

Helder de Souza Silva Pinto

DEUS, AS PALAVRAS E AS COISAS

INVESTIGAÇÃO SOBRE AS RUPTURAS EPISTEMOLÓGICAS E O
DISCURSO SOBRE DEUS NA OBRA AS PALAVRAS E AS COISAS DE
MICHEL FOUCAULT

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2010

Helder de Souza Silva Pinto

DEUS, AS PALAVRAS E AS COISAS

INVESTIGAÇÃO SOBRE AS RUPTURAS EPISTEMOLÓGICAS E O
DISCURSO SOBRE DEUS NA OBRA AS PALAVRAS E AS COISAS DE
MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisição parcial à obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

P659d	<p>Pinto, Helder de Souza Silva</p> <p>Deus, as palavras e as coisas: investigação sobre as rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus na obra As palavras e as coisas de Michel Foucault / Helder de Souza Silva Pinto. - Belo Horizonte, 2010. 160 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Foucault, Michel. 2. Ruptura epistemológica. 3. Discurso sobre Deus. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p style="text-align: right;">CDU 1:291.1</p>
-------	---

*Aos que buscam reconhecer na episteme atual
um espaço de construção do sentido da vida.*

AGRADECIMENTOS

Ao Flávio Senra pela orientação e dedicação.

Aos meus Familiares.

Às Amigas, Amigos e Irmãos que apoiaram e possibilitaram esse tempo de estudos.

À Kátia Simone pelo estímulo constante.

À Marilda de Castro pelo empenho na revisão do texto.

À Denise de Souza e ao Vanderlei Soela pela colaboração solícita.

Aos coordenadores, professores e funcionários da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

“Morte (de Deus) que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem a constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como o espaço a partir de então constante de nossa experiência. Suprimindo de nossa existência o limite do Ilimitado, a morte de Deus a reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente interior e soberana. Mas uma tal experiência, em que se manifesta explosivamente a morte de Deus, desvela como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do limite, o vazio desse extravasamento em que ela se esgota e desaparece. Nesse sentido, a experiência interior é inteiramente experiência do impossível (o impossível sendo aquilo de que se faz a experiência e o que a constitui). A morte de Deus não foi somente o ‘acontecimento’ que suscitou, sob a forma que conhecemos, a experiência contemporânea: ela delinea perpetuamente sua grande nervura esquelética.”

Michel Foucault
(FOUCAULT, 2006c, p.30)

RESUMO

Esse trabalho analisa as epistemes descritas por Foucault na pesquisa arqueológica em *As palavras e as coisas* e investiga a possibilidade do discurso sobre Deus em cada episteme. Através da pesquisa bibliográfica e seguindo a interpretação de Foucault e seus comentadores, destaca-se o lugar ocupado pelos discursos sobre Deus e a possibilidade de identificá-los em cada episteme. Esse estudo se firma na compreensão de que a cultura e os discursos em cada episteme participam dos mesmos pressupostos e se constroem sob o mesmo saber. Ao estudar o solo de formação das ciências empíricas em cada episteme, Foucault delimita o conhecimento e a construção da verdade que lhe são próprios. Na episteme anterior à Idade Clássica, o autor reconheceu o lugar do discurso de Deus que fala através do mundo, se deixando conhecer por meio do jogo das *semelhanças*. Na Idade Clássica, alguns discursos sobre Deus são articulados para representá-lo dentro da ordenação como garantia da verdade. Nessa *representação* já se encontra presente a suspeita, levantada pela dúvida, a respeito do espaço ocupado pelo absoluto. No desenvolvimento das ciências empíricas modernas e nas relações estabelecidas por elas, surge, pela primeira vez na história, o *homem* ocupando o lugar do absoluto. Constatou-se que Foucault não aborda diretamente o tema Deus, mas abre a possibilidade para pensar as diferentes epistemes através da forma de construção do saber e da análise das relações que se configuram. Conclui-se que, compreendendo os fenômenos de uma episteme, é possível articular as imagens e os discursos sobre Deus que nela se formam.

Palavras-chave:

1. Michel Foucault; 2. Ruptura epistemológica; 3. Discurso sobre Deus.

ABSTRACT

The present work analyses the epistemes described by Foucault in his archeological research in *The Order of Things* and investigates the possibility of the discourse about God in each episteme. Through the bibliographic research and following the Foucault's interpretation and his commentators, it highlights the place occupied by the discourses about God and the possibility to identify them within each episteme. This study is based upon the understanding that the culture and the discourses in each episteme share the same assumption and are built under the same knowledge. In order to study the ground of formation of the empirical sciences of each episteme, Foucault delimitates the knowledge and the building of truth that are proper of them. The episteme that precedes the Classical Age, the author recognized the place of God's discourse that speaks through the world, allowing himself to be known through the play of *similarities*. Throughout the Classical Age, some discourses about God are articulated in order to represent him in the order as a warranty of the truth. Through this *representation* it is possible to find the suspicion raised by the doubt, about the place occupied by the Absolute. In the development of the modern empirical sciences and in the relations established by them, so, for the first time in history *man* emerges replacing the Absolute. It is possible to testify that Foucault did not straightly addressed the issue of God, but he opens possibilities to think about the new epistemes through the way of building the knowledge and the analysis of the relations that are formed there. In summary, understanding the phenomena of an episteme, it is possible to articulate the images and discourses about God that are formed within it.

Key-words:

1. Michel Foucault; 2. Epistemological break; 3. Discourse about God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I.....	17
A EPISTEME RENASCENTISTA E O DISCURSO DE DEUS	17
1.1. <i>A linguagem e o fim da episteme renascentista</i>	19
1.1.1. O discurso e a episteme	20
1.1.2. A mudança para a episteme clássica.....	27
1.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – O quadro de Velásquez.....	30
1.2. <i>A prosa do mundo no texto de Michel Foucault</i>	34
1.2.1. As quatro similitudes e as assinalações	35
1.2.2. Os limites do mundo	39
1.2.3. A escrita das coisas	42
1.3. <i>O discurso de Deus na episteme anterior à Idade Clássica.....</i>	46
1.3.1. O discurso de Deus.....	47
1.3.2. As referências a Deus na “Prosa do Mundo”.....	50
1.3.3. Deus presente nas palavras e nas coisas da criação	53
CAPÍTULO II.....	57
A EPISTEME CLÁSSICA E A IDEIA SOBRE DEUS	57
2.1. <i>A linguagem da representação na episteme clássica.....</i>	60
2.1.1. A episteme clássica	61
2.1.2. O conceito de representação na episteme clássica	66
2.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – A representação na imagem de Dom Quixote	71
2.2. <i>A representação no texto de Michel Foucault</i>	74
2.2.1. A representação como ruptura com o Renascimento.....	75
2.2.2. O lugar dos signos na episteme da representação.....	80
2.2.3. Os limites da representação	83
2.3. <i>A ideia de Deus como representação.....</i>	87
2.3.1. O não-lugar do discurso sobre Deus	88
2.3.2. O divino nas mudanças de representação dos signos.....	91
2.3.3. O infinito na episteme da representação	93

CAPÍTULO III	98
A EPISTEME MODERNA, A MORTE DE DEUS E A MORTE DO HOMEM	98
3.1. <i>A linguagem na episteme moderna</i>	101
3.1.1. A episteme moderna	102
3.1.2. A finitude	106
3.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – “Justine e Juliette”, do Marquês de Sade e a “Transgressão” de Georges Bataille.	110
3.2. <i>O homem e as ciências humanas no texto de Michel Foucault</i>	114
3.2.1. O homem e seus duplos.....	115
3.2.2. As ciências humanas	119
3.2.3. O ser da linguagem e o ser do homem.....	123
3.3. <i>O discurso sobre Deus na episteme moderna</i>	127
3.3.1. O espaço vazio do absoluto – A morte de Deus	128
3.3.2. A morte do homem.....	131
3.3.3. O discurso religioso presente na “genealogia” de Michel Foucault.....	139
CONCLUSÃO	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154
ANEXO	160

INTRODUÇÃO

O interesse pelo sentido da vida sempre acompanhou o pensamento humano. Em meio às buscas que fazemos, uma das propostas de sentido partilhada pela metafísica visa a encontrar, na existência ontológica de Deus, as respostas para o desejo humano em relação àquilo que nos ultrapassa. Em contrapartida, a tensão, o questionamento e a negação da existência de um absoluto transcendente, e a afirmação das condições empíricas de nossa existência provocam uma crise sobre a vontade de absolutizar verdades. Em cada momento da história é possível o reconhecimento do problema antropológico de pensar racionalmente o sentido da existência humana. Essa discussão que envolve a existência humana parece tão importante para as correntes humanistas, a ponto de sustentar a afirmação de que o homem é o objeto de atenção mais importante e antigo que temos. Diante desse homem contemporâneo que ocupa o lugar central das atenções e aparece composto pelas condições do saber, Michel Foucault investiga, sob três diferentes enfoques, o que ele reconhecia como sendo o homem moderno. Muitas vezes refletindo contra as correntes humanistas e navegando sempre pelos limites do conhecimento, Foucault encontra, nas diferentes epistemes, as condições para o nascimento das ciências humanas e o nascimento do homem. Porém, desde a afirmação da morte de Deus, também o homem já está destinado a desaparecer, mesmo diante de protestos vigorosos que expressam um pensamento contrário.

Para seguirmos a investigação acerca das condições das epistemes e da formação do discurso sobre Deus e da morte do homem, destacaremos como referência a obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. O método arqueológico de Foucault foi apresentado na obra *A arqueologia do saber*, mas também nos escritos anteriores ele havia se ocupado dos estudos da história das ciências, sem considerar a história como uma sucessão das evoluções e sistematização do conhecimento formal, mas destacando os lugares ocupados pelas práticas humanas. Ao revelar essas práticas e reconhecer que são comuns a uma determinada época, Foucault pode descrever as condições históricas para o saber que compõe as diferentes epistemes. Portanto, esse solo comum a todo saber é percebido como condição anterior a qualquer expressão do conhecimento, das palavras, dos enunciados e da formalização das ciências.

Com a proposta de reconhecer as condições para a formação das epistemes, é possível aceitar como legítima a ordem do saber que possibilitou reconhecer o lugar ocupado por Deus até o momento em que surgiram o homem e as ciências humanas. Para investigar esse chão propício do nascimento das ciências humanas na episteme clássica, Foucault se detém em três campos do saber: a gramática geral, a análise das riquezas e a história natural. Confrontando esses saberes com os saberes modernos da filologia, da economia e da biologia e descrevendo o homem que nasce com os questionamentos da Idade Clássica, Foucault coloca as bases para as ciências humanas que se configuram no vão das ciências empíricas. Percorrendo esse caminho da construção do homem moderno, ele reconhece que as ciências humanas não possuem o mesmo estatuto que as ciências empíricas e o esforço que as ciências humanas fazem para construir uma imagem do homem é ao mesmo tempo desfeito, tanto pelas ciências empíricas, quanto pelo limiar da episteme moderna.

É, a partir dessa análise das três diferentes epistemes, que se reconhece o nascimento e o fim do homem. Segundo a afirmação de Nietzsche, retomada por Foucault, uma vez que as condições para a existência do discurso de Deus desapareceram na história, as condições para que o homem exista também desaparecerão. O homem não passa de uma invenção recente e, se a episteme que o sustenta desaparecer, ele também desaparecerá “como na orla do mar, um rosto de areia”¹.

Na episteme distinguem-se práticas e discursos que são historicamente possíveis e partilhados por todos que são contemporâneos, não havendo outra forma de existir em cada época. Desta maneira o discurso sobre Deus pode ser analisado, pois se encontra ao lado de outros discursos e participa do mesmo contexto adaptando-se aos mesmos padrões da cultura onde está inserido. As investigações das condições do saber autorizam uma compreensão de que todos os enunciados são contemporâneos e se expressam por diferentes linguagens. Uma vez aceita essa constatação, não há como sustentar que exista um discurso à frente ou a reboque de seu tempo. Cada formação discursiva revela as condições do saber em diferentes épocas. O saber e as imagens de Deus se formam com um discurso historicamente situado.

A partir da compreensão dessa pluralidade de discursos presentes em cada episteme e, tendo como objeto de estudo a obra *As palavras e as coisas*, nosso objetivo será o de investigar as possibilidades do discurso sobre Deus em três diferentes momentos: na episteme

¹ Frase de Foucault do fim do livro que, segundo Eribon (1990, p.162) deu origem a muitos e acalorados protestos.

anterior à Idade Clássica, na Idade Clássica e na Modernidade. Na episteme renascentista Deus fala através das coisas, pois existem condições para essa transparência do discurso de Deus. Para entender esse discurso, é necessário saber lê-lo nas coisas do mundo através das quais ele se manifesta nos jogos e nas variações das “semelhanças”. Na Idade Clássica a reduplicação e a representação ajudam a compreensão do discurso, pois era possível, pela razão, explicar a ideia de Deus. Por fim se torna clara a mudança ocorrida na episteme moderna a partir do discurso sobre a morte de Deus. Essa afirmação abala o saber tanto pela experiência da negação, como pelo silêncio conferido ao tema. Com a intenção de libertar o pensamento, a morte de Deus manifesta uma relação direta com o sono antropológico e exige da razão uma volta sobre o impensado.

O interesse em nos aproximarmos de Foucault para abordar o tema Deus pode causar certa estranheza e dificuldade tanto pelo modo como ele mesmo trata esse tipo de objeto em seus escritos, como também por ser ele considerado um dos filósofos ateus do fim da Modernidade. Mas é pertinente a atitude desejada pela Modernidade de observar um silêncio sobre Deus e constatar suas consequências. Primeiramente reconhecemos que, embora o tema Deus tenha sido tratado de diferentes formas por outros filósofos, como Hegel e Feuerbach, é em Nietzsche que Foucault busca a base para sustentar a afirmação da morte de Deus como expressão das necessidades demasiadamente humanas. Nessa relação o tema Deus é tocado pelo silêncio intencional, uma vez que Foucault, situando de forma coerente seu pensamento após o de Nietzsche, não pode falar diretamente de Deus como se ele existisse, bem como se ele não existisse, restando-lhe o silêncio. Ao mesmo tempo ele está inserido em um contexto social que utiliza a expressão “Deus” para significar o absoluto ou para dizer das relações com o absoluto. Seus contemporâneos modernos usam a palavra Deus para indicar a ideia de Deus, ou o sentido da vida ou para contrapor-se à existência do transcendente. Para lidar com a dificuldade desse discurso sobre Deus, Foucault prefere em sua análise lançar mão daquilo que outras pessoas já haviam afirmado ou negado a respeito dele². Assim, não necessitava posicionar-se diretamente em relação a esse assunto que, para as mentes livres, deveria ter sido silenciado desde o início da Modernidade, mas que ainda continua se arrastando pela força da matéria em questão ou pela inércia. O retorno da palavra Deus em seus escritos, afirmado ou negado, abriria a possibilidade de um retorno da afirmação do homem nas ciências que tentam em vão descrevê-lo.

² Como quando cita Bataille no “*Prefácio à transgressão*” (FOUCAULT, 2006c, p.28).

Foucault se reconhece nessa nova episteme onde nem o homem tem lugar. Então, não poderia ele reintroduzir, de modo descuidado, a palavra “Deus”. Caso isso ocorresse, ele se veria obrigado a um retrocesso diante da meta da liberdade do pensamento filosófico e no processo de construção do saber empreendido desde o momento em que a Modernidade assumiu como verdade a ideia da morte de Deus. Esse retorno também seria contrário ao que ele apresenta como o sono antropológico.

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 1990, p.359).

No estudo de *As palavras e as coisas*, destacaremos a importância conferida a outros tipos de discursos que apoiam a configuração das diferentes epistemes. Foucault utiliza as obras literárias e as obras de arte para corroborar sua elaboração a respeito das rupturas epistemológicas. Se por um lado as epistemes parecem uma sucessão de imobilidades, por outro, a utilização de outros discursos deixa transparecer e até mesmo afirma a influência de uma episteme em relação às outras que lhe são próximas. Nas mudanças de episteme, enquanto o saber que surge não encontra seu lugar e vagamente se configura, o saber anterior insiste em se debater contra o que se apresenta radicalmente novo.

Ainda que esta escolha pareça não conter nada de teleológico, será preciso retornarmos novamente ao comentário da utilização alegórica de obras literárias por Foucault [...]. Caso contrário tal procedimento histórico, para retomarmos as objeções do “filósofo da história” Sartre, poderia muito bem ser caracterizado como uma “sucessão de imobilidades” epistêmicas. Apesar de tênue e precário, resta um ponto de apoio para a história arqueológica de Foucault. É a recorrência e a utilização inusitada de obras artísticas, e a história literária sucessiva aí subjacente, que serve de caução ao discurso da arqueologia e pode por sua vez fornecer-nos “explicações” plausíveis sobre as mutações. Como alegorias das diferentes *epistemai*, as obras artísticas servem como articulações das configurações descontínuas que tornam possível o saber. (BACH, 2006, p.276).

Através da utilização da narração e interpretação alegórica, presentes na arte e na literatura, Foucault apresenta a inter-relação entre as condições do saber que se esgota e o

novo saber que se precipita. Exploraremos a investigação da episteme para articular os discursos presentes na cultura que não se restringem apenas a um campo do saber, mas que se manifestam por meio de diferentes fenômenos e partilham da mesma condição histórica. Investigados de forma articulada com outros discursos que compõem a mesma episteme, buscaremos reconhecer o nexo e a articulação que os faz permanecer em uma determinada época, formando as condições que possibilitam as rupturas e o surgimento de novos saberes³.

Convém considerar que nos escritos de Foucault merecem atenção as expressões características que sinalizam seu gosto pelo limite, pelo limiar, pelas zonas de transgressão, como lugar de abertura para o acolhimento de novas formas do saber/conhecimento. Esse flerte com expressões envoltas em condicionais exige do leitor uma atitude de não assumir a reflexão de Foucault como estatuto de verdade.

O método de investigação filosófica aplicado será a pesquisa bibliográfica. Como fonte primária de leitura, utilizaremos a obra “*As palavras e as coisas*”. Para embasar a investigação do texto, focalizaremos as distinções e esclarecimentos que o próprio Michel Foucault apresenta em relação às rupturas ocorridas na episteme clássica e moderna. As análises dessas passagens e a possibilidade do discurso sobre Deus se apoiarão em outras obras de Foucault, ampliadas pelas citações dos comentadores: Didier Eribon é biógrafo e apresenta a vida comentada de Foucault enriquecida por várias passagens apresentando os motivos que levaram Foucault a escrever, bem como as reações suscitadas por seus escritos; Gilles Deleuze era amigo de Foucault e escreveu um livro com o título *Foucault*. Ressaltaremos sobretudo a apresentação que ele faz das formações históricas e a reflexão sobre o infinito, a morte de Deus e a morte do homem; Paul Veyne, em seu livro *Como se escreve a história*, dedica o último capítulo à análise da contribuição de Foucault em relação às rupturas e raridades dos eventos históricos. Dos comentadores brasileiros nos

³ “Embora Foucault rejeite a idéia tradicional dos historiadores de progresso no pensamento e no saber e construa em seu lugar uma história do saber assinalada por nítidas descontinuidades, veremos que, associado paradoxalmente ao seu caráter crítico e anti-progressista dos demais saberes, está presente em sua *démarche* filosófica um uso singular das artes da literatura e da pintura que esconde uma finalidade em sua argumentação. Escrever, para Foucault, obedece necessariamente a uma específica estratégia. Obras literárias como *Dom Quixote*, de Cervantes, *Justine e Juliette*, do Marquês de Sade e a pintura *Las Meninas*, de Velásquez são utilizadas pela arqueologia como alegorias que tomam por objeto de estudo a *episteme* na qual se encontram em uma posição de borda exterior, limite.” (BACH, 2006, p.244). “O poeta sustenta o papel alegórico; [...] põe-se à escuta de outra linguagem, aquela, sem palavras nem discursos, da semelhança.” (FOUCAULT, 1990, p.64). Os que utilizam outras linguagens que não se colocam no centro da narração, fixação e transmissão falam de dentro da mesma episteme, da cultura oficialmente reconhecida. Mas ocupam a “orla exterior da cultura” e estão mais próximos “de suas divisões”, de romper com elas e lhes é possível o trânsito tanto pela episteme anterior quanto por outra que difusamente divisamos.

aproximaremos de Salma Muchail que é tradutora e estudiosa de Foucault e apresenta seus escritos de modo acessível e claro; Roberto Machado, na obra *Foucault, a ciência e o saber*, comenta a respeito da influência de Canguilhem sobre os escritos de Foucault e trata também das obras da arqueologia. Do mesmo autor, utilizaremos o livro *Foucault, a filosofia e a literatura*, no que diz respeito à importância dos enunciados, dos discursos, da literatura moderna e sua relação com o ser das coisas; José Ternes explora a episteme moderna e o aparecimento do homem no livro *Michel Foucault e a idade do homem* quando examina a ideia de infinito positivo e o nascimento das ciências humanas em *As palavras e as coisas*. Por fim, exploraremos a obra *Michel Foucault and Theology* de Jeremy Carrette e James Bernauer que reúne a pesquisa de vários autores e apresenta como eixo de discussão a contribuição do pensamento foucaultiano para a teologia, recorrendo à arqueologia e sobretudo à genealogia.

Na estruturação dos capítulos primeiramente investigaremos conceitos chave escolhidos para ampliar a compreensão da episteme a ser apresentada. Destacaremos também o discurso da episteme presente em outras linguagens acompanhando o uso que Foucault faz de diferentes formas de linguagem para apresentar a influência exercida por elas na construção do saber. Essa análise dos outros discursos é sempre feita por Foucault através das obras de arte e da literatura as quais nos auxiliarão na análise a ser feita sobre os discursos de Deus. Na segunda parte de cada capítulo retomaremos os elementos do texto de Foucault que compõem a argumentação para caracterizar as diferentes epistemes. Na última parte retomaremos o que foi investigado no texto de Foucault e examinaremos como ele pode ser interpretado com vistas à afirmação da possibilidade ou da não possibilidade de um discurso sobre Deus nas diferentes epistemes. Compo a argumentação sobre a possibilidade dos discursos de Deus em cada episteme apresentada por Foucault, demarcaremos o texto da dissertação em três capítulos, cada um correspondendo a uma episteme estudada.

Ao discorrer sobre a forma de organizar o conhecimento até o século XVI, Foucault lança mão do conceito de “semelhança” e algumas de suas derivações. Segundo ele, a mudança que ocorreu no século XVII tanto assume, quanto rompe com o conhecimento e a linguagem anterior. Nesse cenário o desdobramento da linguagem e também a organização do mundo, onde a imagem e a presença de Deus tinham lugar, se expressavam pelo jogo das semelhanças. A partir da descontinuidade na episteme renascentista, essa forma de reconhecer os sinais de Deus perde seu espaço. “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental” (FOUCAULT, 1990, p.33). Esse saber

interpretava as *assinalações* como as marcas encontradas nesse mundo de tal modo que as *semelhanças* fossem possíveis e tivessem sentido. A episteme até a Idade Clássica assume a tarefa de ler e reconhecer as marcas que Deus já teria colocado no mundo.

Na episteme da representação apresentaremos a ideia de Deus compondo a ordem que sustentava o saber e procurava distanciar-se das ideias falsas. Como a episteme renascentista foi questionada, o conceito sobre Deus passa a ocupar um lugar na nova ordem fundada nas leis da matemática e distante da magia e da adivinhação. O discurso de Deus nas coisas e a possibilidade de acesso a ele, através das coisas do mundo, é substituído pela ideia e pela representação. Como o conhecimento em uma episteme é partilhado por todas as formas de saber que dividem o mesmo período nessa nova ordem clássica, também a teologia procurará um lugar para responder à pergunta acerca da existência ontológica de Deus. Ele passa a habitar o mundo de conceitos puros, de realidades perfeitas e é representado como um grande ordenador cuja ação pode ser percebida no mundo. Diante da dúvida cartesiana, Deus é inserido numa ordem onde sua existência é requerida não mais por realidade, mas por necessidade. É indispensável que ele exista para que o mundo seja perfeito e para que o *cogito* não se engane indefinidamente.

Várias vezes o problema de Deus foi colocado diante de Foucault e ele o abordava com o pensamento voltado para a episteme moderna, sustentando-se na afirmação da morte de Deus. Com a ideia de que a morte de Deus também comporta a morte do homem, será possível compreender a duplicação e reduplicação das imagens do homem moderno e os limites das ciências humanas. Para a afirmação de que as ciências humanas não mais se sustentam, recorreremos à proposta da superação do quadrilátero antropológico da episteme moderna e à reflexão sobre a linguagem. Destacaremos as mudanças na analítica da finitude e o fim da metafísica do infinito como consequência da mudança do sistema epistemológico. Estabeleceremos uma relação entre o fim da metafísica e o surgimento do “homem”, e mencionaremos a maneira como a episteme, que dá origem às ciências humanas, também chega a seu ocaso. O discurso sobre Deus se perpetua na literatura, mas permanece vazio o lugar do absoluto.

Mesmo diante do paradoxo da linguagem que pode falar de um todo, embora seja fragmento desse todo, reconhecemos os limites e as possibilidades dos discursos e das crenças próprias de cada episteme. Explorar essa compreensão da ruptura epistemológica, reconhecendo a substituição dos saberes, possibilita à filosofia da religião um novo diálogo

com os lugares onde Deus está presente no discurso moderno. Enquanto a ideia de Deus permanecer na episteme e na linguagem, permanecerá também a estrutura que a sustenta, mesmo que ela se esvazie de conteúdo. Sustentar ainda hoje o discurso sobre Deus implica o adiamento da liberdade da razão e o adiamento da abolição de um pressuposto que fez parte de uma episteme anterior à nossa.

CAPÍTULO I

A EPISTEME RENASCENTISTA E O DISCURSO DE DEUS

No prefácio da obra *As palavras e as coisas*, Michel Foucault diz que a ordem das ciências empíricas¹ se constitui em cada época através dos “códigos fundamentais de uma cultura” (FOUCAULT, 1990, p.10). A importância atribuída à cultura, historicamente situada, é a base para compreender os discursos que surgem e estruturam os saberes em diferentes períodos da história. Assim, para sustentar-se em um período, outros tipos de discursos, como o discurso sobre Deus, devem assumir e manifestar a estrutura da episteme² onde estão inseridos. Segundo Foucault “o objetivo final de *As palavras e as coisas* é realizar uma arqueologia das ciências humanas. O subtítulo do livro o indica explicitamente, além de toda sua argumentação convergir nessa direção.”³ (MACHADO, 2006, p.111). Citado por Didier Eribon (1990, p. 169), Canguilhem observa que “o termo arqueologia diz bem o que quer dizer. É a condição de uma outra história, na qual se conserva o conceito de acontecimento, mas em que os acontecimentos afetam conceitos e não homens”. Foucault explicita a intenção de formar um corpo de argumentos que, partindo das ciências empíricas, apresenta a inter-relação entre os saberes do homem. Essa investigação arqueológica⁴ encontrou “duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a Idade Clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade.” (FOUCAULT, 1990, p.12).

A narração histórica tende a considerar as mudanças em forma de “origens”, “causas”, “motivos” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.139). Michel Foucault, no entanto, propôs o método da

¹ “Quando se fala desse tema [ciências empíricas] em *As palavras e as coisas* trata-se de economia, biologia e filologia, ciências que têm por objeto respectivamente o trabalho, a vida e a linguagem.” (MACHADO, 2006, p.113). Porém, já na Modernidade, Foucault situa nas vizinhanças dessas ciências, em seus limites e extensão, o lugar do nascimento das ciências humanas. Não seria diretamente nelas que nascem as ciências humanas uma vez que elas não tratam do homem como único objeto de investigação (Cf. FOUCAULT, 1990, p.368).

² A palavra episteme está grafada de diferentes maneiras ao longo do trabalho, de acordo com a forma como é citada. Quando está no corpo do texto faz-se a opção pela grafia episteme, embora a ortoépia possa exigir um acento circunflexo no primeiro “e”, para indicar a pronúncia fechada: “*epistême*”.

³ O subtítulo do livro é: Uma arqueologia das ciências humanas (Une archéologie des sciences humaines).

⁴ Os problemas do método da *arqueologia* foram melhor estudados no livro *Arqueologia do saber*, conforme o próprio Foucault indica no prefácio de *As palavras e as coisas*. (Cf. FOUCAULT, 1990, p.12).

arqueologia para retomar a análise da história⁵. Conforme destaca Salma Muchail (Cf. 2004, p.85), há uma aproximação entre o pensamento filosófico, os fatos e as narrações da história. Tal proximidade sugere, primeiramente, que a discussão histórica, processada por diferentes vias, não pode prejudicar o rigor do exame filosófico, bem como o campo de investigação filosófica não deve pretender reduzir os fatos históricos. O pensamento de Michel Foucault está construído nesse limite entre os fatos históricos e a reflexão filosófica.

Foucault realiza um peculiar cruzamento entre a atividade do filósofo e a do historiador na medida em que, diferentemente da prática filosófica de pensar a história, pensa filosoficamente ao praticar a investigação histórica. Como escreveu um historiador, “seu pensamento se situa sistematicamente nas linhas fronteiriças, nos limites, nos interstícios entre os gêneros”. (SALMA, 2004, p.86).

As relações de proximidade entre história e saber criando a disposição em pensar filosoficamente ao praticar a história, sofreram influência de pensadores como Georges Dumézil, Nietzsche e, sobretudo Bachelard e Canguilhem⁶. Conforme a interpretação de Roberto Machado (2006, p.9), “a história arqueológica, que estabelece inter-relações conceituais no nível do saber, nem privilegia a questão normativa da verdade, nem estabelece uma ordem temporal de recorrência a partir da racionalidade científica atual.” Ao abordar a história, sem estar preso à ordem temporal pré-estabelecida, e introduzir o conceito de *saberes*, sem construir uma verdade única e absoluta, Michel Foucault indica em seu pensamento uma atenção às relações estabelecidas entre os diferentes campos de saber. Com essa forma de compreender a cultura como solo epistemológico, é possível reconhecer, em cada episteme, a possibilidade de construir discursos sobre Deus. O discurso sobre Deus, na medida em que aparece na investigação histórica como fato histórico, pode também ser refletido filosoficamente. Essa possibilidade será o objeto desse estudo. A compreensão e a investigação das diferentes epistemes se colocam como condições para situar os discursos que surgem no campo do conhecimento, incluindo, dentre eles, o discurso sobre Deus que, acompanhando os outros discursos, compõem a mesma episteme.

⁵ O trabalho da arqueologia proposto para reconhecer o espaço de fundação dos saberes aparece em *As palavras e as coisas*, junto com a análise da episteme. A função, não é apenas de classificar os acontecimentos na história, mas reconhecer as condições e as possibilidades que configuraram os saberes empíricos na história.

⁶ Ao expor a história da epistemologia de Georges Canguilhem na primeira parte de seu livro, *Foucault, a ciência e o saber*, Roberto Machado (2006) faz uma análise da epistemologia de Canguilhem utilizando-a como substrato para compreender a análise da história arqueológica feita por Michel Foucault.

Esse primeiro capítulo da dissertação distingue as características e a construção do saber da episteme presente na passagem do Renascimento para a Idade Clássica. A obra *As palavras e as coisas* é investigada com o objetivo de reconhecer como Foucault apresenta a ordenação dos saberes no século XVI e como aparecem as referências que tornam possível o discurso de Deus na episteme anterior ao século XVII.

A análise feita nesse primeiro capítulo segue três momentos: o primeiro apresenta as condições do discurso na passagem para a episteme clássica, considerando a forma de construção do saber até a Renascença. Também considera-se a utilização da linguagem da arte revendo a análise que Foucault fez do quadro de Velásquez “*Las Meninas*”. No segundo momento é investigado o capítulo “*A prosa do mundo*”⁷, onde Foucault distingue as *similitudes*, afirma a escrita das coisas já presentes na linguagem das figuras do mundo e identifica, nos signos, a presença daquilo que eles significam. Ao final, retoma-se a análise da episteme renascentista olhando-a como lugar cultural onde é possível afirmar a presença de Deus e onde podemos reconhecer a existência do discurso de Deus no mundo. A episteme renascentista ainda segue o pensamento medieval quando acolhe em sua ordenação do saber as assinaturas de Deus impressas no mundo.

1.1. A linguagem e o fim da episteme renascentista

Na passagem da episteme do Renascimento para a Idade Clássica, destaca-se a ruptura que aparece no saber. Na Idade Clássica há uma nova forma de organizar o saber que veio da cultura renascentista. Fazendo um recorte específico, é importante retomar os conceitos de *discurso* e de *episteme* quando se referem a esse período e perceber que outras linguagens além da filosofia partilhavam do mesmo modo de recolocar o saber para organizar o mundo. O pensamento existente em um período, e compartilhado por todos através da cultura e da organização do saber, é condição para reconhecermos diferentes formas de ordenar que compõem a episteme. Essas circunstâncias reconhecidas em um momento da história, como característica de uma época, podem se expressar e ser percebidas mesmo que em diferentes linguagens.

⁷ A obra de referência, objeto dessa dissertação, é o livro de Foucault publicado em 1966. Nesse trabalho é utilizado a tradução para o português: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990. As citações dessa obra seguem a forma abreviada.

É possível decifrar ainda, na passagem para a episteme clássica, um discurso aceito como vindo diretamente de Deus que se sustentou na cultura até a Renascença. Essa episteme guardava características de ser transparente à teofania. Na linguagem até o Renascimento havia um discurso organizado de modo bem distinto daquele que depois acompanha a literatura e a linguagem moderna. Os sinais que Deus teria colocado no mundo aparecem como fenômeno, impressos nesse mundo desde a criação. Corresponde à episteme medieval, até a Renascença, a certeza da existência de um modo de expressão de Deus conforme indicado pela teologia e confirmado na cultura e na linguagem.

1.1.1. O discurso e a episteme

É essencial considerar dois conceitos que acompanham de forma distinta a obra de Foucault e ajudam a balizar as mudanças ocorridas no saber: a construção do discurso e a compreensão da episteme. Na trajetória dos escritos de Foucault esses dois conceitos sofreram mudanças para se adequar ao modo como ele os aplicava na interpretação da realidade.

A flexibilidade no uso do termo *discurso*, nos escritos de Foucault, pode ser compreendida na medida em que ele faz do termo um instrumento para lidar com diferentes conceitos que surgem sobretudo nos escritos da arqueologia. (Cf. FOUCAULT, 2007a, p.37 e 173). A episteme, como mediação e expressão do chão hermenêutico, apresenta momentos distintos na relação entre a cultura e o exercício do pensamento.

Esse campo se abre para inserirmos os discursos presentes antes do pensamento clássico e também para situarmos as discontinuidades das epistemes. A episteme também pode ser vista como um lugar de apoio para a construção do discurso sobre Deus em diferentes momentos da história. Vejamos, pois na arqueologia como Foucault emprega cada um desses dois conceitos.

O tema do discurso foi conceituado por Foucault de forma simples e direta na aula inaugural do Collège de France em 1970, onde ele afirma que “o discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, 2006a, p.49). Foucault apresenta o discurso como “algo que pode ser dito” e também como “mediação nos diferentes jogos de linguagem”. Seguindo a mesma linha de compreensão, Edgardo Castro, em seu trabalho sobre o significado dos conceitos importantes na obra de

Foucault, apresenta a compreensão do conceito de *discurso* como tendo sofrido modificações ao longo da obra de Foucault, indo desde a análise do “discurso mesmo” até a análise do “não discurso”. O não discurso surge expressando as práticas e, em forma negativa, os conceitos do saber e as condições de possibilidade para que ele se configure.

À medida que Foucault substitui a noção de episteme pela de dispositivo e, finalmente, pela de prática, a análise do discurso começa a entrelaçar-se cada vez mais com a análise do não discurso (práticas em geral). Esta mudança está sujeita, por sua vez, a modificações, uma vez que Foucault varia sua concepção de poder. Deste modo, desde um ponto de vista metodológico, é necessário abordar a questão do discurso em relação com a arqueologia, a genealogia e a ética, quer dizer, os eixos do trabalho de Foucault. (CASTRO, 2004, p.95)⁸.

Nesses termos, Edgardo Castro propõe compreender o discurso sempre de modo subordinado ao tema principal que está sendo trabalhado por Foucault em diferentes momentos. Nas obras da arqueologia, escritas por Foucault, a análise do discurso ainda não está mesclada com as práticas e com o não discurso. Os conceitos que surgem sobre o conhecimento se encontram ligados à época em que surgem e ao modo como são utilizados, bem como assumem uma função relativa dentro do assunto principal (do saber) ao qual se referem. No período de escrita de *As palavras e as coisas*, o conceito de “discurso”, presente na linguagem, aparece como importante objeto de atenção para revelar as características da episteme.

Em uma entrevista concedida a R. Bellour, em 1967, publicada na coleção *Ditos e escritos* com o título “sobre as maneiras de escrever a história”, há um comentário do próprio Foucault a respeito do modo como ele concebe o *discurso* na trajetória dos escritos da arqueologia. Logo de início se distancia do rigor do estruturalismo que privilegia os sistemas formais da linguagem, para mover-se pela análise do discurso como unidades possíveis da linguagem.

Pessoalmente, estou antes obcecado pela existência dos discursos, pelo fato de as palavras terem surgido: esses acontecimentos funcionaram em relação à sua situação

⁸ A medida que Foucault sustituye la noción de episteme por la de dispositivo y, finalmente, por la de práctica, el análisis del discurso comenzará a entrelazarse cada vez más con el análisis de lo no-discursivo (prácticas en general). Este cambio está sujeto, a su vez, a modificaciones, puesto que Foucault varía su concepción del poder. De este modo, desde un punto de vista metodológico, es necesario abordar la cuestión del discurso en relación con la arqueología, la genealogía y la ética, es decir, los ejes del trabajo de Foucault. (Tradução livre do autor).

original; eles deixaram traços atrás deles, eles subsistem e exercem, nessa própria subsistência no interior da história, um certo número de funções manifestas ou secretas. [...] Meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de *arquivo*. (FOUCAULT, 2005, p.72).

Na arqueologia encontramos uma modalidade de análise do discurso que recorre aos arquivos para compor o quadro esclarecedor das funções de cada discurso nos diferentes momentos da história. Foucault não pretende conhecer as condições que fundam o discurso em cada época (a isso ele chama de geologia), nem apenas escrever as origens e o desenvolvimento dos discursos (que ele chama de genealogia), mas na arqueologia ele reconhece o discurso recolocado em seu contexto cultural.

Para ampliar e clarear a definição do conceito de *discurso* utilizado nos escritos da arqueologia, Foucault dedicou o segundo e o terceiro capítulos da obra *A arqueologia do saber*, publicada em 1969, a algumas variações do problema da linguagem e do saber que a ela se referem (Cf. FOUCAULT, 2007a). Na obra *As palavras e as coisas* a linguagem é apresentada tanto em suas partes (nos enunciados⁹, nos conceitos, na noção de raridade), quanto em sua função de narração da história e na descrição arqueológica. Ao falar sobre as *unidades do discurso*, Foucault sugere uma atitude ativa diante dos discursos já formalizados que compõem um conjunto de sentidos. O autor propõe a *inquietação* como atitude que poderia ajudar na não classificação apressada das categorias e discursos que se apresentam de formas diferentes. Essas diferenças podem acontecer seja pelo contexto, seja pelo tema principal, ou por qualquer outra variação na finalidade da linguagem. Nesse sentido, Foucault pergunta se “é possível admitir, tais como são, a distinção dos grandes tipos de discurso, ou a das formas ou dos gêneros que opõem, umas às outras, ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficção, etc.” (FOUCAULT, 2007a, p.24), visto que em cada época da história os discursos se organizavam sob diferentes concepções do saber. Portanto, para a análise do discurso em outras épocas, utilizar os mesmos critérios da Modernidade seria como conseguir produzir apenas um “recorte”, que, ao lado de outros (assim como acontece com o discurso religioso), ajudará na aproximação com aquele discurso originário que se deseja analisar.

⁹ Os enunciados não estão nem ocultos e escondidos nem são diretamente visíveis, ou legíveis. Cada episteme enuncia sua realidade, e esses enunciados só podem ser lidos e comunicados estando em relação com as condições da episteme que os abriga (Cf. DELEUZE, 2005, p.62). Por esse motivo, estando em outra episteme eles podem parecer confusos, obscuros ou ocultos. Exigindo assim maior cuidado na decifração.

Em *As palavras e as coisas*, a função atribuída ao discurso é a de estabelecer um nexo entre as coisas e as pessoas. Para isso o autor leva em conta a construção histórica e a diferenciação dos discursos presentes nas ciências empíricas. Em seu livro, *Foucault Simplesmente*, Salma Muchail comenta que, tanto no enfoque histórico quanto no enfoque dos saberes científicos que “tem por domínio o homem”, o discurso é objeto de análise situada. Essa análise do discurso cria relações de proximidades capazes de explicitar o solo comum onde é possível sustentar a elaboração e a expressão do saber em cada época. Para essa análise do discurso não interessa a Foucault ater-se ao modo de *comentário* ou à *análise dos conceitos linguísticos*. Ele empreende uma busca das condições históricas que fundam a mudança da episteme clássica e moderna, bem como as condições para o desaparecimento de cada uma.

Os discursos são tomados em sua positividade, como “fatos”, e trata-se de buscar não sua origem ou seu sentido secreto, mas as condições de sua emergência, as regras que presidem seu surgimento, seu funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento, em determinada época, assim como as novas regras que presidem a formação de novos discursos em outra época. (MUCHAIL, 2004, p.11).

Os discursos assumidos como fatos estão situados na história e tanto expressam como se transformam em mediação para compreender o sentido do que constitui o mundo ao redor da “fala”¹⁰. O discurso é um processo de construção e significação que ocorre articulado com o contexto. Essa abordagem previne contra um julgamento feito de forma discordante do uso e costumes da época onde o discurso tem tal origem e funcionamento. Abre também a possibilidade para acompanhar as mudanças e o desaparecimento dos discursos com as mudanças na episteme.

Uma vez abordado o conceito de *discurso*, podemos também delimitar como se apresenta o tema da *episteme* em *As palavras e as coisas* e destacar sua importância para a expressão do saber construído em cada cultura.

¹⁰ No texto *Linguagem e literatura*, publicado por Roberto Machado (2005, p.140), Foucault apresenta três distinções para iniciar a reflexão sobre a literatura moderna: primeiro apresenta a “linguagem” como um sistema de comunicação e sua estrutura, usada para nos comunicar e sermos compreendidos. Em seguida apresenta o conceito de “obra” como fixação de uma linguagem que antes se apresentava dinâmica. Por fim, introduz o tema da “literatura” que antes do século XVII exercia a função de revelar o saber e conservar a memória passando a ter, na episteme do século XIX, uma função ativa de construção de discursos.

Porém, antes de abordar a episteme e as rupturas epistemológicas, é importante observar o que Paul Veyne, um historiador contemporâneo a Foucault, escreve sobre o lugar que ocupa a *raridade* na interpretação dos eventos históricos. Paul Veyne considera Foucault um filósofo e historiador competente e apresenta como novidade a intuição que Foucault teve ao tratar o tema da *raridade*. “Esse filósofo é um dos grandes historiadores de nossa época, e ninguém duvida disso, [...] a intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a raridade” (VEYNE, 2008, p.239). Essa *raridade* introduz a ideia de que os acontecimentos poderiam ser diferentes e que entre eles não existe uma continuidade, mas uma ruptura dependendo das condições históricas, por isso chamá-los de “raros”, pois ocorrem de forma infrequente. Outra observação feita por Paul Veyne, na segunda nota do texto *Foucault revoluciona a história*, reconhece que não há destaque para o conceito de episteme como um dos objetos de estudo. O próprio Foucault já havia escrito isso na *Arqueologia do saber* “Enfim, em *Les mots e les choses*, a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural.” (FOUCAULT, 2007, p.18). Na introdução do livro *Arqueologia do saber*, Foucault apresenta um cenário com algumas críticas às suas obras anteriores, além de retomar aspectos do trabalho da arqueologia que ele julgou faltar nas obras anteriores. Diante das observações e retificações feitas pelo próprio Foucault, Paul Veyne acredita que muitos filósofos foram levados a assumir que ele tinha como objetivo em *As palavras e as coisas* “estabelecer a existência de uma *épistémé* comum a toda uma época.” (VEYNE, 2008, p.282). O que parece não ser verdade e nem ter sido objeto de preocupação de Foucault, embora ele tenha utilizado esse conceito. Em *As palavras e as coisas*, quando Foucault trata da análise das riquezas, da economia e da filologia, há uma apresentação da *episteme* como um saber capaz de orientar as práticas. Esse saber pode tanto estar claro e manifesto, quanto aparecer oculto e sem expressão discursiva, refletido apenas na prática e na realidade, sustentando a ideia de que em cada momento da história há uma única episteme na qual se organizam os saberes.

Uma reforma da moeda, um uso bancário, uma prática comercial podem bem se racionalizar, se desenvolver, se manter ou desaparecer segundo formas próprias; mas estão sempre fundados sobre certo saber: saber obscuro que não se manifesta por si mesmo num discurso, mas cujas necessidades são igualmente as mesmas para as teorias abstratas ou as especulações sem relação aparente com a realidade. Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *épistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática. (FOUCAULT, 1990, p.181).

Foucault utiliza o conceito de episteme como solo cultural sobre o qual se constroem os saberes para reconhecer as passagens entre as idades, bem como para situar a ordenação dos diferentes saberes empíricos, como ele destacou na análise das riquezas¹¹. Assim podemos chamar de “saber” a essa ordem na qual se configuram as ciências.

Trata-se de um certo saber que serve de solo sobre (ou no) qual se movem manifestações culturais várias: reforma monetária, usos bancários, práticas comerciais etc. E o mais importante: “saber obscuro que não se manifesta por si mesmo num discurso, mas cujas necessidades são igualmente as mesmas...”. Duas coisas: trata-se de uma realidade que é necessidade de..., condições de possibilidade de todos os saberes de uma época; além disso, é um saber obscuro, cuja ordem cabe à arqueologia explicitar. E é justamente por ser ordem, por não ser um jogo do acaso, que esse saber merece o nome de *epistème*. (TERNES, 1998, p.38).

De acordo com o prefácio de *As palavras e as coisas*, a episteme aparece como um lugar comum onde se apoiam os “códigos fundamentais da cultura” e o “pensamento científico e filosófico”¹². A episteme é um domínio que permeia a ordem das coisas e as mantém integradas: “Essas ordens não são talvez as únicas possíveis, nem as melhores” (FOUCAULT, 1990, p.10). A episteme é a condição possível em cada época para a expressão tanto do saber científico quanto do senso comum. “Assim, em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser” (FOUCAULT, 1990, p.11). Ao seu ocaso se perdem as referências capazes de autorizar as comparações do saber/conhecimento entre diferentes épocas, entre diferentes epistemes. “Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer.” (FOUCAULT, 1990, p.11).

O conceito de episteme é descrito como mobilidade em reconhecer as rupturas e as construções na história e não como um recurso utilizado para fixar novas divisões. Colocar o saber em um contexto dentro de relações dinâmicas e vivas ajuda a superar a fixidez das afirmações que são consideradas como ponto de partida na identificação de uma época.

¹¹ A noção de região epistemológica como um espaço de expressão do racionalismo ativo que ordena e confere sentido aos saberes empíricos é compartilhada por Gaston Bachelard (1971, p.33).

¹² Alexandre Koyré (Cf. 1991, p.77) também considera que nos séculos XVII e XX houve uma mudança radical acontecida tanto no aspecto científico quanto no filosófico. Os *saberes* que temos são frutos de uma recente concepção teórica capaz de provocar uma “nova concepção da realidade profunda, subjacente aos dados” da experiência.

A descrição da episteme apresenta, portanto, diversos caracteres essenciais: abre um campo inesgotável e não pode nunca ser fechada; não tem por finalidade reconstruir o sistema de postulados a que obedecem todos os conhecimentos de uma época, mas sim percorrer um campo indefinido de relações. Além disso, a episteme não é uma figura imóvel que, surgida um dia, seria convocada a apagar-se bruscamente: é um conjunto indefinidamente móvel de escansões, defasagens, coincidências, que se estabelecem e se desfazem. (FOUCAULT, 2007a, p.215).

Diante do dado de que a episteme é móvel e sua mudança acontece no interior das relações necessárias da cultura, é possível aceitar uma descrição da história ressaltando a aparência de imobilidade somente no sentido de compreender e identificar as semelhanças que dão nome a um período histórico. Essa circunscrição é feita com o interesse de determinar os “fatos históricos situados” como objetos de estudo em um tempo e um lugar determinados. A tarefa que ainda permanece é a de elucidar a origem e a sustentação dos discursos em cada época, bem como buscar conhecer a constituição dos saberes nos diversos campos das ciências. Essas mudanças de episteme, embora difíceis de serem definidas no momento mesmo em que ocorrem, podem ser consideradas quando distanciadas dos fatos, voltando-se para a história com uma retomada interpretativa. A mudança completa na episteme implica não uma continuidade ou evolução, mas uma ruptura, uma substituição do solo comum da história.

Dizer que uma formação discursiva substitui outra não é dizer que todo um mundo, enunciações, conceitos, escolhas teóricas absolutamente novas surge já armado e organizado em um texto que o situaria de uma vez por todas; mas sim que aconteceu uma transformação geral de relações que, entretanto, não altera forçosamente todos os elementos; que os enunciados obedecem a novas regras de formação e não que todos os objetos ou conceitos, todas as enunciações ou todas as escolhas teóricas desaparecem. (FOUCAULT, 2007a, p.194).

Entre o ponto do enfraquecimento de uma episteme e o absolutamente novo que surge, existe aquilo que procura dar unidade a essas mudanças. A ordem estabelecida e o modo de construir os discursos ainda resguardam os elementos e as regras, conceitos e enunciados da episteme anterior, que não desapareceram por completo¹³. Até um novo corpo de

¹³ Os enunciados são compostos pelos símbolos de linguagem dispostos em uma ordem, que, fora da episteme à qual pertencem, não podem ser compreendidos. De acordo com o ordenamento, os enunciados podem ser assimilados mesmo não tendo uma construção linguística regular. (Cf. DELEUZE, 2005, p.14).

fundamentação teórica ser aceito, os conceitos e concepções se misturam nessa dinâmica de construção da nova episteme.

Tanto a *episteme* quanto o *discurso* se apresentam como conceitos importantes para compreendermos a possibilidade de retomar, nos escritos de Foucault, as citações que recolocam o problema de Deus. A abertura para compreender a realidade com sua complexidade, própria do trabalho de investigação da arqueologia, nos proporciona liberdade suficiente para analisar os diferentes discursos que surgiam em cada episteme. Já a diferença e a diversidade dos discursos ou das unidades discursivas revelam o lugar privilegiado da linguagem nas formas de organizar o mundo. Pela análise dos discursos, compreendemos como cada cultura se organiza e se firma em seu modo de construir e transmitir o saber. Na análise das epistemes, reconhecemos que Foucault cita as referências a Deus como parte do saber na episteme anterior à Idade Clássica. E, até o Renascimento, se manifesta um discurso sobre Deus com características comuns ao conhecimento humano possível para aquela época.

1.1.2. A mudança para a episteme clássica

Situar as mudanças de episteme não é uma tarefa fácil porque supõe evidenciar as discontinuidades de uma época para outra. Quando Foucault, no capítulo dois de *As palavras e as coisas*, faz uma reflexão sobre “*a ordem*”, ele enfrenta o problema para explicar a discontinuidade presente na história, e de modo especial na história do pensamento. Foucault propõe dez perguntas para marcar a dificuldade e a imprecisão nas tentativas de delimitação de algo tão móvel e complexo como a realidade e o pensamento que acompanha cada momento cultural. Diante da dificuldade manifesta em definir os momentos de mudança cultural, a alternativa proposta por Foucault é um convite ao leitor a, “por ora, acolher essas discontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão.” (FOUCAULT, 1990, p.66). É com essa disposição que recorreremos às evidências do saber presentes na episteme renascentista ao mesmo tempo em que a comparamos com a nova ordem estabelecida pela Idade Clássica para, nesse duplo movimento, tomar conhecimento das mudanças de episteme que possibilitavam o discurso de Deus.

Assim podemos prestar atenção às referências feitas à episteme da Renascença para identificar a ruptura com a Idade Clássica. O pensamento cessa de se mover no elemento da

semelhança. Deixando de ser um dos modos de conhecer o mundo, a semelhança converte-se em ocasião de erro.

No começo do século XVII, nesse período que, com razão ou não, se chamou barroco, 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, o perigo ao qual nos expomos quando não examinamos o lugar mal esclarecido das confusões. “É um hábito freqüente”, diz Descartes nas primeiras linhas das *Regulae*, “quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas.” A idade do semelhante está fechando-se sobre si mesma. Atrás dela só deixa jogos. Jogos cujos poderes de encanto crescem com esse parentesco novo da semelhança com a ilusão; por toda a parte se desenham as quimeras da similitude, mas sabe-se que são quimeras; é o tempo privilegiado do *trompe-l'oeil*, da ilusão cômica, do teatro que se desdobra e representa um teatro, do *qüiproquó*, dos sonhos e visões; é o tempo dos sentidos enganadores; é o tempo em que as metáforas, as comparações e as alegorias definem o espaço poético da linguagem. E por isso mesmo, o saber do século XVI deixa a lembrança deformada de um conhecimento misturado e sem regra, onde todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades. (FOUCAULT, 1990, p.66).

O saber passa da busca de semelhanças reconhecidas na proximidade das coisas que se comparavam, para a desconfiança de que essas semelhanças seriam apenas ilusão. No conhecimento anterior à Renascença havia lugar para as experiências, as tradições e as credulidades. Para situar o rompimento com esse modo de conhecimento na idade do semelhante, Descartes é indicado como aquele que ajuda a desvelar os enganos aceitos até a episteme renascentista¹⁴. O que fica para trás é a afirmação de que o conhecimento era uma ilusão, até então aceita como a certeza e a verdade.

Após reconhecer o que fica abandonado com a mudança de episteme, temos que voltar nossa atenção para o que surge na nova configuração. Ao discorrer sobre a análise das riquezas Foucault (1990, p.221) apresenta o “contínuo” (*continuum*) como sendo uma das características do pensamento clássico. Esse princípio da representação que prolonga a presença da coisa representada se torna base para as ciências empíricas. Um aspecto importante é o modo como, nessa relação, tem lugar o *ser* que é representado.

¹⁴ Não encontramos em *As palavras e as coisas* a expressão episteme renascentista. Utilizamos essa referência para significar a forma e a condição de possibilidade do conhecimento na época do Renascimento. Foucault não se detém na episteme renascentista, mas usa diferentes formas de referências ao Renascimento para dizer de uma episteme anterior à Idade Clássica.

O encadeamento das representações, a superfície sem ruptura dos seres, a proliferação da natureza são sempre requeridos para que haja linguagem, para que haja uma história natural e para que possa haver riquezas e prática das riquezas. O *continuum* da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação – tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *epistémê* clássica. Poder-se-á reconhecer, nesse princípio do contínuo, o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII. (FOUCAULT, 1990, p.221).

Olhando as referências do saber que antecederam o século XVII, podemos considerar que esse “momento metafisicamente forte” que sustenta a continuação dos seres já ocupava lugar na episteme até a Renascença e permaneceu na Idade Clássica como consequência da dificuldade em romper com o jogo “das semelhanças” e “das assinalações”¹⁵. Em meio aos discursos e autores analisados pela arqueologia de Foucault, existia a possibilidade para reconhecer o discurso sobre Deus, primeiro nas semelhanças e assinaturas e, depois, na continuidade, porque “o ser das coisas era dado sem ruptura à representação” (FOUCAULT, 1990, p.221). Esse modo de representar as coisas mantém a relação com as condições que haviam configurado o saber da episteme da Renascença. Tanto o *continuum do ser* presente no mundo como a *reduplicação* utilizada no saber para a compreensão do mundo comportavam, nesse período, o reconhecimento da ideia de Deus ou do ser de Deus. Na elaboração do discurso da “prosa do mundo”, na própria forma de representação e seus limites, desdobravam-se discursos que pertenciam à forma de conceber e descrever o contexto do pensamento ocidental até o século XVI.

Considerando que “a ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos” (FOUCAULT, 1990, p.12), percebe-se a possibilidade de outro olhar sobre os chamados “fatos históricos”, diferentemente de uma interpretação da história como ciência harmônica da totalidade (Cf. BACH, 2006, p.210). A dificuldade em delimitar a mudança de episteme faz com que reconheçamos a presença de elementos da cultura e do pensamento que não romperam bruscamente com a episteme anterior. É o caso da

¹⁵ Para sinalizar a agitação operada pelas mudanças do conhecimento na episteme clássica, é oportuno indicar que Foucault conhecia a história da revolução astronômica organizada por Alexandre Koyré. No volume II da coleção *Ditos e Escritos* aparece uma breve citação dessa influência: “o próprio Kepler é assaltado por lembranças que remontam para além de Aristóteles. Ele precisou de 10 anos de cálculos, ou seja, de escrúpulos, para arrancar os planetas da perfeição dos círculos, e 10 anos mais para reconstruir em torno dessas elipses um mundo inteiramente harmonioso; ele precisou desses 20 anos” (FOUCAULT, 2005, p.2). As mudanças operadas no pensamento e no conhecimento necessitam de longo tempo para serem elaboradas por aqueles que se dedicam com sinceridade a rever os caminhos seguidos na construção do conhecimento. No entanto, exige-se mais tempo até que esse conhecimento novo seja assumido pelo conjunto das pessoas e faça parte dos saberes da sociedade.

configuração da ordem das coisas. Enquanto não conseguimos estabelecer uma nova ordem para substituir a que funda um pensamento corrente, independente de nossa capacidade de conseguir compreender a nova ordenação que se configura, devemos reconhecer que existe “o fato do descontínuo, quando uma cultura deixa de pensar como o fizera até então”. (FOUCAULT, 1990, p.65).

Assim sendo, a passagem do saber da episteme renascentista para a episteme clássica trouxe as dificuldades próprias da imprecisão e da compreensão da nova realidade. Ao mesmo tempo em que acontecia essa mudança radical, esse período de transição apontava para o reconhecimento no jogo das *semelhanças* do ser de Deus que se encontrava descrito (inscrito) nos *signos* do mundo. Entre a episteme anterior e a nova episteme, os discursos se misturaram. Alguns enunciados anunciam um novo modo de saber e ao seu lado convivem com os discursos que se fundam na episteme anterior.

1.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – O quadro de Velásquez

Dentre as formas para a compreensão da episteme, reconhece-se a importância dos diferentes tipos de discursos¹⁶. Esse discurso presente em um dado momento pode ser enunciado de outras formas, ou por meio de outros tipos de linguagem. É nessa direção que Foucault propõe o reconhecimento das características da episteme clássica presentes na pintura de Diego Velásquez¹⁷. E é aceitando a possibilidade de outros tipos de discursos para dizerem o saber que se percebe possível a presença do discurso teológico refletindo as mesmas condições da época em que ele se manifesta. No primeiro capítulo de *As palavras e as coisas* Foucault faz uma longa análise do quadro de Velásquez apontando elementos presentes na episteme clássica, desde seu início até o anúncio da passagem para a Idade Moderna.

¹⁶ A análise da história das pinturas, segundo Didier Eribon (1990, p.178), fazia parte das aulas de Foucault na década de 1960. Em 1966 Foucault chegou a acertar com as edições de *Minuit* um “ensaio sobre Manet” (1832-1883). Publicação que não foi levada a cabo.

¹⁷ Conforme a biografia escrita por Didier Eribon (1990, p.159), o texto sobre *Las meninas* não estava no manuscrito original do livro *As palavras e as coisas*, mas Foucault decidiu colocá-lo após ouvir a opinião do editor da Gallimard, Pierre Nora, de que seria bem adequado para esse livro.

O quadro de Diego Velázquez intitulado *Las meninas*¹⁸ é uma pintura feita em 1656 por encomenda de Felipe IV, rei da Espanha. Interessa notar que o quadro foi feito no início da Idade Clássica, século XVI e XVII. A própria pintura apresenta um jogo com a ideia de *representação*, tanto no surgimento da Idade Clássica em sua ruptura com a episteme renascentista, quanto em seu fim, no anúncio da episteme moderna¹⁹. A representação clássica aparece enquanto o pintor retrata a família do rei e a significação moderna surge quando o rei e a rainha, que são os modelos, não estão colocados no quadro de forma clara. Segundo Foucault, podemos ver um quadro que não mais representa o real, pois o que ele deveria representar está fora do que está representado na tela ou aparece furtivamente no espelho ao fundo. Por isso, Foucault diz que a representação após a Idade Clássica fracassa ao tentar representar, pois perde a relação com o real. A representação tentava exprimir o que já estava colocado no mundo, o lugar irreal do modelo (Cf. FOUCAULT, 1990, p.21). A realidade anterior à episteme clássica era pré-existente e a função das atividades humanas era descobrir e manifestar essa realidade que nos foi dada. Por outro lado, podemos considerar essa nova relação com o real uma forma libertadora. A partir de um novo modo de representar, o real não mais necessita ser algo preexistente. O real pode ser uma construção do sujeito. “Livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.” (FOUCAULT, 1990, p.31).

Analisando o comentário de Foucault sobre a pintura de Velázquez, Salma Tannus Muchail (2004) manifesta certa admiração pela “astúcia” de Foucault ao usar a obra de um pintor espanhol. Ela apresenta o quadro nessa mesma perspectiva de uma obra que foi composta na episteme renascentista, mas que foi de tal forma feito que é uma fonte de inspiração para a Idade Clássica e Moderna.

Com curiosa astúcia, o primeiro capítulo traz a nossos olhos um quadro de Velázquez. Situado entre o fim da segunda metade do século XVI e o início da segunda metade do século XVII (1599-1660), o pintor cuja obra foi escolhida, permite o assinalamento do fim do Renascimento e do início da Idade Clássica. Por outro lado, o quadro escolhido (*Las Meninas*) aponta elementos que serão retomados no final do livro (capítulo IX), permitindo uma espécie de ilustração comparativa a propósito da Modernidade. (MUCHAIL, 2004, p.50).

¹⁸ Essa pintura se encontra no “Anexo A” dessa dissertação.

¹⁹ A entrada da luz da representação ocorre através da janela que não aparece no quadro e possibilita o início da ação da representação sobre as coisas que ilumina. Já o espelho, que percorre toda a cena sem refletir o que está representado, buscando uma significação fora do quadro, indica o fim da possibilidade de haver uma representação no quadro e a coloca fora do quadro pintado. Os modelos estão fora do quadro da representação, no limite entre o olhar e o reflexo sutil (Cf. FOUCAULT, 1990, p.22-25).

Quando em *As palavras e as coisas* é apresentado o tema do homem e seus duplos, a pintura de Velásquez é utilizada para retomar os conceitos de lugar e da falha que ocorre na Modernidade ao tentar representar o que está colocado fora da pintura. Ao mesmo tempo indica que o lugar do modelo é agora ocupado por nós e ao mesmo tempo está vazio.

O centro do quadro geralmente está destinado ao que é mais importante. Mas, nesse caso, o lugar soberano do quadro é ocupado por personagens colocados fora do olhar do pintor: o próprio pintor, um homem e uma mulher à direita, os dois anões, a princesa e suas damas e o cão deitado. Essa pintura, vista e delineada pelo olhar do homem que não sabemos se entra ou sai do quarto, coloca no centro a imagem vista pelo espectador. Esse é o lugar da representação clássica. O lugar central (o lugar absoluto) é ocupado pela representação da realidade. Percebe-se que o pintor está olhando fixo para os modelos. O rei e a rainha deveriam, efetivamente, ocupar o centro do quadro que ele pinta, esse olhar do pintor é reforçado pelo olhar fixo da princesa Margarida. Olham para o centro absoluto do quadro, olham para os modelos da pintura. Nesse espaço destinado ao modelo está colocado o espectador que também olha o quadro de fora. O rei e a rainha não ocupam lugar na pintura a não ser na “reflexão”, pelo espelho. O lugar do absoluto, do modelo, está vazio.

O espaço vazio faz do quadro como um todo o que o espelho faz no interior do quadro: assim como no espelho o rei ausente está presente, mas “por reflexo”, assim também o quadro como um todo torna presentes, mas “por reflexo”, o modelo real, o pintor real e o espectador real. Nesse espaço, só há lugar para o sujeito no plano de representação; é nesse espaço, afinal que poderá ser enunciado o *cogito* cartesiano e onde poderão desdobrar-se os saberes emergentes na Idade Clássica. Mas, por outro lado será também a ocupação desse espaço pelo sujeito concreto enquanto empírico e existente real (no duplo sentido, aliás, de realidade e realeza) que caracterizará o surgimento das ciências humanas em nossa Modernidade. (MUCHAIL, 2004, p.53).

É a reflexão que torna presente na cena os objetos importantes, o modelo do rei e da rainha. O sujeito é representado e sabemos que ele está lá, mas só o sabemos pela triangulação do olhar entre aquele que olha o quadro, aquele que o está pintando e o modelo à sua frente. O sujeito não está evidente na obra, mas está representado através da rede de olhares.

Em seu comentário sobre esse mesmo tema, José Ternes (1998) indica que o lugar do capítulo sobre o quadro é estranho, pois a temática da representação só foi tratada no capítulo III de *As palavras e as coisas* ao lado de Dom Quixote e das *Regulae* de Descartes. Porém,

podemos considerar que o quadro, pertencendo à episteme renascentista, apresenta a tensão do saber e da forma de representação que já procurava seu lugar no início da Idade Clássica. A pintura seria uma forma de introduzir o tema da tensão presente no final do Renascimento, passando pela verdade como representação e lugar ausente, dando origem a um novo modelo que, após Kant, viria ocupar o lugar do Rei.

Foucault procura mostrar que se estabelece uma espécie de incompatibilidade que vai atravessar toda a idade clássica, entre a visibilidade do representante e a do representado. Os dois não se podem mostrar ao mesmo tempo. [...] A trama do visível e do invisível não termina aí. O pintor e o quadro todo apontam para um lugar situado aquém do cenário representado. Parece, com efeito, faltar algo no quadro. Que lugar é esse que escapa ao quadro, mas que, de alguma forma, lhe pertence? Em primeira instância, trata-se do observador. Nós estamos aí. Somos vistos. Vemos. Esse ‘face a face’ é frágil, no entanto. [...] Há algo fundamental na idade clássica, que funda a toda a visibilidade. Trata-se da luz. Sem ela, o quadro cairia na penumbra. As identidades e as diferenças não apareceriam. (TERNES, 1998, p.25).

Na Idade Clássica o representado não é mais visível e evidente, mas colocado em suspeição. A busca da certeza mediante a desconfiança das experiências dos sentidos realizada no mundo imprime uma constante dúvida diante da realidade. Se algo não é claro e distinto como a luz, então pode ser enganador e confuso com as imagens e ilusões da mente. Para serem construídas e representadas as identidades, é necessário clareza, também, nas diferenças entre as coisas.

O discurso da representação admite a dúvida e deixa o lugar do modelo vazio. Não busca colocar no centro o que já foi, por muito tempo, dado como certeza. O que está presente no mundo clássico o está somente porque pode ser representado e não porque foi impresso em um tempo desde a criação. Como não sabemos precisar quem passará a ocupar o espaço do modelo nessa nova episteme, é melhor que ele esteja vazio, pois assim se prestará a flexibilidade exigida pela mobilidade da cultura e da ciência da Idade Clássica. Quem poderá ocupar esse lugar real, outrora ocupado por Deus, é o sujeito empírico e as ciências humanas.

No século XIX, a personagem representada no quadro de Velázquez entra empiricamente em cena. O homem, como “indivíduo que vive, fala e trabalha”, ocupa, “em carne e osso”, o lugar antes vazio de uma presença ausente. Abre-se um novo espaço epistemológico no qual podem emergir a biologia, a filologia, a economia. E onde emergem também as filosofias do homem e as ciências humanas. (MUCHAIL, 2004, p.54).

Nessa representação do quadro de Velásquez, o sujeito não tem lugar, assim como o homem ainda não tem lugar na representação e classificação da Idade Clássica. O lugar do rei está vazio. O homem só aparecerá na Idade Moderna com o nascimento das ciências humanas. Depois de Kant o homem poderá ocupar “o lugar do rei” e o lugar do absoluto.

1.2. A prosa do mundo no texto de Michel Foucault

Para sustentar a argumentação de que a classificação das coisas está sujeita ao saber de uma determinada episteme, Foucault apresenta uma relação desconcertante encontrada em um modo de ordenar animais citada em um texto de Borges. Segundo Foucault, esse texto que procura indicar certa ordem de classificação só pode ser compreendido dentro de um contexto capaz de acolhê-lo e conferir-lhe sentido.

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 cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (FOUCAULT, 1990, p.5).

Seguindo a proposta de Foucault, para substituir a atitude risível inicial por uma leitura que nos perturba, percebe-se que essa colocação da ordem das coisas só pode ter lugar em uma episteme que se exprime através da linguagem. O não-lugar da linguagem se abre a tal ponto que acolhe e expressa essa ordem impensada para nós (Cf. FOUCAULT, 1990, p.7). Fundado nesse mal-estar de nos reconhecermos diante de uma ordem estranha é que Foucault abre a discussão sobre nosso modo de classificar e, como pré-requisito, aceitar as regras que usamos para essa classificação. Coisas que acreditamos ser tão certas e estarem no seu devido lugar podem não parecer da mesma forma em outro modelo de classificação ou em outra episteme. Devemos, no entanto, reconhecer que “‘há a ordem’: espaço em que se manifesta a ‘experiência nua’ da ordem enquanto ‘ser bruto’, e [...] é condição silenciosa de possibilidade de qualquer ordenação posterior.” (BACH, 2005, p.48). Tanto nesse exemplo quanto no

exemplo do “jejum de Eustenes” e no exemplo das “meadas de lãs multicores”²⁰, reconhecemos o papel do espaço onde é possível nomear, falar, pensar e ordenar as coisas.

Investigando o que aparece no texto sobre *A prosa do mundo*²¹, é possível compreender a apresentação que Foucault faz da episteme fixada até a Renascença. Primeiramente ele fala da semelhança e de seus correlatos, como a representação, a reduplicação, a imitação, a repetição. Nesse sentido, para abordar e tematizar o jogo das semelhanças, ele apresenta um vocabulário vasto capaz de exprimir a pluralidade de realidades a serem analisadas diante das outras que lhe são semelhantes²². Em meio à riqueza da trama semântica da ordenação do conhecimento por meio de semelhanças, Foucault elege quatro figuras da similitude consideradas essenciais para a articulação do saber revelado por meio do comentário e da interpretação, na linguagem do século XVI. No segundo item, do presente estudo, situa-se esse saber no mundo. Esse saber das semelhanças está colocado no mundo, e aprendemos e ordenamos o saber de acordo com a capacidade de ler os sinais presentes nos limites do mundo. O último item aborda a escrita das coisas, como sendo a possibilidade de ler os sinais e reconhecer a ordenação que encontramos no mundo. Nesse movimento de pré-inscrição, ou de anterioridade das coisas escritas no mundo, se reconhece a escrita de Deus presente no mundo das semelhanças.

1.2.1. As quatro similitudes e as assinalações

As quatro figuras da similitude, a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e os *jogos das simpatias*, junto com a *assinalação*, ou as assinaturas, mostram como é possível na episteme até o Renascimento reconhecer o mundo como lugar onde todas as coisas se revelam e se organizam no conhecimento. Nessa episteme, a tarefa de ordenamento dos saberes caminha muito próxima à hermenêutica.

²⁰ Eustenes diz que não está em jejum, mas que em sua boca não entrarão uma série de coisas que ele designa, todas iniciadas com a letra “A”. Ele não as coloca na boca, mas elas estão em sua boca ao serem pronunciadas. Todas encontram uma ordem na boca de Eustenes (Cf. FOUCAULT, 1990, p.6). O exemplo das meadas de lãs multicores explicita a ordem que uma pessoa sofredora de afasia tenta conferir a diferentes lãs que estão sobre uma mesma superfície. A pessoa organiza, desorganiza as lãs sempre sobre um mesmo lugar, a mesa. No fim, insatisfeita com a ordem que conferiu às lãs, a pessoa se vê angustiada (Cf. FOUCAULT, 1990, p.8).

²¹ Esse capítulo aparece reescrito em: FOUCAULT, 2005, p.10-29.

²² “A trama semântica da semelhança no século XVI é muito rica: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Coniunctio, Copula.*” (FOUCAULT, 1990, p.33).

A primeira figura das similitudes é a *convenientia*, ela é compreendida como aquilo que se aproxima até o ponto de tocar as franjas, se emparelhar, onde “a extremidade de uma (coisa) designa o começo da outra” (FOUCAULT, 1990, p.34). Podemos lembrar o exemplo de *convenientia* citado por Foucault da relação entre a alma e o corpo. A alma necessita do corpo para existir, mas está ligada a Deus e nesse movimento puxa o corpo para cima, se altera e se corrompe por ele. Enquanto que o corpo para existir está ligado à realidade do mundo e puxa a alma para baixo, a torna pesada e terrestre. “Por essa vizinhança, a alma recebe os movimentos do corpo e se assimila a ele, enquanto ‘o corpo se altera e se corrompe pelas paixões da alma’” (FOUCAULT, 1990, p.35). Os dois estão ligados e se tocam, essa relação cria um movimento. O que caracteriza essa similitude é o “lugar”, onde uma coisa se toca com a outra e os seus limites se confundem. O conhecimento se amplia por aproximação das coisas que se tocam criando relações. Deus aparece citado como o semeador da existência (Cf. FOUCALT, 1990, p.35). Tudo o que está no universo é conhecido pela conveniência, tanto os animais na água, quanto na terra e pelos ares; e tantos quantos também podem ser encontrados em Deus.

Tudo que é criado se encadeia a tudo o que se poderia encontrar eminentemente contido em Deus, e, dessa maneira, pela força da conveniência, pelo encadeamento da similitude no espaço, o mundo se encadeia consigo mesmo. E, assim, em cada ponto de contato começa e termina um elo que se assemelha ao que precede e ao que vem depois dele, e isso por círculos e círculos, a similitude retém os extremos e os aproxima. (MOTTA. In: FOUCAULT, 2005, p.XXV).

A segunda figura de similitude proposta é a *aemulatio* (*aemulatio*). É como a conveniência na medida em que se aproximam as coisas, porém é liberta do lugar. As coisas comparadas não se tocam. A *aemulatio* se apresenta como duas coisas quando são colocadas em comparação de modo paralelo, mas não em lados opostos. Duas coisas comparadas, que se entreolham, como os círculos concêntricos formados pelo remanso das águas ao cair de uma pedra no lago. “De longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol e a lua (...)” (FOUCAULT, 1990, p.35). Esse tipo de similitude onde as coisas se imitam por emulação, aproxima coisas distantes como o espelho ou o reflexo. “O semelhante envolve o semelhante numa duplicação que pode prosseguir ao infinito”. (FOUCAULT, 1990, p.35). O problema que Foucault assinala é que nesse tipo de comparação as coisas parecem tão iguais que é

difícil saber qual delas foi criada primeiro, ou ainda, é difícil colocar uma anterioridade na criação das coisas semelhantes. Elas parecem ter sido concebidas ao mesmo tempo.

A terceira figura da similitude é a *Analogia*. O conceito conhecido na Grécia e no mundo medieval toma uma nova forma na episteme renascentista. A analogia se superpõe ao conceito da *convenientia* e da *emulatio*. De grande poder, as similitudes se libertam do que é visível e do que é próximo. A analogia se abre em um campo universal podendo ser aplicada ao que conhecemos. Em um número propagado ao infinito quase tudo que conhecemos pode ser comparado por analogia. Foucault cita a comparação feita por Césalpin entre a planta e o animal: “a raiz na parte inferior da planta, a haste na parte superior, pois, nos animais, a rede venosa começa também na parte inferior do ventre e a veia principal sobe para o coração e a cabeça” (FOUCAULT, 1990, p.38). A analogia pode inclusive voltar-se sobre si mesma mudando assim seu objeto de semelhança²³.

A quarta e última figura da similitude apresentada por Foucault é o *jogo das simpatias*. Esse jogo é composto de dois movimentos, a saber, o de atração e o de repulsa. O primeiro movimento da simpatia das coisas não é determinado nem em referência a algo concreto e nem pela distância, não há regra fixa para o conhecimento por simpatia. Tudo no mundo poderá se unir e ser o mesmo por simpatia. É um movimento de aproximação das coisas e de transformação de tudo no mesmo. Ela “tem o perigoso poder de assimilar, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade” (FOUCAULT, 1990, p.40). Por isso, no *jogo das simpatias* entra a figura de compensação que é a antipatia. Ela age pela força contrária e já pode ser observada nas relações da natureza e dos animais. Uns repelem os outros, ou mesmo os matam. Por antipatia existe o movimento de afastamento e luta. No jogo é proposto um contrabalanço que é simbolizado pela relação entre plantas, animais e pelos quatro elementos que compõem o mundo. O fogo tem antipatia à água, e o ar à terra. Em sua representação o ar se coloca entre o fogo e a água; e a água se coloca entre o ar e a terra.

²³ Em diferentes áreas do conhecimento humano esse poder de construir saberes por analogia encontrou manifestações diferentes na episteme até o século XIX. A expressão do saber por analogia procura as comparações e a versatilidade. Um ponto privilegiado nesse espaço de comparações é o ser humano. O corpo humano pode ser comparado a um pequeno atlas universal, o animal se compara às plantas. O homem está por analogia em proporção com o céu e o firmamento. Nesse processo também é possível a reversibilidade, uma comparação que se apresenta útil para explicações de qualquer dos objetos de conhecimento. O que constrói a diferença entre as comparações feitas não é somente o olhar ou a racionalidade, mas o fato das pessoas que fazem as analogias pertencerem a diferentes epistemes. As “figuras de semelhança” chegaram até nossos tempos pelo viés da analogia e muitos saberes, como o estudo da anatomia comparada tem sua origem no jeito de olhar do século XVI.

Ao lado desses quatro modos de conhecer por semelhança, encontramos as *assinalações*, ou seja, as *assinaturas*, elas são marcas aceitas na episteme renascentista e encontradas nesse mundo para que as semelhanças sejam admissíveis e tenham sentido. Essas assinaturas existem “nas coisas”, “acima delas” ou “ao lado delas”. Citando Paracelso, Foucault afirma que as assinaturas no mundo estabelecem uma relação entre o visível e o invisível. Assim, é possível reconhecer na episteme renascentista as marcas que significam o mundo que nos foi dado por Deus. Como as assinaturas estão presentes, reconhecemos que Deus assim o fez para que o conhecimento fosse possível diretamente pela observação e indiretamente pela aproximação. Nessa relação é possível reconhecer que Deus, mesmo invisível, se faz presente em sua criação. “O sistema das assinalações inverte a relação do visível com o invisível. Crollius atribui as marcas a Deus. ‘As coisas trazem sombras e imagens de Deus (...)’” (FOUCAULT, 1990, p.43).

No sentido de apreender a importância das assinaturas para a compreensão da realidade na época clássica, Michel Foucault fala de um “todo buliçoso de palavras”, de uma afirmação do “mundo que pode ser comparado a um homem que fala” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.43). Ele pede uma atenção para essa linguagem própria. Uma atenção com os seus signos e uma atenção para com o modo como esses signos remetem ao saber que indicam. Foucault apresenta um círculo de relações que se fecha sobre si mesmo, na medida em que o mundo já contém a linguagem que deve ser decifrada. É uma forma de retornar constantemente à leitura do mundo.

Segundo Foucault, no século XVI existia uma forma de conhecimento que fazia com que o saber se manifestasse como comentário. Distinguindo as marcas em tudo que estava presente no mundo (a escrita das coisas) e manifestado pelo jogo das semelhanças, o comentário se apresentava como uma duplicação das assinaturas. A compreensão das assinaturas escritas nas coisas do mundo ocorre na superposição dos conhecimentos interpretativos, da hermenêutica e da semiologia.

Chamemos de hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos de semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento. O século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma de similitude. (FOUCAULT, 1990, p.45).

Com essa aproximação entre hermenêutica e semiologia, Foucault aponta a relação tensa entre os grafismos e os discursos. Ao mesmo tempo em que reconhece que essa distância revelou o modo de conhecer e organizar o saber (onde a busca de sentido e da verdade tinha por finalidade evidenciar as semelhanças), Foucault também assume que ela iniciou o questionamento da episteme presente até o século XVI. A consequência desse questionamento da forma de conhecer por assinalação (percepção das assinaturas) foi o esvaziamento das certezas no campo do saber empírico. O trabalho do conhecimento, para ligar o semelhante ao que lhe é semelhante, lançou o discurso numa tarefa infinita e indefinida.

Buscando as citações e os exemplos nos filósofos na passagem para a Idade Clássica, Foucault, através das citações, deixa claro que as investigações para a formação do conhecimento valiam-se da referência constante a Deus e ao transcendente. Não é possível falar e explicitar o modo de conhecer sem essa referência à escrita que Deus imprimiu no mundo desde a origem. Assim, surge a importância do reconhecimento das assinaturas que estão depositadas nas coisas. O movimento feito pelo saber buscava, até o século XVI, aprimorar a capacidade de conhecer tanto pela semelhança quanto pela assinatura, tanto as coisas que se assemelham e são reconhecidas no mundo quanto as coisas que trazem a assinatura de Deus.

1.2.2. Os limites do mundo

Os limites do mundo estabelecem algumas condições para compreendermos o pensamento de Foucault sobre a organização do conhecimento no século XVI e XVII. Na passagem para a episteme clássica encontramos um cenário de um saber limitado e carente onde as comparações por semelhança não se arriscam a ser indefinidas. Nessa tarefa, o conhecimento se desdobra sempre sobre as mesmas coisas. A forma de conhecer do mundo pela erudição se mistura com as formas da magia, a *divinatio* se mistura com a *eruditio*. Mesmo apresentando diferentes faces, o texto a ser conhecido é único e está presente em todos os campos do saber até a Renascença.

Segundo Foucault, na configuração do saber até o século XVI, a episteme apresentava o saber com um caráter de produção superabundante e sempre circunscrito dentro dos mesmos

limites. Era possível conhecer o que estava nos limites do mundo e, por meio de mediações, era possível aproximar o conhecimento de qualquer coisa que ultrapassasse os limites do mundo. Seguindo o pensamento de Foucault, uma das consequências dessa configuração da episteme é a constatação de um paradoxo no saber renascentista quando manifesta seu caráter “ao mesmo tempo pletórico e absolutamente pobre” (FOUCAULT, 1990, p.46), ilimitado e, por outro lado, absolutamente demarcado e carente. A semelhança é limitada por seu semelhante, não vai além dele e ali se circunscreve. Manoel Barros da Motta afirma que, “ao colocar a semelhança como ligação entre o signo e o que ele indica, o saber da Renascença condenou-se a só reconhecer a mesma coisa.” (In: FOUCAULT, 2005, p.XXXII). Com esse raciocínio entramos numa cadeia de comparações que pode ser infinita. Assume-se que existe apenas aparência de ser infinita porque, por maior que seja a distância entre as coisas semelhantes ela, de fato, não é uma distância infinita. O mundo impõe-se como limite para as aproximações. Assim, a semelhança não se arrisca a escapar indefinidamente. Embora a relação entre o signo e o que ele indica pudesse se desdobrar ao infinito, “o saber do século XVI condenou-se a só conhecer sempre a mesma coisa.” (FOUCAULT, 1990, p.47).

Nesse intuito de conhecer sempre o mesmo é que Foucault situa a categoria do *microcosmo* utilizada pelo pensamento medieval e renascentista para estabelecer as comparações. A comparação com o microcosmo tinha duas funções no saber do século XVI: uma como *categoria de pensamento*, numa garantia de que as coisas mais altas do universo se refletem no microcosmo e o ato de investigar as coisas encontra na comparação garantia para a confirmação das ideias (Cf. FOUCAULT, 1990, p.47). Outra função é a comparação entendida como *configuração geral* da natureza. Foucault afirma que a distância entre o micro e o macrocosmo é grande, mas não é infinita. Embora existam muitas coisas como objeto de conhecimento, elas são limitadas pelas semelhanças.

Outras duas características presentes na configuração do saber da episteme renascentista são apresentadas por Foucault quase que como uma só por causa da relação existente entre elas, é a relação entre a *magia* e a *erudição*. “Afigura-se-nos que os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado.” (FOUCAULT, 1990, p.47). A magia se manifesta no gosto pelo que é maravilhoso e, com o rigor da configuração dos espaços do conhecimento, ocupam o seu lugar nessa episteme. A erudição e o conhecimento

obedecem a regras de decifração dos signos presentes no mundo. Conhecer é decifrar, interpretar.

A crença na produção de um conhecimento frágil, por causa da proximidade entre a magia e a erudição, não encontrou respaldo na análise de Foucault. Ele percebe que o saber do século XVI tinha configuração bastante meticulosa e firme para acolher essas duas dimensões.

Foucault, no entanto, nos fornece uma outra perspectiva renovada, da Renascença. A partir da leitura arqueológica, podemos conceber que o saber do século XVI não possui uma estrutura insuficiente. As configurações de seu espaço são bastante meticulosas, e é essa estrutura que permite acolher simultaneamente num mesmo plano a erudição e a magia. (MOTTA. In: FOUCAULT, 2005, p.XXXIII).

Como a erudição, a magia também faz parte da forma de decifrar a linguagem das coisas. Por isso, a adivinhação está tão presente no conhecimento quanto na erudição. A adivinhação interpreta o que está oculto, na medida em que busca descobrir o semelhante. E sobre a erudição Foucault cita a herança que nos foi transmitida pela antiguidade através de uma linguagem que procurava descobrir o que Deus havia colocado nas coisas. “Não há diferença entre as marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a escritura ou os sábios da antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou.” (FOUCAULT, 1990, p.49). Se, de acordo com a tradição antiga, Deus escreveu, logo os sinais estão no mundo para serem lidos. Os textos são os signos que definimos com vistas à possibilidade de comunicação daquilo que descobrimos. Por isso, os signos guardam proximidade com a realidade que desejam representar e ao mesmo tempo fazem-se sutis e com muito maior mobilidade para registrar o que conhecemos. Se Deus colocou as coisas na natureza, nós estabelecemos uma relação com elas através dos signos presentes na realidade. “Mas Deus, para exercitar nossa sabedoria, só semeou na natureza figuras a serem decifradas (e é nesse sentido que o conhecimento deve ser *divinatio*), enquanto os antigos já deram interpretações que não temos senão que recolher.” (FOUCAULT, 1990, p.49).

Essa tarefa de recolher as marcas e reconhecer os grafismos ligam a “*Divinatio* e a *Eruditio* em uma mesma hermenêutica. [...] A verdade de todas essas marcas – quer atravessem a natureza, quer se alinhem nos pergaminhos e nas bibliotecas – é em toda a parte a mesma: tão arcaica quanto a instituição de Deus.” (FOUCAULT, 1990, p.52). Ao mesmo tempo em que apareceu a impressão dos signos e a palavra de Deus, apareceram também

todas as coisas. E seguindo a interpretação mencionada, todas essas marcas são tão arcaicas quanto esse Deus que foi instituído. Pelo uso da expressão “arcaica”, podemos ver que essas instituições pertencem a tempos que não são mais os nossos.

Uma última consequência é a formação de um “texto único” na episteme até o século XVI, compondo um único saber/conhecimento presente na cultura ocidental. Não mais podemos olhar as tensões ou dualidades entre os *signos* e o que lhes era *semelhante*, ou entre a *natureza* e a *palavra*, como se fossem vários discursos diferentes (FOUCAULT, 1990, p.50). E isso independente de quem, ou do que, autoriza a existência das marcas no mundo.

Finalmente, essas características que surgiram no início da episteme clássica, relacionadas com as condições do conhecimento nos limites do mundo, também servem para reconhecimento dos discurso de Deus. Os paradoxos entre o mundo limitado e o céu infinito tiveram que ser superados e o foram por aproximação das duas realidades. No mundo está presente o limitado, o pobre, o conhecimento sempre do mesmo. Mas, é a partir desse limite do microcosmo e por meio dele que se conhece o divino, o mágico, a *divinatio*. As marcas visíveis de Deus estão colocadas no mundo que mesmo limitado é lugar de manifestação das figuras colocadas por Deus no mundo. O discurso de Deus é direto e acessível a todos que se dedicam a compreendê-lo.

1.2.3. A escrita das coisas

Inserida no contexto da prosa do mundo, ou do mundo que fala, a linguagem, como uma experiência a ser feita, está muito próxima do conhecimento das coisas que existem na natureza. Assim, podemos compreender a proposta de Foucault de recolocar a escrita ocupando um espaço de “privilégio absoluto” no Renascimento. Para chegar a essa afirmação, ele diz que no século XVI a linguagem não era um conjunto separado e ordenado somente sobre si mesma, ela estava misturada entre as coisas do mundo. Tanto real e fragmentada, quanto misteriosa e confusa. Ao lado das *similitudes* e das *assinaturas*, a linguagem deve ser “estudada como uma coisa da natureza” (FOUCAULT, 1990, p.51). A escrita das coisas no mundo revela uma origem que foi perdida pelo tempo e pela sobreposição de novas linguagens, novos signos e interpretações. Voltar a compreender a natureza em sua simplicidade era um desejo presente na episteme anterior à Idade Clássica.

Para Foucault, antes do século XVII não era possível encontrar na linguagem um conteúdo de representação, porém era possível percebê-la como possuindo sentido próprio ao revelar as marcas presentes no mundo. Assim, o estudo de tudo que há no mundo, além de ser feito de forma receptiva diante do que já estava dado, se manteve aberto ao reconhecimento do mistério diante das coisas que não podiam ser classificadas. O estudo da linguagem seguiu essa mesma ordenação.

O estudo da gramática repousa, no século XVI, na mesma disposição epistemológica em que repousam a ciência da natureza ou as disciplinas esotéricas. As únicas diferenças são: há uma natureza e várias línguas; e, no esoterismo, as propriedades das palavras, das sílabas e das letras são descobertas por um outro discurso que permanece secreto, enquanto na gramática são as palavras e as frases de todos os dias que, por si mesmas, enunciam suas propriedades. (FOUCAULT, 1990, p.51).

No século XVI, a gramática não estava preocupada com o sentido interno, mas em desvendar a estrutura de simpatias e antipatias entre suas partes, da mesma forma que se encontravam presentes na natureza. A linguagem se colocava numa posição entre as “figuras visíveis da natureza” e o “discurso esotérico”, fundados em conhecimentos sobrenaturais e dirigido a um grupo fechado de ouvintes iniciados. Ao longo do tempo, a natureza foi recebendo em sua superfície depósitos que, devido a espessura, fragmentação e alteração, acabaram escondendo o que já estava lá por primeiro. A “natureza perdeu sua transparência primeira” (FOUCAULT, 1990, p.51). Como consequência, o segredo começou a envolver as coisas que eram escondidas para além das aparências da realidade.

Foucault recoloca a linguagem no mundo apresentando a relação estabelecida entre as coisas que estão nos signos da natureza e a revolução trazida pela escrita impressa após Gutenberg (1390-1468). O caminho percorrido após a escrita impressa muda a compreensão da escrita presente nas coisas, como também as implicações daí decorrentes. Foucault reconhece que a linguagem no século XVI está misturada com os enigmas do mundo. Ela não pode ser colocada em outro lugar senão ao lado de tudo que se revela no mundo. A linguagem, que diz o mundo, o faz por uma associação de semelhanças, ela é capaz de ampliar nossa compreensão quando exprime as coisas da natureza. A linguagem faz parte da mesma episteme que as ciências da natureza e as disciplinas esotéricas, colocando-se entre as duas (Cf. FOUCAULT, 1990, p.52).

Seguindo o pensamento de Claude Duret, Foucault apresenta uma linguagem “primeira” onde os nomes diziam aquilo que designavam e reconhece que a transparência entre a linguagem e as coisas foi destruída em Babel (Cf. FOUCAULT, 1990, p.52). Na busca de maior aproximação com a natureza, utilizando a revelação pela linguagem, é citada a língua hebraica como a que melhor guardava uma relação estreita com a nomeação primeira feita por Adão. Ou seja, nas palavras de Claude Duret “a língua hebraica é a que melhor guarda a relação com Deus. Uma língua comum a Deus, a Adão e aos animais dessa terra.” (FOUCAULT, 1990, p.52). Essa relação primitiva é o reconhecimento da fidelidade na transmissão da mensagem desde muito impressa nas coisas.

As línguas estão em relação com o mundo, muito mais em forma de analogia do que de significação. Seu valor de signo e sua função de duplicação se sobrepõem. As línguas traduzem a realidade encontrada no céu e na terra, pois deles se tornam imagem. Uma vez impressos, os signos têm primazia sobre a fala. Assim abre-se a possibilidade de interpretação ser o mais fiel possível ao que já está escrito. Essa atividade interpretativa da época do Renascimento conquistou um lugar superior ao que foi legado pela tradição e pelo magistério, pois é uma volta às fontes onde é possível escutar o que Deus colocou na natureza.

O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas; a lei foi confiada a tábuas e não à memória dos homens; e a verdadeira Palavra, é num livro que devemos encontrar. (FOUCAULT, 1990, p.54).

Prontamente está refeita a interpretação para resguardar a pureza da palavra de Deus, escrita no mundo com signos divinos. A escrita conserva o que Deus mesmo colocou no mundo.

A primazia da linguagem escrita, presente nos saberes do século XVI, considera em primeiro lugar a não distinção entre o que se vê e o que se lê (entre o observado e o relatado) e depois introduz a repetição dos discursos em forma de comentário.

É preciso constatar que Foucault nesta fase inicial de sua carreira ainda não se distanciou da idéia de “comentário”, inclusiva tanto da pesquisa do fundamento oculto dos saberes quanto da tentativa de reavivar a inteligibilidade perdida de um discurso tomado como legítimo em outra época. Por sua própria estrutura, o procedimento do comentário supõe um desnível entre os saberes autorizando uma espécie de discurso segundo a duplicar o discurso comentado. Com o intuito de fazer

surgir alguma verdade implícita no dito explícito do discurso primeiro, o comentário procura sempre uma origem mais remota a ser reencontrada e um sentido oculto a ser decifrado. Essa origem (*Ursprung*) e esse sentido – simultaneamente mais essencial e reduzido ao silêncio – atravessam a significação explícita dos discursos como um sentido “já-dito” e ao mesmo tempo “jamais-dito”. (BACH, 2006, p.118).

Nessa aproximação surgem os tratados que procuram explicar as coisas já presentes na natureza. Mesmo os tratados científicos deveriam mostrar que a natureza em si já é um tratado escrito para ser lido. Para ilustrar a diferença da ordenação do conhecimento entre o século XVI e a idade da representação, Foucault apresenta o estranhamento de Buffon diante do texto “*Historia serpentum et draconum*”, de Aldrovandi. Nessa análise, Buffon e Aldrovandi escrevem a partir do mesmo chão científico que é a história natural. Porém, Buffon considera que a aceitação de conceitos científicos entremeados de conceitos obscuros insere, indevidamente na ordem da ciência, aspectos relegados à lenda. Foucault pontua que, tanto para Aldrovandi quanto para seus contemporâneos, *lenda* significava *legenda*.

Aldrovandi não era nem melhor nem pior observador que Buffon; não era mais crédulo que ele nem menos empenhado na fidelidade do olhar ou na racionalidade das coisas. Simplesmente o seu olhar não estava ligado às coisas pelo mesmo sistema, nem pela mesma disposição da *epistémê*. O próprio Aldrovandi contemplava meticulosamente uma natureza que era, toda ela, escrita. (FOUCAULT, 1990, p.56).

Diante da natureza e da relação que a linguagem estabeleceu com ela, Foucault afirma que existe a suposição de um texto primeiro e essa procura gera um infinito de interpretações. O saber nessa configuração surge com diferentes características.

Saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. Em fazer tudo falar. Isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar. (FOUCAULT, 1990, p.56).

Essas características de “ser referência”, de “restituição do sentido”, da “função de fazer falar” levam o saber a ser reconhecido na episteme anterior à Idade Clássica como o ato de interpretar.

A partir desse ponto de vista, é possível reconhecer a importância conferida ao mundo como lugar para manifestação da escrita. Uma escrita anterior a toda linguagem e comunicada por Deus na criação. Uma escrita a ser descoberta por pessoas iniciadas na arte de interpretar o mundo. Por meio dessa interpretação, vemos surgir o comentário segundo, a se desdobrar na interpretação. A tarefa do comentário é fazer as coisas falarem, é revelar a linguagem primeira que ficou obscurecida.

1.3. O discurso de Deus na episteme anterior à Idade Clássica

Nas circunstâncias que acompanham os discursos compreendidos como unidades de sentido, é possível também reconhecer o discurso deixado por Deus. Nessa compreensão de um discurso de Deus, é ele mesmo quem fala e a manifestação desse discurso ocorre por meio dos sinais que Deus imprimiu no mundo. Na episteme até o Renascimento é possível reconhecer esse discurso de Deus como uma unidade de sentido. Esse discurso se configura ao lado de outros que compõem o conjunto da episteme até a ruptura ocorrida com as formas de representação na Idade Clássica.

Ao citar autores da época do Renascimento para exemplificar a linguagem e o saber presentes na cultura, Foucault utiliza várias passagens onde é possível notar o destaque para o lugar de Deus na forma de organização do saber. Existe uma preocupação explícita em compreender as categorias utilizadas para delimitar o conhecimento nesse período que antecedeu a episteme clássica.

Começando pela tentativa de compreender a possibilidade de uma pureza no discurso vindo de Deus desde a criação e seguindo até a retomada de cada citação direta de Deus, encerramos esse capítulo com três itens que desenvolvem as citações explícitas na passagem para a episteme clássica. O primeiro, retomando a possibilidade de um discurso de Deus desde a criação, logo depois as citações diretas sobre Deus que aparecem no texto e finalmente a relação entre as palavras e as coisas, que até o século XVII se prestavam a expressar as palavras do criador presentes na criatura.

1.3.1. O discurso de Deus

Analisando a ordem própria da episteme renascentista e clássica como o lugar onde emergiram os saberes empíricos no pensamento ocidental, é possível reconhecer e afirmar um discurso que utiliza o *jogo das semelhanças* como forma de descrever e compreender as ciências empíricas. Com a possibilidade de existirem outros discursos na episteme clássica, alinha-se entre eles o discurso de cunho teológico.

Quais são as condições para o conhecimento teológico e o que faz o discurso teológico possível em qualquer ponto da história? Suscitar estas questões é ter o projeto arqueológico e genealógico de Michel Foucault no coração da teologia cristã; isto é considerar seriamente a possibilidade da teologia como uma forma de conhecimento que se molda no processo histórico. O discurso teológico emerge em cada período da história de acordo com as estruturas epistêmicas que tornam possíveis essas afirmações. [...] Isso significa que a revelação e a exegese são moldadas de acordo com o regime de conhecimento disponível em um dado momento no tempo. (BERNAUER; CARRETTE, 2004, p.2)²⁴.

Na episteme renascentista diferentes imagens de Deus aparecem descritas nos discursos: ora um Deus como figura de razão, ora próximo da narração naturalista e ora outra figura dentre as imagens presentes na passagem para a episteme clássica. As imagens de Deus e o discurso teológico emergem seguindo as condições e estruturas do processo histórico. Sabemos que também a teologia, as imagens de Deus e as diferentes visões religiosas faziam parte da variedade de discursos na cultura da Renascença²⁵.

²⁴ What are the conditions of theological knowledge and what make the discourse of theology possible at any given point in history? To raise these questions is to take Michel Foucault's archaeological and genealogical projects into the heart of Christian theology; it is to consider seriously the possibility of theology as a form of knowledge taking shape in the historical process. Theological discourse emerges in each period of history according to the epistemic structures that makes its statements possible. [...] This means that revelation and exegesis are shaped according to the regimes of knowledge available at any given moment in time (Tradução livre do autor).

²⁵ Podemos ler sobre essa diversidade em Koyré (1991). No início da obra *Estudos de história do pensamento científico*, Koyré aborda o *Aristotelismo e o platonismo na Idade Média* e a *Contribuição científica da Renascença*. Destaca a presença do pensamento de Platão e Aristóteles na construção da filosofia medieval e as mudanças gestadas no interior da cultura que apresentava um ideal de civilização protagonizado pelas letras e pelas artes. Também o Padre Lima Vaz (2002) nos escritos de filosofia III apresenta a relação *Transcendência: história e teoria*. Nessa reflexão, além de explicar cuidadosamente o termo transcendência e suas derivações, apresenta a evolução da relação entre filosofia e teologia no encontro medieval entre a tradição grega do *lógos* com a Revelação, a Palavra escrita e a presença pessoal de Deus na história. Uma relação entre o Absoluto na Idéia (domínio *eidético* ou essencial) e o Absoluto na História (domínio *ôntico* ou existencial). Maria João Pires, no artigo *Teologia e o poder das palavras* (1996), faz uma reflexão sobre diferentes visões religiosas e as mudanças no horizonte teológico levando em conta o período da escolástica e o nascimento da hermenêutica

Considera-se legítimo que existiam espaços para o discurso “de” Deus, bem como para o discurso “sobre” Deus na experiência e no saber até a Idade Clássica, sobretudo se o discurso está fundado nos jogos de *semelhança*. É importante notar essa distinção entre o “discurso de Deus” e o “discurso sobre Deus”. O discurso que é elaborado sobre Deus pretende dizer algo sobre ele. Esse discurso tende a silenciar o discurso direto de Deus, manifestado naquela fala que ele mesmo já imprimiu no mundo, e que está aí para ser lida. O risco que se apresenta é não deixar emergir o discurso original e produzir uma interpretação tentando a descrição do objeto com um discurso segundo. Ao contrário, quando alguém pode falar por si mesmo a tarefa dos que o escutam é esforçar-se e aprimorar a compreensão da linguagem (Cf. MUCHAIL, 2004. p.56).

A episteme renascentista assume que Deus já teria colocado no mundo suas marcas e nossa tarefa seria a de lê-las e reconhecê-las. As formas do saber e da cultura até a Idade Clássica ofereciam condições ao ser humano para atribuir a Deus muitos sinais percebidos no mundo. A classificação e a leitura dos sinais de Deus presentes na natureza aconteciam, sobretudo, pelo uso das *similitudes* que possibilitavam reunir, em um corpo de interpretação coerente e sob uma mesma classificação de sentido, muitas *coisas* diferentes. A percepção de que Deus imprimiu suas marcas em nossa realidade era compatível com a forma de pensar que conferia a ele um espaço de manifestação no mundo finito. Essa percepção é ordenada na forma de saber que se aplicava aos conhecimentos até o século XVI²⁶.

Michel Foucault apresenta processualmente o modo como pode ser aceita uma ordem para classificação das coisas que estão ao nosso redor. Tanto uma ordem que ainda hoje seria fácil de admitir, quanto outra completamente diversa da utilizada para conhecer e classificar o mundo (Cf. FOUCAULT, 1990, p.9). Essa relação entre as coisas e o conhecimento se

bíblica, bem como a tensão desde o cisma de Avignon, a reforma protestante e os decretos do concílio de Trento. Na obra *Introdução à história da Igreja*, escrita em dois volumes, Henrique Matos (1997) apresenta a caminhada histórica da Igreja católica. No final do primeiro volume aborda o declínio da cristandade na tardia Idade Média; no início do segundo volume ele retoma a reforma protestante e o concílio de Trento. O discurso religioso se misturava com o conturbado contexto, com os acontecimentos da história e alguns personagens que marcaram a cultura ocidental da época. Também Klass Woortmann (1996) em seu escrito *Religião e ciência no Renascimento*, analisa o pensamento religioso e as várias implicações da influência religiosa na configuração da cultura e da ciência entre o século XV e o século XVII estendendo sua influência até o século XIX.

²⁶ Depois de considerar o enunciado como o ponto mais simples da linguagem, Deleuze (2005, p.27) comenta que, para Foucault, a linguagem segunda, uma vez formalizada, surge como interpretação seguindo a condição dada por uma inscrição prévia.

constitui com base em códigos culturais e ao mesmo tempo é respaldada pelos conhecimentos científicos e suas teorias que explicam a formação da visão de mundo.

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. (FOUCAULT, 1990. p.10).

Ao discorrer sobre a forma de organizar o conhecimento até o século XVI, Foucault lança mão do conceito de *semelhança* e algumas de suas derivações. Segundo ele, o jogo da linguagem para indicar a semelhança e suas variações era bastante amplo no século XVI. Essa riqueza de vocabulário revela uma realidade considerada sob diversos aspectos, de acordo com o que aparecia na formulação discursiva. Nesse processo de reconhecimento do mundo por suas semelhanças, está incluída “toda dimensão do cosmos e dos elementos do que pensamos do mundo animal, do mundo mineral e vegetal que aí se configura” (FOUCAULT, 2005, p.XXIV).

Também o discurso teológico presente na episteme renascentista deve ser visto como um dos discursos pertencentes ao mesmo campo de construção cultural²⁷. Mesmo que fossem diferentes, os discursos teológicos estavam inseridos na episteme e participavam de seus limites e possibilidades. As imagens atribuídas a Deus por meio deles não se apresentavam de forma única, mas, ao contrário, se revelavam múltiplas correspondendo às experiências e crenças das comunidades dos crentes²⁸. Conforme o mundo se modifica, surge a necessidade de refazer também as imagens de Deus. Na passagem para a episteme clássica, a imagem de Deus, como “figura de razão”, ocupa seu lugar ao lado da imagem de “Deus naturalista”, que confere sentido e aparece como centro do universo, ao redor do qual orbitam todas as coisas.

²⁷ Falamos das diversas correntes teológicas que tiveram lugar no pensamento da Renascença. Como a escolástica, a teologia bíblica, a teologia das artes sacras e da iconografia, a hermenêutica dos textos sagrados. Não só resguardando os interesses religiosos da relação com Deus, mas também interesses políticos e a forma de organização e controle social. (Cf. MATOS, 1997b, 25-79).

²⁸ Padre Vaz (1997, p.230) fala de teologias que se seguiram após o confronto entre o sistema do *lógos* elaborado pela filosofia e o sistema tradicional, cujo centro é a religião. Na época do Renascimento o debate que ocorria na filosofia ainda não era sentido com a mesma intensidade na teologia e suas diversas correntes. Só após o século XVII é que esse confronto se dará de forma mais clara e com consequências para a formação da filosofia da religião.

1.3.2. *As referências a Deus na “Prosa do Mundo”*

Em cada uma das treze vezes em que Deus é citado no texto “*a prosa do mundo*”, as citações refletem o propósito de exemplificar o pensamento e o conhecimento manifestado na episteme anterior à Idade Clássica. Para tanto, Foucault utiliza os escritos de autores da época e procura respeitar a complexidade da forma de organização da cultura ocidental do século XVI. Cada citação pode ser destacada de acordo com o modo como é empregada no texto e no contexto. A imagem religiosa de Deus está presente na cultura da Idade Clássica e indica sua pertença ao saber construído até o século XVII.

As quatro primeiras citações de Deus são feitas para confirmar a importância das *semelhanças* como forma de articular e produzir conhecimento. Elas indicam que é possível reconhecer o que vem de Deus por meio das coisas do mundo que articulam o *saber da semelhança*.

Foi preciso que o pecado tivesse tornado a alma espessa, pesada e terrestre, para que Deus a colocasse nas entranhas da matéria. [...] Tantos seres quantos os há no céu e aos quais correspondem; enfim, em tudo o que é criado, há tantos quantos se poderiam encontrar eminentemente contidos em Deus, “Semeador da Existência, do Poder, do Conhecimento e do Amor.” [...] E, de círculos em círculos, as similitudes prosseguem retendo os extremos na sua distância (Deus e a matéria), aproximando-os, de maneira que a vontade do Todo-Poderoso penetre até os recantos mais adormecidos. [...] De longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus [...]. (FOUCAULT, 1990, p.33-41).

O sistema das assinaturas ou assinalações estabelece uma relação entre o visível e o invisível. Pois, se Deus escreveu, ele mesmo deixou sua marca no mundo. A leitura dessas marcas tem como principal trabalho o reconhecimento da existência de Deus. Se não é possível lê-las ou percebê-las, é porque ainda não foram encontradas. Quanto mais o conhecimento transita pela superfície das coisas, menor será a possibilidade de encontrar as assinaturas deixadas pelo criador.

Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado. “Não é vontade de Deus”, diz Paracelso, “que o que ele cria para o benefício do homem e o que lhe deu permaneça escondido... E ainda que ele tenha escondido certas coisas, nada deixou sem sinais exteriores e visíveis com marcas especiais – assim como um homem que enterrou um tesouro marca a sua

localização a fim de que possa reencontrá-lo.” [...] É preciso ir diretamente às suas marcas – “à sombra e imagem de Deus que elas trazem ou à virtude interna que lhes foi dada do céu como por dote natural,... virtude, digo eu, que se reconhece melhor pela assinalação”. (FOUCAULT, 1990, p.42-46).

Parece a superação de um paradoxo afirmar que dentro dos limites do mundo temos a possibilidade de acesso ao que está fora dos limites do mundo. A ideia de que existe uma luz divina que guia os escritos e a manifestação das coisas no mundo nos conduz à realidade que está fora ou é anterior a esse mundo. O conhecimento firma uma relação com Deus através e na medida em que consegue recolher e interpretar seus sinais. É oportuno, nesse momento, chamar atenção para uma citação onde Foucault usa a expressão “tão arcaica quanto a instituição de Deus”. Essa referência pode ser lida no sentido de que o arcaico indica uma instituição e um Deus velhos e antigos, bem como um Deus antiquado e obsoleto²⁹.

Não há diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a Escritura ou os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou. A relação com os textos é da mesma natureza que a relação com as coisas; aqui e lá são signos que arrolamos. Mas Deus, para exercitar nossa sabedoria, só semeou na natureza figuras a serem decifradas (e é nesse sentido que o conhecimento deve ser *divinatio*), enquanto os antigos já deram interpretações que não temos senão que recolher. [...] A verdade de todas essas marcas – quer atravessem a natureza, quer se alinhem nos pergaminhos e nas bibliotecas – é em toda a parte a mesma: tão arcaica quanto a instituição de Deus. (FOUCAULT, 1990, p.46-50).

Constata-se a presença de um pensamento nostálgico capaz de supor que, com o tempo, perde-se a pureza e a ingenuidade que uma vez já tenha existido na primeira criatura. A escrita das coisas já foi colocada e o tudo mais que ao longo do tempo se assenta por sobre ela dificulta nosso acesso ao texto original. Assim, a fala é vista como uma tradução do que as coisas já traziam escritas, é sempre uma fala segunda. De todas as línguas faladas, só o hebreu conservou essa proximidade e, ao mesmo tempo, saudade do passado esquecido. O acontecimento narrado em linguagem religiosa que retrata a confusão das línguas aponta para uma releitura da perda da ligação com Deus e só o hebreu, “porque veio de Adão”, e depois o latim, “porque veio da Igreja de Deus”, tinham a missão de preservar essa primeira ligação. Está colocada a primazia da escrita sobre a fala por causa dessa anterioridade da escrita.

²⁹ Esse é um tipo de linguagem que Foucault às vezes utiliza em seus escritos, com certo tom de ironia ou de duplicidade para deixar entrever os limites e a fragilidade das certezas (Cf. MACHADO, 2005, p.85).

Sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam. [...] Só há uma língua que guarda sua memória, porque deriva diretamente desse primeiro vocabulário agora esquecido; porque Deus não quis que o castigo de Babel escapasse à lembrança dos homens; porque essa língua teve de servir para narrar a velha Aliança de Deus com seu povo; enfim, porque é nessa língua que Deus se dirigiu aos que o escutavam. O hebreu carrega, pois, como resquícios, as marcas da nomeação primeira. [...] Mas isso não passa de monumentos fragmentários; as outras línguas perderam essas similitudes radicais que só o hebreu conserva, para mostrar que foi outrora a língua comum a Deus, a Adão e aos animais da primeira terra. [...] É por isso que Deus quis que o latim, linguagem de sua igreja, se expandisse por todo o globo terrestre. É por isso que todas as linguagens do mundo, tal como foi possível conhecê-las graças a essa conquista, formam, em conjunto, a imagem da verdade. O espaço em que se desdobram e sua imbricação liberam o signo do mundo salvo, tal como a disposição dos primeiros nomes se assemelhava às coisas que Deus colocara a serviço de Adão. [...] Os sons da voz formam apenas sua tradução transitória e precária. O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas; a Lei foi confiada a Tábuas, não à memória dos homens; e a verdadeira Palavra, é num livro que a devemos encontrar. (FOUCAULT, 1990, p.50-58).

A mudança na forma de saber/conhecimento que ocorreu no século XVII tanto assumiu, quanto rompeu com a linguagem anterior das *semelhanças*. E nessa ruptura o jogo das representações passou a ser considerado de forma diversa de como se apresentava na episteme anterior à Idade Clássica. Não mais havia uma correspondência direta entre a realidade e as linguagens que se esforçavam por dizê-la. Considerando que os discursos presentes em outras formas de linguagem também fazem parte do conhecimento no momento da ruptura epistemológica da Idade Clássica, é legítimo reconhecer nessa mudança de episteme o modo de abordar o problema de Deus. Assim como as formas de saber, o conhecimento e as imagens “sobre” Deus se configuraram sob o novo estatuto da razão. Uma vez que foi possível classificar os seres em uma ordem diversa da que fora utilizada até então, essa classificação segue os parâmetros da racionalidade para conferir novo lugar à razão. Antes da Idade Clássica esse lugar era também partilhado pela negação da razão. Uma vez definido o lugar ocupado pela racionalidade, o que fica fora da classificação deve ser classificado como loucura³⁰. Não convivem mais no mesmo espaço o discurso racional e a desrazão.

³⁰ Sobre esse mesmo tema, na obra *História da Loucura* (2007b, p. 157), Foucault apresenta a figura do insensato manifestado no fato real de existir o desatino, e elaborado no discurso que edificou a *animalidade da loucura*. Segundo Foucault no século XVII o insensato foi alvo de internamento. O desatino foi tratado como

1.3.3. Deus presente nas palavras e nas coisas da criação

A força e a presença do discurso sobre Deus devem ser reconhecidas na episteme do século XVI. Retomando a herança da filosofia grega e do pensamento medieval cristão, o sistema de pensamento renascentista foi capaz de abrigar as diferentes concepções da teologia e a visão do cosmos. As mudanças que ocorreram no modo de compreender a realidade desencadearam a construção de um novo terreno para a episteme clássica. “Afigura-se-nos que os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado.” (FOUCAULT, 1990, p.48). É possível reconhecer a facilidade com que as ciências transitavam entre a fidelidade às tradições, passando pelo gosto de tudo que é maravilhoso e pela racionalidade. A racionalidade é algo que já estava presente nas elaborações da filosofia antes do século XVI, porém, a partir do fim da Idade Média, inicia uma fase mais independente e capaz de uma nova compreensão da realidade³¹.

Nesse mesmo período pode ser dado destaque para a *adivinhação* e a *magia*, presentes e incorporados, na episteme clássica sob a forma de conhecimento. A magia e a adivinhação

uma capacidade da razão de demonstrar seu limite, de chegar à desrazão e se aproximar da animalidade. Ainda no século XVI existia o discurso e a prática religiosa cristã relacionando a *loucura da cruz* com o exercício do acolhimento do louco e nele o encontro da prática com a misericórdia divina. O discurso defendido pelos que cuidavam dos loucos já comportava assumir a presença do próprio Cristo, desde sua encarnação até sua morte na cruz, como uma experiência de loucura redentora. Se Deus se abre ao humano, pode rebaixar-se até ao ponto em que essa humanidade toca a animalidade, e dali resgatar uma humanidade perdida, ícone da divindade. Na passagem para a Idade Clássica essa forma de compreender a loucura sofre mudanças na clínica médica e essas mudanças são acompanhadas pelo internamento dos loucos. Na pregação e na prática cristã a loucura deveria ceder lugar para aqueles “novos pobres” portadores da miséria humana, aqueles que “sofriam”. A solicitude da Igreja católica com os insanos, simbolizada pelas práticas de algumas ordens religiosas, mostrava de algum modo o reconhecimento de um ensinamento difícil de ser assumido: Deus em sua encarnação vai até o mais baixo do humano e em sua cruz o redime. Em qualquer pessoa que esteja nesse “último” lugar devemos buscar ouvir o que Deus nos está a dizer. Essa valorização da loucura, paradoxalmente, prepara as formas de exclusão observadas a partir do século XVII. O lugar do excluído da sociedade se modifica e é ocupado por diferentes figuras sociais: antes o leproso, depois o que trazia as doenças venéreas, depois o louco... “Jesus compartilha da vida dos pobres desde a manjedoura até a cruz; conhece a fome, a sede e a indignância. Mais ainda: identifica-se com os pobres de todos os tipos e faz do amor ativo para com eles a condição para se entrar em seu Reino.” (Novo Catecismo da Igreja Católica, 1999, n.544, p154). Assim, o lugar colocado por Deus, no mundo, para ajudar as práticas de expiação e redenção, se alternam conforme a elaboração que o ensino cristão faz da presença de Deus no mundo.

³¹ Conforme reconhece Juan Antonio Estrada (2003a, p.98), falando sobre crise do teísmo tradicional: “A estrita correlação entre Deus, homem e mundo em um sistema total torna inevitáveis as crises do sistema ao mudar algum de seus pólos.”

tinham a função de designar o que estava oculto, e por se assemelhar a ele, também lidava com as formulações ocultas.

O projeto das "Magias naturais", que ocupa um amplo lugar no final do século XVI e se alonga ainda até plenos meados do século XVII, não é um efeito residual na consciência européia; ele foi ressuscitado – como o diz expressamente Campanella – e por razões contemporâneas: porque a configuração fundamental do saber remetia umas às outras as marcas e as similitudes. A forma mágica era inerente à maneira de conhecer. (FOUCAULT, 1990, p.49).

A tarefa do conhecimento pela *magia* e pela *adivinhação* era recolher o que foi colocado no mundo por Deus. Uma tarefa de criar as lendas das coisas ocultas para serem compreendidas pelas pessoas na leitura do mundo. “No esoterismo, as propriedades das palavras, das sílabas e das letras são descobertas por um outro discurso que permanece secreto” (FOUCAULT, 1990, p.51). A linguagem criadora dos conceitos até o século XVI é complexa, por vezes secreta, porque segue a mesma configuração das semelhanças imbricadas do mundo³². O discurso esotérico, fundado em uma ordem que estava além da natureza, era, no entanto, visível na natureza e acessível a um círculo fechado de ouvintes, já iniciados. Não que a natureza tenha perdido sua transparência, mas porque a leitura das coisas escritas no mundo se tornou difícil por causa das diversas linguagens que se sobrepuseram à linguagem primeira.

Quando Foucault constata que na compreensão da episteme clássica o discurso de Deus está presente no mundo, a ele importa que esse discurso se organize e se expresse por meio da linguagem. Falando sobre as palavras e as imagens, em breve comentário sobre um texto a respeito da arquitetura gótica e do pensamento escolástico, Foucault recoloca os temas presentes nos *discursos escritos* e nos *motivos* da representação plástica. Os temas mudam conforme a sociedade e as obras expressam essa mudança e a direção que a cultura assume como verdadeira naquele momento.

Às vezes, os elementos de discurso se mantêm como *temas* através dos textos, dos manuscritos recopiados, das obras traduzidas, comentadas, imitadas; mas eles ganham corpo em *motivos* plásticos que são submetidos às transformações [...];

³² A análise do *ser da linguagem* feita por Roberto Machado (2005, p.85), curiosamente não é iniciada com as referências de *As palavras e as coisas* feitas à episteme renascentista. Roberto Machado prefere conduzir a reflexão sobre o discurso considerando o *ser da linguagem* que aparece presente na Idade Clássica e moderna. Posteriormente voltaremos a esse tema do ser da linguagem tratado em estreita relação com a literatura.

outras vezes, a forma plástica se mantém, mas acolhe uma sucessão de diversos temas (a mulher nua, que é Vício na Idade Média, transforma-se em Amor despojado, portanto puro, verdadeiro e sagrado no século XVI). O discurso e a forma se movimentam em direção ao outro. Mas eles não são absolutamente independentes: quando a Natividade não é mais representada por uma mulher em trabalho de parto, mas por uma Virgem ajoelhada, a ênfase é colocada no tema da Mãe do Deus vivo, mas também se trata da substituição de um esquema triangular e vertical por uma organização retangular. Ocorre finalmente que o discurso e a plástica sejam ambos submetidos, como por um único movimento, a uma única disposição de conjunto. O discurso escolástico, no século XII, rompe com o longo fluxo contínuo das provas e das discussões: as “súmulas” farão aparecer sua arquitetura lógica, espacializando tanto a escrita como o pensamento: divisões em parágrafos, subordinação visível das partes, homogeneidade dos elementos do mesmo nível; visibilidade, portanto, do conjunto do argumento. (FOUCAULT, 2005, p.79).

A passagem entre uma realidade que guardava as condições para o discurso de Deus, para um questionamento desse discurso, muda a organização do saber. Quando a cultura assume o questionamento do discurso vindo da escolástica, abre-se a possibilidade de um lugar vazio das falas de Deus, que estava receptivo para o desdobramento dos comentários e dos discursos sobre Deus. Na Modernidade aparecerá o questionamento desse lugar vazio. Se não há mais um discurso que nos remete diretamente a Deus, como sustentar que Deus tenha um discurso oculto nas coisas? A ordem sob a qual a Idade Média pensa Deus, até o Renascimento, se baseia na crença de que a capacidade de ordenação humana existe e se expressa como dádiva de Deus. É uma condição do ser humano organizar seu conhecimento para compreender Deus através de sua criação.

Enfocando sobretudo os lugares do discurso de Deus presente na episteme renascentista, podemos destacar o papel da “semelhança” como construtor das imagens de Deus no saber ocidental até o século XVI. A respeito da episteme, sabe-se ser difícil reconhecer as características que a configuram e estabelecem a ruptura com o modo de pensar anterior. Portanto a primeira aproximação da episteme clássica feita por Foucault teve que recorrer à afirmação das características que eram próprias da episteme renascentista. O mundo se manifestava enrolado sobre si mesmo. A representação ainda não tinha assumido o caráter de copiar o mundo, mas o repetia, o conhecimento refletia o mundo. Foi a semelhança “que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las.” (FOUCAULT, 1990, p.33).

O uso da linguagem parece ser a primeira referência de Foucault para estabelecer uma ligação entre os conceitos utilizados na circunscrição da realidade em cada época. Como as epistemes são marcadas pela descontinuidade, também a linguagem sofre e revela essa tensão

que reconhecemos presente nas mudanças dos discursos e na angústia de discursos que tentam se manter, mesmo com a realidade ao seu redor já revelando a necessidade de uma nova forma de organização. Na mudança de episteme, a forma de organização do saber, assim como a própria ordem das coisas, sofre um tensionamento e se move para uma nova ordem.

Foucault reconhece que, se há essa ordenação do saber comum a todos que partilham da mesma episteme, então as características presentes em uma cultura se manifestam em diferentes linguagens. A narração e a pintura são lugares utilizados para o reconhecimento e a confirmação do que se manifestava também na linguagem formal das ciências empíricas e da filosofia. Até a Idade Clássica a episteme possibilitava o reconhecimento da presença de Deus nas coisas e se expressava nos discursos. A presença das marcas de Deus no mundo era garantia da possibilidade de busca da verdade. O olhar de Foucault para as obras literárias escritas e para as obras de arte dialoga com a construção do saber em cada episteme. O uso dessas obras enriquece o olhar e faz aparecer no pensamento a compreensão do que caracteriza o solo epistemológico.

Deus, como um espírito que não nos engana e com sua sabedoria, havia criado todas as coisas. Nesse ato de criação ele imprimiu sua marca no mundo para que pudéssemos ler sua escrita. A tarefa de quem construiu o saber nessa episteme era a de capacitar-se para ler e compreender as marcas de Deus no mundo. Embora Deus mesmo não esteja presente em nosso mundo ele se manifesta através das coisas criadas. Só temos o mundo, esse mundo, que se apresenta como nosso limite, mas também, como possibilidade para compreendermos as assinaturas que Deus nele depositou.

Com outro modo de ordenar o saber, deveremos perceber que as certezas, que até então eram bem claras, começam a ser questionadas. Quando há uma mudança de episteme a ordenação que anteriormente existia já não serve mais, pois são introduzidas mudanças na forma de lidar com o mundo. A primeira aproximação com a nova episteme tende a ser a negação da episteme anterior. Ainda não se tem a nova ordenação do saber, mas já é possível perceber que a ordem que até então era favorável, em outro momento não serve mais. Se a presença de Deus na ordenação do mundo era a um tempo bem clara e quase que inquestionável, em outro, não o será mais. Com a suspeita instaurada, o lugar de Deus pode agora ser pensado como um lugar vazio. Mesmo que, em princípio, esse lugar seja vazio somente para conferir liberdade ao pensamento.

CAPÍTULO II

A EPISTEME CLÁSSICA E A IDEIA SOBRE DEUS

Como demonstrado no capítulo anterior, o discurso sobre os saberes até a Renascença se organiza na forma dos jogos de *semelhança* e no reconhecimento das *assinaturas*. O conhecimento pelas *semelhanças* é elaborado exatamente na medida em que se aproximam coisas *semelhantes*, e o conhecimento pelas *assinaturas* se configura no reconhecimento das marcas deixadas pelo criador na obra de sua criação. Seguindo a mesma estrutura básica de elaboração do saber, o discurso sobre Deus se faz possível na medida em que a assinatura de Deus pode se manifestar no mundo e ser reconhecida. Até a episteme clássica é possível verificar a existência dessa manifestação. O que Deus deseja dizer e o que as pessoas precisam saber está marcado nas coisas do mundo bastando uma aproximação para perceber esse discurso¹.

Foucault indica a passagem do saber nos séculos XVII e XVIII como a primeira de duas discontinuidades importantes na episteme ocidental mais recente (Cf. FOUCAULT, 1990, p.12). Essa passagem está situada na virada que aconteceu no modo de configurar o saber entre a época do Renascimento e a Idade Clássica (século XVI) e, logo em seguida, vem a mudança da Idade Clássica para a moderna (século XIX)². A Idade Clássica ocupa, pois, um lugar entre a episteme renascentista e a moderna, ao mesmo tempo, delas se destaca por sua característica de representação³. A representação na Idade Clássica surge como uma diferença nos modos de classificar e organizar os seres. Uma vez identificadas essas discontinuidades e rupturas, que marcam o início e o fim da episteme clássica, investigamos o que se tornou objeto de estudo para a arqueologia do saber nessa época da representação. Mesmo que seja

¹ Essa referência à semelhança está presente também em outros escritos de Foucault, como na obra *A ordem do discurso*, na qual ele reconhece que o discurso da similitude podia conservar seu valor simbólico e os atributos que haviam recebido da antiguidade. (Cf. FOUCAULT, 2006a, p.32).

² Conforme Roberto Machado (2006, p.162) esclarece a respeito da ruptura como diferenciação entre as epistemes, “a ruptura é o nome dado às transformações que atingem o regime geral de uma ou várias formações discursivas. [...] Em *As palavras e as coisas* a ruptura é pensada a partir dessa extensão global conferida à *episteme*: é a passagem de uma *episteme* a outra.” E na nota de rodapé Roberto Machado afirma: “É verdade que essa inegável ambição de totalidade do livro – tão criticada – é compensada por uma análise detalhada de saberes específicos, que convergem em um sentido preciso: determinar a posição que ocupam as ciências humanas entre os saberes da modernidade.”

³ Como foi dito no capítulo I, não se encontra em Foucault a expressão “episteme renascentista”, encontra-se, porém, a referência à discontinuidade que inaugura a episteme clássica.

difícil compreender como, em um determinado momento da história, a humanidade deixe de pensar como pensava até então (Cf. FOUCAULT, 1990, p.69), é importante que essa ruptura seja acolhida. Outro aspecto a ser afirmado é a diferença do saber clássico em relação ao saber moderno. Seguindo o pensamento de Foucault, aceitamos essa descontinuidade ao reconhecermos que “a ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos.” (FOUCAULT, 1990, p.12). Antes da análise do *sentido* e da *significação* que passam a operar no pensamento da episteme moderna, é importante explorar as características do saber da episteme clássica.

Na época clássica não havia ciências empíricas conforme as analisadas em *As palavras e as coisas* – economia, filologia e biologia⁴ – bem como não havia filosofia transcendental, conforme Kant viria a definir a respeito das condições de possibilidade do conhecimento⁵. Contudo, havia uma ciência universal da *ordem*. Foucault, seguindo a linha de pensamento expressa nas *Regulae* de Descartes, apontou o início do século XVII como espaço para o nascimento da “suspeita” no pensamento clássico. O método cartesiano foi, então, utilizado para investigar as verdades e as certezas presentes no conhecimento pelas similitudes⁶.

No começo do século XVII, nesse período que, com razão ou não, se chamou barroco, 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, o perigo ao qual nos expomos quando não examinamos o lugar mal esclarecido das confusões. (FOUCAULT, 1990, p.66).

Essa passagem na forma de pensar se dá de modo “violento”, no sentido em que não é possível preservar a forma do saber anterior. Nesse período, ao mesmo tempo em que era impossível utilizar as mesmas categorias anteriores para a compreensão do mundo, também não estavam estabelecidas, de modo claro, as novas categorias para pensar o mundo moderno. Assim, enquanto não estão claras as novas formas de organização do conhecimento, a atenção se volta para a necessidade de explicitar as impossibilidades e os perigos de erro quando conservarmos uma ordem já superada e que traz confusão para a organização de um novo

⁴ Essas ciências vão definir sua configuração a partir do final do século XVIII (Cf. MACHADO, 2006, p.113).

⁵ “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori.” (KANT, 1991, p.35).

⁶ Certeza no sentido cartesiano, de superação da dúvida que tende a se configurar como verdade. E verdade no sentido moderno de estabelecer uma realidade objetiva, mas também aberta ao discurso mais prático e útil em um determinado tempo e contexto. Assim está mantida uma tensão entre o absoluto e o pragmático.

modo de pensar⁷. Essa mudança acontece em todas as ciências inclusive no pensamento teológico⁸, embora as ciências empíricas sirvam de referência para o estudo da arqueologia.

Existe realmente uma mudança entre o pensamento renascentista e o clássico. O problema está em como reconhecer o momento em que um novo pensamento está nascendo. Seguindo o método da arqueologia, o que é possível saber é que em algum momento o pensamento humano muda sua direção. Da busca do conhecimento pelo *semelhante* e pelas *assinaturas*, próprio do Renascimento, o saber passa a se organizar de modo diferente, pela *representação*. Diante da constatação das mudanças, Foucault propõe a acolhida dessa descontinuidade tão evidente na cultura, mesmo sem saber ao certo quando a mudança de episteme teve início⁹. Talvez porque esse momento inicial não exista da forma como às vezes o procuramos, desejando encontrar um único acontecimento que seja garantia da passagem para a nova ordenação das coisas. “Bastará pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão.” (FOUCAULT, 1990, p.66). Reconhecer que existem as mudanças de episteme.

A reflexão ora desenvolvida trata em primeiro lugar de clarear os conceitos que situam o discurso na Idade Clássica e reconhecem o saber como representação. Fazemos a análise da “representação”, presente no discurso e na literatura, utilizando a obra de Cervantes. Acompanhamos o pensamento de Foucault quando ele apresenta a episteme clássica, a ordenação do conhecimento como representação e o lugar dos signos. O surgimento do discurso sobre as ciências humanas e sobre a morte de Deus situa-se na ruptura entre a episteme clássica e a moderna. Na nova episteme, destaca-se a linha racionalista, com especial atenção para o problema de pensar o infinito e o infinitamente perfeito.

⁷ Para afastar a possibilidade do erro, desde o método de Descartes, a investigação do saber já se propunha rejeitar como verdadeiro tudo que pudesse ser duvidoso (Cf. DESCARTES, 1987, p.46). A forma de organização, que vem pelo costume, se apresenta de maneira incerta porque seu fundamento é outra episteme.

⁸ Foucault não separa teologia de cultura. O diálogo da teologia com o mundo só pode se dar através da cultura, mesmo que não concorde plenamente com seus valores (Cf. BERNAUER; CARRETTE, 2004, p.3).

⁹ Não é proposta de Foucault apresentar uma linha com o pensamento dos séculos e sua evolução, mas indicar as diferenças no discurso que fazem com que nossa episteme seja radicalmente outra (Cf. BACH, 2005, p.37).

2.1. A linguagem da representação na episteme clássica

A importância conferida à linguagem na episteme clássica é atribuída ao modo como a ela se procura relacionar as palavras às coisas do mundo já tendo superado a função de narração daquilo que as coisas do mundo designavam desde sua criação¹⁰. O modo como a Idade Clássica faz esse percurso também é diferente do que configura a análise do “sentido” e da “significação” na episteme moderna. A relação entre o “discurso” elaborado e as “coisas” do mundo na episteme clássica acaba por separar a “linguagem” das “coisas”.

Essa nova disposição implica o aparecimento de um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). (FOUCAULT, 1990, p.59).

A linguagem da representação na episteme clássica pode ser compreendida como uma liberdade diante das coisas do mundo. O mundo já não é mais um lugar onde os signos estão impressos e devem ser simplesmente lidos. A episteme renascentista ainda reconhece que Deus havia escrito com sua linguagem as coisas do mundo. A linguagem empreendia um esforço para reconhecer as assinaturas de Deus que estavam nas coisas desde sua origem. Esse reconhecimento da presença de Deus, ao confrontar-se com uma não aceitação direta dessa forma de aproximação dos signos com o mundo, dá origem a outro tipo de ordenação¹¹. O que é percebido no mundo não mais terá precedência sobre a capacidade humana de aceitação e julgamento. Essa separação entre a linguagem e o mundo inicia a organização do saber mais atento às condições empíricas para estabelecer uma nova ordem no conhecimento. Cada ramo das ciências empíricas se ocupa de uma forma de saber, conforme está melhor aparelhado para a investigação do campo que lhe é próprio. A linguagem, que ocupa um espaço

¹⁰ Foucault considera a relação entre a linguagem e as obras na Idade Clássica uma relação contínua, uma questão de memória de familiaridade e de acolhida. Uma literatura passiva que acolhe o saber (Cf. MACHADO, 2005, p.140).

¹¹ A ordenação do mundo clássico segue a premissa que rejeita os conhecimentos que são apenas prováveis e busca o conhecimento compreensível, abandonando as falsas opiniões e confiando nas certezas conforme a segunda regra para a orientação do espírito de Descartes (1999, p. 5).

discursivo na organização do saber clássico, continuará a dizer as coisas, mas agora em forma de representação¹².

Dentre as noções que ora ajudam a compreensão da ideia de Deus na cultura clássica, está o conceito de episteme, o conceito de representação e o uso da linguagem literária. A episteme clássica delimita-se em oposição à episteme que lhe é anterior e à moderna. Na episteme da representação os signos designam o que significam e não existe mais o nexo natural entre as palavras e as coisas. Deus perde a palavra originária que havia sido primitivamente colocada nas coisas (Cf. FOUCAULT, 1990, p.35). O próprio conceito de representação, como a forma para identificação da Idade Clássica, é importante na medida em que é aplicado à forma de ordenação do saber. E ao final desse item retoma-se a influência da literatura espanhola nos escritos de Foucault pela análise da utilização da obra de Miguel de Cervantes. A literatura aparece como uma ferramenta na percepção de que o modo de ordenar o saber no pensamento clássico está presente em outros campos do conhecimento.

2.1.1. A episteme clássica

Com a Idade Clássica começa uma nova episteme, marcadamente distinta das anteriores. No fim da Idade Média verifica-se, em vários campos do saber, uma mudança radical na forma de conceber o mundo¹³. As mudanças no solo epistemológico impulsionadas por Descartes alteraram o modo de organização do conhecimento que vinha se formando desde a concepção aristotélica de mundo.¹⁴ Com Nicolau Copérnico, no século XVI, a astronomia conheceu a proposta de mudança da compreensão de um cosmo geocêntrico para

¹² Essa forma de compreender diferentes funções na linguagem também é apresentada no livro *Arqueologia do saber* quando Foucault explica a relação entre enunciado e arquivo (Cf. FOUCAULT, 2007a, p.90). A distinção entre enunciado, palavras, frases, proposições e outras funções de representação na linguagem também é comentada por Deleuze quando ele analisa o espaço correlativo da linguagem na arqueologia de Foucault (Cf. DELEUZE, 2005, p.20).

¹³ As mudanças na Renascença, com o auge nos séculos XIV e XV, ocorreram na área das letras e das artes mais do que na ciência. A Renascença foi um momento de questionamento da lógica medieval e de consolidação da técnica de retórica. A magia e a superstição se expandiram em detrimento da ciência e do espírito crítico. Só no fim do século XVI, com Nicolau de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileu e outros é que a ciência retoma sua importância e lugar social (Cf. KOYRÉ, 1991, p.47).

¹⁴ Conforme apresenta Salma Muchail (2004, p.89) alguns filósofos que ajudam a compreender a cultura clássica são importantes para os escritos de Foucault, que, dentre outros, cita: Descartes, Destutt de Tracy, Hobbes, Hume, Malebranche, Espinosa, Condillac e Rousseau. A presença desses pensadores indica a possibilidade de reconhecimento de uma “história da filosofia” nos escritos de Foucault. Salma Muchail também chama a atenção para o fato de essa leitura ter sido feita por Foucault de forma instrumental, utilizando os diferentes pensamentos para situar, compreender e apresentar a episteme clássica.

um cosmo heliocêntrico. Com Galileu e Newton foram aplicados na física os mesmos princípios exatos tanto para as leis que regem o mundo terrestre, quanto para as que regem os astros e o mundo celeste. Também a forma de organização metafísica que vinha da cultura medieval foi questionada pelos parâmetros da ciência clássica. Esses conhecimentos se expressavam no saber científico, nas concepções sobre o homem, na relação com o mundo bem como na representação de Deus. “Qualquer possível inspiração divina que uma pessoa possa ter deve ser imediatamente traduzida e expressada com as categorias culturais e religiosas às quais essa pessoa pertence.” (ESTRADA, 2007, p.69).

A episteme clássica, como foi designada por Foucault em *As Palavras e as coisas*, estende-se entre os séculos XVII e XVIII¹⁵. Olhando a forma de organização dos saberes nessa episteme, destaca-se o surgimento de três diferenças que selam a ruptura com a episteme anterior: a categoria da *ordem*, o emprego da lógica de Port-Royal e a utilização do conceito de representação (Cf. FOUCAULT, 1990, p.91). Esses três elementos caracterizam o pensamento na episteme clássica e estão ausentes da forma de organização do saber na cultura renascentista, bem como na episteme moderna.

A “ordem” está citada na obra de Foucault junto com o elemento da “medida”. Ela é uma forma de comparação que se faz entre as coisas de modo a relacioná-las por proximidades. Conforme afirma José Ternes (1998, p.19), a “ordem” não tem o mesmo valor que a “medida”, pois ela se presta melhor para estabelecer a relação entre as coisas. Toda ordenação tem como fim último uma “ordenação das ideias”. Ao apreendermos a certeza de uma verdade, uma vez suficientemente clara e distinta, podemos partir para o conhecimento das outras coisas que lhe são contíguas. Enquanto a “medida” recorre às unidades matemáticas para comparar as coisas, a “ordem” as aproxima por um “movimento ininterrupto”.

Enquanto a comparação por medida exigia primeiro uma divisão, depois a aplicação de uma unidade comum, aqui comparar e ordenar são uma única e mesma coisa: a

¹⁵ Nos escritos de Foucault ele utiliza a expressão época clássica tanto aplicada aos gregos quanto ao período que vai do século XVII ao XVIII. Em *As palavras e as coisas* ele utiliza época clássica para o período do pensamento situado entre Descartes e Kant. “Época Clásica (Époque Classique). La expresión ‘época clásica’ tiene dos sentidos en la obra de Foucault. Por un lado, se refiere a los siglos XVII y XVIII – en términos filosóficos, de Descartes a Kant. Aquí ‘clásico’ hace referencia a la imitación de los autores antiguos en el orden de la literatura, y se opone a ‘romántico’. De este modo es utilizada la expresión en *Histoire de la folie* y en *Les Mots et les choses*. El otro sentido corresponde a la época clásica de la cultura occidental, esto es, a la época clásica de la literatura y la filosofía griegas: los siglos V-III. Así es utilizada, por ejemplo, en *L’Usage des plaisirs*.” (CASTRO, 2004, p.123).

comparação pela ordem é um ato simples que permite passar de um termo a outro, depois a um terceiro etc., por um movimento “absolutamente ininterrupto”.¹⁶ (FOUCAULT, 1990, p. 68).

A comparação aparece no pensamento clássico como uma nova forma de sistematização do conhecimento. A evolução nas descobertas são organizadas conforme a relação que pode ser estabelecida entre elas. “Portanto, conhecer é comparar, comparar é fundamentalmente ordenar; e, como a ordenação se faz segundo a ordem do pensamento, conhecer é analisar” (MACHADO, 2006, p.137). A ordem não aceita a aproximação por semelhança, ela introduz uma lógica na classificação das coisas que não está mais baseada somente nas marcas já presentes nas coisas. Os sentidos que tendem a uma rápida classificação e ordenação são colocados em suspeita diante da razão analítica.

A lógica de Port-Royal, na obra *As palavras e as coisas*, é citada ao lado da gramática. Sabe-se que ela foi utilizada para ajudar a compreensão dos signos e as relações com seus significados. Enquanto natureza, o signo na representação estava separado do que ele significava e isso permitia, na Idade Clássica, que ele se distinguisse do mundo e das coisas¹⁷. A função do signo é a de “estendê-lo, de justapô-lo segundo uma superfície indefinidamente aberta e de prosseguir a partir dele o desdobramento sem termo dos substitutos com os quais o pensamos.” (FOUCAULT, 1990, p. 76).

Descrevendo as transformações na ciência e no saber da Idade Clássica, é possível encontrar nas obras de Foucault referências a Alexandre Koyré¹⁸. Em seu estudo sobre *as origens da ciência moderna* Koyré sinaliza mudanças no pensamento científico do século XVI que ajudam a situar *a representação*. Através dessas mudanças ocorridas na cultura, percebe-se a presença de uma nova forma de pensar o mundo, não mais baseada nas experiências dos sentidos, mas fundada em leis matemáticas universais.

¹⁶ A expressão “absolutamente ininterrupto”, utilizada por Foucault, encontra-se em Descartes (1999, p.31-45) nas regas VI e VII ao se referir às naturezas simples que se aproximam e ao movimento do pensamento que as torna contínuas umas às outras.

¹⁷ Até a Renascença os signos na linguagem eram de mesma natureza que as coisas. Com a separação na representação encontramos o enunciado que, em sua função descritiva, está inserido no contexto onde nasce o discurso. Perceber em cada momento o que as pessoas têm intenção de dizer compõe o sentido implícito de cada época que se expressa de diversas formas: palavras, textos, discursos, escritos, instituições, práticas, técnicas e objetos produzidos na sociedade (Cf. FOUCAULT, 2007a, 134).

¹⁸ Alexandre Koyré é citado no volume II da coleção *Ditos e Escritos* como um dos autores que estudou o período clássico e conseguiu, com tranquilidade, estabelecer várias relações entre as ciências e a cultura do século XVII.

A maneira pela qual Galileu concebe um método científico correto implica uma predominância da razão sobre a simples experiência, a substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos ideais (matemáticos), a primazia da teoria sobre os fatos. Só assim é que as limitações do empirismo aristotélico puderam ser superadas e que um verdadeiro método experimental pôde ser elaborado. (KOYRÉ, 1991, p.74).

Como em forma de revolução, as transformações dessa época mudam o sistema de pensamento bem como sua organização. Os fatos e as coisas, como um dado a ser simplesmente acolhido, deixam de ocupar o lugar central do conhecimento. A progressiva valorização da razão passa a exigir uma elaboração teórica na organização da realidade. Uma vez verificada essa valorização da razão, presente nos aspectos científicos do conhecimento, é possível olhar outros campos que compõem a episteme e reconhecer, também neles, a mesma força operada pela transformação no sistema de pensamento.

No estudo da arqueologia de Foucault, constatamos que as transformações também fizeram surgir uma nova configuração da linguagem. A linguagem, como discurso, surge com o fim da trajetória da narração do texto primeiro.

A partir da idade clássica, a linguagem se desenvolve no interior da representação e nesse desdobramento de si mesma que a escava. Doravante, o Texto primeiro se apaga e, com ele, todo o fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas; só permanece a representação, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam e tornando-se assim *discurso*. (FOUCAULT, 1990, p.94).

A representação no discurso tem a característica de organizar e analisar as coisas que se apresentam à linguagem. Augusto Bach (2006), em sua tese de doutorado sobre Michel Foucault e sua história arqueológica, coloca as mudanças na linguagem ao lado das mudanças na episteme clássica. Nessas mudanças, a linguagem da representação surge após o fim da busca pelo discurso originário.

Paulatinamente, com a chegada da idade clássica, esse entrecruzamento entre as palavras e as coisas no mundo do século XVI vai se deteriorando à medida em que a linguagem se destaca do mundo em que vivia para se refletir em pura discursividade representativa. Nessa nova *episteme*, o discurso já não estabelece uma semelhança com a realidade, remetendo a uma raiz comum entre ambos, mas erige-se como uma representação das coisas, um modo de ordená-las e de conhecê-las mediante a análise. Durante toda a idade clássica, a linguagem fora posta e refletida pois como discurso, ou seja, como uma análise espontânea da representação. Com a desagregação da *episteme* fundada na semelhança, uma descontinuidade que separa agora a linguagem do real torna-se manifesta. A relação que a própria linguagem

mantém com o real será avaliada de acordo com a ordem que fundamenta a gestação da nova *episteme*; qual seja, a capacidade das palavras de se ajustarem ao conteúdo das representações. (BACH, 2006, p.250).

A linguagem se apresenta como o lugar da manifestação do distanciamento entre o mundo e a representação. O discurso se liberta da necessidade de explicar a realidade das coisas, e se prende à ordenação das coisas. Um movimento que foi necessário para edificar o saber clássico como um saber racional. O saber, na *episteme* clássica, está fundado na clareza e, a partir daí, pode classificar as coisas no mundo. Com essas mudanças na função de representar o mundo, a linguagem segue as modificações características da cultura clássica. Essa forma de organização utilizada na análise da linguagem também foi empregada na análise das riquezas e na análise dos seres vivos.

A *episteme* clássica tem como fundamento a representação. O saber clássico não produz propriamente um conhecimento empírico; é uma ordenação de signos que pretende construir um quadro, uma imagem, uma representação do mundo. Assim, a história natural clássica é uma taxonomia: observação e descrição dos seres vivos que privilegia a visibilidade. [...] a concepção do conhecimento como ordenação, característica da história natural na época clássica, também se encontra na análise das riquezas e na análise dos discursos. (MACHADO, 2005, p.86).

Na *episteme* da representação o saber das ciências empíricas se configura de forma a comparar, ordenar e classificar as coisas. “Em todo o caso, a *epistémê* clássica pode se definir, na sua mais geral disposição, pelo sistema articulado de uma *máthêsis*, de uma *taxinomia* e de uma *análise genética*.” (FOUCAULT, 1990, p. 89). Existe uma ordem com a qual a história natural lida com as estruturas dos seres vivos. Essa mesma forma de organização se verifica na análise das riquezas onde a comparação utiliza a categoria de valor, capaz de trocar signos pelas coisas representadas. E na análise do discurso a representação se desenrola conforme a ordem do que a linguagem representa no discurso.

Na época clássica, desde o projeto de uma análise da representação até o tema da *máthêsis universalis*, o campo do saber era perfeitamente homogêneo: todo conhecimento, qualquer que fosse, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças e definia as diferenças pela instauração de uma ordem; isso era verdadeiro para as matemáticas, verdadeiro também para as *taxinomias* (no sentido lato) e para as ciências da natureza; mas igualmente verdadeiro para todos esses conhecimentos aproximativos, imperfeitos e em grande parte espontâneos, que atuam na construção do menor discurso ou nos processos cotidianos da troca; era verdadeiro, enfim, para o pensamento filosófico e para essas longas cadeias

ordenadas que os ideólogos, não menos que Descartes ou Spinoza, ainda que de outro modo, pretenderam estabelecer a fim de conduzir necessariamente das idéias mais simples e mais evidentes até as verdades mais complexas. (FOUCAULT, 1990, p.363).

O exercício da ordem conferiu às ciências uma forma de procedimento que procurava refutar o que era passível de dúvida e que não podia ser aceito como verdade clara. Esse procedimento estava presente na matemática, nas ciências empíricas e na filosofia visando a conduzir retamente a razão. O que não se encaixava na razão era visto como irracional, ou como desrazão¹⁹.

2.1.2. O conceito de representação na episteme clássica

Porque, na Idade Clássica, a representação seria diferente do que foi em outras epistemes? O fato é que não se trata de ser diferente, mas de como o conceito de representação foi apropriado pelo saber clássico. É possível reconhecer a função da representação presente nas diversas composições a partir das tentativas de simbolizar o que vemos no mundo e o que se passa no interior das pessoas. Chegar a uma representação das coisas e distinguir entre o real e a fantasia nos permite fazer falar o mundo por meio das representações²⁰. Na época clássica, com o aparecimento de uma ciência universal da ordem, a representação aparece como forma característica de conhecimento não mais restrito ao domínio da filosofia. A idade da representação é marcada, na configuração do saber, pelo exercício e apropriação da categoria de representação por outras ciências.

¹⁹ Foucault havia tratado desse tema da desrazão no capítulo sobre os insensatos na obra *História da Loucura* (2007b, p.135-162). Ele apresenta a dificuldade inerente à classificação daqueles que eram tidos como razoáveis e dos que eram tratados e diagnosticados como sem razoabilidade. A insanidade que era uma manifestação de forças transcendentais até o século XVI, na Idade Clássica é tida como uma escolha individual, fruto da condição humana, mas a sobre do espírito maligno que engana a razão não foi totalmente eliminada pelo *cógito*. Mesmo Deus pode ser considerado insano numa ordem do discurso clássico religioso.

²⁰ Sobre a representação presente em outras épocas José Ternes (1998, p.73) descreve que “já Heidegger, numa conferência de 1935, defendia a tese de que ‘o fato de que o mundo se torne imagem (Bild), mostra a natureza da idade moderna’. Haveria, sob este aspecto, uma diferença radical da Modernidade diante da Idade Média e da filosofia grega. Diferença, fundamentalmente, de concepção do existente. Para os medievais, trata-se de um *ens reatum*. A noção de criação e de causa suprema constitui, de alguma forma, a natureza do existente (ou do ens). Já os gregos (os pré-socráticos, certamente) compreendiam-no como constitutivo do ser.” E na representação moderna o sujeito se torna objeto, o representado se torna representação.

Falar em idade da representação não quer dizer, talvez, que antes do século XVII e XVIII os homens não construíram representações sobre o mundo. Trata-se, segundo G. Deleuze, de uma atividade antiga. Devemos procurar sua fundação já em Platão, com sua distinção, não só entre essência e aparência, mundo inteligível e mundo sensível, mas, principalmente, na divisão mais fundamental, entre cópias e simulacros. [...] E é aí, a partir desse procedimento de divisão, em que a diferença (mundo da aparência, simulacro) é sempre expulsa pela afirmação da identidade (essência, mundo inteligível, cópias boas), que se inaugura a trajetória da representação. [...] Durante quase dois milênios podemos ver, com algumas exceções (Duns Scot, Espinosa), a filosofia enquanto exercício de representação. Era, porém, uma característica restrita à filosofia. Somente no século XVIII deparar-nos-emos com uma situação em que representar se tornaria uma forma generalizada de saber.” (TERNES, 1998, p.93).

Essa característica da filosofia de formar imagens para tornar presente o conceito do qual se fala, passou a integrar as ciências clássicas. A novidade na episteme clássica está em que essas representações se manifestam num *quadro* que organiza, compõe e apresenta cientificamente a realidade²¹. Esse espaço, organizado principalmente pela *máthêsis*, foi cuidadosamente delineado pelo modo de ordenação conferido aos signos. Nesse campo a representação, como forma de configuração do conhecimento abordava elementos (como as percepções, os pensamentos e desejos) capazes de aproximar e afastar as coisas organizadas em seus conjuntos de ordenação.

Entre a *máthêsis* e a *gênese* estende-se a região dos signos – signos que atravessam todo o domínio da representação empírica, mas que jamais a transbordam. Margeado pelo cálculo e pela gênese, está o espaço do *quadro*. Nesse saber, trata-se de afetar com um signo tudo o que pode nos oferecer nossa representação: percepções, pensamentos, desejos; esses signos devem valer como caracteres, isto é, articular o conjunto da representação em plagas distintas, separadas umas das outras por traços assinaláveis; autorizam, assim, o estabelecimento de um sistema simultâneo, segundo o qual as representações enunciam sua proximidade e seu afastamento, sua vizinhança e suas distâncias – portanto, a rede que, fora da cronologia, manifesta seu parentesco e restitui num espaço permanente suas relações de ordem. Por essa forma pode-se delinear o quadro das identidades e das diferenças. (FOUCAULT, 1990, p. 88).

No espaço da representação os signos tomam distância das coisas e assim se prestam à função de estabelecer ligações de aproximação e afastamento conforme a configuração das diferentes áreas do saber. O “quadro” manifesta a configuração do saber sobre as coisas desde sua origem, até a forma como elas são organizadas. A função das representações no saber é a

²¹ Com base na interpretação de que cada parte da história tem sua própria formação de enunciados, é possível conferir essa mesma interpretação em Deleuze (2005, p.58) quando ele cita os estratos ou formações históricas na arqueologia de Foucault.

de estabelecer as relações entre as coisas, de modo que possam ser comparadas. A comparação revela o que nelas há de semelhante, bem como o que trazem de distinto.

Ao apresentar a episteme clássica, Foucault considera basicamente três diferentes domínios do saber: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. (Cf. MACHADO, 2006, p.112). Esses domínios do saber empírico aparecem na época clássica com o mesmo propósito de colocar os sentidos à prova e buscar a verdade das coisas. A distância, instaurada pelo exercício da suspeita, é necessária para que a realidade não seja aceita diretamente, sem critérios rigorosos.

Se a época clássica isola o mundo das coisas do mundo das palavras, estabelece, por outro lado, uma correlação entre aquilo que é visto e o que é dito. As palavras representam as coisas, a linguagem deve formar um quadro do mundo, e a história natural, como “língua bem-feita”, deve denominar o visível através de um sistema de signos. Se observar se reduz basicamente a ver, descrever é transcrever em palavras, transportar para o nível das representações e dos signos, o objeto da visão. (MACHADO, 2006, p.113).

A linguagem, com a função de formar um quadro do mundo, se aplica à história natural bem como se aplica às outras ciências empíricas na época clássica²². A observação das coisas, o ato de ver, é um passo importante, mas é necessária a descrição rigorosa do que se observa, bem como a representação, em palavras, das coisas presentes no mundo. Através da representação das coisas do mundo se firmam as ciências empíricas.

A representação pode ser observada desempenhando seu papel em cada um dos domínios das ciências empíricas na episteme clássica. Conforme observa Edgardo Castro (2004, p.118) a representação aparece na gramática geral como o estudo da ordem verbal em sua relação com o objeto representado. Já na história natural a representação aparece ao lado da estrutura. Enquanto as estruturas das coisas, na história natural, podem ser observadas, a representação diz respeito às proporções dessas coisas. A representação pode ser percebida na disposição linear e sucessiva das coisas que se oferecem de modo simultâneo ao nosso saber. Enfim, na análise das riquezas a representação aparece em lugares como a moeda e os preços. Na moeda enquanto o metal substitui a riqueza, e nos preços porque eles dependem da relação de representação que ocorre entre a moeda e as riquezas durante o processo das trocas. É a

²² Na formação clássica do quadro do saber as funções de ver, ouvir, ler e dizer se apresentam de forma separada (Cf. FOUCAULT, 1990, p.59).

teoria da moeda que define como as coisas podem ter seu valor representado. Percebe-se nessas três ciências que a representação cumpre o papel de organizar o conhecimento e inserir em sua ordem tanto os elementos quantitativos quanto os elementos não quantitativos.

Seguindo a reflexão sobre o conceito de representação, Foucault utiliza o *Novum Organum* de Bacon apenas para citar as imagens dos “ídolos” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.66)²³. Porém, para a reflexão filosófica, ele faz a opção pelo uso das *Regras para a orientação do espírito*, de Descartes. Se a escolha tivesse sido pelo *Novum Organum* seria uma escolha mais em confronto com a forma de organizar o saber escolástico, no entanto, Foucault optou pelas *Regulae* porque elas se mostram mais investigativas e instauram a suspeita na ordenação do saber clássico.

Les mots et les choses também elege Descartes como referencial importante para a compreensão da idade clássica. Trata-se agora de texto menor da obra cartesiana, as *Regulae ad directionem ingenii*. Poderíamos dizer, talvez, que se trata de um texto estratégico, na medida em que permite a Foucault uma leitura da idade clássica diferente daquela que vinha fazendo nas histórias das idéias e/ou das ciências e, mesmo, diferente da interpretação husserliana. Permite-lhe inserir e privilegiar na *epistème* do século XVII e XVIII o não-quantitativo. (TERNES, 1998, p.16).

Em sua reflexão, Foucault utiliza o texto de Descartes porque melhor lhe serve para a inserção da suspeita da razão diante do não-quantitativo nas ciências. Por isso a citação é estratégica e Foucault escolhe um texto conforme sua necessidade e não conforme o que é considerado de maior valor na obra de Descartes. É essa nova leitura da episteme clássica que permite a verificação de que há uma ruptura entre as ciências clássicas e as ciências modernas.

A representação nas ciências clássicas surge como um desejo de libertar-se da concepção de signos previamente inscritos no mundo. Primeiramente por causa das falsas impressões que tínhamos do mundo e porque elas seriam capazes de nos conduzir ao erro, e depois por causa da possibilidade de reconstrução da ordem que recolocaria as impressões de forma mais clara e segura. A representação é uma libertação e uma ordenação, mas não uma exclusão dos signos e das comparações. As ideias sobre Deus, presentes no meio das falsas

²³ Na visão de Foucault a utilização das imagens dos ídolos sistematizada por Bacon (1561-1626) é uma crítica da semelhança. Os ídolos da caverna (educação e costumes), do teatro (autoridades), da tribo (generalização do que é favorável e omissão do que não é favorável) e do fórum (linguagem), são ilusões que desaparecem na medida em que delas nos aproximamos com um saber crítico.

impressões, também deveriam ser ordenadas e comparadas para se organizarem no saber clássico.

A representação na Idade Clássica surge como uma operação da mente na construção de um objeto que está fora. Nessa relação com a linguagem e a gramática geral, a representação ganha unidade e, ao mesmo tempo, uma delimitação para melhor entendimento.

Durante a idade clássica, a gramática geral tinha por função mostrar como, no interior da cadeia sucessiva das representações, podia introduzir-se uma linguagem que, mesmo manifestando-se na linha simples e absolutamente tênue do discurso, supunha formas de simultaneidade (afirmação de existências e de coexistências; delimitação de coisas representadas e formação de generalidades; relação originária e indelével entre palavras e coisas; deslocamento de palavras em seu espaço retórico). (FOUCAULT, 1990, p.353).

A linguagem se construiu no interior das representações com a função de explicitar as relações de contiguidade entre as coisas e as palavras. Guardando seu lugar, a linguagem revela e mantém os signos próprios do saber clássico, sem abrir-se, nessa época, para qualquer ciência do homem.

Mas a consequência essencial é que a linguagem clássica como discurso comum da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse “ciência do homem”. Enquanto essa linguagem falou na cultura ocidental, não era possível que a existência humana fosse posta em questão por ela própria, 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 efetivava – esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a essência mesma da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. (FOUCAULT, 1990, p. 327).

É na composição do discurso que o ser das coisas se manifesta na linguagem. No discurso se articula o que se está representando na linguagem e o que está presente na realidade. É fato que as coisas existem; isso pode ser considerado pela representação, mas não há espaço para colocar o problema do “eu existente”, essa será uma elaboração posterior à Idade Clássica. Embora a representação seja uma forma de organizar bem diferente da aproximação das coisas por semelhança, ela ainda guarda uma tarefa da linguagem anterior de reconhecer que algo existe e está oculto, como uma Palavra primeira a ser representada. A

representação atua na duplicação do mundo e essa duplicação pode tornar binária a realidade e a forma de interpretá-la.

2.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – A representação na imagem de Dom Quixote

As condições existentes na episteme clássica para configuração e formação de uma ordem pela qual o mundo podia ser compreendido, foram analisadas até o momento por diferentes prismas: do ponto de vista da linguagem e da ruptura com a episteme anterior, do uso da categoria da *ordem*, do emprego da lógica de Port-Royal e da utilização do conceito de “representação”. Além dessa organização formal, é possível reconhecer que outras linguagens compõem o mesmo instante e partilham a mesma construção do saber na época clássica e ajudam a compreender sua configuração.

A linguagem é dada por inteiro ou não é dada. [...] Assim, a própria condição é histórica, o *a priori* é histórico: o grande murmúrio, em outras palavras o ser-linguagem ou o “há” da linguagem, não é menos singular, “ser enigmático e precário” que não se pode isolar desse ou daquele modo. Cada época tem a sua maneira de reunir a linguagem, em função de seu *corpus*. (DELEUZE, 2005, p.65).

Assim como a cultura se manifesta no saber organizado de uma época, o que a Idade Clássica construiu, como seu saber, foi também apresentado por Foucault através da referência que ele faz às novelas de Cervantes por meio da figura de *Dom Quixote*²⁴. “As aventuras de Dom Quixote traçam o limite: nelas terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos; nelas já se travam novas relações.” (FOUCAULT, 1990, p. 61)²⁵. É importante apontar, em outras linguagens pertencentes à mesma episteme, essa possibilidade de reconhecimento do modelo da análise arqueológica feita por Foucault. Assim, qualquer que

²⁴ “Canguilhem observa que *Les mots et les choses* nasceu num momento em que a Europa, na expressão de Henri Brulard, vivia um certo ‘espanholismo’. Avaliar com precisão a convivência, numa mesma obra de Borges, de Velásquez e de Cervantes, ao lado de filósofos e de cientistas clássicos, seria tarefa bastante ousada. Não teria condições para tal no momento. O ‘espanholismo’ verificado na virada da década talvez não explique suficientemente o uso foucaultiano de obras daqueles autores. Parece-me que é a própria noção de *arqueologia*, associada, aqui, à de *epistème*, que autoriza essa *revoada* para além da tradição filosófica.” (TERNES, 1998, p.21).

²⁵ José Ternes (1998, p.22) também comenta esse caráter de delimitação dos limite da episteme, traçado pela obra de Cervantes.

seja a forma de codificação, preservação e transmissão do saber, ela se encontra sempre inserida no contexto próprio para a articulação desse saber em cada episteme.

Com o recurso de narração atribuído a Cervantes²⁶ em *As palavras e as coisas*, Foucault denota o conflito que encerra a representação. O cavaleiro era similar ao escrito, logo ele se vê envolto pelo personagem e passa a representar essa nova realidade. Assim, a realidade à sua volta se modifica e a viagem de Dom Quixote ocorre entre a razão e a loucura, entre a representação e a fantasia.

No Renascimento, em geral vigora uma hospitalidade para com a loucura, que a liga a todas as experiências importantes da época, às grandes forças trágicas do mundo, permitindo que Shakespeare e Cervantes dêem testemunho de uma experiência trágica da loucura nascida no século XV. (MACHADO, 2005, p.28).

No momento em que Dom Quixote se encontra perseguindo as semelhanças e busca tornar-se semelhante ao que está escrito nos romances lidos por ele, nesse momento, se inicia a manifestação do distanciamento entre os signos do mundo e os seres visíveis. Dom Quixote é uma imagem da semelhança porque busca em coisas comuns representar outra realidade mais ideal. “Os rebanhos, as criadas, as estalagens tornam a ser a linguagem dos livros, na medida imperceptível em que se assemelham aos castelos, às damas e aos exércitos.” (FOUCAULT, 1990, p. 62). Essa busca das semelhanças é sempre frustrada em sua jornada quando encontra a realidade. Mas o que mantém sua busca é o jogo do enfeitiçamento, no qual está inserido e que traz para sua aventura um encantamento e uma esperança, quase que sedutoras, embora sempre frustradas.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não

²⁶ A citação de Cervantes na obra *História da Loucura* apresenta uma realidade que não pode ser compreendida em outro contexto. Quando surge a razão, a loucura deixa de ocupar o espaço no meio dos discursos válidos e passa a ser classificada como insensatez, desrazão. “No renascimento, a loucura tinha uma positividade artística, no sentido em que o louco era alguém que via o que os outros personagens não viam, como lady Macbeth, na tragédia de Shakespeare, que tem o poder de revelar a verdade quando se torna louca. [...] Shakespeare e Cervantes aparecem no livro (*História da loucura*) como exceção, no sentido em que nelas a loucura ocupa um lugar externo, é sem recurso, não pode ser recuperada pela verdade ou pela razão.”(MACHADO, 2005,p.38).

marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. (FOUCAULT, 1990, p. 62).

As palavras enfrentam a crise do esvaziamento da semelhança e devem migrar para a ordem da representação. Dom Quixote faz isso em uma jornada de luta entre o que está escrito, os signos do mundo, e sua vida. Na segunda parte da obra de Cervantes o texto anuncia uma mudança radical pois Dom Quixote passa de leitor a personagem. A representação se apresenta em forma de reduplicação da realidade (Cf. TERNES, 1998, p.24). Ele vive e se torna a verdade de seu próprio romance de cavalaria, que ele mesmo não leu, pois que o vivia. Foucault assinala a característica do texto que “se dobra sobre si mesmo”. As palavras não dizem o mundo, mas estabelecem uma relação “de si para si mesmas” (FOUCAULT, 1990, p.63).

Com essa transição entre a busca de reconhecer as palavras dos romances no mundo das coisas e a narração que se dobra sobre si mesma, onde a palavra representa a realidade, Foucault situa Dom Quixote como a primeira obra moderna (FOUCAULT, 1990, p.63).²⁷ E anuncia na episteme clássica o momento solitário da palavra.

Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação. (FOUCAULT, 1990, p. 63).

Existe, na leitura de Dom Quixote, uma identificação dos traços que são encontrados na literatura moderna. A liberdade diante dos signos do mundo e da realidade ajuda a compor um cenário de fantasia onde as coisas da realidade são chamadas a representar as coisas da fantasia. Quem não compreende o mundo de Dom Quixote não consegue entender sua linguagem. Aqui é necessário inserir o critério de sanidade para poder classificar o que é fruto da razão e da ordenação das coisas.

A experiência da fala desligada dos signos e das coisas constrói, na episteme clássica, a figura do louco. Já a tentativa de resgatar essa ligação perdida com as coisas, constrói a

²⁷ A escrita novelesca na obra *Dom Quixote* pode ser vista como uma retomada da estética realista e popular em uma época em que a Espanha havia se voltado para a produção cultural de peças e teatro.

imagem do autor clássico. Aqui permanece o discurso alegórico que mantém na Idade Clássica a possibilidade de falar sobre Deus em uma episteme onde o discurso está sem as palavras anteriores porque perdeu o chão das semelhanças²⁸. Através do conhecimento por alegoria, valoriza-se uma interpretação que na Idade Clássica se assemelha à busca da verdade clara e distinta. Na perturbação para Dom Quixote entre o que é real e o que é imaginário, há um confronto constante com o não-lugar, com o vazio da possibilidade de um absoluto. Nem as coisas do mundo dizem o absoluto nem a representação dá conta de uma verdade absoluta. Na expressão de Deleuze (2005, p.133), a angústia da Idade Clássica busca fixar o lugar do finito em meio às categorias infinitas, ao tentar estabelecer uma ordem para a desrazão.

2.2. A representação no texto de Michel Foucault

Tendo como referência a mudança ocorrida no fim da episteme renascentista e no início da época da representação, podemos compreender o uso que Foucault faz dos conceitos empregados para a ordenação dos saberes que configuram o século XVII e XVIII. A primeira mudança que já foi apresentada é a impossibilidade de sustentarmos o modo como o conhecimento era apresentado pelas semelhanças. A outra mudança ocorre na forma de aproximação do mundo não mais como reconhecimento das coisas, mas como interpretação.

Para essa análise da episteme clássica, Foucault se vale especialmente de dois textos: *As Regulae*, de Descartes e a *Lógica*, de Port-Royal. *As Regulae* são utilizadas como ferramenta para análise da Idade Clássica como uma época de ordenação e sistematização que teve como modelo o ideal matemático. A *Lógica*, de Port-Royal traz a gramática geral e a forma como o discurso se organizava de modo bem distinto da linguagem moderna.

A representação e a organização do conhecimento só foram possíveis na medida em que abandonaram a busca das semelhanças. Essa ruptura com o modo de conhecer anterior instaura uma insegurança capaz de fazer surgir as condições para as mudanças nas ciências e na forma de ver o mundo. É essa condição o objeto de atenção no estudo da Idade Clássica, pois ela permeia a cultura e os discursos na representação.

²⁸ Essa cadeia de relações entre Deus e a matéria está descrita no item *A prosa do mundo* que foi explorado no capítulo primeiro dessa dissertação.

Como a linguagem se expressa por meio dos signos e esses também estão ligados às ciências empíricas, é importante destacar o signo na relação entre as coisas e o que elas significam. Os signos ocupam uma posição intermediária que faz com que as coisas se aproximem racionalmente. Não há nos signos uma realidade preexistente da forma como havia na semelhança. Os signos valem pelo que representam na Idade Clássica.

É por causa do surgimento de novos conceitos e de uma nova episteme que os limites da representação devem ser superados. A possibilidade que se abre com o fim da representação é a formalização do conhecimento e um desdobramento dos enunciados. Os enunciados, ao mesmo tempo em que se manifestam, deixam oculto parte de seu significado²⁹.

2.2.1. A representação como ruptura com o Renascimento

Em *As palavras e as coisas* Foucault empreende o projeto de recolocar as condições da episteme que, por sua vez, revelou-se como condição para o nascimento das ciências humanas³⁰. Com esse objetivo ele analisa as rupturas da episteme no século XVI e no século XVIII e o contexto em que elas ocorreram. Essa episteme se caracteriza pela “representação” que se organiza ao longo da Idade Clássica, por isso é possível investigar o lugar que a representação ocupa no texto de Foucault e descobrir como ele estuda as mudanças na episteme clássica e como a representação significou uma nova maneira de organizar o saber.

A representação reconhecida na episteme anterior ao século XVI se manifestava no saber/conhecimento como possibilidade de expressão do real, aquilo que já existia na circunstancialidade. Deve-se lembrar que a aplicação do conceito de solo epistemológico³¹ se refere à condição do saber para qualquer campo do conhecimento que encontra expressão em um mesmo contexto. O espaço epistemológico não ocorre como um privilégio em uma ou

²⁹ O que está oculto no enunciado não é porque não esteja dito, mas porque não é imediatamente perceptível (Cf. DELEUZE, 2005, p.27).

³⁰ No prefácio à edição inglesa da obra *As palavras e as coisas*, que foi publicada com o título *The order of things*, Foucault fala que escolheu descrever o espaço epistemológico de uma época e nem tanto a gênese das ciências humanas (Cf. FOUCAULT, 2005, p.184).

³¹ No capítulo VII de *As palavras e as coisas*, o conceito de *solo contínuo* surge próximo da constatação de que o saber se expressa por vezes em forma de claridade pálida, mas fundamental, que nos permite dominar e conhecer aquilo que chega até nós. Nesse solo se apoia o discurso.

outra ciência, mas é uma condição onde todas as ciências e discursos se formam e são transmitidos na cultura.

A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral. (FOUCAULT, 2007a, p.177).

O mundo fala, ou fazemos falar o mundo. É nessa forma de interpretação que o saber se apoia até a episteme clássica. No intuito de classificar o conhecimento, empreendia-se uma procura pelo que era semelhante tendo como referência o que já estava sob o olhar. E assim, reunindo cada vez mais “coisas”, ampliava-se a capacidade de escutar o mundo que fala e se dá a conhecer. A realidade é considerada como objeto existente, e a aproximação desse objeto é feita por escuta, compreensão e repetição de seus dados.

A episteme clássica rompe com o Renascimento na medida em que desfaz a relação de proximidade entre a linguagem e o mundo. A Idade Clássica não constrói um saber empírico, mas constrói um quadro, uma imagem onde o mundo pode ser representado (Cf. MACHADO, 2005, p.87). Na época clássica a linguagem se apresenta como discurso e não mais como descrição.

Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz. (FOUCAULT, 1990, p.59).

O discurso, o que é visto e o que é enunciado na episteme clássica, está separado do que encontramos na interpretação do mundo. A linguagem vale pelo que ela representa e agora pode dobrar-se sobre seus próprios signos. A escrita de Deus no mundo não mais poderá ser tomada como um dado a ser acolhido, mas como algo a ser interpretado. Uma interpretação teológica que está de acordo com as condições próprias do saber (Cf. BERNAUER; CARRETTE, 2004, p.3).

Outra distinção na forma do conhecimento da episteme clássica é o privilégio concedido à análise sobre as ciências empíricas. Na trajetória da arqueologia de Foucault, a análise do contexto veio substituir a leitura direta da realidade. Trata-se de um processo de deslocamento do saber, que se afasta das coisas e se organiza como representação. A representação responde aos anseios da episteme clássica, mas logo se abre para o nascimento de novas ciências de base empírica. A busca da ordem como forma de estabelecer o saber se constitui desde o século XVI fornecendo elementos para configuração das ciências.

As palavras e as coisas, prolongando o estudo da relação da medicina com seus saberes constituintes, nas épocas clássica e moderna, desloca a pesquisa do âmbito da medicina para o da história natural e da biologia, estudando a configuração de cada uma e a ruptura existente entre elas. Mas sua ambição é muito maior: relaciona a biologia com os outros saberes da modernidade, economia e filologia – denominado a todos “ciências empíricas” –, opondo-lhes os saberes analíticos da época clássica sobre os seres vivos, as riquezas e o discurso; situa as relações entre saberes analíticos e empíricos respectivamente com a filosofia clássica da representação e do ser e com a antropologia filosófica moderna; demonstra finalmente, como as ciências humanas têm nestes saberes empíricos e filosóficos sobre o homem suas condições históricas de possibilidade. (MACHADO, 2006, p.157).

O período clássico se organiza na interação entre o saber analítico e o saber empírico, relacionando a representação com a antropologia filosófica. As ciências empíricas foram construídas em bases diferentes das do saber analítico e por isso não é fácil aos modernos vencer a tentação de buscar, na passagem do século XVI, a origem das ciências empíricas e da filosofia moderna³². Segundo Foucault essa é uma tarefa difícil porque o solo em que as ciências da interpretação se apoiam para lançar o olhar retrospectivo é constituído de bases distintas.

Sobre as considerações acerca da ordem na Idade Clássica, Foucault observa a dificuldade que é própria de uma classificação do pensamento na história. “Não é fácil estabelecer o estatuto das discontinuidades para a história em geral. Menos ainda para a história do pensamento.” (FOUCAULT, 1990, p.65). Assim ele apresenta o caminho positivo da continuidade aparente oferecida pela história e seguido pela conceituação, como também a

³² Foucault afirma não ter escolhido descrever a origem das ciências humanas, mas, no entanto, fez um trabalho arqueológico na origem das ciências humanas (Cf. FOUCAULT, 2005, p.184).

aceitação do caminho seguido pelo descontínuo das epistemes. Algo que vem de fora e que muda a cultura³³.

No pensamento de Descartes, Foucault se depara com a comparação entre o medir e o ordenar.³⁴ Sobre o “medir” é destacado o fato de que as coisas devem chegar a uma unidade simples para poderem daí ser comparadas. O “ordenar” demanda maior atenção porque não se prende ao objeto simples. Esse processo de ordenação não exige uma análise interna dos dados que se comparam. A comparação entre as coisas próximas pode progredir por referências a unidades que lhe são exteriores³⁵.

A consequência para o pensamento ocidental é a mudança na configuração da cultura. A partir da Idade Clássica a forma de aproximação do mundo muda definitivamente. O pensamento instala uma suspeita sobre o modo de conhecer que até então conseguia compreender e descrever o mundo.

Daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico em que o homem do século XVI via ainda estabelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades e em que se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. (FOUCAULT, 1990, p.69).

Sendo uma dimensão importante para a compreensão das diferentes formas de conhecimento a linguagem continua cumprindo sua função, mas muda seu posicionamento. Ela é apenas o que diz e os signos que explicita. Ela se desdobra nos signos verbais presentes em si mesma (Cf. MACHADO, 2005, p. 87). Sai do meio das coisas do mundo e se forma como um discurso que representa o mundo.

Desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não

³³ Roberto Machado (2006, p.30) comenta que para Canguilhem, Bachelard e Cavaillès, existe progresso nas ciências, mas esse progresso é descontínuo e o erro pode ser integrado nas rupturas sucessivas em um progresso dialético. Não há desenvolvimento contínuo e linear. Por isso procurar a origem de uma ciência pode ser um falso problema.

³⁴ Em *As palavras e as coisas* Foucault prefere utilizar o texto *Regras para a Orientação do Espírito*, segundo José Ternes (1998, p.16) um texto estratégico que permite a Foucault uma leitura da Idade Clássica privilegiando a episteme, diferente da leitura que ele tinha feito nas histórias anteriores.

³⁵ Segundo Salma Muchail (2004, p.98) *As palavras e as coisas* investiga essa proximidade entre as coisas. As coisas que podem ser reconhecidas por suas identidades.

terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade. (FOUCAULT, 1990, p.71).

E esse fenômeno de busca de maior clareza no discurso se sustenta desde o método de Descartes, e perpassa o saber da episteme na cultura clássica. Uma linguagem que duvida de tudo e que não encontra certeza, a não ser na capacidade de raciocinar³⁶. Um raciocínio incomunicável seguindo a nova linguagem do “eu penso”, mas que se esforça para representar as coisas. As coisas agora são colocadas no mundo em certa ordem garantindo o funcionamento perfeito e conferindo-lhes um estatuto científico mais rigoroso. O mecanicismo mostra que a natureza tem um *logos* organizador. “O fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthêsis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada.” (FOUCAULT, 1990, p.72). As coisas se colocam em ordem na medida em que se aproximam e afastam umas das outras. Uma vez organizadas, essa ordem é a expressão de um rigor matemático³⁷.

A ordenação da episteme clássica segue o projeto de Leibniz de “estabelecer uma matemática das ordens qualitativas” (FOUCAULT, 1990, p.72). Ao lado da *máthêsis* aparecem outros tipos de saberes empíricos que não seguem a ordem desejada na Idade Clássica, nem mesmo essas ciências empíricas têm a pretensão de uma matematização universal.

Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades; e todas essas empiricidades, novas na época clássica e co-extensivas à sua duração. (FOUCAULT, 1990, p.72).

Pensar que as ciências da Idade Clássica seriam como uma teoria dos signos e da representação só seria possível com um olhar desde o século XX. Ao mesmo tempo em que o saber se esforça para conhecer a realidade, a representação dela se distancia. A partir dessa

³⁶ Descartes percebe em seu método uma importante postura demandando a organização necessária para construir uma ciência rigorosa e livre do acaso e da adivinhação que antes estavam presentes no jogo das semelhanças (Cf. TERNES, 1998, p.18).

³⁷ Em Foucault o *cogito*, mesmo que organizado, ainda representa uma espontaneidade do entendimento e ele dará lugar ao ser da linguagem quando ele se confrontar com a realidade visível, empírica (Cf. DELEUZE, 2005, p.69).

necessidade de organizar racionalmente a representação das coisas, seguiram-se as regras do método de Descartes de ir das ideias simples para as mais complexas³⁸. Sobre aquilo que se conhecia como certo e verdadeiro se institui a possibilidade da dúvida e uma impossibilidade de falar sobre esse não-saber.

2.2.2. O lugar dos signos na episteme da representação

Os signos estão presentes na linguagem para possibilitar a construção do conhecimento, a comunicação e os acordos de interpretação e aplicação desse conhecimento. Na representação clássica eles deixam de pertencer ao mundo das coisas para encontrar espaço na linguagem. Na representação o signo se estende como possibilidade de organizar as áreas da vida humana e romper os limites da filosofia renascentista. A cultura clássica está submetida à representação e os signos fazem parte dessa disposição dos saberes.

A idade clássica recebe, também, em *Les mots et les choses*, o nome de era da representação. O século XVII marcaria o início de uma nova distribuição do saber em que “toda a episteme da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais”. Representar não seria, então, um fenômeno restrito a determinados setores da cultura, como, por exemplo, o da filosofia. Tratar-se-ia, com efeito, de uma disposição geral a que toda a cultura ocidental se veria submetida. Ao contrário das épocas anteriores, delinear-se-ia, agora, uma idade em que a única forma de saber se daria como representação. (TERNES, 1998, p.73).

Na linguagem da representação ocorrem mudanças no próprio ser do signo. Ele deixa de se ligar estritamente às coisas do mundo e passa a representá-las. O próprio signo da linguagem, por sua vez, pode também ser representado. Foucault lembra que as mudanças ocorridas, na função de representação do signo no século XVII, ainda permanecem até hoje. Ele usa a expressão “estranha função” para recolocar o modo próprio do signo na relação binária entre significado e significante. A época clássica define, então, o signo sob três variáveis: a origem da ligação do signo, o tipo de ligação que o signo estabelece com as coisas que representa e a relação de certeza com as coisas.

³⁸ Conforme está estabelecido no Discurso do Método de Descartes (1987, p.46).

A origem da ligação: um signo pode ser natural (como o reflexo num espelho designa o que ele reflete) ou de convenção (como uma palavra, para um grupo de homens, pode significar uma idéia). O tipo da ligação: um signo pode pertencer ao conjunto que ele designa (como a boa fisionomia que faz parte da saúde que ela manifesta) ou ser dele separado (como as figuras do Antigo Testamento são os signos longínquos da Encarnação e do Resgate). A certeza da ligação: um signo pode ser tão constante que estamos seguros de sua fidelidade (é assim que a respiração designa a vida); mas ele pode ser simplesmente provável (como a palidez para a gravidez). (FOUCAULT, 1990, p.73).

As relações dos signos com as coisas não retoma mais a semelhança direta com as coisas presentes no mundo. As novas ciências utilizam essa representação na medida em que ela serve à compreensão e transmissão do que é representado. Nesse sentido, há um afastamento da realidade³⁹.

É certo que Deus ocupava um lugar até a episteme clássica, onde era reconhecido na análise das semelhanças nas coisas do mundo. Esse lugar está questionado na episteme da representação, porque não se apresenta mais como uma forma segura de constatar a presença dele nesse mundo. Esse questionamento clássico, que coloca em dúvida o conhecimento, também questiona a possibilidade do conhecimento sobre Deus. O que pode vir dessa representação segunda e da utilização de signos para representar Deus é uma “ideologização” de Deus. Não mais teremos um Deus que fala no mundo, mas construiremos uma representação de Deus a partir do mundo e de uma ideia de Deus⁴⁰. A dúvida, como método, instaura um lugar vazio uma vez que, por impossibilidade objetiva, ela não afirma a ausência nem confirma a presença do absoluto no mundo⁴¹. O signo está agora separado do que significa também no discurso teológico e é necessário ter atenção constante, pois o uso que fazemos das ligações entre os signos pode dar uma falsa sensação de certeza.

Outro enunciado de Foucault corresponde ao papel da duplicação exercido pelos signos na teoria da representação. Enquanto na episteme anterior à Idade Clássica, o signo estabelecia uma unidade entre as coisas, na episteme clássica, ele se move na dualidade. Uma coisa é o reconhecimento do signo e outra seria a realidade que ele tenta representar. Antes

³⁹ Na episteme clássica as coisas do mundo e as ciências empíricas encontravam sua equivalência através dos signos, pois tinham a capacidade de se aproximarem e serem representadas umas às outras. A análise da realidade era mediada pela ordem estabelecida por meio dos signos (Cf. MACHADO, 2006, p.119).

⁴⁰ Princípio de compreensão do racionalismo com Descartes. A ideia de Deus. Conforme apresenta a meditação quinta: Da essência das coisas materiais e, mais uma vez, de Deus, que existe. A primeira ideia verdadeira que nasce conosco é a ideia de Deus, de um absoluto perfeito. (Cf. DESCARTES, 2005, p.97-107).

⁴¹ Descartes no discurso do método (19897, p. 49) reconhece Deus como um ser supremo. Descartes se coloca tanto contra o modo escolástico de imaginar Deus, como contra as pessoas que não acreditam na existência de Deus. Deus é um ser perfeito, existente, criador do “eu” e da alma humana.

era possível o conhecimento através da semelhança que existia entre os signos e as coisas, na episteme clássica o signo é uma ideia simples e autônoma que se liga às coisas. O signo é “uma representação duplicada e reduplicada sobre si mesma. [...] A partir da Idade Clássica, o signo é a representatividade da representação enquanto ela é representável.” (FOUCAULT, 1990, p.80). A representação se dobra sobre si mesma e ganha certa autonomia diante da realidade. Ser e existir não estão mais diretamente ligados.

Com essa nova configuração dos signos Foucault apresenta três implicações para a episteme clássica. Ao aparecerem em relação com o conhecimento, os signos surgem como representação abstrata. Com essa representação não há espaço, nem condições para identificar o conhecimento com a significação, no entanto existe a formação de um quadro onde as coisas se organizam. Por fim, é possível constatar que houve, na representação, a criação de uma teoria onde o signo pode ser reconhecido como a ligação de um significado com um significante. Essa teoria da presença dos signos na ordenação da episteme é encontrada em Descartes.

Mas essa concepção do conhecimento como ordenação se encontra até mesmo na filosofia, como mostra a análise das *Regulae...* de Descartes, que inaugura a concepção do conhecimento como uma relação de ordenação entre idéias simples e complexas, através de uma *mathesis* e uma taxonomia. (MACHADO, 2005, p.88).

A análise da linguagem se faz importante na taxonomia e na formação do quadro dos signos verbais. Tendo como referência as três ciências empíricas que ocupam a narração em *As palavras e as coisas*, Foucault analisa os signos presentes no saber que precedeu as ciências empíricas: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas.

É por isso que a análise da linguagem, de Lancelot a Destutt de Tracy, faz-se a partir de uma teoria abstrata dos signos verbais e na forma de uma gramática geral: mas ela toma sempre por fio condutor o sentido das palavras; é por isso também que a história natural se apresenta como análise dos caracteres dos seres vivos, mas que, mesmo artificiais, as taxinomias têm sempre o projeto de se ajustar à ordem natural ou de dissociar-se dela o menos possível; é por isso que a análise das riquezas faz-se a partir da moeda e da troca, mas que o valor é sempre fundado na necessidade. (FOUCAULT, 1990, p.82).

Os signos aparecem com uma flexibilidade para acompanhar as novas exigências das ciências nascentes sem, no entanto, perder a relação com as ciências anteriores. Os signos se

organizam de forma diferente e sua nova forma de ordenação possibilita tanto a dúvida quanto a formação das ciências empíricas. Convém no entanto notar que, uma vez instaurada a separação entre o signo e o que ele significa, entre a realidade e os signos de realidade, haverá uma consequência para a compreensão da presença e interpretação das figuras de Deus. Não há pois um acesso direto por meio dos signos às coisas de Deus. E uma busca constante dessa relação se depara com a duplicação e reduplicação da realidade num exercício infinito de interpretação.

2.2.3. *Os limites da representação*

A função desempenhada pelo conhecimento, na idade da representação, encontra seu limite com o fim da forma clássica de “representar as coisas do mundo”. A episteme clássica rompe com o saber ordenado pela “semelhança” porque a elaboração do discurso das ciências não mais consegue responder ao que estava colocado na forma de organizar o saber da Idade Clássica. A Idade Clássica conseguiu ordenar o saber como “representação”, mas essa representação também só se sustentou até o início do ato moderno da “significação”. O fim da representação, como forma de ordenação do saber, encerra, também, as categorias de classificação do conhecimento presentes na episteme da representação. O fim da episteme clássica retira do saber teológico a possibilidade de buscar em Deus uma causa perfeita para a ordenação do universo. Ao mesmo tempo o discurso moderno deve lidar com a desrazão⁴².

Foucault fala do limiar da episteme clássica ocorrendo no momento em que as ciências se orientam para as “formas puras” buscando um conhecimento perfeito do mundo. Quando isso acontece, as ciências empíricas e aquilo que faz parte das reflexões sobre o ser humano se reduzem à filosofia na busca das formas puras e dos conceitos, e se afastam do domínio da prática. Com essa redução, a filosofia e a reflexão sobre a totalidade se ocupam do saber construído pelas ciências práticas.

As conseqüências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir negativamente, o domínio das formas puras

⁴² A presença do não pensamento estava ausente da Idade Clássica e da ordem aí afirmada, mas ele não pode ser negado na Modernidade (Cf. TERNES, 1998, p.163).

do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação a todo saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de constituir, a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contra filosofia. (FOUCAULT, 1990, p.263).

No momento em que a representação cessa de manifestar a ordem dos seres, o sistema clássico se desfaz⁴³. Essa passagem não é completamente obscura aos olhos da Modernidade, mas permanece envolta em uma sombra que torna impossível compreender sua organização. Portanto conhecer a categoria da ordem clássica, com um olhar moderno, se torna uma tentativa vã. “Quando as palavras deixam de entrecruzar-se com as representações” (FOUCAULT, 1990, p.320) não permanece, nas categorias modernas do conhecimento, algo capaz de ser usado para a compreensão dessa mudança.

A última “peça” que saltou – e cujo desaparecimento afastou de nós para sempre o pensamento clássico – é justamente o primeiro desses crivos: o discurso que assegurava o desdobramento inicial, espontâneo, ingênuo da representação em quadro. Desde o dia em que ele cessou de existir e de funcionar no interior da representação como sua ordenação primeira, o pensamento clássico cessou, no mesmo movimento, de nos ser diretamente acessível. (FOUCAULT, 1990, p.320).

Com o advento da Modernidade perdemos o pensamento clássico e o acesso a ele, porque o discurso que teve lugar na episteme clássica desapareceu junto com as condições que o sustentavam. A possível releitura feita na Idade Moderna não tem como reconstruir as condições da representação. Está, assim, sugerida uma impossibilidade de compreensão do discurso clássico, porque também as articulações que o mantinham se desfizeram. Antes da Idade Clássica, como já vimos, a palavra estava misturada às coisas e a seus signos. Com a Idade Clássica, as coisas passaram a ser representadas e o fim da representação acaba por libertar a linguagem dessa função de dizer as coisas. Essa mudança se dá em um processo de enfrentamento de forças que não podem ser conformadas em condições estáticas e eternamente ordenadas. Existem forças presentes no saber que não se aprisionam em conceitos puros, como as presentes nas três ciências da prática: a “obstinação” da fala, a “violência e o esforço” da vida e a “força surda” das necessidades.

⁴³ Essa mudança no final do século XVIII acontece devido à mudança na configuração do saber. Há uma mudança na relação representação/objeto (Cf. MACHADO, 2006, p.116).

O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade. O espírito obscuro mas obstinado de um povo que fala, a violência e o esforço incessante da vida, a força surda das necessidades escaparão ao modo de ser da representação. E esta será duplicada, limitada, guardada, mistificada talvez, regida, em todo o caso, do exterior, pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna – constituindo-a talvez, assinalando, em todo o caso, que a idade clássica acaba de terminar e com ela o reino do discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na seqüência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas. (FOUCAULT, 1990, p.223).

A maneira como Foucault encerra os saberes clássicos já aponta para a necessidade da formulação moderna referente à condição transcendental do conhecimento. A impossibilidade de sustentar o saber empírico no espaço da representação surge em dois momentos: no instante em que aparecem as ciências empíricas e logo que se organizam as condições para o saber na episteme moderna.

É que o pensamento que nos é contemporâneo e com o qual, queiramos ou não, pensamos, se acha ainda muito dominado pela impossibilidade, trazida à luz por volta do fim do século XVIII, de fundar as sínteses no espaço da representação e pela obrigação correlativa, simultânea, mas logo dividida contra si mesma, de abrir o campo transcendental da subjetividade e de constituir inversamente, para além do objeto, esses “quase-transcendentais” que são para nós a Vida, o Trabalho, a Linguagem. (FOUCAULT, 1990, p.265).

É nessa impossibilidade de pensar a representação que surgem as novas ciências empíricas a biologia, a economia e a filologia. A concepção apresentada por Paul Veyne sobre os escritos de Foucault a respeito da história lembra que os fatos e as mudanças que ocorrem na história estão associados às práticas das sociedades. Não devemos colocar a importância das mudanças nas epistemes diretamente relacionadas às mudanças na ideologia e no estado organizado, mas nas exigências das práticas. Assim as mudanças que ocorrem no fim da Idade Clássica também seguem essa dinâmica.

Substituamos, pois, essa filosofia do objeto tomado como fim ou como causa por uma filosofia da relação e encaremos o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso. Essa prática lança as objetivações que lhe correspondem e se fundamenta

nas realidades do momento, quer dizer, nas objetivações das práticas vizinhas. (VEYNE, 1998, p.259).

Uma vez que as práticas da episteme da representação deixam de existir, ou se esvaziam, as práticas que estão associadas modificam-se. As novas práticas modernas que surgem não mais repetem as práticas vazias anteriores.

O que faz parte da experiência e das ciências empíricas nos é dado na Modernidade pela história. Com o fim da representação, a distinção que visa a preencher a distância entre a experiência e o conceito foi formulada em termos de tempo linear. A ordem clássica permite à ordem do saber alojar a vontade de Deus na distância colocada entre as coisas imperfeitas e os conceitos puros metafísicos.

Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem clássica. Essa também podia ser estabelecida num saber organizado mas era mais fundamentalmente o espaço onde todo ser vinha ao conhecimento; e a metafísica clássica alojava-se precisamente nessa distância da Ordem à ordem, das classificações à Identidade, dos seres naturais à Natureza: em suma, da percepção (ou da imaginação) dos homens para com o entendimento e a vontade de Deus. A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será Memória e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história. [...] Basta reconhecer aí uma filosofia já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História. (FOUCAULT, 1990, p.233).

Essa distância entre a ideia de perfeição atribuída a Deus e à realidade das coisas e das ciências que representavam a ordem divina se sustenta nos signos da representação clássica. No fim da Idade Clássica a filosofia que se desprende da metafísica e da ordem divina se move para os conceitos de tempo, para seu fluxo e se prende aos conceitos da história como uma nova forma de organização do saber.

Com a dissolução da organização das coisas por identidades e diferenças, surge um sujeito finito. Esse sujeito limitado é condição de possibilidade da experiência, porque tenta uma representação que lhe escapa. A realidade escapa à ordem do saber, pois ela é dinâmica e está se manifestando como mudança e não fixação. Correspondendo aos transcendentais kantianos, Foucault coloca como condição do conhecimento o ser mesmo do trabalho, da vida

e da linguagem. Ao mesmo tempo em que esse ser se aproxima das condições transcendentais, delas se afasta e se coloca ao lado do objeto⁴⁴. É nessa primeira diferença, quando os objetos se alojam ao lado das condições transcendentais, que Foucault aponta para o nascer de uma possível metafísica que comportaria transcendentais objetivos.

A primeira diferença (o fato de estarem os transcendentais alojados do lado do objeto) explica o nascimento dessas metafísicas que, apesar de sua cronologia pós-kantiana, aparecem como “pré-criticas”: com efeito, elas se desviam da análise das condições do conhecimento tais como se podem desvelar no nível da subjetividade transcendental; mas essas metafísicas se desenvolvem a partir de transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida), que só são possíveis na medida em que o domínio da representação se acha previamente limitado; elas têm, portanto, o mesmo solo arqueológico que a própria Crítica. (FOUCAULT, 1990, p.259).

Uma vez rompidos os limites da representação, o conhecimento humano se vê entre duas possibilidades (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 263). A primeira é isolar o conhecimento em formas puras distanciando-as do saber empírico e buscando uma ciência formal das coisas no mundo. A segunda é a possibilidade de uma maior aproximação entre as ciências empíricas, o ser humano e a finitude das coisas do mundo. Enquanto a filosofia se orienta para o conhecimento e a observação do que é fenômeno objetivo, a metafísica procura os fundamentos objetivos daquilo a que o conhecimento pode ter acesso.

2.3. A ideia de Deus como representação

A partir da análise feita sobre a representação como característica da episteme clássica, é possível investigar o lugar dos discursos sobre Deus, ou da ideia de Deus na episteme da representação. Sob influência do pensamento escolástico, o lugar ocupado pela afirmação da existência de Deus, até a Idade Clássica, não poderia ser diretamente questionado. Assim, o saber na passagem para a época clássica não se ocupou em confrontar diretamente as questões de fé. Ao invés disso, dirigiu seu foco para a ordenação das coisas. Essa atitude de reconhecer

⁴⁴ Sob a influência de Kant para analisar as transformações ocorridas na Idade Moderna, Salma Muchail destaca que Foucault “mostra a correspondência entre o campo transcendental kantiano das condições de possibilidade do conhecimento e as categorias modernas de ‘trabalho’, ‘vida’, ‘linguagem’: trata-se sempre de ‘transcendentais’, com a diferença de que estas categorias situam-se do lado não do sujeito e do *a priori*, mas do objeto e do *a posteriori*, enquanto condição de possibilidade de conhecimentos objetivos. (MUCHAIL, 2004, p.90).

que o problema dos transcendentais objetivos existe⁴⁵, e de colocá-los em suspensão, desloca o criador do centro do saber. De outra parte essa atitude de separação e delimitação dos campos do saber pode ser vista como um primeiro passo para o esquecimento de Deus⁴⁶.

A episteme clássica procurou enquadrar os conhecimentos para ordená-los de forma lógica e simples. O saber sobre Deus, em Descartes, aparecerá como garantia de que podemos empreender essa organização e de que ela se moverá em direção à verdade e não ao erro. O Deus cartesiano é um Deus de razão que garante o correto juízo. Partindo da análise do texto de Descartes, Foucault apresenta a episteme da representação como um chão propício para a mudança das ciências empíricas e para o nascimento das ciências humanas. Nessa episteme da representação, a ruptura com o saber construído até a escolástica abre a possibilidade para a retirada dos transcendentais objetivos do mundo e das coisas.

Estabelecendo uma análise a partir da ruptura com o Renascimento, é possível inserir a discussão sobre o não lugar do discurso de Deus. Se antes da representação havia um lugar onde Deus era identificado nas coisas, na episteme clássica esse lugar deixa de existir e é necessário repensar o lugar que Deus ocupa. O que vem de Deus pode ser incluído na ordem e segue as flexões dos enunciados quando mudam também os signos. Ao final retoma-se a ideia de Deleuze (2005, p.132) que afirma que o pensamento clássico pode ser reconhecido pela maneira como pensa o infinito e como esse infinito surge no discurso da representação.

2.3.1. O não-lugar do discurso sobre Deus

A passagem de um conhecimento que ligava os seres às coisas do mundo, com referência direta à ideia de Deus criador, para uma configuração do saber na Idade Clássica assume a dúvida como método. Essa “lacuna” no conhecimento não pode ser preenchida pela representação, uma vez que ela se orienta para o objeto do conhecimento. Por outro lado, esse espaço da metafísica objetiva pode permanecer vazio se for deixado de lado e não se

⁴⁵ Se algo existe de fato, devem surgir as tentativas de definição da natureza desse existir. Essa investigação dá lugar às perguntas pelas outras dimensões e implicações de algo existir (como, onde, a forma, a estrutura).

⁴⁶ Na revista *Le figaro littéraire*, n. 1.065, publicada em setembro 1966, Foucault faz um comentário direto sobre a metafísica após a Idade Clássica. “De fato, a era metafísica havia se concluído com Descartes. Para acabar com essas acusações permanentes e recíprocas (de que um pensamento pode cair nas armadilhas metafísicas), seria necessário definir o que tinha sido a filosofia depois de Descartes, descrever seu esforço para se definir como contrametafísica, em suma, para ser uma reflexão autônoma concentrando sua atenção essencialmente no sujeito.” (FOUCAULT, 2005, p.32).

converter em objeto de análise pelas ciências do mundo. Conforme a análise da arqueologia feita por Bach, há um distanciamento que abre o vazio em um mundo duplicado pelos signos.

Entre o signo e as coisas, abre-se uma lacuna; o mundo, agora duplicado por um sistema de signos que dele se distingue, perde seu caráter opaco e misterioso para abrir-se à possibilidade do ilimitado conhecimento representativo. A ordem doravante não estará mais no movimento incessante das semelhanças, o pensamento não será mais dirigido por uma visão de mundo cosmológica na qual as coisas estão concatenadas segundo relações de analogia, mas no estabelecimento de identidades e de diferenças onde se sucedem ou se justapõem as representações. (BACH, 2006, p.249).

A elaboração clássica de um quadro das identidades e diferenças na classificação das coisas, buscou na ordem e na razão os fundamentos no sentido de conseguir se mover para além do conhecimento pela semelhança. Tudo que não pode ser claramente colocado nesse quadro é considerado obscuro e, portanto, perde seu lugar na análise que a ciência deseja fazer sobre o mundo. O que fica fora não são as coisas desprezadas, mas sim aquilo que não é reconhecido nos enunciados.

Compreender o conhecimento como um processo de questionamento dos erros e uma busca, que vai das certezas simples até as mais complexas, parecia um caminho seguro a ser trilhado pelo saber. Para a episteme clássica, a ordem anterior atribuída às verdades não parecia confiável diante de uma nova forma de classificação do saber. A credulidade que era também uma forma de aproximação das coisas e uma forma de conhecimento das coisas, é questionada junto com a taxonomia.

Por isso mesmo, o saber do século XVI deixa a lembrança deformada de um conhecimento misturado e sem regra, onde todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades. Doravante as belas figuras rigorosas e constringentes da similitude serão esquecidas. E se tomarão os signos que as marcavam por devaneios e encantos de um saber que ainda não se tornara razoável. (FOUCAULT, 1990, p.66).

O primeiro passo para a mudança clássica é o esquecimento das formas anteriores. Assim, razão e racionalidade humana aparecem e são reconhecidas como o único meio de explicar as coisas do mundo. Esquecer as figuras que se aproximavam por semelhança e revelavam a assinatura de Deus, nas coisas presentes no mundo, passa a ser uma forma de lidar com o saber anterior. Essa dificuldade de aceitação da semelhança ocorre na medida em

que muda a forma de construção do conhecimento. O problema é que, junto com essas formas incertas do saber que deveriam ser abandonadas, tudo o que se apresentava como devaneio e mistério deveria também ser colocado sob suspeita. Francis Bacon fala sobre os ídolos na classificação que atrela o saber humano às superstições (Cf. FOUCAULT, 1990, 66). Porém lembramos que Bacon ainda era um crente e como tal distinguiu a crença em Deus da crença nas superstições, que não se colocavam na mesma ordem. É uma forma de lidar com a separação entre o Deus das crenças e superstições, e a ideia de Deus, espírito bom que não nos engana. A busca de um novo saber teve que enfrentar a destruição do saber anterior, não por tarefa primeira, mas como consequência inevitável de mover-se para pensar outro pensamento. O vazio deixado pela mudança no lugar de referência a Deus pode fazer surgir a possibilidade de construção de um novo saber sobre Deus.

Creio ser importante partirmos da constatação de que a ciência clássica se constituiu no vazio deixado pela destruição da concepção aristotélica de universo. Trata-se, sem dúvida, de uma condição necessária, embora não suficiente, para a elaboração da episteme clássica. (TERNES, 1998, p.84).

Essa condição para o questionamento das certezas anteriores e para a construção de uma ordem exigida pelo rigor do método científico, foi imposta pelo próprio movimento racionalista. José Ternes (1998, p.87), citando Giordano Bruno, afirma que a introdução da discussão sobre o infinito não foi por ele suscitada em nome da ciência, mas sim em nome da filosofia. Uma dificuldade a ser enfrentada é causada pela distância entre a concepção do vazio, que pode indicar um infinito, e o conceito de ilimitado, impossível de ser descrito pela razão.

Há um único espaço universal, uma única e vasta imensidão que podemos chamar livremente de o Vazio; nele existem inúmeros globos como este em que vivemos e crescemos; declaramos ser este espaço infinito, uma vez que nem a razão, nem a conveniência, nem a percepção sensível nem a natureza lhe conferem um limite. Pois não há razão, nem defeito dos dons da natureza, nem poder ativo ou passivo que possam impedir a existência de outros mundos através do espaço, que é idêntico, em seu caráter natural, a nosso próprio espaço, isto é, por parte cheio de matéria ou, pelo menos, de éter. (TERNES, 1998, p.87).

Com essa divisão de especialidades estava colocado para a reflexão teológica o problema de conceituar racionalmente Deus e demarcar os espaços de sua manifestação.

Como recolocar Deus no mundo uma vez que seu discurso cessou nas coisas de sua criação? Fala-se agora a partir de um não-lugar. Foucault, citando Descartes, faz a seguinte afirmação: “O mundo ocidental se debateu para saber se a vida era apenas movimento ou se a natureza era bastante ordenada para provar Deus” (FOUCAULT, 1990, p.90). Mesmo que de forma indireta, a “ordem” pudesse ser a garantia da existência do “grande relojoeiro”, Deus não poderia ser objeto de provas e análises das ciências. Continua, portanto, a presença de um espaço vazio que tenta ser representado pelos signos do discurso da razão.

2.3.2. O divino nas mudanças de representação dos signos

Na episteme clássica a relação entre o signo e a forma de conhecer e decifrar o que ele comunica muda em relação à episteme anterior e passa a ter necessidade de uma interpretação para revelar o que comunica o signo⁴⁷. Essa falta de transparência do signo, em relação ao que ele revela, muda a maneira de expressar o conhecimento. O que não pode ser representado é colocado em suspeita e visto como improvável. Os signos já não trazem diretamente as marcas de Deus, mas, para serem reveladas, essas marcas necessitam ser significadas e interpretadas. Antes, os signos eram consistentes em si mesmos sem necessidade de relação ou comparação com outras coisas. Os signos se ligavam às coisas do mundo e à linguagem cabia dizer essa ligação. Mesmo sem a linguagem para dizer os signos, eles continuavam a existir objetivamente e sua função no mundo permanecia.

No século XVI, considerava-se que os signos tinham sido depositados sobre as coisas para que os homens pudessem desvendar seus segredos, sua natureza ou suas virtudes; mas essa descoberta nada mais era que o fim último dos signos, a justificação de sua presença; era sua utilização possível, a melhor, sem dúvida; mas não tinham necessidade de ser conhecidos para existirem: mesmo se permanecessem silenciosos e se jamais alguém os percebesse, nada perdiam de sua consistência. Não era o conhecimento mas a linguagem mesma das coisas que os instaurava na sua função significante. A partir do século XVII, todo o domínio do signo se distribui entre o certo e o provável: isso quer dizer que não seria mais possível haver signo desconhecido, marca muda. Não que os homens estejam de posse de todos os signos possíveis. Mas, sim, que só há signo a partir do momento em que se acha conhecida a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já conhecidos. O

⁴⁷ O tema dos signos e da interpretação dos signos é também encontrado na palestra feita por Foucault em 1967 onde ele fala sobre Nietzsche, Freud e Marx. Ali ele retoma a ideia de que no século XVI os signos estavam em um espaço homogêneo e que os signos da terra remetiam ao céu. Segundo Foucault, só no século XIX o signo recebe a dimensão da profundidade na exterioridade. (Cf. FOUCAULT, 2005, p.43).

signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento. (FOUCAULT, 1990, p.74).

Só há signo enquanto ele pode ser representado, substituído nas relações do conhecimento do que significam. O signo representado necessita dessa intervenção do conhecimento, não só para ser comunicado, mas antes mesmo, para existir. Se não nos é possível, por meio da adivinhação⁴⁸, representar com certeza os signos que possam vir de Deus e nem mesmo representar a existência de Deus, então esse conhecimento secreto só tem lugar no silêncio. No silêncio não há representação, ela só acontece na ordem do conhecimento. Para sair do vazio, qualquer realidade deve ser comparada e interpretada pela ordem das coisas.

É aqui que o saber rompe seu velho parentesco com a *divinatio*. Esta supunha sempre signos que lhe eram anteriores: de sorte que o conhecimento se alojava inteiramente na vaga de um signo descoberto, ou afirmado, ou secretamente transmitido. Tinha por tarefa fazer o levantamento de uma linguagem prévia distribuída por Deus no mundo; é nesse sentido que, por uma implicação essencial, ele adivinhava, e adivinhava o *divino*. Doravante, é no interior do conhecimento que o signo começará a significar: é dele que tirará sua certeza ou sua probabilidade. E, se Deus utiliza ainda signos para nos falar através da natureza, serve-se de nosso conhecimento e dos laços que se estabelecem entre as impressões, para instaurar no nosso espírito uma relação de significação. (FOUCAULT, 1990, p.74).

Não é possível afirmar que Deus perde definitivamente seu lugar com a forma clássica de conhecimento. Mas, se ele possui ainda algum lugar, só é possível reconhecê-lo pela mediação da razão. Na representação a manifestação dos signos de Deus, não ocorre por meio da adivinhação do divino presente no mundo. Uma vez estabelecido o princípio de que foi Deus quem criou a capacidade humana de conhecimento racional, é por meio dessa razão organizada e dessa capacidade que se compreendem as impressões deixadas por ele no mundo.

Pelo jogo da conveniência, da emulação e sobretudo da simpatia, a similitude no século XVI triunfava do espaço e do tempo: pois competia ao signo reduzir e reunir. Com o classicismo, ao contrário, o signo se caracteriza por sua essencial dispersão. O mundo circular dos signos convergentes é substituído por um desdobramento ao infinito. Nesse espaço, o signo pode ter duas posições: ou faz parte, a título de

⁴⁸ Falando do conhecimento pela semelhança Foucault chama essa técnica de *divinatio*, onde a erudição se mistura com a magia.

elemento, daquilo que ele serve para designar; ou é dele real e atualmente separado. (FOUCAULT, 1990, p.75).

A mudança na relação do conhecimento com o signo acontece quando uma interpretação de marcas já presentes no objeto passa a ser substituída por uma representação que se dá de forma separada do objeto. Os signos na episteme do Renascimento mantinham elementos e particularidades em comum com o que eles significavam, já na ordem clássica instaura-se a possibilidade da diferenciação entre o signo e o objeto significado. Com a mudança nos signos de representação, ao invés de se concentrar no objeto, o conhecimento se dirige para o infinito das possibilidades abertas pela interpretação clássica. Entretanto, é necessário considerar a diferença entre infinito e indefinido⁴⁹. Enquanto o infinito é uma afirmação de uma categoria absoluta, o indefinido expressa a consciência de que existe algo que ultrapassa a realidade, mas afirma a impossibilidade atual de ir além do que conhecemos pela experiência.

2.3.3. O infinito na episteme da representação

O problema do infinito colocado por Foucault surge a partir do momento em que as mudanças dos signos saem do espaço soberano para se alojarem ao lado do homem (Cf. FOUCAULT, 1990, p.330). Essa finitude já se apresenta de maneira instável, porque não pode demorar-se em si mesma e não cessa de ser superada na evolução observada pelas ciências empíricas. Porém o caminho da representação vai do finito ao ilimitado mantendo o conhecimento em um movimento que busca suas condições transcendentais⁵⁰. Devemos notar que não existe relação direta entre os conceitos de infinito e transcendente, porém, mesmo em forma de sombra, um acompanha o outro. Assim se estabelece, na discussão da episteme clássica, uma relação entre finito e transcendente na medida em que a finitude responde a si mesma e se movimenta nos limites do conhecimento do “Mesmo”.

⁴⁹ Deleuze (2005, p.133) fala da diferença entre a realidade finita e a força que, a partir da realidade, pode elevar-se ao infinito. Para estabelecer essa relação entre finito e infinito, é necessário pensar a diferença entre o limitado e o ilimitado.

⁵⁰ Esse caminho do finito ao ilimitado mantém a linha da analítica da finitude kantiana que aponta para o indivíduo empírico, não-infinito, e rompe com o conhecimento pela representação. Não há, no entanto, a possibilidade de um movimento das ciências empíricas de um finito para um infinito. Sobre a analítica da finitude Foucault lembra que não devemos ascender a ela, mas descer a ela.

Reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito. É que toda realidade, numa força, “igual” a perfeição, sendo, então, elevável ao infinito (o infinitamente perfeito); o resto é limitação, mera limitação. Por exemplo, a força de conceber é elevável ao infinito, de tal modo que o entendimento humano é apenas a limitação de um entendimento infinito. (DELEUZE, 2005, p.133)

Segundo Deleuze, o que não é diretamente abordado na análise da episteme corresponde às implicações derivadas do modo como o pensamento clássico lida com o conceito de infinito. Não fica claro se ainda é possível preservar alguma relação entre o saber clássico e o anterior ou se, ao romper com a episteme anterior, os conceitos também assumem nova forma. Conforme Deleuze (2005, p.132) afirma, a maneira de pensar o infinito é uma característica da Idade Clássica na medida em que ela busca dizer o que é o infinitamente perfeito, algo que parece ter sido esquecido por Foucault.

A exposição foucaultiana do contexto da *epistème* clássica pareceria, assim, completa. É o contexto da ordem, das naturezas simples, da enumeração completa, da disposição em série, da representação, enfim. Gilles Deleuze, no entanto, exatamente num texto que trata de *Les mots e les choses*, aponta para uma outra questão, de alguma forma esquecida por Foucault: “Reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito”. (TERNES, 1998, p.83).

O desafio para o pensamento surge na medida em que existe necessidade de atribuir uma ordem ao infinito. Uma ordenação desde um maior grau até um menor grau para os diferentes tipos de infinito. A extensão de perfeição, caso possa ser elevada ao infinito, só pode ser atribuída a Deus (Cf. DELEUZE, 2005, p. 133). Ao relacionar a quantidade de vezes em que a palavra “infinito” aparece em *As palavras e as coisas*, José Ternes comenta que o modo como Foucault utiliza esse conceito não dá margens para reconhecermos alguma forma de transcendente.⁵¹ O infinito não assume sentido ontológico, bem como não resolve o problema do transcendente.

Em nenhum momento, porém tal palavra é utilizada no sentido substantivo, afirmando a positividade do infinito. O que observamos nas citações acima são apenas ocorrências adjetivas ou adverbiais. Foucault não tematiza o infinito enquanto realidade objetiva ontológica. Penso, no entanto, que a questão não está

⁵¹ Não é possível reconhecer o transcendente objetivo mesmo de forma negativa, quando Foucault fala que na Idade Clássica o homem se reconhecia finito por inadequação ao infinito (Cf. FOUCAULT, 1990, p.332).

inteiramente ausente do horizonte do discurso de *Les mots e les choses*. Acompanha-o como sua sombra. Como margem obscura que, se retirada, faria, talvez, ruir tudo o que está explícito. (TERNES, 1998, p.84).

Nessas ordens atribuídas às coisas ilimitadas, se há espaço para uma realidade objetiva de um infinito ontológico, essa realidade poderia ser atribuída a Deus. Segundo José Ternes, a afirmação mais correta a ser feita é que o problema do infinito estava presente na episteme do século XVII e XVIII mesmo que os pensadores divergissem sobre o modo de pensá-lo.

Existe uma dificuldade no reconhecimento de que o termo infinito fazia parte do vocabulário medieval, sobretudo no discurso teológico e religioso e que na episteme clássica não poderia ter desaparecido. Apesar disso, não é possível afirmar que o significado dos conceitos utilizados na passagem para a episteme clássica guardavam o mesmo significado anterior.

Seguindo a distinção feita por Descartes entre infinito e indefinido, podemos situar as coisas finitas nesse mundo e o que não conseguimos compreender, porque ultrapassa nossa capacidade atual, podemos chamar de indefinidas. Devemos nomear essas coisas que nos ultrapassam de indefinidas ao invés de infinitas, e reservar para Deus o substantivo infinito.

O nome infinito deve ser reservado somente a Deus e, das coisas deste mundo, somente podemos afirmar que são indefinidas. Não cabe, aqui, discutir a legitimidade do infinito referente a Deus. Isso envolveria questões teológicas, e principalmente, metafísicas, já que, no entender de Pascal, o Deus de Descartes, antes de ser um Deus cristão, é um Deus filosófico. (TERNES, 1998, p.88).

O Deus de razão não se reconhece mais no universo construído pelo conhecimento do século XVII, o mundo não seguia mais as leis da perfeição esférica e seria necessário redefinir o conceito de perfeição para que ele continuasse a ser atribuído a Deus. A Idade Clássica rompe com o mundo aristotélico.

A geometrização do universo nos separa radicalmente do mundo fechado de Aristóteles. O mundo aristotélico, como já vimos, é povoado de seres com naturezas diversas. É o mundo das qualidades, multiforme, finalizado. Descartes instaura um mundo despojado de todas essas preciosidades. É um mundo modesto, desprovido de tudo que é humano (e também divino). Mesmo que criado por Deus, uma vez criado, deve ser entendido como um mecanismo autônomo e coerente, em que o céu e a terra possuem as mesmas leis. Não as leis da vontade divina, mas as do cálculo.

Este mundo, reduzido a linhas geométricas, não poderia ser finito. Teria tudo, aliás, para ser infinito. (TERNES, 1998, p.89).

Ao fazer a análise da época clássica como representação, Foucault escolhe o pensamento de Descartes para explicitar a forma de organizar o conhecimento na episteme clássica. No pensamento cartesiano podemos perceber o limite que a própria exigência de coerência impõe na distinção entre as leis da física e as leis divinas. Um pensamento que exige o infinito não pode reconhecer em sua ordenação um lugar onde esse infinito se apresente de forma clara. Segundo Ternes a análise de Foucault não coloca o infinito porque essa categoria metafísica não é adequada para a análise da origem das ciências.

Penso que a análise de Foucault, pela natureza mesma dos *objetos* estudados, também não tem como colocar o infinito. Este, com efeito, é uma categoria metafísica. E a arqueologia “deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta”. Não se ocupa com a ordem do ser. Ocupa-se com a ordem do saber. E, a este nível, a noção de *representação* parece traduzir bem a disposição de *epistème* clássica. (TERNES, 1998, p.92).

Mesmo sendo o homem limitado, ele pode entrar em relação com as forças do infinito, embora não possa dar conta da compreensão desse infinito. “Quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil; a finitude não cessou mais de remeter a ela própria.” (FOUCAULT, 1990, p. 333). Fazendo uma distinção entre Deus e a forma-Deus, Deleuze destaca a relação de forças que se elevam ao infinito e que conferiram à forma-Deus reconhecimento dos autores da Idade Clássica.

Por isso, o composto das forças no homem, por um lado, e, por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-Homem, mas a forma-Deus. Objeta-se que Deus não é composto, que ele é unidade absoluta, insondável. É verdade, mas a forma-Deus é composta, para todos os autores do século XVII. Ela é composta, precisamente, por todas as forças diretamente eleváveis ao infinito (ora entendimento e vontade, ora pensamento e extensão, etc.). (DELEUZE, 2005, p.133).

É agora possível reconhecer que Deus ocupava um lugar na episteme medieval e renascentista e que esse lugar foi questionado pelas ciências na busca de conhecer o mundo físico com leis matemáticas, independentes da relação com a magia e as ideias falsas. O

discurso de Deus nas coisas e a possibilidade de acesso a ele, através das coisas do mundo, são substituídos pela ideia e pela representação. O mundo real passa a ser visto em sua factualidade e na maneira como pode ser representado pelos signos.

Se o conhecimento em uma episteme é partilhado por todas as formas de saber que dividem o mesmo período, também a teologia deve procurar, nessa nova ordem clássica, um lugar para responder à pergunta acerca da existência ontológica de Deus. Ele deixa de habitar o mundo das coisas e passa a habitar o mundo de conceitos puros, de realidades perfeitas e é representado como um grande ordenador cuja ação é percebida no mundo. A teologia, assim como os outros saberes, não fica de fora da crise do mundo esférico de Aristóteles.

Com esse novo lugar ocupado por Deus, surge o questionamento a respeito do vazio que ele deixa nas coisas, sobretudo diante da dupla impossibilidade da *divinatio* e da designação dos traços do criador na obra criada. As coisas do mundo tinham seu discurso oculto, bastando, para a decifração desse discurso, haver pessoas capazes de lê-lo. Na episteme clássica Deus não está mais limitado às coisas, mas ocupa um lugar fora do mundo. A garantia de que ele existe é conferida à realidade perfeita e à ordem existente nas coisas da natureza. Em uma existência, não mais por realidade, mas por necessidade, é indispensável que ele exista para que o mundo seja perfeito e para que o *cogito* não se engane indefinidamente.

O problema de Deus foi várias vezes colocado diante de Foucault⁵². A esse problema ele respondia sempre com o pensamento voltado para a episteme moderna, sustentando-se na afirmação da morte de Deus. Se for possível um conceito que remeta ao absoluto, esse lugar do absoluto primeiramente tem que se esvaziar e, depois de esvaziado, deve permanecer vazio. Uma vez que Deus está morto, também o homem e qualquer outra tentativa de uma verdade absoluta se encontrarão esgotados. Esse é o desafio de uma episteme que afirma a ausência do absoluto, mas o perpetua na literatura e no seu discurso. É nesse limite da representação com a possibilidade de repensar o que ocupa o centro do conhecimento que nascem as ciências humanas.

⁵² Esse tema volta no estudo de filósofos como os já citados: Descartes, Bacon e Kant. E também em outras entrevistas, onde Foucault cita a concepção de Deus em Hegel, Nietzsche e Heidegger.

CAPÍTULO III

A EPISTEME MODERNA, A MORTE DE DEUS E A MORTE DO HOMEM

As mudanças de episteme e de referências culturais acontecem na história por sucessões e rupturas que se consolidam contra um conhecimento anterior. Assim a episteme que sustentava o discurso de Deus presente nas coisas se encerra com o fim do conhecimento do mundo pela “semelhança”. E a episteme clássica, onde ainda está presente a ideia de Deus como um gênio que não nos engana e um organizador, se encerrara com o fim da “representação”¹. A partir da representação é instaurada a possibilidade da dúvida que muda o método das ciências e separa o conhecimento de base lógico-matemática das falsas opiniões.

A arqueologia do saber, identificando as mudanças nas diferentes epistemes e traçando o modo como essas mudanças ocorrem, ajuda a delimitar a passagem da episteme clássica para a moderna. A episteme moderna surge como uma orientação para o saber e para as ciências após o século XVIII. Só é possível afirmar as características da Modernidade fazendo uma comparação entre o saber clássico e o atual, já que Foucault considera que o saber atual ainda está inserido na episteme moderna. Diz ele que “toda a *epistémê* moderna – aquela que se formou por volta do fim do século XVIII e serve ainda de solo positivo ao nosso saber”² (FOUCAULT, 1990, p. 402). Entre os temas da episteme atual destacam-se aqui os que se tornam objetos da filosofia da religião, e os que marcam o aparecimento das ciências humanas³.

¹ Na mesma linha de reflexão sobre as mudanças do conhecimento na história, partindo do texto *Como se escreve a história*, Paul Veyne destaca que “em uma certa época, o conjunto das práticas engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular em que acreditamos reconhecer o que chamamos, com uma palavra vaga, ciência histórica ou, ainda, religião; mas, em uma outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto, e, inversamente, sobre um novo ponto se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente.” (VEYNE, 1998, p.268). As práticas é que dão sentido às instituições existentes na história.

² Essa compreensão de que Foucault reconhecia a episteme moderna até a data da publicação de seus livros da “arqueologia”, é compartilhada entre seus comentadores. Podemos citar alguns comentadores onde essa compreensão aparece: César Candiotto (2006, p.74); Salma Muchail (2004, p.16); José Ternes (1998, p.10); Roberto Machado (2006, p.158); Gilles Deleuze (2005, p.70,135).

³ As análises da história arqueológica de Bachelard estão ligadas ao conceito de uma racionalidade aplicada de modo diferente para cada ciência, assim a epistemologia é um racionalismo regional. A partir dessa influência Georges Canguilhem interessou-se pelas ciências da vida e Foucault pelas ciências do homem e no modo como essas ciências se constituíram na Modernidade. (Cf. MACHADO, 2006, p.8).

As mudanças ocorridas na episteme moderna são apresentadas por Foucault como fatos ou raridades. Esses fatos estão separados dos discursos, acontecem na história e são únicos. “Ainda mais que Foucault explica que os enunciados são, essencialmente, raros. Não apenas de fato, mas de direito: eles são inseparáveis de uma lei e de um efeito de raridade.” (DELUZE, 2005, p.14).

A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a raridade, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem. (VEYNE, 1998, p. 239).

Paul Veyne afirma a possibilidade de ver os fatos humanos como não-necessários. Os fatos poderiam ter sido outros e poderão ser bem diversos do que esperamos. Mas, nossos olhos e nossa forma de ordenação e significação das coisas, estão prontos para conferir sentido e classificar a ação humana. Assim, os fatos narrados em determinada episteme, se misturam com o solo onde se formam os discursos. A observação feita sobre a importância da raridade⁴, mesmo com sua exclusividade, situa os fatos em um contexto que os circunscreve e os possibilita. Discursos elaborados em conformidade com a ideia de evolução podem conferir aos fatos uma sensação de continuidade e desconhecer a raridade dos eventos. O discurso sobre Deus está presente na episteme moderna e sofreu as adaptações necessárias para continuar existindo como discurso metafísico⁵ que se liga à literatura moderna.

O caminho seguido em *As palavras e as coisas* para apresentar a episteme moderna e o saber, parte do confronto com a episteme clássica e da certeza de que o homem e as ciências humanas só podem existir em nosso tempo, e não tinham lugar na episteme anterior. Roberto Machado retoma esse caminho feito por Foucault para apresentar os saberes que compõem a Modernidade.

⁴ A noção de raridade diz que cada fato é único e não se submete a uma classificação, nem uma associação linear na história.

⁵ Juan Antônio Estrada fala sobre a sobrevivência do pensamento metafísico. Após a morte do Deus dos filósofos e do fim da possibilidade das demonstrações lógicas de Deus, há um espaço aberto para a sobrevivência da crença instituída pelas religiões. Nesse espaço aberto pela impossibilidade filosófica moderna de afirmar (ou negar) algo sobre o transcendente, o absoluto. (Cf. ESTRADA, 2007, p.278). No livro de Carrette e Bernauer (2004, p.144) o ensaio de Thomas Flynn fala sobre os espaços dessacralizados e coloca o discurso de Deus no momento em que há a problematização do Outro.

Por um lado procura destruir o mito da existência de um saber sobre o homem em outras épocas que não a moderna; por outro, evidencia o papel privilegiado que o homem ocupa nos saberes da modernidade, pelo estudo dos nascimentos do humanismo terapêutico psiquiátrico, da clínica como conhecimento do corpo doente individual, das ciências empíricas e da filosofia que instituem o homem como ser empírico e transcendental e, finalmente, das ciências humanas que o representam como interioridade psicológica ou exterioridade social. (MACHADO, 2006, p.158).

É uma tarefa difícil acompanhar os deslocamentos das perguntas sobre o homem. Antes ele existia na filosofia e nas ciências empíricas como um problema secundário, já na Modernidade o homem é introduzido como centro das discussões e dos saberes. Ao redor da afirmação da centralidade do homem é que a cultura ocidental construiu os novos saberes da biologia, do trabalho e da literatura. Essa mudança na episteme está presente já na construção kantiana sobre condições transcendentais do conhecimento e na relação com o transcendente objetivo enquanto categoria possível de ser pensada.

Esse terceiro capítulo parte dos discursos da episteme moderna e analisa o texto de Foucault sobre o homem, as ciências humanas e o discurso sobre a morte de Deus e o desaparecimento do homem. Destaca-se na episteme moderna, segundo Foucault, a presença da finitude como condição transcendental para o conhecimento. Abordando outras linguagens para configurar a episteme moderna, retoma-se a citação feita sobre a obra do Marquês de Sade em *As palavras e as coisas*, e o “*Prefácio à transgressão*” escrito por Foucault analisando os escritos de Georges Bataille. Investigando o pensamento de Foucault, retoma-se o tema do homem e seus duplos, das ciências humanas e do ser da linguagem. Ao final do capítulo mostraremos que, em Foucault, a ideia da morte de Deus comporta igualmente a ideia da morte do homem na episteme moderna. O lugar do absoluto permanece vazio e não pode mais ser preenchido. Nesse contexto a linguagem ocupa um lugar privilegiado na manifestação do ato de significar e é possível perceber um deslocamento do problema de Deus presente no discurso religioso, ele aparecerá em formas de práticas e será retomado nos escritos da “genealogia” junto com os dispositivos do poder e da sexualidade.

3.1. A linguagem na episteme moderna

Para desenvolver a discussão sobre a ruptura ocorrida nos campos do pensamento moderno Michel Foucault parte do questionamento da unidade dos enunciados. Conforme essa visão, a linguagem moderna estabelece diferentes relações entre os saberes empíricos e não se contenta em admitir o fato de esses saberes existirem ao mesmo tempo sendo suficientes para configurar uma nova episteme. Os temas discutidos na Modernidade não se sustentam por sua coerência interna, mas por ocuparem o mesmo espaço hermenêutico. A investigação de Foucault sobre as rupturas epistemológicas se move para as lacunas do pensamento que deixam aproximar conceitos que antes pareceriam dispersos (Cf. KREMER-MARIETTI, 1977, p.53).

Para significar a episteme moderna, na medida em que a analítica da finitude nos reconduz ao estudo de nossa realidade, Foucault confere à história um lugar privilegiado. Enquanto a filosofia moderna se configura no momento em que assume e reflete os conceitos presentes nas diversas ciências, na episteme moderna surgem diversas filosofias regionais que buscam o fundamento ontológico das ciências e empreendem uma sistematização desse temas empíricos definidos pela ciência moderna. É na análise das empiricidades que o saber se configura na finitude.

As análises de Foucault sobre a configuração da episteme moderna não aceitam a ideia de uma virada exata e acabada (Cf. TERNES, 1998, p.135). Para ele não devemos nos empenhar buscando as origens do saber moderno nas epistemes que não guardam as mesmas condições. As circunstâncias nas quais é possível perceber o saber moderno se anunciam na cultura ocidental em diversas linguagens, como nos escritos de Sade e de Georges Bataille. Ao mesmo tempo em que se configura, a episteme moderna já anuncia seu fim e com ele o desaparecimento do saber que a constitui. Com o ocaso dessa estrutura de pensamento, estaremos diante de uma experiência do vazio que possibilitará nova significação da existência.

3.1.1. A episteme moderna

É possível situar a episteme moderna logo após a idade da representação⁶. Essa episteme, portanto, tem início no século XVIII e se estende até nossos dias. De acordo com os escritos da arqueologia, Foucault não falou e nem concebeu uma pós-modernidade ou mesmo o declínio da episteme moderna. Um pensamento diferente a respeito da duração da Modernidade pode ser lido em uma entrevista, concedida a R. Bellour em 1967, sobre *As maneiras de escrever a história* (Cf. FOUCAULT, 2005, p.76). Um ano após a publicação de *As palavras e as coisas*, Foucault afirma que a forma de compreender a época clássica seria opô-la à episteme dos séculos XVI e XIX, e para definir a Idade Moderna deve-se fazer a oposição entre o século XVII e a época atual, daí surgem as diferenças. Foucault termina esse trecho da entrevista delimitando a época moderna entre o período que vai de 1790-1810 até o ano de 1950.

A atitude moderna de acolher o discurso que caracteriza a episteme clássica é apresentada de forma direta com esses termos: sobre a episteme clássica, a época moderna pode apenas tentar descrevê-la (Cf. FOUCAULT, 2005, p.76). Já o discurso sobre as características da Modernidade deve ser forjado nas diferenças que nos separam da episteme clássica. Ou seja, a atitude moderna deve confrontar-se com a episteme clássica para construir a identidade e não apenas aceitar o que já funcionou no conhecimento como representação.

⁶ A Modernidade nessa dissertação acompanha o conceito utilizado na obra *As palavras e as coisas*, o que, de certa forma, parece óbvio. Essa nota, no entanto, tem a função de assinalar também a utilização, por Foucault, da conceituação de *Modernidade* a partir do pensamento cartesiano, feito na aula de 06 de janeiro de 1982, no curso sobre a hermenêutica do sujeito no Collège de France. Notamos, porém, que os dois enfoques são bastante diferentes, na aula de 1982 o tema central era a história da moral. Nessa aula, Descartes é citado quando Foucault faz referência ao *côgito* e ao *cuidado de si* que aparece após o momento cartesiano e o século XVII. Nesse momento não há a preocupação, que encontramos em *As palavras e as coisas*, de explicitação do período histórico ou de problematizar o modo como o saber se constituiu na cultura moderna. (Cf. FOUCAULT, 2006 d, p.3). Edgardo Castro, em seu trabalho sobre o significado dos conceitos importantes na obra de Foucault, apresenta cinco sentidos para o termo Modernidade em Foucault: “Los dos primeros conciernen a la modernidad vista como un período histórico. Si tomamos en consideración Histoire de la folie, Les Mots et les choses o Surveiller et punir, la modernidad como período histórico comienza hacia fines del siglo XVIII y se extiende hasta nuestros días. Desde un punto de vista político la modernidad comienza con la Revolución Francesa; desde un punto de vista filosófico, comienza con Kant. El período que va desde el Renacimiento hasta fines del siglo constituye la época clásica. En Herméneutique du sujet, en cambio, la modernidad comienza con Descartes; en este caso, entonces, la modernidad incluye lo que en las obras precedentes es la época clásica. Otros dos sentidos del término “modernidad” tienen que ver con el trabajo histórico-filosófico de Foucault.” (CASTRO, 2004, p.269).

O caráter aparentemente polêmico se liga assim ao fato de que se trata de furar toda a massa do discurso acumulado sob nossos próprios pés. Podem-se descobrir, em um movimento suave, as velhas configurações latentes; mas, desde que se trate de determinar o sistema de discurso no qual ainda vivemos, no momento em que somos obrigados a questionar palavras que ressoam ainda em nossos ouvidos, que se confundem com aquelas que tentamos sustentar, aí então o arqueólogo, como o filósofo nietzschiano, é forçado a operar a golpes de martelo. (FOUCAULT, 2005, p.76).

A Modernidade está fundada em um movimento negativo de desaparecimento das condições da episteme clássica⁷, mas carrega ainda alguns conhecimentos dessa episteme, dos quais deve se libertar. Ao mesmo tempo já se afirmam saberes novos, impossíveis de existir na episteme anterior. Mesmo com o olhar atento para encontrar uma caracterização que delimite as diferentes formas de pensamento, surge a dificuldade de definição da nova episteme.

Não é fácil estabelecer o estatuto das discontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel. Pretende-se demarcar um período? Tem-se porém o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria? A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência e seu desaparecimento? Se ele tem em si seu princípio de coerência, donde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo? (FOUCAULT, 1990, p.65).

Foucault apresenta essas perguntas diante da tentativa de delimitar uma nova episteme. As perguntas revelam a dificuldade dessa tarefa e destacam, sobretudo, a pretensão de esquadrihar a história. O problema que surge ao definir e delimitar períodos históricos aparece no processo de fixação dos pontos de início e fim de uma episteme⁸. Entretanto, parece certo que cada episteme já traz em si os elementos de seu ocaso. Uma vez que o saber em cada época deixa outros elementos presentes na realidade de fora de sua compreensão ou

⁷ Foucault chama essa “condição de desaparecimento da forma de pensar” de “erosão que vem de fora” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.65). Esse fato de mudar a forma de uma cultura pensar só pode se instalar no interior da cultura.

⁸ Foucault pensa utilizando as situações de limite e da fronteira do saber, ele faz a opção pela história arqueológica “reivindicando sua independência em relação a qualquer ciência”. Ao usar a epistemologia Foucault se apropria dos conceitos nas ciências. E ao usar a arqueologia ele se liberta dos problemas de definir a verdade em uma ordem temporal a partir da racionalidade (Cf. MACHADO, 2006, p.9).

de seu campo de investigação, esses elementos de fronteira forjam novos sistemas de pensamento e de organização do saber.

A Modernidade torna possível a mudança nas ciências empíricas, cria condições para a configuração das ciências humanas e para o surgimento do homem. “Esse solo, ou *a priori*, na análise de Foucault, diz respeito, de um lado, às ciências empíricas e de outro a filosofia transcendental.” (TERNES, 1998, p.33). A Modernidade pode ser compreendida em *As palavras e as coisas* pelo que Foucault chama de “triedo epistemológico”: ciências matemáticas e física, ciências empíricas e filosofia. Primeiramente ele reconhece que não é mais possível seguir a ordem desenvolvida pela *máthesis* cartesiana. Em um novo domínio aparecem as *ciências matemáticas* com uma ordem mais dedutiva, as *ciências empíricas*, que relacionam elementos descontínuos, porém, análogos e por último Foucault apresenta as *diversas filosofias*, que buscam refletir sobre os conceitos que nascem no domínio das ciências empíricas e nos espaços que existem entre elas⁹. A filosofia faz uma reflexão sobre o Mesmo que está dito e não sobre o Outro das ciências empíricas¹⁰.

O campo da *epistémê* moderna não se ordena conforme o ideal de uma matematização perfeita e não desenrola, a partir da pureza formal, uma longa seqüência de conhecimentos descendentes, cada vez mais carregados de empiricidade. Antes, deve-se representar o domínio da *epistémê* moderna com um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões. Numa delas, situar-se-iam as ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes ou verificadas; haveria, em outra dimensão, ciências (como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas) que procedem ao estabelecimento de relações entre elementos descontínuos mas análogos, de sorte que elas pudessem estabelecer entre eles relações causais e constantes de estrutura. Essas duas primeiras dimensões definem entre si um plano comum: aquele que pode aparecer, conforme o sentido em que é percorrido, como campo de aplicação das matemáticas a essas ciências empíricas, ou domínio do matematizável na lingüística, na biologia e na economia. Quanto à terceira dimensão, seria a da reflexão filosófica, que se desenvolve como pensamento do Mesmo; com a dimensão da lingüística, da biologia e da economia, ela delinea um plano comum: lá podem aparecer, e efetivamente apareceram, as diversas filosofias da vida, do homem alienado, das formas simbólicas (quando se transpõem para a filosofia os conceitos e os problemas que nasceram nos diferentes domínios empíricos); mas, lá também apareceram, se se interrogar de um ponto de vista radicalmente filosófico o fundamento dessas empiricidades, ontologias regionais, que tentam definir o que são, em seu ser próprio, a vida, o trabalho e a linguagem; enfim, a dimensão filosófica define com a das disciplinas matemáticas um plano comum: o da formalização do pensamento. (FOUCAULT, 1990, p.364).

⁹ Nos espaços das ciências empíricas é que surgem as ciências humanas.

¹⁰ O Mesmo é uma reflexão com o aprofundamento dos conceitos formais que sustentam as filosofias regionais temáticas: filosofia da linguagem, filosofia da vida, filosofia do homem alienado, filosofia das formas simbólicas.

Esse triedo dos saberes nasce após o desaparecimento da ordem universal e se situa no domínio das temáticas apresentadas pelas ciências empíricas: a vida (biologia molecular), o trabalho (economia, produção e máquinas de terceira geração¹¹) e a linguagem (filologia e literatura).

O desaparecimento de uma ciência universal da ordem, característica dos séculos XVII e XVIII, dará lugar tanto a uma matematização, caso da física, quanto a uma desmatematização, caso das ciências empíricas e das próprias ciências humanas, ciências que só podem ser compreendidas a partir da relação que estabelecem com a temática da vida, do trabalho e da linguagem. (MACHADO, 2006, p.112)

Na episteme moderna, a relação do saber com a linguagem se converte em manifestação e afirmação de sua própria existência. A importância conferida à literatura¹² na cultura moderna substitui o discurso ligado à representação clássica (Cf. CASTRO, 2004, p. 100).

A constituição de tantas ciências positivas, o aparecimento da literatura, a volta da filosofia sobre seu próprio devir, a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade, não são mais que sinais de uma ruptura profunda. (FOUCAULT, 1990, p.235).

Na história do saber e na arqueologia em *As palavras e as coisas*, a Modernidade se enraíza em contraposição com a episteme da representação. O desaparecimento das condições que sustentavam a episteme clássica faz surgir o que se afirma na episteme atual. Permanece ainda um discurso fundado na representação, que se oferece como um saber seguro, mas que deve ser superado.

O campo do saber na episteme moderna, ordenado pela matemática, pelas ciências empíricas e humanas e pela reflexão filosófica não oferece condições para sustentar o discurso

¹¹ As máquinas de terceira geração funcionam tendo como base o circuito integrado, elas vieram após o ano de 1958 para substituir as máquinas montadas com transistores, que, por sua vez, já haviam substituído as máquinas à válvula.

¹² Após a obra *As palavras e as coisas* Foucault substitui o problema da linguagem pelos temas do discurso e do enunciado e se afasta da literatura (Cf. MACHADO, 2005, p.118).

metafísico sobre Deus¹³. Na episteme moderna a linguagem, com a literatura e a hermenêutica continuam carregando o discurso sobre Deus fora da representação científica. O saber sobre Deus, nas condições transcendentais de possibilidade do conhecimento carece de fundamento empírico.

3.1.2. *A finitude*

Para situar a Modernidade como uma nova ruptura na construção do saber, Foucault localiza em Kant a revolução operada no conhecimento quando ele afirma as condições transcendentais de conhecimento sem apoiar-se na metafísica. Este mundo finito é o que nos é possível conhecer. Não há porque fazer como Descartes colocando em Deus a certeza e a garantia do conhecimento verdadeiro, baseado em ideias claras e distintas. (Cf. ESTRADA, 2003a, p.106; Cf. FOUCAULT, 1990, p.259). Os transcendentais objetivos como “Deus”, a “Vontade”, a “Vida”, se movem para as condições transcendentais do conhecimento que se inscrevem no pensamento a respeito da finitude. O conhecimento não necessita de um domínio objetivo fora do sujeito cognoscente. É na própria finitude que o homem funda e interroga a possibilidade do conhecimento.

Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. (FOUCAULT, 1990, p.331)

As várias dimensões desse novo sujeito que surge, após a crítica kantiana, indicam a finitude do homem e o fim da metafísica. As experiências que estão circunscritas em nosso mundo como a morte, os limites objetivos da realidade e a razão teórica quando discorre sobre o que não pode ser demonstrado, revelam a finitude. A trajetória Kantiana descrita por Foucault afirma uma mudança diante das formas de representação. Segundo Foucault a

¹³ Essa crença básica em Deus formada pela ideia de perfeição existia na episteme clássica e foi expressa no pensamento de Descartes (1987, 48). Deus é uma força infinita que perde seu fundamento com a relativização da ideia de perfeição. Já para Kant a existência de Deus não pode ser provada pela razão pura, mas pode ser um ponto de partida para a discussão da razão prática (Cf. KANT, 1991b, p.147).

finitude na análise de Kant passa a direcionar-se para o conhecimento das condições da representação (Cf. FOUCAULT, 1990, p.256).

Para fazer uma aplicação da objetividade das coisas às ciências empíricas, Foucault coloca o problema na ciência da vida. Em Cuvier, citado por Foucault, encontramos explicitadas as dúvidas lançadas sobre a pretensão humana de romper com seus limites reais. Uma tentativa que se funda nas aparências e nas ilusões quando tenta compreender a verdade de forma objetiva.

Aqui vemos, ao contrário, desenvolver-se um pensamento em que a individualidade, com suas formas, seus limites e suas necessidades, não passa de um momento precário, votado à destruição, formando, em tudo e por tudo, um simples obstáculo que, na via desse aniquilamento, tem de ser afastado; um pensamento em que a objetividade das coisas não passa de aparência, quimera da percepção, ilusão que é preciso dissipar e restituir à pura vontade sem fenômeno que as fez nascer e as suportou por um instante; um pensamento, enfim, para o qual o recomeço da vida, suas retomadas incessantes, sua obstinação, excluem que se lhe estabeleça um limite no curso do tempo, tanto mais que o próprio tempo, com suas divisões cronológicas e seu calendário quase espacial, não é, sem dúvida, mais que uma ilusão do conhecimento. Lá onde um pensamento prevê o fim da história, o outro anuncia o infinito da vida; onde um reconhece a produção real das coisas pelo trabalho, o outro dissipa as quimeras da consciência; onde um afirma com os limites do indivíduo as exigências de sua vida, o outro os apaga no murmúrio da morte. Será essa oposição o sinal de que, a partir do século XIX, o campo do saber não pode mais dar lugar a uma reflexão homogênea e uniforme em todos os seus pontos? (FOUCAULT, 1990, p.294).

Algo nos escapa na passagem para a Modernidade. Enquanto uma forma de pensar fala do fim e dos limites, outras percepções insistem em anunciar o infinito como possibilidade de esperança escatológica. Esperança fundada na positividade das ciências ou no mistério que cerca a finitude humana que nos desafia.

O homem na Modernidade aparece de modo ambíguo como sujeito e objeto do conhecimento¹⁴. Já as ciências empíricas necessitam do homem na medida em que buscam encontrar uma ordem interna. Ao mesmo tempo, o homem, ele mesmo, pode ser reconhecido através do trabalho, da vida e da linguagem. Através do saber positivo, que organiza os lugares do conhecimento, sabe-se que o homem é finito. Nessa relação encerrada na finitude, não há espaço para as especulações de ordem metafísica.

¹⁴ No conhecimento o objeto é necessariamente submetido ao sujeito: “O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito sendo inseparável de representação do primeiro” (KANT, 1991a, 53).

A finitude do homem quando associada ao pensamento positivista pode deixar transparecer uma esperança teleológica e gerar a crença de que um futuro melhor é possível. Uma esperança de que um dia o homem possa chegar a ser plenamente homem. Esperança de que o trabalho o dignificará, a ciência da vida vencerá a morte e a riqueza será justamente utilizada. Seriam esses objetivos impossíveis? Então, pelo menos devemos aceitar a condição humana que nos confronta com a desordem da realidade.

Como inadequação ao infinito, o limite do homem explicava tanto a existência desses conteúdos empíricos quanto a impossibilidade de conhecê-los imediatamente. E, assim, a relação negativa com o infinito – quer fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vista singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão – dava-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que dela ele pode ter. (FOUCAULT, 1990, p. 332).

Com a afirmação do infinito na episteme clássica, a finitude aparecia como negação do infinito, ou seja, o que não está realizado plenamente agora, mas poderá se realizar. Na Modernidade a finitude não está mais colocada como negação do infinito, mas se encontra dentro dos limites das ciências empíricas empenhadas em formar, também, um saber finito. O conhecimento não pode mais se colocar do lado do absoluto, ou da verdade absoluta. Não há, pois, espaço para o absoluto¹⁵.

De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arrojados metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural. (FOUCAULT, 1990, p. 333).

O fim da metafísica surge como a face negativa do aparecimento do homem na centralidade das discussões científicas. Uma vez encerrada a possibilidade de pensar a metafísica, temos as condições necessárias para elaborar um saber sobre o homem. Não é

¹⁵ Esse problema com a “verdade relativa”, aplicado à mediação de Deus após a dúvida colocada por Descartes, deu origem à possibilidade de o homem ter acesso ao mundo apenas pela consciência, sem a necessidade de provar *a posteriori* a existência de Deus. Restando para o infinito moderno a saída do mundo racional e a escolha conforme a aposta pascalina: “Que escolhereis então? [...] Pensemos o ganho e a perda, escolhendo cruz que é Deus. Consideremos esses dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe, sem hesitar” (STACCONE, 1991, p.255).

assim que a episteme moderna pensa, a cultura moderna pensa o homem porque pensa a finitude a partir dela própria e não mais por uma ausência ou pela face negativa da metafísica. Na cultura moderna surgem os discursos e os contradiscursos do homem.

Desponta na análise de As palavras e as coisas uma determinação importante: a dependência do homem com relação aos objetos empíricos significa que, através deles, ele se descobre como ser finito. [...] Enquanto a episteme clássica, idade da representação, pensa a finitude como negatividade, limite, realidade segunda, subordinada ao infinito, a modernidade, idade do homem, tem uma dimensão antropológica que já se manifesta ao nível dos saberes empíricos, conferindo positividade à finitude. (MACHADO, 2005, p.90).

Diferentemente de quando conhecer era representar, já não se pode conhecer tudo: Deus, a alma, a totalidade do mundo. O conhecimento é limitado. Os limites do conhecimento humano – porque o homem só pode conhecer o que é sensível – fundam agora a possibilidade do saber. (MACHADO, 2005, p.94).

Após a crítica kantiana entende-se que o conhecimento é limitado, e mesmo a possibilidade de conhecer está questionada (Cf. FOUCAULT, 1990, p.177). A analítica da finitude também é relacionada ao lado das ciências empíricas (da vida, do trabalho e da linguagem) como um lugar onde se estabelecem as dúvidas e complexidades para definir a forma das ciências humanas (Cf. FOUCAULT, 1990, p.368). Constrói-se o lugar das ciências humanas na finitude das ciências empíricas e em seus limites.

O que se passou na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaurou com a economia, a biologia e a filologia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia, tudo isto forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É neste lugar que nós pensamos. (FOUCAULT, 1990, p. 401).

O pensamento clássico podia ser reconhecido pela maneira como pensava o infinito. E o lugar de onde pensamos na Modernidade pode ser reconhecido pelo modo de lidar com a finitude. Para surgirem as ciências da Modernidade, “basta que as coisas, os seres vivos e as palavras *recuem* (*repliant*) para esta profundidade como nova dimensão, que eles *rebatam* sobre as forças da finitude.” (DELEUZE, 2005, p.136). Passa-se de uma busca do infinito para uma conformação ao finito que aparece na nova episteme.

Quais seriam as forças em jogo, com as quais as forças do homem entrariam então em relação? Não seria mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito-

ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. Não seria a dobra, nem o desdobramento que constituiriam o mecanismo operatório, mas algo como superdobra [...]. E o finito-ilimitado, ou a superdobra, não é o que Nietzsche já delineava sob o nome de eterno retorno? (DELEUZE, 2005, p.141).

Diante do finito como condição apresentada desde Kant até nossos dias, enxergamos que o movimento feito pelas ciências, de se tornarem capazes de refletir sobre o mundo e se dobrar sobre ele, cria uma outra possibilidade de ruptura. Já que cada episteme traz consigo as condições de seu fim, a nova dobra, mais sutil e mais rapidamente processada, é a superdobra onde o conhecimento além de finito sofre a ação do tempo breve, onde um conhecimento supera o anterior de forma mais rápida, fragmentando o objeto de conhecimento. No finito-ilimitado da superdobra o saber construído acompanha a mesma dobra sobre o objeto de conhecimento.

3.1.3. O uso do discurso em outra linguagem – “Justine e Juliette”, do Marquês de Sade e a “Transgressão” de Georges Bataille.

Nas obras de arte e na literatura utilizadas por Foucault em *As palavras e as coisas* para descrever e a ruptura operada nas mudanças da episteme, encontram-se também elementos para descrever o saber na Modernidade. A ênfase nessa descrição do saber moderno, presente em outras formas de discurso, foi colocada por Foucault na obra do Marquês de Sade (Donatien Alphonse François – 1740-1814). Assim como na linguagem científica transparece o pensamento próprio da cultura, a linguagem da arte, bem como a linguagem religiosa e a literatura, podem dizer certos temas difíceis de serem abordados de forma discursiva ou demonstrativa¹⁶.

As obras do Marquês de Sade estão colocadas em meio à ruptura com a episteme clássica. A ordem clássica e sua forma de ser representada são invadidas pela transgressão dos limites operada pelo desejo e pelo sexo libertino. Essa situação de leis, ordem e transgressão erótica é especialmente descrita pelas personagens Justine e Juliette: “Justine e Juliette, no

¹⁶ Essa percepção de que a literatura estava chegando ao ponto de falar somente sobre ela mesma, segundo MACHADO (2005, p.118), pode ser um dos motivos que levou Foucault a abandonar a literatura depois de escrever *A arqueologia do saber*. Esse momento também marca a passagem de Foucault da história arqueológica para a genealogia do poder.

nascimento da cultura moderna, estão talvez na mesma posição que Dom Quixote entre o Renascimento e o classicismo.” (FOUCAULT, 1990, p.224). Justine e Juliette estão no nascimento da Idade Moderna. E na narrativa da história das duas irmãs está a presença do limite clássico que foi rompido.

O pensamento do *fora* se mantém no limiar da positividade do saber, na exterioridade da reflexão filosófica e das certezas imediatas a fim de encontrar o espaço no qual se desdobram, o vazio que lhes serve de lugar, a distância na qual se constituem. Sade e a nudez do desejo no murmúrio infinito do discurso, Hölderlin e a ausência de Deus diante de uma linguagem em vias de se perder insinuaram a experiência flutuante do fora na espessura de nossa cultura. Errância estranha, situada nas margens de uma reflexão que, com Kant e Hegel, prima pela interiorização da lei da história e do mundo e pela humanização da natureza. (CANDIOTTO, 2007, p.18).

Em entrevista onde fala sobre a obra de Sade adaptada para o cinema, Foucault (2006c, p.370) afirma que Sade formulou um erotismo próprio para a sociedade disciplinar em que viveu. Uma sociedade regulada, hierarquizada, com seus espaços esquadrihados e vigiados. De fato essa é a sociedade disciplinar. Assim, a obra de Sade era também organizada nos limites da transgressão, não era uma proposta de desfiguração do corpo no erotismo mórbido¹⁷, mas uma descrição minuciosa de atos organizados e tecidos com o corpo inteiro. O desejo tinha lugar e ao mesmo tempo se exauria na forma de representar onde Sade nomeia tudo, até consumir-se na forma dos detalhes¹⁸.

Foucault citado por Edgardo Castro (2009) afirma que Sade é um sintoma do movimento que surge no momento da revolução francesa e que introduz o elemento do desejo e da voluptuosidade no mundo que antes estava fundado na representação e na ordem¹⁹. Vivendo na episteme da representação Sade se coloca no limite e antecipa a episteme moderna. Foucault concebe a obra de Sade como uma profanação que não reconhece sentido positivo no sagrado e, nessa abertura, acha um lugar para a transgressão (Cf. FOUCAULT, 2006c, p.44) Existe um vínculo entre o sexo, a linguagem e a morte de Deus.

¹⁷ Aqui há uma crítica velada à maneira de adaptar para o cinema as obras de Sade.

¹⁸ Assim como a literatura se esvazia ao descrever a realidade. Esvai-se.

¹⁹ “Para mí, Sade es el síntoma de un curioso movimiento que se produce en el seno de nuestra cultura en el momento en que un pensamiento que está dominado fundamentalmente por la representación, por el cálculo, por el orden, por la clasificación, cede el lugar, en el momento de la Revolución Francesa, a un elemento que hasta entonces jamás había sido pensado de esta manera, es decir, al deseo, a la voluptuosidad.” (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2009, p.359).

Morte que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem a constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como o espaço a partir de então constante de nossa experiência. Suprimindo de nossa existência o limite do ilimitado, a morte de Deus a reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente *interior e soberana*. [...] A morte de Deus não foi somente o “acontecimento” que suscitou, sob a forma que conhecemos, a experiência contemporânea: ela delinea perpetuamente sua grande nervura esquelética. (FOUCAULT, 2006c, p.30).

No discurso de Sade a linguagem da sexualidade é uma linguagem da ausência de Deus. Ele introduz no mundo ordenado a desordem do desejo. Um discurso que não apresenta uma razão, mas que aparece como sem-razão. Existe uma apresentação do desejo que se realiza e se representa no corpo. Existe também uma libertinagem que rompe os limites da ordem da representação. O desejo libertino é aquele capaz de enfrentar os limites do poder que regulam o discurso e a sexualidade. O erotismo de Sade é ainda um erotismo disciplinado, por isso Foucault o chama de “sargento do sexo”, o corpo não está destruído nem vulgarizado. Segundo Foucault, agora seria necessário com o corpo livre reinventar um erotismo não disciplinado (Cf. CASTRO, 2009, p.359).

Outro texto a ser considerado nessa reflexão sobre a transgressão e os limites entre a episteme clássica e a moderna é a homenagem que Foucault faz a Bataille ao escrever o *Prefácio à transgressão*, em 1963 (FOUCAULT, 2006c, p.28-46). Ele explora o conceito de “limite” e “o sagrado como limite”. Deus como um dos limites que, vencido pela Modernidade, permitiu que a sexualidade e a transgressão se manifestassem voltadas para os desejos no homem.

Foucault coloca o tema da regulação da sexualidade como algo universal. A sexualidade sempre foi uma dimensão regulada pelas imagens de deuses e pelas religiões. Na literatura e nas obras de arte podemos encontrar a narração e a percepção de um discurso sobre o orgasmo muito próximo da descrição da experiência mística²⁰. A relação entre Deus e as pessoas é por vezes comparada a esposais. E a moral religiosa sempre se revelou estrita e vigilante com relação à prática do sexo. Uma experiência sexual desregulada é muito perigosa e pode destruir o sujeito, assim, também uma experiência mística desregulada se torna perigosa e destrói o sujeito. As duas experiências estão no limite da razão e da desrazão

²⁰ Vejamos a obra de Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), *O êxtase de Santa Tereza*. Uma obra do século XVII representando a experiência mística de Santa Tereza de Ávila. No momento de oração quando é arrebatada por um anjo e tem seu coração trespassado com a flecha do amor divino.

humana, bem próximas do discurso da loucura. No cenário moderno de um mundo sem Deus, no mundo “felizmente profano dos animais” (FOUCAULT, 2006c, p.29) é que foi possível um espaço para a linguagem da sexualidade.

No *prefácio à transgressão* Foucault destaca que Bataille²¹ coloca na boca de um clérigo o salmo 51 após o orgasmo e a angústia diante da nudez e das delícias do sexo feito com Éponime. Enquanto ele se angustia e reza, ela desfruta do momento e suas preces são um riso transgressor. “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride.” (FOUCAULT, 2006c, p.31). Sem Deus não temos mais o limite que não pode ser transposto. Todos os limites da existência podem ser transgredidos em um determinado momento.

A transgressão não trata de um movimento apenas infantil de desobediência. O sim da contestação nos retira da posição de carregar coisas como o asno nietzscheano. O “asno carrega antes de tudo o peso dos valores cristãos; de resto, quando Deus está morto, carrega o peso dos valores humanistas, humanos – demasiadamente humanos; enfim, o peso do real, quando não há mais valores de modo algum.” (DELEUZE *apud* FOUCAULT, 2006c, p.34). A linguagem da sexualidade é não discursiva, a linguagem religiosa também não o é, elas estão no limite da experiência humana, entre a vida e a morte.

Um tema presente nos escritos de Foucault, pelo qual ele demonstra um respeito é o “olho” e o “olhar”. O olhar remete aos limites de um transcendente, ou pelo menos um além do imanente que não precisa ser necessariamente o transcendente, bastando para tanto permanecer na situação de limite²². Na metáfora do olhar interior o ser que é a transgressão de seu próprio limite. “Em uma filosofia da reflexão o olho mantém, com sua faculdade de olhar, o poder de se tornar incessantemente mais interior a ele mesmo.” (FOUCAULT, 2006c, p.40). Segue essa imagem do olho revirado, ou extirpado, como linguagem do filósofo que se derrama e se perde no vazio, mas não deixa de falar. Deus é visto como o olho cujo sol de luz se fechou. Passou da vigilância para o “arrancamento”. Assim como em outros lugares na

²¹ Bataille escreve utilizando pseudônimos e por sugestão de seu psicanalista para extravasar os sentimentos. O fato que ele narra é um discurso psicanalisado.

²² O tema do olhar aparece em vários escritos de Foucault, citamos aqui alguns livros onde o tema é tratado: *História da Loucura*, *As palavras e as coisas*, *Vigiar e punir*, *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Na obra *Vigiar e Punir* Foucault dedica o último capítulo da terceira parte à apresentação e análise do panoptismo como um fenômeno do século XVII. O *Panóptico* de Jeremy Bentham é apresentado como a figura arquitetural do olhar que vigia e regula a todos, incluindo, inclusive, sua planta arquitetônica nos anexos que se encontram no meio do livro (Cf. FOUCAULT, 1993a, p.177).

episteme moderna o sujeito não é mais tão importante, e a linguagem se redobra no ultrapassamento do sujeito.

A sexualidade está ligada à morte de Deus e ao vazio ontológico, à interrogação pelo limite substituindo a busca da totalidade e ao gesto de transgressão tomando o lugar do movimento das contradições. A transgressão na sexualidade se relaciona com a literatura no questionamento da linguagem por ela mesma. A sexualidade só encontra sentido se falada, se narrada, se confessada. “Não é nossa linguagem que foi erotizada. É nossa sexualidade que, depois de Sade e da morte de Deus, foi absorvida no universo da linguagem[...] É em sua obscura morada que encontramos a ausência de Deus e nossa morte, os limites e sua transgressão.” (FOUCAULT, 2006c, p.45). É na linguagem que fazemos a experiência da finitude do ser.

3.2. O homem e as ciências humanas no texto de Michel Foucault

Augusto Bach (2006, p.273), em seu escrito sobre a arqueologia de Foucault, afirma que a episteme clássica permaneceu ligada à representação embora tivesse o desafio de significar novos conceitos. Ao atingir os limites dessa representação, para fundar a episteme moderna na noção de história, a representação teve que ser abandonada. Essa passagem no saber do século XIX acontece com o que Bach nomeia de “dupla operação”.

Pois a análise foucaultiana deste segundo grande acontecimento de nossa cultura ocidental revela não apenas, como no caso do primeiro, uma fase, mas uma dupla operação. Ou melhor, a transformação das fundações arqueológicas procede em duas etapas. Na primeira, constata-se ainda a tentativa de incorporar novos conceitos enquanto se permanece preso aos “limites da representação”. É somente numa segunda etapa que a representação é de fato “abandonada” como o princípio organizador do conhecimento clássico. (BACH, 2006, p. 273).

A representação era utilizada para organizar o conhecimento das ciências na cultura clássica. Já na episteme moderna o saber se constrói sob diferentes possibilidades para fazer face às exigências do antropocentrismo. Nessa nova configuração são enfrentados os problemas da finitude, das condições transcendentais do conhecimento e sobretudo os problemas levantados pelas perguntas antropológicas. Sobre esse saber moderno Foucault

apresenta o conhecimento organizado em um quadrilátero desenhado pela episteme ocidental, da seguinte forma:

O liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem. É na análise desse modo de ser, e não mais na da representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade do saber. (FOUCAULT, 1990, p.351).

No pensamento moderno, se por um lado a finitude abre a possibilidade para o conhecimento dobrar-se sobre si mesmo e reduplicar-se, por outro o distanciamento das coisas confere ao homem a liberdade diante das condições *a priori* do saber sobre as coisas²³. O homem surge no espaço da significação da linguagem moderna e as ciências humanas se organizam em um conjunto de discursos que tem como objeto o homem empírico. A tendência será sempre de perceber os limites dos conceitos e perguntar pela capacidade humana de ultrapassá-los.

3.2.1. O homem e seus duplos.

A duplicação ou reduplicação das imagens é um recurso utilizado para descrever nossa condição, de forma concreta ou imaginada, diante da realidade do Outro. Se por um lado a duplicação do homem pode ser encontrada em, absolutamente, tudo que ele cria, e ao criar o homem já está a se duplicar, por outro lado, o homem pode se reconhecer como uma duplicação ou imagem de um Outro que o criou. Seja, então, para reconhecer-se criatura ou como criador, a duplicação é um artifício usado na linguagem para expressar diferentes formas de projetar o ser humano²⁴.

Na Modernidade o ato de escrever só designa a ele próprio. A filosofia se afasta da linguagem e privilegia as ciências empíricas como lugar de um estudo mais ordenado, ao lado

²³ “Segundo Foucault é uma antropologia filosófica que constitui, a partir de Kant, o pensamento filosófico da modernidade” (MACHADO, 2006, p.125).

²⁴ Aqui é possível arriscar uma breve lista com alguns lugares de duplicação do homem: Contos de literatura, artes, cinema, narrações míticas, histórias de ficção, mundo virtual, mundo lá fora, mundo interior, inteligência artificial, ciência, clonagem, outro mundo, céu, outra vida.

da vida e do trabalho. O discurso desaparece na dispersão da linguagem, mas busca outro espaço para se tornar inteligível novamente, um espaço sem Deus e sem o homem.

Dever-se-á pressentir aí o nascimento, menos ainda, o primeiro vislumbre no horizonte de um dia que mal se anuncia, mas em que já adivinhamos 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 o que Nietzsche 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? [...] A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso. (FOUCAULT, 1990, p.323).

O fato de o pensamento ter sido reconduzido para a linguagem proporcionou no século XIX a pergunta pela capacidade do pensamento voltar a iluminar-se. Vamos recuperar a unidade do pensamento que fala? Segundo Foucault, Nietzsche não preparava um novo passo para a unidade da linguagem quando falava do eterno retorno. A dispersão da linguagem não se resolverá pelo confronto com as tentativas da filosofia.

Retomando a imagem do quadro *Las meninas*, Foucault apresenta o homem como figura ausente da representação. O homem que era o modelo do quadro da realidade estava ausente dele. Agora na Modernidade ele surgiu e já está prestes a desaparecer. Enquanto a episteme clássica não tinha lugar para uma ciência do homem, a episteme moderna já anuncia um para-além-do-homem. A continuidade e a ordem da representação clássica sobre o homem só se mantiveram no discurso.

Uma vez instalado na finitude, o homem aparece como lugar de mediação entre as tensões presentes no surgimento da Modernidade. “O homem na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento.” (FOUCAULT, 1990, p.334). Foucault apresenta quatro lugares de tensão na passagem da episteme clássica para a moderna, em todos eles está presente o homem. O primeiro é essa própria relação com a finitude, já destacado acima, como ponto importante da compreensão da episteme moderna²⁵.

O segundo é a *relação entre o empírico e o transcendental*. Na análise entre o empírico e o transcendental o espaço do vivido se coloca como mediação. A dimensão

²⁵ O tema da finitude foi tratado no item 3.1.2.

empírica é respaldada pelo positivismo e a dimensão transcendental está voltada para uma promessa do homem que estava sendo perfeitamente construído. Na passagem para o saber moderno ocorre uma substituição da metafísica da representação pela analítica da finitude.

Lá onde outrora havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem. Mas isso não passa jamais de tentações, logo contestadas e como que minadas por dentro, pois não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas. (FOUCAULT, 1990, p.339).

O terceiro lugar ocupado pelo homem encontra lugar na *mediação entre o cogito e o impensado*. O homem não surge a partir do cogito como puro ato do pensamento, nem se manifesta como um ato irrefletido. Entre as duas tensões estão as forças que moldam sua razão. O cogito é visto como tarefa constante a ser sempre recuperada na Modernidade. Duas vezes Foucault retoma as ciências empíricas, da vida, do trabalho e da linguagem, presentes no cerne dos temas antropológicos.

Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis? [...]

Posso eu dizer, com efeito, que sou essa linguagem que falo e na qual meu pensamento desliza a ponto de nela encontrar o sistema de todas as suas possibilidades próprias, mas que, no entanto, só existe sob o peso de sedimentações que ele jamais será capaz de atualizar inteiramente? Posso eu dizer que sou este trabalho que faço com minhas mãos, mas que me escapa não somente quando o concluo, mas antes mesmo de o haver encetado? Posso eu dizer que sou essa vida que sinto no fundo de mim, mas que me envolve tanto pelo tempo formidável que ela impulsiona consigo e que me eleva por um instante sobre sua crista, quanto pelo tempo iminente que me prescreve minha morte? (FOUCAULT, 1990, p.339).

O quarto traço que caracteriza o homem é na *relação com a origem*. Foucault reconhece um esforço para buscar a origem na episteme da semelhança e mesmo na reduplicação das representações. Porém, no pensamento moderno não há possibilidade de uma origem, porque as ciências empíricas e as ciências do homem nasciam de uma

historicidade que já estava lá, como dado anterior. A pergunta pela origem sugere que a diversidade se encontre no “Mesmo”, no ponto de origem, só que esse “Mesmo” já nos escapa (Cf. FOUCAULT, 1990, p.350). A origem é tocada pelo lado oposto desse recuo.

Não se trata de duas posições alternativas, mas da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental. É no desaparecimento e no recuo de um que o outro se manifesta. Para que o novo saber se firme é necessário cessar a evolução do saber anterior, e que ele não consiga mais responder à realidade que muda.

O mesmo ocorreu com as ciências humanas: foi o retraimento da *máthêsis* e não o avanço das matemáticas que permitiu ao homem constituir-se como objeto de saber; foi o envolvimento do trabalho, da vida e da linguagem em torno deles próprios que prescreveu, do exterior, o aparecimento desse novo domínio; e é o aparecimento desse ser empírico-transcendental, desse ser cujo pensamento é indefinidamente tramado com o impensado, desse ser sempre separado de uma origem que lhe é prometida na imediatidade do retorno – é esse aparecimento que dá às ciências humanas sua feição singular. (FOUCAULT, 1990, p.367).

As ciências humanas nascem quando aparece o homem como ser empírico-transcendental. A Modernidade possibilita ao homem uma reflexão sobre a origem de sua identidade que ele busca na reflexão filosófica e na história. A história na Modernidade confere ao tempo uma condição de fazer o homem surgir como objeto de saber.

Na filosofia, o homem se torna o fundamento de um pensamento finito, temporal. Michel Foucault pretende mostrar que somente na época moderna, no espaço de ordem da História, o tempo prevaleceu sobre o espaço e a evidência epistemológica do homem se impôs ao mesmo tempo como objeto de saber e sujeito universal de conhecimentos. (CANDIOTTO, 2007, p.8).

No espaço ordenado da história o homem se destaca na episteme moderna. A duplicação do homem é necessária para que ele apareça, e a linguagem é a condição desse aparecimento do homem nas ciências empíricas. O homem não é mais objeto, como no espaço da representação, mas surge no jogo triangular dos olhares e do lugar vazio. O homem se configura como um tema importante nas ciências humanas uma vez que o lugar da representação se reconhece vazio.

3.2.2. *As ciências humanas*

Olhando para os últimos cinco séculos da história, Foucault analisa os acontecimentos onde os discursos de origem e de legitimação das ciências humanas estão fundados: na história. A forma como ele utiliza a história e reconhece sua positividade na episteme faz surgir a afirmação de sua importância. Em entrevista concedida em 1967 a R. Bellour, falando sobre o último capítulo de *As palavras e as coisas*, Foucault reconhece essa posição privilegiada que ele confere à história.

De fato, a história detém, em relação à minha investigação uma posição privilegiada. Porque em nossa cultura, pelo menos há vários séculos, os discursos se encadeiam sob a forma de história: recebemos as coisas que foram ditas como vindas de um passado no qual elas se sucederam, se opuseram, se influenciaram, se substituíram, se engendraram e foram acumuladas. (FOUCAULT, 2005, p.75).

A análise do saber na arqueologia é feita utilizando as disciplinas da história e da filosofia, bem como recebendo um aporte da literatura e da arte. As ciências empíricas são definidas como forma de constatar as mudanças ocorridas na episteme moderna. A análise das riquezas, a história natural e a gramática geral dão lugar ao trabalho, à vida e à linguagem.

A finitude se revela nas ciências empíricas onde surgem seus limites e suas possibilidades. Com a vida, a finitude apresenta a morte, com a economia, ela apresenta o desejo e com a linguagem ela apresenta a lei, a estrutura. É a partir da finitude e das ciências empíricas que a Modernidade funda as condições do saber sobre o homem, e não diretamente no saber das ciências humanas. “O Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre. Para que a forma-homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com as forças de fora muito especiais.” (DELEUZE, 2005, p.132).

As forças que Deleuze reconhece no homem existem antes dele, como a imaginação, a capacidade de recordar, o desejo. Na Modernidade essas forças entram em relação com outras que estão fora do homem e aí se configura a forma moderna do homem: a forma-homem.

As ciências humanas se organizam em um conjunto de discursos que tem como objeto o homem empírico. Pelo fato de ele não ter existido na episteme clássica, não houve a possibilidade de legar à Modernidade qualquer circunscrição para esse novo campo de saber. A Modernidade usufruiu da possibilidade de definir o campo das ciências empíricas, ao

mesmo tempo correu os riscos dessa delimitação, que poderia ser ou muito estreita, ou muito frouxa.

Assim, fazer a história das ciências humanas significa, antes do mais, fazer a história do que as constitui. Mas as ciências empíricas e a filosofia kantiana, também elas, não se justificam por si mesmas no limiar da modernidade. Seu aparecimento somente se torna possível por um acontecimento decisivo: o fim da idade da representação, o esfacelamento da episteme clássica. (TERNES, 1998, p.33).

As ciências humanas se configuram após o fim da Idade Clássica, no interstício entre a matemática, as ciências empíricas e a filosofia. Esse lugar onde ela opera apresenta alguns riscos e perigos, e também indicam a dificuldade em reconhecer a episteme que as possibilita.

O que explica a dificuldade das "ciências humanas", sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é, como freqüentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes confere seu espaço. (FOUCAULT, 1990, p.365).

As três regiões epistemológicas das ciências humanas estão em relação com as ciências empíricas da biologia, da economia e da filologia: a “região psicológica”, a “região sociológica” e a “região onde reinam as leis e as formas de uma linguagem”. Foucault destaca dentre as dificuldades das ciências humanas exatamente a complexidade dessas regiões epistemológicas onde elas estão organizadas. Essa dificuldade não é por causa da riqueza e complexidade humana, nem por causa da forma como está colocado o campo metafísico “ou a indestrutível transcendência” atribuída ao homem, mas por causa das relações que as ciências humanas criam, valendo-se dos outros campos do saber.

Numa primeira abordagem, pode-se dizer que o domínio das ciências humanas é coberto por três ‘ciências’ – ou, antes, por três regiões epistemológicas, todas subdivididas no interior de si mesmas e todas entrecruzadas umas com as outras; essas regiões são definidas pela tríplice relação das ciências humanas em geral com a biologia, a economia, a filologia. Poder-se-ia admitir assim que a ‘região psicológica’ encontrou seu lugar lá onde o ser vivo, no prolongamento de suas funções, de seus esquemas neuromotores, de suas regulações fisiológicas, mas também na suspensão que os interrompe e os limita, se abre à possibilidade da representação; do mesmo modo, a “região sociológica” teria encontrado seu lugar lá

onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante os quais ela é sustentada ou regulada; enfim naquela região onde reinam as leis e as formas de uma linguagem, mas onde, entretanto, elas permanecem à margem de si mesmas, permitindo ao homem fazer aí passar o jogo de suas representações, lá nascem o estudo das literaturas e dos mitos, a análise de todas as manifestações orais e de todos os documentos escritos, em suma, a análise dos vestígios verbais que uma cultura ou um indivíduo podem deixar de si mesmos. (FOUCAULT, 1990, p.372).

Foucault situa os modelos para as ciências humanas nas “regiões epistemológicas”. Dessa relação surgem os pares que revelam ao homem o campo de seu conhecimento: na biologia surge “a função e a norma”, na economia, “o conflito e a regra” e na linguagem, “a significação e o sistema”. São as mudanças nas forças de organização que mudam as ciências empíricas e essas mudanças possibilitam o espaço para o nascimento das ciências humanas.

Não há mais apenas força de organização na vida, mas planos de organização espaço-temporais, irreduzíveis entre si, segundo os quais os seres vivos se disseminam (Curvier). Não há mais apenas força de flexão na linguagem, mas planos segundo os quais as línguas afixas ou de flexão se distribuem, e nos quais a suficiência das palavras e das letras dá lugar às inter-relações sonoras, a própria linguagem não se definindo mais por suas designações e significações, mas remetendo a “quereres coletivos” (Boop, Schlegel). Não há mais apenas força de trabalho produtor, mas condições de produção segundo as quais o próprio trabalho se rebate no capital (Ricardo), antes que apareça o inverso, o rebater-se do capital no trabalho extorquido (Marx). (DELEUZE, 2005, p.132).

A primeira tentativa para que as ciências humanas gozem da mesma credibilidade das ciências empíricas é a de aproximá-las da matemática. E isso pode ser feito por causa da parte matematizável das ciências humanas. Só que as ciências humanas nascem exatamente no momento em que está ocorrendo a desmatematização das ciências. “Tanto mais que o recurso às matemáticas, sob uma forma ou outra, sempre foi a maneira mais simples de emprestar ao saber positivo sobre o homem um estilo, uma forma, uma justificação científica.” (FOUCAULT, 1990, p.368). As estruturas inerentes das ciências humanas se configuram entre as ciências empíricas e o ser mesmo do homem.

Vê-se que as ciências humanas [...] são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. (FOUCAULT, 1990, p.370).

Michel Foucault apresenta as ciências humanas se formando junto com a biologia, a economia e a filologia, mas considera que essas ciências não são as mais fundamentais. O que ele percebe é que elas se tornam humanas em sua forma de representação. Foucault não se ocupa com a sensação de imprecisão percebida presente na gênese das ciências humanas, antes, ele assume essa inexatidão como sendo o que permite definir sua positividade.

A ordem, modo de classificar próprio da episteme clássica, é substituída pela dobra e reflexão das ciências sobre si mesmas. As ciências humanas necessitam de um estatuto de objetividade para se firmarem. Embora não exista mais algo que sustente a condição transcendente dessa vontade de verdade, ainda existe uma busca da verdade absoluta nas ciências empíricas. Nietzsche já havia retomado essa vontade de verdade que se apoia na mesma estrutura das crenças metafísicas, mesmo que seja uma crença sem Deus.

Nossa fé nas ciências baseia-se sempre numa crença metafísica – nós também, homens de conhecimento hoje, nós sem-deus e antimetafísicos, continuamos a emprestar nosso fogo para o incêndio que acendeu uma crença milenar, essa crença cristã, que era também a crença de Platão, que Deus é a verdade e que a verdade é divina... (NIETZSCHE, 2007, p.144).

A crença na verdade absoluta subsiste no desejo humano e substitui a divinização das relações humanas. O que nos parece mais fixo se apresenta melhor como garantia e certeza do conhecimento, já o que está a se constituir não nos permite uma apreensão e um controle.

O movimento do saber sobre o homem nas ciências humanas se constitui de um modelo mais vivo, mais dinâmico e com capacidade de mudança e adaptação. A tendência, com o passar do tempo e com os novos eventos na história das ciências empíricas, é de que cada saber busque se afirmar em modelos mais estáticos e saturados no que concerne ao modo de definir e delimitar o campo que ele produz. É um impasse para a academia moderna manter em movimento criativo e dinâmico o saber sobre o homem que se fixa nas ciências humanas. Mas elas têm diante de si a capacidade de adaptação e o incessante movimento do homem que rompe a vontade de verdade.

3.2.3. *O ser da linguagem e o ser do homem*

Uma vez instaurado o solo epistemológico onde as ciências humanas se formam, é possível pensar a linguagem como modelo e expressão do ser humano²⁶. Existem duas crenças a serem superadas, a da possibilidade de descoberta da verdade absoluta, e a de que o aparato perceptivo humano, auxiliado por aparelhos e instrumentos, sempre se coloca de forma adequada à realidade. Caso essa reflexão seja atribuída, por extensão, à possibilidade de um conhecimento da transcendência, seria possível fazer uma afirmação positiva da realidade transcendente. A pergunta pode assim ser apresentada: estaria nosso aparato de formas de conhecimento adequado à experiência ou ao simples conhecimento da realidade transcendente? Talvez aqui seja possível recolocar a linguagem. Retomar o ser do discurso e da literatura como manifestação do ser do homem. E atribuir ao conhecimento do transcendente outro lugar onde não se identifique com as condições e possibilidades do conhecimento humano.

No pensamento Renascentista a linguagem tem uma existência própria, já na episteme clássica ela se manifesta na reduplicação e na episteme moderna volta a surgir com um ser próprio. Foucault explicita esse movimento da linguagem na passagem para o tema da representação. Quando Roberto Machado²⁷ (2005) comenta essa passagem, ele faz uma análise geral indicando a relevância do tema da linguagem, depois relaciona, na obra *As palavras e as coisas*, o ser da linguagem com o discurso e o ser do homem²⁸. Roberto Machado amplia a linha de pensamento indicando o ser da linguagem como ruptura entre o Renascimento e a Idade Clássica bem como um ser da linguagem que retornaria como “significação” na Idade Moderna. “A tese principal de Foucault em *As palavras e as coisas* é de que a importância da literatura como um indício do desaparecimento do ser do homem está na possibilidade de manifestação, de exposição, de designação do próprio ser da linguagem.” (MACHADO, 2005, p.109). A linguagem assume um estatuto de manifestar o ser do homem e anunciar seu desaparecimento.

²⁶ As palavras são reconhecidamente mais importantes na configuração das condições epistemológicas por causa de sua função dentro do sistema de saber (Cf. KREMER-MARIETTI, 1977, p.53).

²⁷ Roberto Machado (2005, p.85-116) usou como título do terceiro capítulo o mesmo título utilizado por Foucault no item V, do capítulo II: *O ser da linguagem*.

²⁸ Item VII do capítulo IX – *O homem e seus duplos*.

Quanto ao ser da linguagem, podemos destacar algumas citações que procuram explicitar a importância do tema que sofre rupturas em quatro diferentes momentos do saber. Na episteme desde o estoicismo o sistema de signos é ternário (significante, significado e conjuntura). Na episteme do Renascimento o ser da linguagem tem uma organização mais complexa que ao final se resolverá em uma figura única. Na episteme clássica ele é binário (significante e significado). Na episteme moderna a linguagem se manifesta com independência diante de seu objeto de discurso e busca sua própria expressão de sentido.

Os três elementos da linguagem na Renascença são: as coisas, o comentário que está acima delas e a similitude que ligam a linguagem primeira à realidade. Sendo a semelhança a forma de identificação que os unifica.

No Renascimento, a organização é diferente e muito mais complexa; ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única. (FOUCAULT, 1990, p.58).

Foucault diz que esse modo de reconhecer a linguagem irá desaparecer na Idade Clássica com a fixação da forma binária e com a perda do espaço da linguagem como escrita das coisas²⁹. Mudam as perguntas pelo ser. “Com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa.” (FOUCAULT, 1990, p.59).

Foucault coloca a literatura com a função de resgatar o ser da linguagem diante de uma separação ocorrida na organização da Idade Clássica, “posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do semelhante; mas onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava numa dispersão infinita.” (FOUCAULT, 1990, p.59). Havia um lugar para o ser na linguagem da episteme renascentista quando o discurso dizia o ser das coisas, depois esse ser retorna na linguagem do século XIX, como literatura.

²⁹ “O discurso tomado como lugar da ontologia, tal é o discurso ‘clássico’ definido por Michel Foucault como destinado a ‘atribuir’ um nome às coisas, e por esse nome, a nomear o seu ser.” (Cf. KREMER-MARIETTI, 1977, p.61).

Após colocar o homem na tensão do conhecimento moderno, Foucault apresenta o discurso moderno como a manifestação anterior e ao mesmo tempo contemporânea ao desaparecimento do homem (Cf. TERNES,1998, p.171). A estrutura da linguagem na episteme moderna surge como manifestação das características que se formaram após o desaparecimento da teoria da representação clássica. Foucault destaca os quatro seguimentos teóricos da Modernidade: a análise da finitude, a reduplicação empírico-transcendental, o impensado onde habita um *cogito* e a origem que está a se afastar do homem. (Cf. FOUCAULT, 1990, p.352). Na relação entre a episteme clássica e a linguagem Foucault destaca quatro categorias: a proposição e a teoria do verbo, a articulação entre as palavras e as coisas, a designação primeira das línguas e a teoria da derivação onde a linguagem ficava girando sobre si mesma como retórica. (Cf. FOUCAULT, 1990, p.133).

Desde o fim da representação o discurso desaparece. O discurso passa a atuar “nessa dimensão de exterioridade onde o homem aparece como finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa e submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo.” (FOUCAULT, 1990, p.354). O discurso no fim da Idade Clássica segue como conhecimento empírico das formas gramaticais e como analítica da finitude.

A mudança da análise do discurso em analítica da finitude tem outra conseqüência: mostrar que o homem é determinado. Trata-se, para ela, de manifestar o fundamento dessa determinação como ser mesmo do homem em seus limites radicais.

O papel da analítica da finitude manifesta que os contornos dos domínios da condição do homem é seu limite radical. As experiências do homem indicam essa condição, seu pensamento frequenta o impensado que lhe escapa. A origem, que jamais esteve próxima do homem, lhe foi retirada e ao mesmo tempo lhe é oferecida. A analítica da finitude trata de mostrar como o *Outro*, o longínquo é também o mais próximo e o *Mesmo*.

Passou-se assim de uma reflexão sobre a ordem das Diferenças (com a análise que ela supõe e essa ontologia do contínuo, essa exigência de um ser pleno, sem ruptura, desdobrado em sua perfeição, que supõem uma metafísica) a um pensamento do Mesmo, sempre a ser conquistado ao que lhe é contraditório: o que implica (além da ética de que se falou) uma dialética e essa forma de ontologia que, por não ter necessidade do contínuo, por não precisar refletir o ser senão nas suas formas limitadas ou no afastamento de sua distância, pode e deve dispensar a metafísica. (FOUCAULT, 1990, p.356).

Ao pensar o “mesmo”, Foucault retoma a dificuldade de precisar os limites que residem na distinção que se instaura com o aparecimento da duplicação do mesmo. Pois o pensamento moderno não mais se direciona para o ser metafísico, mas interpela uma ontologia sem metafísica. Ao final, na Modernidade também o ser da linguagem desaparece. Porém a linguagem permanece falando sobre si mesma.

Mas o ser da linguagem da literatura moderna é também elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido, da reflexão, da dialética, do tempo, da memória... No movimento em que a linguagem escapa da representação clássica e é tematizada como significação na modernidade, a palavra literária se desenvolve, se desdobra, se reduplica a partir de si própria, não como interiorização, psicologização, mas como exteriorização, passagem para fora, afastamento, distanciamento, diferenciação, fratura, dispersão com relação ao sujeito, que ela apaga, anula, exclui, despossui, fazendo aparecer um espaço vazio: o espaço de uma linguagem neutra, anônima. O aparecimento, ou reaparecimento do ser da linguagem é o desaparecimento do sujeito. Para *As palavras e as coisas*, a questão de Nietzsche, “quem fala?”, recebe a seguinte resposta de Mallarmé: “quem fala é a própria palavra”. (MACHADO, 2005, p.115).

O aparecimento do ser da linguagem na literatura confere à palavra uma autonomia para reduplicar-se. Sem mais necessidade de um sujeito que fala, a literatura surge na episteme moderna como um novo ser de linguagem. A ausência do homem na linguagem faz aparecer um espaço vazio a partir de onde a própria linguagem pode falar.

Que a literatura de nossos dias seja fascinada pelo ser da linguagem – isso não é nem o sinal de um fim nem a prova de uma radicalização: é um fenômeno que enraíza sua necessidade numa bem vasta configuração em que se desenha toda a nervura de nosso pensamento e de nosso saber. [...] Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades estiradas até seu ponto extremo, o que se anuncia é que o homem é “finito” e que, alcançando o ápice de toda palavra possível, não é ao coração de si mesmo que ele chega, mas às margens do que o limita: nesta região onde ronda a morte, onde o pensamento se extingue, onde a promessa da origem recua indefinidamente. (FOUCAULT, 1990, p.400).

O fato de o ser da linguagem seduzir a literatura moderna indica que é possível compreender esse fenômeno que revela o pensamento e o saber modernos. Com o homem finito a literatura pode chegar aos limites do mundo finito e dali voltar indefinidamente.

Na relação entre a linguística do século XIX e a literatura que nasce na Modernidade, Foucault confere privilégio à linguagem. Entra as condições que ligam o ser do homem ao ser da linguagem, “a literatura assumia uma função completamente nova, que consistia, ao

contrário, em ‘reunir’ a linguagem, em fazer valer um ‘ser da linguagem’ para além do que ele designa e significa, para além dos próprios sons.” (DELEUZE, 2005, p.140). Com a importância atribuída à literatura, o ser das coisas se revela antes nas ciências da linguagem do que nas ciências da vida e do trabalho.

3.3. O discurso sobre Deus na episteme moderna

O discurso sobre Deus e o Homem como absoluto encontra um espaço vazio na episteme moderna. O pensamento de Foucault segue o mesmo pensamento de Nietzsche, em que a morte de Deus supõe também o desaparecimento do homem como centro da história moderna. A morte de Deus abre espaço para uma liberdade da razão, mas para isso deve ser vencida também a vontade de se estabelecer uma verdade absoluta³⁰.

O homem, pela analítica da finitude, é recolocado em sua realidade imanente. A relação que se estabelece entre o empírico e o transcendental aparece de forma estranha. Estranha porque é o próprio homem que aparece como empírico-transcendental, ele é ao mesmo tempo condição para o saber e objeto da análise. Ele surge como objeto de estudo de si mesmo, e em si vê os limites de seu conhecimento. Nele estão encerradas as possibilidades e as esperanças. É o homem que deve agir, e agir nesse único mundo que lhe pertence.

Esse discurso que assume a morte de Deus e a morte do homem não se restringe à arqueologia de Foucault. Mesmo tendo sempre em conta a análise da episteme moderna, é possível perceber que nas outras fases do pensamento de Foucault também se encontram as marcas da reflexão sobre as consequências da vontade de verdade, bem como a ausência do absoluto como referência para as relações de poder.

³⁰ É possível, brevemente, destacar alguns lugares que mostram a presença do tema da morte de Deus ligado à morte do homem nos comentários de Foucault. Posteriormente algumas dessas citações são retomadas. Ternes (1998, p.171) o coloca na reflexão sobre a finitude e a história. Machado (2005, p.59 e 103) relaciona a morte de Deus com o tema da transgressão e com o ser da linguagem. Deleuze (2005, p.139) fala da morte de Deus diante da formação do futuro. Eribon (1990, p.163) fala da morte do homem e da morte de Deus quando apresenta os escritos de *As palavras e as coisas*; Augusto Bach (1995, p.289) relaciona a morte de Deus com as citações que Foucault faz de Nietzsche. José Guilherme Lucariny (1998) apresenta uma tese de mestrado estabelecendo a relação entre a morte de Deus e a morte do Homem. Ao organizar o livro *Michel Foucault and Theology*, Carrette e Bernauer (2004) reservam ao problema da morte de Deus os lugares onde ela aparece ligada ao saber da teologia negativa e às formas de relação entre a política e a teologia.

3.3.1. *O espaço vazio do absoluto – A morte de Deus*

Antes de pensar a morte de Deus como tema da Modernidade, devemos perceber que a Idade Clássica teve que apresentar alguma explicação para inserir Deus no âmbito das representações. Roberto Machado, citando o livro *Notas sobre a fenomenologia em As palavras e as coisas*, de Gerard Lebrun, apresenta a incompatibilidade na episteme clássica entre o homem e a representação. Ele considera também que há uma tentativa de integrar no pensamento de Descartes a possibilidade do pensamento teológico que participava do mesmo sistema das representações e da ordem.

Não tem sentido, finalmente, pensar o Deus dos clássicos como o kosmotheôros, que o 'pensamento de sobrevôo' teria forjado em razão de sua falta de racionalidade: quando todas as coisas devem necessariamente encontrar seu lugar no interior da Representação, é preciso que a finitude delas – e, em primeiro lugar, a do ser humano – seja medida por uma perfeição infinita. Em vez de ser uma solução de facilidade, a teologia era parte integrante do sistema da Representação. (MACHADO, 2005, p.93).

Em outro momento, numa entrevista concedida a M. G. Foy (FOUCAULT, 2005, p.34) falando sobre o que é um filósofo, Foucault comenta o momento histórico em que, com Hegel, a filosofia passou a ocupar uma cátedra nas instituições acadêmicas. Esse período coincide com o aparecimento da afirmação da morte de Deus, mas a noção da morte de Deus aparece respondendo a diferentes perguntas do pensamento filosófico.

A noção da morte de Deus não tem o mesmo sentido segundo você a encontre em Hegel, Feuerbach ou Nietzsche. Para Hegel, a Razão assume o lugar de Deus, é o espírito humano que se realiza pouco a pouco. Para Feuerbach, Deus era a ilusão que alienava o Homem; uma vez varrida essa ilusão, é o Homem que toma consciência de sua liberdade. Para Nietzsche, finalmente, a morte de Deus significa o fim da metafísica, mas o lugar permanece vazio; não é absolutamente o Homem que toma o lugar de Deus. (FOUCAULT, 2005, p.34-35)

Para cada pensador moderno, citado por Foucault, existe uma consequência quando se constata a morte de Deus. Pode ser o fim de uma ilusão, a substituição de Deus pela razão ou pelo Homem, ou até mesmo a constatação de que esse lugar do absoluto ocupado por Deus, agora permanece vazio e não cabe colocar algo em substituição. Nas condições da episteme

moderna o espaço do absoluto tende a ficar vazio. O que surge como divino não pode mais merecer a credibilidade de uma razão que se percebe limitada em sua condição humana.

Mas se essa crença precisamente não cessa de perder sempre mais sua credibilidade, se nada mais se confirma como divino, a não ser o erro, a cegueira, a mentira – se o próprio Deus se configura como sendo nossa mais longa mentira? Aqui convém fazer uma pausa e refletir longamente. (NIETZSCHE, 2007, p.145).

Junto com o espaço do absoluto é colocado em dúvida o ideal de verdade. Mesmo que esse ideal se manifeste em forma de ciência. Assim, na Modernidade, qualquer verdade absoluta deve ser questionada e a possibilidade de vê-la como erro ou mentira surge no horizonte da liberdade do conhecimento. O tema da morte de Deus retomado por Foucault está ligado ao tema da morte do homem.

Essa disposição foi por longo tempo constringente; e, no fim do século XIX, Nietzsche a fez cintilar uma última vez, incendiando-a. Retomou o fim dos tempos para dele fazer a morte de Deus e a errância do último homem; retomou a finitude antropológica, mas para fazer fulgir o arremesso prodigioso do super-homem; retomou a grande cadeia contínua da História, mas para curvá-la no infinito do retorno. A morte de Deus, a iminência do super-homem, a promessa e o terror do grande ano se esforçam em vão por retomar, como que termo a termo, os elementos que se dispõem no pensamento do século XIX e formam sua rede arqueológica, mas não é menos certo que inflamam todas essas formas estáveis, desenham com seus restos calcinados rostos estranhos, impossíveis talvez; e, a uma luz de que não se sabe ainda ao certo se reaviva o último incêndio ou se indica a aurora, vê-se abrir o que pode ser o espaço do pensamento contemporâneo. Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia. (FOUCAULT, 1990, 278).

Com Nietzsche o tema da morte de Deus aparece junto com a retomada da finitude humana. Compõem esse horizonte finito o para-além do homem e a vontade do eterno retorno. Segundo Foucault, desde que Kant colocou o sujeito diante das condições de seu conhecimento finito, na analítica da finitude e nas condições transcendentais, o conhecimento não mais pôde ser identificado com a representação clássica.

O conhecimento é sintético: é a síntese de uma representação intelectual e uma representação – ou talvez seja mais esclarecedor dizer uma apresentação – sensível espaço-temporal. Diferente de quando conhecer era representar, já não se pode conhecer tudo: Deus, a alma, a totalidade do mundo. O conhecimento é limitado. Os limites do conhecimento humano – porque o homem só pode conhecer o que é sensível – fundam agora a possibilidade do saber. E é a filosofia, considerada como

crítica transcendental, que, através de uma análise do sujeito transcendental, extrai o fundamento dessa síntese possível. (MACHADO, 2005, p.94).

Na representação ainda era possível tentar um discurso sobre todas as coisas, o que não é mais possível nos limites do conhecimento. Os limites do conhecimento humano, afirmados na ausência de Deus e em seu caráter de síntese, se voltam para o mundo sensível e ali fundam a possibilidade das ciências empíricas. A possibilidade de uma reflexão metafísica será retirada do pensamento moderno.

De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arrojos metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural. (FOUCAULT, 1990, p.333).

O fim da metafísica aparece como a parte negativa do surgimento do homem na episteme ocidental moderna. Uma vez que a metafísica foi denunciada pelas ciências empíricas como uma ilusão, uma alienação e como um momento da cultura que já passou, a Modernidade se volta para a analítica da finitude.

Segundo Foucault, seguindo o método da arqueologia, quando o pensamento se volta para o mundo finito, então, surge o que ele chama de dobra. A “dobra” pode agir de duas formas no conhecimento, em relação ao infinito e em relação ao mundo finito. Deleuze considera a dobra “uma relação de forças, em que as forças regionais enfrentam ora forças de elevação ao infinito (desdobramento), de maneira a constituir uma forma-Deus, ora forças de finitude (dobra), de maneira a constituir uma forma-Homem.” (DELEUZE, 2005, p.138). A relação entre as forças constitui tanto a forma-Deus quanto a forma-homem, dependendo de como combinamos as forças que existem na natureza.

Até a episteme clássica havia lugar para conceber a história como unidade de sentido e origem, havia lugar para Deus na história. Quando os saberes começaram a ser produzidos no interior da episteme que os abrigava, a história desvelou as condições de possibilidade de cada saber. Com essa mudança a pretensão de universalidade dos saberes foi frustrada e a obscuridade que envolve as origens das ciências do homem foi removida (Cf. FOUCAULT, 1990, p.388). Surge uma história feita nos limites da finitude e no ultrapassamento dos limites

temporais. A finitude estabelece os lugares dos discursos possíveis e nos impede qualquer recurso ao que é universal, definitivo e absoluto. O que é absoluto só pode subsistir como uma ideia.

Em uma conferência, Sobre outros espaços, proferida um ano após a publicação de *As palavras e as coisas* Foucault Lamenta: “Apesar de toda técnica para apropriação dos espaços, apesar de toda rede de trabalho que nos capacitam a delimitar ou a formalizar o conhecimento (savoir), os espaços contemporâneos ainda permanecem não completamente desacralizados (ao contrário do tempo, sem dúvida, que estava desligado do sagrado no século dezenove).” Ele admite que certa dessacralização teórica teve lugar desde Galileu, mas insiste em que “nós devemos ainda não ter atingido o ponto de uma desacralização prática do espaço”. (BERNAUER; CARRETTE, 2004, p.149)³¹.

Os espaços desacralizados constituem uma realidade no discurso e no saber moderno, porém, ainda permanece o fenômeno da divinização de signos e de discursos. A ausência de um absoluto no qual se apoia a verdade deveria ser uma constatação. Mesmo que na episteme moderna o discurso sobre Deus permaneça, não se trata mais de voltar a uma sacralização das práticas humanas. Diante do vazio e do tema da morte de Deus apresentado por Nietzsche, Foucault não coloca mais uma pergunta a ser respondida sobre o lugar em que está Deus, como se encontra na *Gaia Ciência*. Ele já parte da constatação de que Deus está morto e o que ainda podemos percorrer é o caminho das consequências dessa ausência do limite imposto pela linguagem e do discurso sobre o divino.

3.3.2. A morte do homem

Em entrevista concedida a C. Bonnefoy em junho de 1966, com o título: “O homem está morto?”³² Foucault é convidado a definir o lugar do humanismo na cultura atual. Ao falar sobre o humanismo ele lembra que a cultura atual olha para a história com uma tentação

³¹ In a conference, “Of Other Spaces”, delivered the year after *The Order of Things* was published, Foucault Laments: “Despite all the techniques for appropriating spaces, despite the whole network of knowledge (savoir) that enables us to delimit or to formalize it, contemporary space is still not completely desacralized (unlike time, no doubt, which was detached from the sacred in the nineteenth century).” He admits that a certain theoretical dessacralization has taken place since Galileo, but insists that “we may still not have reached the point of a practical desacralization of space” (Tradução livre do autor).

³² Em sua dissertação de mestrado José Guilherme Dantas Lucariny (1998, 134), utiliza a mesma entrevista para delimitar a apresentação da morte do homem no pensamento de Foucault.

retrospectiva de encontrar o homem em diferentes épocas, inclusive em lugares onde ele não existe. Isso se aprende no ensino comum da cultura moderna, como verdade que serve de critério para classificar as ações humanas. Mas, segundo Foucault, esse desejo de conferir um lugar de rei ao homem não passa de uma ilusão humanista.

No ensino secundário, aprendemos que o século XVI foi a era do humanismo, que o classicismo desenvolveu os grandes temas da natureza humana, que o século XVIII criou as ciências positivas e que chegamos enfim a conhecer o homem de maneira positiva, científica e racional com a biologia, a psicologia e a sociologia. Imaginamos que, ao mesmo tempo, o humanismo tem sido a grande força que animou o nosso desenvolvimento histórico e que é finalmente a recompensa desse desenvolvimento, resumidamente, que é o princípio e o fim. O que nos admira na nossa cultura atual, é que ela possa ter a preocupação com o humano. E se falamos de barbárie contemporânea, é na medida em que as máquinas, ou certas instituições, nos aparecem como não humanas.

Tudo isso é da ordem da ilusão. Primeiramente, o movimento humanista data do fim século XIX. Em segundo lugar, quando se olha ligeiramente as culturas dos séculos XVI, XVII e XVIII, percebe-se que o homem não tem literalmente nenhum lugar. A cultura é então ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, e certamente também pelo corpo, pelas paixões, pela imaginação. Mas o homem mesmo é completamente ausente. (FOUCAULT, 2009, p.01).

O homem como um tema positivo que ocupa o centro da atenção das ciências e da filosofia é relativamente recente. E junto com ele são inseridas algumas imagens que consolidam no discurso o desejo de encontrar uma unidade de sentido para o que conhecemos sob o conceito de “humano”. Após a afirmação da morte de Deus e da positividade das ciências encerradas nos limites do mundo, qualquer tentativa de elevar uma nova figura ao status de absoluto será frustrada. Segundo Machado, essa inspiração de que o humanismo e o homem são invenções recentes está ligada ao fim dos valores absolutos, numa tentativa moderna de substituí-los por outros também finitos.

Há uma evidente inspiração nietzschiana nessa idéia de que o homem é uma invenção recente, cujo fim talvez esteja próximo. Pois Nietzsche foi talvez o primeiro filósofo a situar a origem do humanismo justamente nos acontecimentos que estão no início da modernidade: a filosofia de Kant e seu projeto de estabelecer os limites do conhecimento humano, a ciência positiva e sua independência da teologia, a Revolução Francesa e sua defesa das “idéias modernas” de igualdade, liberdade e fraternidade, a arte romântica e sua simpatia pelo que é doentio... Acredito que a hipótese de Foucault de que o homem é uma invenção recente é fundamentalmente inspirada na constatação nietzschiana de que “Deus morreu”, isto é, de que a modernidade significa o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino e o aparecimento de valores humanos demasiado humanos. Substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem

considerado como consciência ou sujeito; substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre. (MACHADO, 2005, p.85).

Seguindo a sugestão de Nietzsche ao invés de elevarmos o homem à condição de absoluto, deve-se reconhecer e aceitar os valores humanos presentes na finitude da vida. Assim o saber e as ideologias serão capazes de libertar as pessoas do peso moral transcendente que elas carregam, conferindo-lhes a possibilidade de viver a vida como ela se dá. É oportuno considerar que pode acontecer ao homem, como um ser existente e centro das atenções nas ciências, esquecer-se de que houve um tempo em que Deus, o mundo e a ordem ocupavam o lugar do absoluto.

O que poderia ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse... Estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos na lembrança o tempo em que existia o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. (FOUCAULT, 1990, p.338).

Na relação entre o empírico e o transcendental o espaço do vivido ocupa a distância que separa as análises positivistas das análises escatológicas marxistas. Ambas, segundo Foucault, pertencentes à mesma episteme. Nessa relação onde surge o homem, Foucault o percebe mal colocado, e chama a atenção para o fato de Nietzsche também já o ter percebido.

Com a morte de Deus o homem deixa de existir porque mantinha para com ele um “estranho parentesco”. O lugar ocupado por Deus não mais poderá ser ocupado e permanecendo vazio inverte nossa atenção e nossa vontade. Deixamos de olhar para fora e para o infinito para lançarmos um olhar em direção à nossa realidade finita.

Esta cultura não dialética que está a caminho de se formar é ainda muito balbuciante por diversas razões. Primeiro, porque tem aparecido espontaneamente em regiões extremamente diferentes. Ela não tem lugar privilegiado. Também não se apresentou, de entrada, como uma inversão total. Ela começou com Nietzsche quando ele mostrou que a morte de Deus não era o aparecimento, mas o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhos parentescos, que eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos e pais e filhos um do outro, que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer, ao mesmo tempo, deixando atrás de si uma monstruosidade. (FOUCAULT, 2009, p.3).

Esse movimento de desaparecimento não significa que havia um espaço e que agora não há mais, ou que havia um homem no centro e que agora não há mais. O que ocorre é que o espaço vazio é utilizado para compreender o movimento do saber que migra de uma certeza de algo absoluto fora do mundo para uma afirmação da positividade da finitude. O conhecimento negativo, descrevendo as coisas pelo que elas não são, é uma face dessa mudança do saber na episteme moderna.

Michel Foucault sugere que o homem, objeto das ciências humanas, somente é oferecido ao conhecimento a partir daquilo que não é. Sua positividade desprende-se da negatividade, sua normalidade é limitada pela anormalidade, seu papel de sujeito constituinte é o apaziguamento de seu ser constituído, sua consciência reflexiva é precedida de seu ser empírico, sua obra depende da ausência de obra. (CANDIOTTO, 2007, p.11).

Esse movimento de retomada do lugar finito como algo a ser afirmado e não como ausência de infinito, possibilita uma relação positiva com a realidade humana diante das dificuldades que advêm da aceitação dessa condição.

O homem, como sujeito finito, toma o lugar de Deus. A finitude deixa de ser definida a partir da infinitude da presença divina, como “inadequação ao infinito”, “relação negativa com o infinito”, para ser pensada interminavelmente a partir dela mesma. A morte de Deus, suprimindo a existência do homem o “limite do ilimitado”, transforma a finitude no “reino ilimitado do limite”. (MACHADO, 2005, p.102).

Em entrevista concedida a A. Badiou em 1965, Foucault aborda a relação entre filosofia e psicologia. Em uma das questões respondidas ele coloca o homem como objeto de conhecimento. Para isso Foucault retoma o saber construído sobre o homem na época clássica e na moderna, apresentando a passagem da reflexão sobre o homem como algo secundário para uma reflexão baseada na antropologia. O primeiro objeto da antropologia é o homem.

Até o final do século XVIII, quer dizer, até Kant, toda reflexão sobre o homem é uma reflexão segunda em relação a um pensamento que, ele, é o primeiro e que é, digamos, o pensamento do infinito. [...] a partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é neste sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia. (FOUCAULT, 2006b, p.228).

A reviravolta de que fala Foucault se situa por um lado em ter Deus e o infinito como referência para construir o saber sobre o homem e, por outro, na colocação do homem como objeto primeiro da reflexão antropológica.

Investigando o tema da morte do homem relacionada com a constatação da morte de Deus, é possível aqui fazer uma mudança no percurso da apresentação. Vê-se oportuno deixar destacadas seis longas citações que aparecem em *As palavras e as coisas* onde claramente se apresentam, na episteme moderna, as implicações da morte do homem³³.

A primeira citação relaciona a morte de Deus com a retomada da finitude antropológica e o super-homem. Essa citação já aparece analisada no item onde foi tratado o tema da morte de Deus e o espaço vazio do absoluto (FOUCAULT, 1990, p.278). Deleuze sugere que deverá surgir uma nova forma após o desaparecimento do homem.

Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes. (DELEUZE, 2005, p.142).

A segunda citação retoma o positivismo e a esperança escatológica como possibilidades diante da realidade vivida. Para que haja uma contestação da vontade de infinito, deve ser considerada a possibilidade de o homem não existir. Essa possibilidade parece estranha porque o homem sempre esteve presente em nosso horizonte de conhecimento. Mas somente com o fim do homem poderia surgir o super-homem de que fala Nietzsche.

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe. Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que

³³ Essas citações são longas e cada uma segue brevemente comentada.

pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais – mas, sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre? (FOUCAULT, 1990, p.337).

A terceira citação lembra que o esforço para desenraizar a antropologia também se apoia na formulação nietzscheana de que o Homem e Deus estão ligados. O desaparecimento do homem surge mais como tarefa do que como aceitação. E essa tarefa nos possibilita a liberdade do pensamento, que se equivale ao vazio deixado pela ausência de qualquer absoluto.

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (FOUCAULT, 1990, p.358).

A quarta citação anuncia a morte de Deus e a morte do Homem em nossos dias, não como ausência de Deus que é afirmado, mas o fim do homem, onde a finitude do Homem tenha se tornado o seu fim. É o último homem que anuncia a morte de Deus. No espaço de Deus entra sua linguagem, seu pensamento e o riso transgressor. O homem fica órfão, mas só pode falar, pensar e existir na morte de Deus³⁴.

³⁴ Segundo Eribon (1990, p.161) essa tese já havia sido publicada quando Foucault escreveu a introdução à *Antropologia de Kant*. Essa tese comporta uma crítica direta ao escrito de Sartre *Critique de la raison dialectique*. Ainda segundo Eribon, essa tese é o ponto de partida para a obra *As palavras e as coisas*, com crítica também dirigida ao pensamento fenomenológico de Husserl e ao pensamento de Merleau-Ponty.

O que este anúncio prescrevia então ao pensamento era estabelecer para o homem uma morada estável nesta terra, donde os deuses se tinham evadido ou desaparecido. Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche 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 (este ténue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados: não é acaso o último homem que anuncia ter matado Deus, colocando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço do Deus já morto, mas também se apresentando como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão deste assassínio? Assim, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo que a morte de Deus; uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem. Durante todo o século XIX, o fim da filosofia e a promessa de uma cultura próxima constituíam, sem dúvida, uma única e mesma coisa, juntamente com o pensamento da finitude e o aparecimento do homem no saber; hoje, o fato de que a filosofia esteja sempre e ainda em via de acabar e o fato de que nela talvez, porém mais ainda fora dela e contra ela, na literatura como na reflexão formal, a questão da linguagem se coloque, provam sem dúvida que o homem está em via de desaparecer. (FOUCAULT, 1990, 401).

As duas últimas formas que recolocam o desaparecimento do homem trazem as citações mais conhecidas por causa do uso das imagens do riso, do silêncio, bem como a imagem do rosto desenhado na areia. Foucault volta a afirmar sobre o fim do homem que já não mais devíamos pretender falar do homem e das questões humanas, porque o homem não serve como critério de verdade. O homem também não vale o esforço necessário para tentar reconstruir a verdade nas ciências humanas. Foucault propõe o riso e o silêncio, pois não há o que dizer para além do limite.

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 1990, 359).

Na última citação transcrita percebe-se que o homem não é o mais velho problema que encontramos no saber e nem o mais constante, houve muitos outros antes dele. O homem só aparece na Europa após o século XVI, porque mudaram as disposições do saber. Se essas disposições também desaparecerem, o homem desaparecerá assim como apareceu “como um rosto de areia desaparece na praia”.

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico - então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia. (FOUCAULT, 1990, 403).

Após a morte do homem como objeto de conhecimento, ressurgem as condições da finitude para organizar o saber no fim da Modernidade. Segundo Deleuze, Feuerbach foi o pensador da morte de Deus e Nietzsche a apresentou de várias formas com a intenção de apontar a morte do homem no para-almém-do-homem. Deleuze utiliza a formulação que relaciona as forças com as formas para que algo possa existir. Enquanto forças dispersas não podemos falar ainda de uma forma-homem. Em cada mudança de organização das forças, mudam-se também as formas que se dão ao conhecimento no mundo.

Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe. Mas, quando a forma-Homem aparece, ela, necessariamente, já compreende a morte do homem. [...] Por um lado, onde o homem poderia encontrar o fiador de uma identidade, na ausência de Deus? Por outro lado, a própria forma-Homem só se constitui nas dobras da finitude: ela coloca a morte dentro do homem. [...] Enfim, as próprias forças da finitude fazem com que o homem só exista através da disseminação dos planos de organização da vida, da dispersão das línguas, da disparidade dos modos de produção, que implicam que a única “crítica do

conhecimento” seja uma “ontologia do aniquilamento dos seres”. (DELEUZE, 2005, p.139).

Não há porque chorar a morte do Homem. Uma vez sem “Deus” e sem o “Homem”, sem as forças que se apresentam como absoluto, as formas que poderão vir indicam o aparecimento do para-além-do-homem.

Pois o vácuo preenchido na modernidade pela figura do homem – e que fora deixado aberto pela retração do espaço representativo – pode ceder lugar tanto a uma nova figura incompatível com a disposição da episteme moderna, como também ao destino final do pensamento do século XIX. Talvez o contradiscurso literário seja o canto do galo anunciando uma nova era, ou talvez seja apenas o canto do cisne das preocupações da Idade Moderna.” (BACH, 2006, p.291).

Vencida a tentação da visão retrospectiva da história que busca reconhecer em outras épocas o saber sobre o homem, pode-se afirmar que o homem é uma ilusão recente. O vazio deixado pela ausência do absoluto conduz o saber para assumir a realidade finita e não mais tentar elevar o homem a uma realidade infinita. Com a constatação da morte de Deus, o saber sobre o homem já não mais se remete para fora, mas se dobra sobre si mesmo na realidade finita. Rompe-se o movimento clássico para o infinito e retoma-se o finito como espaço a ser afirmado.

3.3.3. O discurso religioso presente na “genealogia” de Michel Foucault

Nos escritos da arqueologia de Foucault onde ele se detém sobre os discursos do saber, sobretudo o saber que tem por objeto o homem, é possível percorrer as condições que fundam a episteme clássica e moderna. O discurso que revela essas condições da episteme está presente em diferentes formas de linguagem que surgem no ocidente em forma de arte e literatura. A possibilidade de afirmarmos a existência de um discurso sobre Deus na episteme moderna segue a mesma estrutura de outros discursos, participa do mesmo chão hermenêutico.

Ao final dessa investigação a pergunta acerca da possibilidade de o discurso sobre a morte de Deus e a morte do homem ser relacionado com o trabalho posterior de Foucault

pode ser tocada quando retomamos as implicações dessa ausência do absoluto nas práticas de poder³⁵. Os escritos da genealogia são marcados pela reflexão sobre os mecanismos e as relações de poder e sobre a sociedade disciplinar. Porém é importante sinalizar aqui que não é possível desconhecer a mudança que ocorre no discurso sobre Deus ao abordarmos as relações de poder.

O que tentei investigar, de 1970 até agora (1976), *grosso modo*, foi *o como* do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. (FOUCAULT, 1993b, p.179).

Conforme Roberto Machado narra na introdução do livro *Microfísica do poder* (FOUCAULT, 1993b), o poder não é algo passível de se restringir às formas exercidas pelo estado ou por alguma outra autoridade. “Rigorosamente falando *o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona.*” (MACHADO, In: FOUCAULT, 1993b, p.XIV). Foucault volta sua atenção, sobretudo para o poder que individualiza as pessoas. O poder chamado “disciplina”. A organização do poder disciplinar com suas características (organizar o espaço, controlar o tempo, ser vigilante e registrar e produzir conhecimento), tem como objetivo tornar as pessoas: “úteis e dóceis”.

Nesse momento de seus escritos, Foucault amplia o âmbito das análises: de análises quase sempre mais preocupadas com discursos ou interdiscursos, passa a priorizar seu cruzamento com a trama das instituições e práticas sociais, como faz principalmente em sua história do nascimento das prisões (*Vigiar e punir*). Abandona, praticamente, a noção de *epistème* pela noção mais complexa de “dispositivo estratégico”.³⁶ (MUCHAIL, 2004, p.14).

Entre as instituições analisadas por Foucault nas práticas da sociedade disciplinar, estão as instituições da Igreja católica. Na passagem para a episteme clássica encontra-se um

³⁵ Não é objeto específico deste trabalho, abordar os escritos de Foucault no segundo momento de seus escritos, na genealogia. Porém as reflexões que fundam as análises das relações de poder na religião e na reflexa teológica encontram nos escritos da genealogia sua fonte de investigação sobre as práticas e os espaços e sua influência na construção das verdades.

³⁶ Entende-se a episteme como um elemento discursivo do dispositivo. “O dispositivo, prioritariamente de natureza estratégica, envolve articulações entre elementos heterogêneos, discursivos, extradiscursivos, tais como práticas jurídicas, projetos arquitetônicos, instituições sociais diversas.” (MUCHAIL, 2004, p.15).

importante momento de organização da Igreja Católica no século XVI: o Concílio de Trento (1545-1563). O concílio emitiu vários decretos para organizar as paróquias, institucionalizar o exame de consciência e a direção espiritual, reorganizar o sacramento da confissão e atuar sobre o corpo dos fiéis (Cf. MATOS, 1970b, p.63-79). “A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça o homem.” (MACHADO, In: FOUCAULT, 1993b, p.XX) numa implicação de relações entre saber e poder. Assim as instituições religiosas constroem um saber religioso que se expressa e se consolida nas práticas, no ensino e na elaboração do saber teológico.

Em sua obra *Vigiar e punir*, Michel Foucault aborda temas correlatos ao controle social sempre tecendo comparações, em diferentes âmbitos, entre instituições que constroem relações, criam e mantêm a sociedade como a conhecemos.

O século XVIII inventou as técnicas da disciplina e o exame, um pouco sem dúvida como a Idade Média inventou o inquérito judiciário. Mas por vias totalmente diversas. O processo do inquérito, velha técnica fiscal e administrativa, se desenvolveu principalmente com a reorganização da Igreja e o crescimento dos Estados principescos nos séculos XII e XIII. Foi então que ele penetrou com a amplitude que se sabe na jurisprudência dos tribunais eclesiásticos, depois nas cortes leigas. O inquérito como pesquisa autoritária de uma verdade constatada ou atestada se opunha assim aos antigos processos do juramento, da ordália, do duelo judiciário, do julgamento de Deus ou ainda da transação entre particulares. O inquérito era o poder soberano que se arrogava o direito de estabelecer a verdade através de um certo número de técnicas regulamentadas. (FOUCAULT, 1993a, p.197).

Quando Foucault apresenta as instituições prisionais, as instituições hospitalares, as instituições escolares e as instituições militares, como lugares da gênese e das práticas sociais do poder, ele também coloca na mesma relação as instituições religiosas, como os mosteiros e as escolas religiosas. A partir daí ele situa a gênese e os mecanismos de regulação do poder.

É estabelecida uma comparação entre as construções, a forma da arquitetura, a divisão dos espaços internos, o controle de entradas e saídas, o controle sobre o que se conversa durante o dia e à noite, os movimentos autorizados e as considerações com quem vigia e com quem se sabe vigiado. Surge, assim, um quadro repleto de surpreendentes semelhanças entre as instituições analisadas, partindo desde a comparação entre aspectos bem concretos. Isso pode ser constatado ao olharmos para as ilustrações no meio do livro *Vigiar e Punir* que retratam a realidade de uma prisão. Diante da imagem ficamos confundidos por um instante e,

na dúvida, é possível afirmar que estamos diante de um convento (Cf. FOUCAULT, 1993a, p.32).

Interessa essa relação onde o poder é reconhecido como força presente nas instituições religiosas e o discurso sobre Deus, elaborado pela teologia, é influenciado por ela. O problema de Deus na religião aparece como transcendência, mas também mostra sua face institucional como condição necessária para existir no mundo.

Compreendendo a reflexão feita por Michel Foucault, podemos sustentar a hipótese de que a religião compartilha com a sociedade a tarefa de criar instituições disciplinares hierarquizadas, manter uma ordem social, uma prática de regulação. Para isso, deve também ela se institucionalizar (Cf. Foucault, 1993a, p.153). Porém, ao se institucionalizar, pergunta-se o que pode acontecer com a experiência fundante, ou a experiência do absoluto que gerou e sustenta o discurso da crença religiosa.

Depois do século XVIII o pensamento religioso é confrontado com a afirmação da morte de Deus e a constatação de Deus ausente como um fato, mais do que como um tema. Daí aparecem as consequências para a teologia que fala desse Deus ausente.

Em seu livro *Michel Foucault and Theology*, James Bernauer e Jeremy Carrette (2004) retomam alguns aspectos presentes na teologia especialmente após os escritos de Foucault sobre a sociedade disciplinar. Os capítulos escritos por diferentes colaboradores, abordam, entre outros, temas sobre o poder na Igreja antiga, as relações entre a política e a religião, as relações entre religião e sexualidade e as relações entre o pensamento de Foucault e o conhecimento teológico.

É importante notar que o discurso teológico também pertence ao solo epistemológico onde ele está circunscrito. No confronto com o pensamento de Foucault, a teologia pode receber o questionamento acerca de temas como o poder da afirmação dos espaços dessacralizados, o olhar que tudo vê, o “Mais” que nos ultrapassa (Cf. FLYNN in: CARRETTE; BERNAUER, 2004, p.143). James Bernauer e Jeremy Carrette propõem uma utilização do pensamento de Foucault para uma releitura da teologia no que ela se refere à construção do saber teológico como verdade absoluta. (Cf. CARRETTE; BERNAUER, 2004, p.3).

Antes da conclusão deste trabalho, nessa linha de reflexão sobre a relação entre o tema de Deus e as outras obras de Foucault³⁷, é possível mostrar brevemente uma ligação entre a episteme onde surgem os discursos sobre Deus e o tema da religião. Embora o tema Deus não ocupe diretamente os trabalhos de Foucault, o tema da religião e das práticas religiosas já aparece como importante nas análises que ele faz da história, dos dispositivos de poder, da história da sexualidade e da hermenêutica do sujeito. Essa mudança de olhar sobre Deus, embora se dirija para as práticas, não pode prescindir de uma elaboração racional e crítica.

Não só os escritos da genealogia, mas também os escritos finais de sua obra comentam e reinterpretam as práticas religiosas. Enquanto as práticas religiosas em relação com a política se incorporam ao estado e perdem seu conteúdo religioso, na esfera do cuidado se si elas se moralizam e substituem os objetivos da pastoral cristã tradicional pelos objetivos terrestres. A ideia de salvação presente em outro mundo é substituída pela ideia de salvar-se nesse mundo. O desejo de salvação se transforma em busca de saúde, bem-estar e segurança³⁸ (Cf. Castro, 2004, p.347).

Retomando o caminho percorrido até aqui, é possível reconhecer que a episteme moderna só pode ser definida em contraposição à episteme da representação. Embora a Modernidade esteja fundada nesse movimento negativo, ela ainda carrega alguns elementos e formas clássicas, dos quais deve se libertar. A episteme moderna abriu-se como uma novidade a partir das ciências exatas, das ciências empíricas (como a biologia, a economia e a linguística) e a filosofia que define na Modernidade uma nova formalização do pensamento.

Na Modernidade aparece a finitude como foi proposta por Kant, com uma resposta imanente para a teoria do conhecimento. Não é mais possível esperar que possamos sustentar o discurso do conhecimento finito como negação da infinitude clássica. O conhecimento moderno é limitado e a analítica da finitude é o espaço onde são construídas as ciências sobre o homem e onde o conhecimento de Deus é questionado. Para ser construído um saber sobre o homem, limitado a essa realidade finita, o saber que recorre ao infinito não mais pode fazer parte dessa episteme.

Essa condição de ruptura com a episteme clássica, e de uma nova forma de conhecer o mundo e elaborar os discursos, aparece também em outras formas de linguagem. Em *As*

³⁷ Salma Muchail (2004, p.9) apresenta três períodos da obra de Foucault: o primeiro reconhecido como arqueologia, o segundo relativo às questões sobre os mecanismos de poder e o terceiro tratando das constituição do sujeito ético e da sexualidade.

³⁸ Há um jogo de significados entre a palavra salvação e a palavra saúde (santé, salut).

palavras e as coisas, Foucault cita especialmente as obras da literatura de Dom Quixote e os escritos do Marquês de Sade. Dom Quixote como a obra que percorre a Idade Clássica e que tem seu início e fim com ela. O início da Modernidade é marcado pela proposta de transgressão dos limites da ordem colocada pela literatura do “Sargento do Sexo”, uma vez que Sade tratava a transgressão como uma narração detalhada ao extremo. No pensamento religioso a transgressão sexual foi vista com maus olhos e ainda há a tentativa de, em nome de Deus, regular a prática sexual. O tema da sexualidade também foi tratado por Foucault nos últimos escritos de sua vida resgatando uma relação estreita entre a sexualidade, a constituição do sujeito, o saber construído na Modernidade e os dispositivos de uma sociedade disciplinar. Uma vez libertos da necessidade reguladora do absoluto, de Deus e do Homem, o sexo pôde se manifestar como fruto do desejo.

Desde a utilização da reduplicação do homem que se percebe a si mesmo nas imagens e nas coisas que descreve, até a configuração das ciências humanas que ocorre no interstício das ciências empíricas. A linguagem utilizada por Foucault para apresentar a novidade que surge no saber da Modernidade, se configura em torno do nascimento das ciências humanas. A episteme moderna proporcionou esse surgimento do homem como objeto de conhecimento e com o fim das condições da episteme moderna também seu objeto deve desaparecer. Nessa cultura a linguagem parece adquirir um estatuto próprio, um ser próprio. A linguagem deixa de dizer o mundo, e de representar o mundo, e passa a assumir uma autonomia diante das coisas que diz. Assume o papel de dizer ela mesma, e não mais de ser um discurso segundo. O que podemos incluir no discurso é a realidade que está no mundo. A tentativa de dizer a realidade transcendente e se perde por impossibilidade ou mesmo por tentativas, à exaustão, de nomear o que não pertence à nossa condição finita.

Nessa nova episteme moderna o espaço do absoluto está vazio. Nem Deus nem o Homem ocupam mais a vontade de verdade. As ciências podem falar de seu objeto de estudos, mas não pretendem mais dizer a verdade absoluta. Isso abre a possibilidade para uma interação entre as ciências na tentativa de descrever a realidade, ao mesmo tempo em que retira a possibilidade do discurso sobre a realidade transcendente. A afirmação de que Deus está morto é assumida na obra de Foucault e não há espaço para colocá-la em dúvida. O que temos na episteme moderna, ainda por um instante, é o homem que desaparecerá assim como a episteme que o sustenta.

Com a constatação da morte de Deus e da morte do homem o que se anuncia é o demasiado humano de Nietzsche, o para-além-do-homem. Um vazio do homem desaparecido que nos dá como tarefa para a filosofia recomeçar a pensar sem as amarras da moral cristã.

No entanto, as forças que compõem Deus e o Homem ainda continuam presentes em nossa realidade e encontram na liberdade da literatura um lugar para se alojar. A tentativa de dizer o absoluto será a última tentação a ser vencida antes do fim da Modernidade. O discurso religioso e teológico continuam com seu papel importante no meio da sociedade e na organização humana, só que agora, na visão de Foucault, assumem a sua força disciplinar e não mais a de comunicação do saber que vem de Deus. A sociedade disciplinar que regula as relações de poder encontra na abnegação religiosa um aliado para a configuração dos corpos dóceis e da vigilância internalizada. Deus, que tudo vê, continua agora presente no interior das pessoas, um olhar que foi internalizado e os discursos sobre a vontade de Deus se multiplicam de forma ilimitada, pois já não apontam para o mesmo objeto. Os deuses são tantos quantos os que falam sobre ele.

CONCLUSÃO

Percorrendo o pensamento apresentado por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, demarcando os limites de três diferentes epistemes, na passagem para a Idade Clássica, na Idade Clássica e na Modernidade, vimos a importância para a construção do saber em cada formação cultural e em suas rupturas. Na análise das epistemes e na investigação da possibilidade do discurso de Deus, seguindo a interpretação de Foucault e apoiado pelos comentadores, foi possível reconhecer que a episteme firma pressupostos que constroem um saber comum. Nesse estudo das três diferentes epistemes, destacando a importância do solo onde se formaram as ciências empíricas: economia (o trabalho), biologia (a vida) e filologia (a linguagem), Foucault delimita o conhecimento e a construção da verdade que lhe são próprios e que se constitui como o *a priori* histórico do saber em cada época. Assim, foi possível colocar a pergunta a respeito da importância das condições em uma episteme para reconhecer como legítima a existência do discurso ou da ideia de Deus, bem como do discurso sobre ausência ou morte de Deus. Através dessa perspectiva exploramos as rupturas epistemológicas reconhecidas por Foucault.

A arqueologia, compreendida como análise do discurso e das formações discursivas, determina as regras de formação dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos, dos temas e teorias presentes em cada episteme. O conhecimento daquilo que possibilita a formação de um discurso nos auxilia na interpretação das demais formas de discursos presentes na mesma episteme. A formação do discurso sobre Deus e do discurso religioso segue essa mesma possibilidade de configurar-se e manter-se coerente pelo tempo em que as condições do chão onde se sustentam também existirem. É possível então assumir que o discurso religioso presente em uma cultura não está fora dela nem à frente de seu tempo nem tenta conservar imagens e práticas passadas. Ele se configura nas tensões que formam as condições presentes para que permaneça. Se existe alguma tensão, questionamento ou mal-estar diante dos discursos da cultura, mesmo essas tensões estão também adequadas à episteme que já traz em si as contradições que concorrem para seu ocaso.

Consideramos verdadeira a hipótese de que existe uma ruptura epistemológica apresentada por Foucault nos estudos da arqueologia do saber. Sendo assim, o saber muda de uma episteme para outra e não pode ser percebido como continuidade, quando mudam apenas a forma e os objetos de linguagem, mas sua organização ocorre, de fato, contra um conhecimento anterior. As rupturas epistemológicas não se apresentam em forma de evolução, interligando as estruturas dos saberes, mas como descontinuidades entre elas. Essas relações do saber e do discurso, características das rupturas epistemológicas ocorridas entre os séculos XVI e XIX, podem ser melhor compreendidas se formalizadas filosoficamente. Diante dos limites colocados pela razão, o que não se encontra inserido na ordem clássica fica envolto no silêncio instaurado pela suspeita e impossibilidade de serem mantidos como objeto do conhecimento, uma vez que sua condição epistêmica não existe mais. Nesse contexto também o discurso sobre Deus pode ser melhor compreendido como expressão do saber que busca respostas aos problemas colocados à metafísica.

O modo como as diferentes epistemes e as citações sobre Deus aparecem, bem como o modo como elas se relacionam com as ciências humanas em *As palavras e as coisas*, foi estudado seguindo-se o texto de Foucault com suporte das interpretações de seus comentadores. A ideia de que as citações sobre Deus perdem seu lugar e o discurso sobre o homem está corrompido em seus fundamentos aparece como possível ao considerarmos que as formas de organização do conhecimento não ocorrem em um processo de evolução, mas a partir de rupturas históricas. Nesse sentido, não é possível aceitar o conhecimento e a linguagem como produtos de um processo derivado da história anteriormente construída. As inquietações que aparecem na Modernidade reconhecem intencionalmente o silêncio imposto ao discurso sobre Deus a partir da ruptura epistemológica do século XVIII. No entanto, embora o caminho apontado pela investigação das rupturas epistemológicas seja o da afirmação da morte de Deus, constata-se que até nossos dias permanecem na linguagem corrente as referências à ideia de Deus e ao absoluto. Essa permanência coloca questões inéditas aos escritos da arqueologia de Michel Foucault.

Nas condições das ciências empíricas e nos discursos manifestados através de outras linguagens, com o objetivo de questionar o *a priori* do lugar ocupado pelos discursos sobre Deus e a possibilidade de identificá-lo em cada episteme, analisamos os pressupostos comuns que unificavam o saber em cada episteme. Com o olhar sobre a pluralidade de discursos, evidenciamos a mudança ocorrida na linguagem da Modernidade que possibilitou o surgimento do discurso sobre a ausência de Deus e a presença do homem como absoluto. É na

passagem da episteme clássica para a moderna que se verifica a necessidade de superação do fundamento da representação, abalando as bases do discurso antropológico e do discurso sobre Deus.

Na Modernidade é possível reconhecer que a arqueologia de Foucault relaciona a “morte de Deus” com a “morte do homem”. De forma coerente, uma vez reconduzido à imanência por meio das condições transcendentais do conhecimento, o pensamento não podia retomar o discurso sobre Deus. Esse interdito havia sido lançado por Kant colocando em dúvida o em-si do absoluto no momento em que o saber que sustentava a noção de transcendência foi envolvido pela suspeita. Após as críticas à metafísica, feitas por filósofos como Feuerbach, Marx e Nietzsche, a relação com a transcendência enfrenta o niilismo e o fenômeno religioso é questionado como projeção ou ilusão que recai sobre seu caráter de ser constitutivo do homem. A vontade de liberdade possibilita à razão voltar-se sobre a história e sobre o próprio homem. No entanto, uma vez desaparecidas as condições do discurso que o sustentam, também o homem desaparecerá. Para fazer esse percurso da possibilidade do discurso de Deus nas diferentes epistemes até a morte de Deus e do homem, procuramos reconhecer as condições do saber que justificaram essas mudanças.

No início do estudo delimitamos, na arqueologia de Foucault, dois temas importantes: a episteme e o discurso. A respeito da episteme, sabe-se ser difícil reconhecer as características que a configuram e que estabelecem a ruptura com o pensamento anterior. A linguagem aparece como referência para Foucault ao estabelecer a ligação entre os conceitos utilizados na circunscrição da realidade em cada época. Como as epistemes são marcadas pela descontinuidade, também a linguagem sofre e revela a tensão presente nas mudanças dos discursos. Diante de uma nova ordem, o saber também acompanha as tensões e rupturas das epistemes.

Na episteme anterior à Idade Clássica investigamos o conceito de discurso e reconhecemos que, nos jogos da semelhança, antes da representação, já era possível um discurso sobre Deus. As referências a Deus, encontradas na obra *As palavras e as coisas*, ressaltam a importância da relação com ele sempre mediada pelas coisas do mundo. No intuito de estabelecer essa relação, era necessário que houvesse pessoas iniciadas na arte da *divinatio* com capacidade de mediação entre Deus e as coisas. O discurso de Deus já está presente nas coisas, bastando que os mediadores soubessem ler e decifrá-lo.

Percebemos que Foucault situa o discurso sobre Deus pertencente à episteme anterior à Idade Clássica, e que, só nesse contexto, faz sentido uma referência aos signos que já estão fixos no mundo. O modo de organizar e conhecer o mundo, mais estático até o século XVI, era perfeitamente compatível com a imagem de Deus. Se Deus era visto como aquele que imprimiu no mundo as figuras a serem decifradas, a ciência anterior ao período clássico buscava reconhecer e mostrar as obras de Deus e suas impressões. Essa relação parecia evidente e sustentada pela concepção de que o ser humano já está essencialmente determinado restando a cada pessoa tornar real essa essência.

A forma de pensar, até o Renascimento, colocava em Deus a garantia de existência da verdade e de comunicação direta através do mundo. Nessa relação, a interpretação se voltava para o mundo, e o mundo das coisas apontava para Deus. Assim nas ciências empíricas e na filosofia, o que se manifestava na linguagem formal aparecia sob a forma de enunciados do discurso presentes em outros tipos de narração. A pintura e a literatura são linguagens utilizadas também para revelar e confirmar o discurso possível em cada episteme. O fim da episteme que possibilitava a interpretação de que o mundo se referia ao discurso de Deus, aparece analisado pelo texto de Foucault na referência que ele faz à obra de Velásquez. A análise da obra *Las Meninas* mostra como o pintor retira do centro do quadro o modelo que deveria ser pintado e faz nascer um movimento triangular do olhar. O lugar do modelo está vazio e pode ser ocupado por qualquer expectador, enquanto os modelos só aparecem por reflexo. Nessa mudança da linguagem a realidade está agora presente no quadro por meio da representação e, de forma tênue, aparece no espelho ao fundo. Com o fim do reconhecimento das semelhanças, a ordem do saber e dos discursos segue as formas de representação. No plano da imagem e das outras formas de discurso, *Las Meninas* equivale à representação reduplicada, presente no plano do saber, traduzindo as condições da episteme clássica. Os outros discursos expressam a mesma representação da época cartesiana, porque se encontram no mesmo chão comum. O lugar ocupado pelos modelos, que deveriam estar no centro da certeza de verdade do saber, só podem se delinear como reflexo ou representação.

Entretanto, a representação não é privilégio apenas da Idade Clássica, mas foi organizada pelo saber clássico de modo a tornar-se a forma de ordenação do mundo. Ela sempre existiu na tentativa de clarear os conceitos, expressar ideias e compor discursos. Porém, na Idade Clássica, essa forma de conhecimento deixa de pertencer exclusivamente à filosofia e passa a ser um modo comum de conhecimento. Se o conhecimento só é possível

com a observância do método rigoroso da dúvida cartesiana, ao final desse processo é necessária uma sistematização que forme e articule as bases dos saberes.

A compreensão de Deus, na episteme da *mâthésis universalis* e da *taxonomia*, não se dá de modo direto pela mediação do mundo, mas ocorre mediada pela investigação da razão. Diante da afirmação de Descartes de que é possível o engano se não submetemos a verdade ao crivo da razão, da mesma forma, para chegarmos à compreensão de Deus, devemos partir da certeza de que o sujeito existe como coisa pensante. Essa certeza é a garantia de que Deus existe e, como ser perfeito, não pode nos enganar. Deus deixa de se manifestar no mundo e passa a ocupar um lugar formal onde a realidade é perfeita. Deus existe por necessidade e, também por necessidade, ele é a garantia da ordem do mundo. Embora possa ser pensado e representado, não temos acesso direto a ele.

A idade da representação é ilustrada pelo personagem Dom Quixote que, em suas aventuras, assume viver as tensões, possibilidades e limites de sua época. No primeiro momento, como pessoa comum, ele pretende representar a vida de um cavaleiro em busca de sua amada, e sua jornada se organiza com esse intuito. Após a primeira parte sua história começa a ser narrada e ele se torna uma representação. Assim Dom Quixote passa a ser prisioneiro dos limites de sua própria representação. Como narrados por Cervantes, os conceitos formais, elaborados para ordenar os signos do mundo, passam a ser o limite de compreensão da realidade, deixando fora o que não se enquadra na representação.

O conceito de Deus na representação sofre com a dúvida radical, pois seu discurso deixa de ser um *a priori* e o que era central na Idade Clássica passa a ocupar um lugar fora da realidade. O movimento que segue é reconhecidamente inevitável. O discurso de Deus perde o lugar no mundo e se firma na representação pela ideia formal. Assim o lugar ocupado por ele no mundo fica vazio e passa a ser objeto das ciências empíricas. Na episteme da representação ainda permanece o infinito como um movimento constante onde o conhecimento se dobra sobre si mesmo. Em um segundo momento Dom Quixote se constitui personagem de sua própria narração, da mesma forma o transcendente se transforma em uma narração do infinitamente perfeito, mas só pode ser narrado nos limites da finitude humana. Na Idade Clássica o que ultrapassa a finitude é chamado de indefinido e o substantivo infinito é reservado a Deus, numa relação que difere da elaborada pela escolástica.

Com o fim da representação, o Deus da razão não pode mais ser reconhecido no universo. Esse vazio, deixado por ele ao se retirar do mundo, será ocupado pelo homem, que

surge como absoluto. Analisando a episteme moderna e comparando-a com a clássica, é possível distinguir diferentes concepções de Deus e do homem. Os dois haviam ocupado o lugar do absoluto, que uma vez esvaziado deveria permanecer vazio.

É com a ausência do absoluto que o discurso de Sade introduz no mundo ordenado a desordem do desejo. Um discurso sem-razão que acolhe a libertinagem e rompe os limites da ordem. Sem o interdito o desejo pode se manifestar e se representar no corpo. O desejo libertino enfrenta os limites do poder que regulam o discurso e a sexualidade. Porém, na passagem para a Modernidade, o erotismo de Sade é ainda um erotismo disciplinado, pois o corpo não está destruído nem vulgarizado. Segundo Foucault, após a libertação do corpo, seria necessário reinventar um erotismo não disciplinado.

Como a sexualidade sempre foi regulada pelas imagens de deuses e pelas religiões, na literatura e nas obras de arte, podemos encontrar o discurso que compara a experiência mística ao orgasmo, que compara a relação com Deus a esponsais. Tanto uma sexualidade desregulada, quanto uma experiência mística desregulada podem destruir o homem. Essa situação coloca o homem diante do enigma da Esfinge: “Decifra-me ou devoro-te”. Só a partir do mundo moderno foi possível a elaboração de um discurso sobre o sexo. Nesse contexto, o desejo que surge de transgressão da sexualidade não é um movimento infantil de desobediência, mas uma libertação do homem do jugo moral que ele carrega, como o asno nietzscheano. O homem está sempre carregando o peso de algum absoluto eleito por ele mesmo, assim não consegue assumir sua realidade nem o que é demasiado humano. A linguagem não discursiva da sexualidade, assim como a linguagem religiosa, estão no limite da experiência humana da transgressão, entre a vida e a morte.

Na Modernidade a história surge como condição para elaborar um saber livre do absoluto que encontra na finitude do homem seu lugar de duplicação. É na história que os discursos e o saber modernos se estruturam, bem como é através da literatura que eles podem ser comunicados. Após Kant, com as condições transcendentais, abriu-se para o pensamento moderno a possibilidade de conhecermos nossa realidade duplicada sobre si mesma.

A essa condição do vazio do absoluto segue-se a pergunta sobre a morte de Deus. Seguindo o pensamento de Nietzsche, Foucault afirma que a morte de Deus comporta também a morte do homem. O homem não se configura como o mais antigo nem como o mais central objeto de estudo das ciências, portanto, assim como ele apareceu, também desaparecerá.

É pertinente clarear a pergunta capaz de nos mostrar o horizonte das rupturas epistemológicas da Modernidade: o que acontece ou acontecerá, após o fim da episteme sustentada pelas ciências humanas da natureza (pensada a partir da classificação dos seres vivos), da economia (pensada a partir das relações de troca e equivalência) e da linguagem (pensada a partir do discurso, das coisas e do som que as representa)? Em princípio, parece que estamos novamente diante de uma possibilidade aberta. Com o fim da Modernidade, devem também ser destruídos os fundamentos do quadrilátero¹ que sustenta a episteme atual onde não podem coexistir o ser da linguagem e o ser do homem.

Localizam-se ao longo dos séculos os lugares possíveis para cada ciência empírica e destacam-se as relações com os mecanismos que operam em cada episteme. Retomando a reflexão que Deleuze faz a respeito da formação das forças e das formas do homem, chega-se à conclusão de que as forças do homem entraram em relação com outras forças externas a ele, e essa relação só foi possível na Modernidade². Foi a relação moderna que possibilitou a existência da forma-homem. E, enquanto essa relação de forças puder se manter na Modernidade, existirá o homem. Assim, podemos arriscar uma interpretação reconhecendo na episteme do Renascimento a presença da forma-Deus e a impossibilidade do homem. Na Idade Clássica as forças que mantinham a forma-Deus se misturaram com as forças no homem e a episteme clássica começa a vislumbrar o nascimento da forma-homem. Com o fim das condições da forma-Homem, é possível assumir que aparecem as forças de um para-além-do-homem. Assim, nem a forma-Deus permanece nem a forma-Homem permanecerá por muito tempo, uma vez que são requeridas mudanças nas forças que compõem o chão da episteme moderna.

Um caminho possível a partir desse estudo aponta para a construção das imagens de Deus na Modernidade por meio das práticas religiosas dentro dos mecanismos da sociedade disciplinar e sob a influência ética da religião na constituição do sujeito. Nos escritos posteriores da genealogia e também nos escritos da *História da Sexualidade* e nas aulas sobre a *Hermenêutica do sujeito*, bem como em algumas entrevistas e debates, Foucault reconhece comenta e reinterpreta a importância das práticas religiosas na sociedade. Essas práticas se vinculam às relações de poder e à política e se incorporam ao estado perdendo seu conteúdo

¹ O quadrilátero que sustenta a episteme atual é composto pela analítica da finitude, pelo duplo empírico transcendental, pelo cogito e o impensado e pelo distanciamento e retorno da origem. (Cf. FOUCAULT, 1990, p.351).

² Deleuze faz essa reflexão no início do capítulo sobre a morte do homem e o super-homem, quando faz uma análise do pensamento de Foucault sobre a formação história clássica e moderna (Cf. DELEUZE, 2005, p.132).

religioso, mas preservando o lugar da religiosidade. Na esfera do cuidado se si, elas se moralizam e substituem os objetivos da pastoral cristã tradicional pela esperança de um mundo melhor e de uma ciência positiva, capaz de progredir sempre.

Também o desejo do absoluto recoloca a pergunta em relação ao significado e sentido da existência humana. Outro tema que ainda pode ser tratado posteriormente é o tema do olhar que está próximo da percepção e das práticas religiosas utilizadas nas narrativas em relação à experiência de Deus. Sobre o olhar, é possível encontrar várias citações nas obras de Foucault que o destacam como forma de reconhecimento do mundo.

Por fim reconhecemos o deslocamento da pergunta sobre a possibilidade de ser feita a afirmação ontológica de Deus para uma afirmação da importância das práticas religiosas. Na sociedade laicizada a religião perde seu espaço, mas os temas religiosos permanecem. Podemos então falar de um domínio religioso sem religião, ou de um domínio ético-político que constitui a subjetividade moderna. Essa foi a tarefa que Foucault se propôs: desempenhar um papel arqueológico que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento e seu modo de constituição.

É possível reconhecer que, ao longo da história do conhecimento, a ética, a política e a estética se dissociaram quando, desde o momento cartesiano³, se privilegiou o conhecimento e a razão. Não porque esse privilégio se fez em detrimento voluntário de alguma dimensão do conhecimento, mas porque se afirmou, sob diversos aspectos, o plano da racionalidade, enquanto o plano do cuidado se viu minimizado. A opção que se abre é a retomada das dimensões que deveriam ter evoluído junto com a racionalidade, junto com a “coisa pensante”.

Como foi indicado por Foucault no estudo das ciências empíricas e na formação das ciências humanas, também no campo teológico é possível dar atenção ao pensamento quando se questionam as verdades e os discursos elaborados em cada episteme. Essa apropriação seria de grande benefício para a compreensão do saber teológico moderno e, sobretudo, para a compreensão das práticas religiosas que integram as condições de nossa episteme.

³ Momento cartesiano é uma expressão utilizada por Foucault (2006e, p. 36) nas aulas reunidas no livro *Hermenêutica do sujeito*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.1 Fonte Primária

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

1.2 Obras do Mesmo Autor

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France (1970). Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 14.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. 5. reimpressão. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Tradução de Lígia M. Ponde Vassallo. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1993a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque, José Augusto Guilhon Albuquerque. 8.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 6.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Murchail. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006e.

FOUCAULT, Michel. **Problematização do sujeito**: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. Coleção Ditos e Escritos, vol. I.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Coleção Ditos e Escritos, vol. II.

FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. Coleção Ditos e Escritos, vol. III.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d. Coleção Ditos e Escritos, vol. V.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 11.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993b.

1.3 Obras de Referência

CARRETTE, Jeremy; BERNAUER, James (org.). **Michel Foucault and theology**. Hampshire: Ashgate Publishing, 2004.

DAVIDSON, Arnold I. (Org.). **Foucault and his interlocutors**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. Revisão Renato Ribeiro. 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2005.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault. 1926-1984**. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Loyola, 2004.

TERNES, José. **Michel Foucault e a idade do homem**. Goiânia: Ed. UCG. Ed. da UFG, 1998.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. 4.ed. Brasília: UnB, 1998.

1.4 Comentadores e Outras fontes

ANSELMO. **Proslogio**. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores. Vol. VII.

BARBOSA, Elyana. **G. Bachelard: o arauto da pós-modernidade**. Salvador: Editora Universitária Americana, 1993.

BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Tradução Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Rio de Janeiro: Edições 70, 1971.

CNBB; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Catecismo da igreja católica**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. 4. ed. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova cultural, 1987. Coleção Os pensadores.

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução Maria Ermantina Galvão. Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas: aporia e problemas da teologia natural**. Vol. I. Tradução Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003a.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**. Vol. II. Tradução Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003b.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus, a filosofia ante a linguagem religiosa**. Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.

HELM, Paul. **Faith With Reason**. New York: Clarendon Press Oxford, 2005.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal n. 15. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, [2006].

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Coleção Os pensadores n. 7. Vol. I. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Coleção Os pensadores n. 17. Vol. II. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991b.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. 2. ed. Tradução e revisão Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1991.

KREMER-MARIETTI, Angèle (Org.). **Introdução ao pensamento de Michel Foucault**. Tradução César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

MARTON, Scarlet. Foucault, leitor de Nietzsche. In: **Recordar Foucault**, Renato Janine Ribeiro (org.). São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da Igreja**. Vol. I. 5. Ed. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 1997a.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da Igreja**. Vol. II. 5. Ed. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 1997b.

NALLI, Marcos. **Foucault e a Fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**: Ensaio de crítica ao cristianismo. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, [2006].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Coleção grandes obras do pensamento universal n. 20. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, [2007].

RAJCHMAN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

STACCONE, Giuseppe. **Filosofia da Religião**: O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. O fato absoluto. In: Oliveira, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. **O Deus dos Filósofos modernos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p.241-246. Universidade Federal do rio Grande do Sul – UFRGS.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**: Filosofia e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Coleção Filosofia 42.

1.5 Teses, Periódicos e Artigos

BACH, Augusto. **Michel Foucault e a história arqueológica**. 2006. Doutorado em filosofia. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

BACH, Augusto. **Arqueologia no prefácio de As Palavras e as Coisas**. Revista Tempo da Ciência (12) 24 : 35-60, 2º semestre 2005.

BARBOSA, Eliana. Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova episteme? (Foucault e Bachelard). **Tempo social, Revista de Sociologia, USP**, São Paulo, 7(1-2), p.111-120, outubro 1995.

BRANCO, Guilherme Castelo. Foucault. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos**: clássicos da história, de Ortega y Gasset a Vattimo. Vol. III. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. p.280-303.

CANDIOTTO, C. Foucault e a crítica do sujeito e da história. **Revista Aulas**, Unicamp, Campinas - SP, v. 3, n. 3, p. 1-21, 2007.

CANDIOTTO, C. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia**, Unesp - Marília (SP), v. 29, n. 02, p. 65-78, 2006.

CANDIOTTO, C. **Michel Foucault e o Problema da Antropologia**. *Philosophica*, Valparaíso (Chile), v. 29, n. 1, p. 183-197, 2006.

CANDIOTTO, C. **Foucault e a Verdade**. 2005. Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. Editorial: Universidad Nacional de Quilmes Buenos Aires, Argentina: 2004. ISBN: 9509217697 <http://www.4shared.com/account/file/33954252/1eed97e3/El_vocabulario_de_michel_foucault.html> Acesso em: 22 de janeiro de 2009.

FOUCAULT, Michel. **L'homme est-il mort?** Entrevista com C. Bonnefoy. Traduzido por Marcio Luiz Miotto. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/hommemort.html>> Acesso em: 02 de abril de 2009.

LUCARINY, José Guilherme Dantas. **A morte de Deus e a morte do Homem no pensamento de Nietzsche e de Michel Foucault**. 1998. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MCCALL, Corey. Autonomy, religion, & revolt in Foucault. **Journal of Philosophy & Scripture**, Vol. 2, 2004. Disponível em: <<http://www.philosophyandscripture.org/CoreyMcCall.pdf>> Acesso em: 11 de abril 2009.

MUCHAIL, Salma Tannus. **A trajetória de Michel Foucault**. Extensão. Cadernos da Pró-reitoria de Extensão da PUC Minas: Belo Horizonte, v.2, n.1, p.7-14, fev. 1992.

O'FARELL, Clare. Site criado em janeiro de 1997. **Michel-foucault.com** <<http://www.michel-foucault.com/index.html>> Acesso em: 05 de julho de 2008.

OROPALLO, Maria Cristina. **A presença de Nietzsche no discurso de Foucault**. 2005. Mestrado em Filosofia. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo.

PIRES, Maria João. **Teologia e o poder da palavra: desafio renascentista**. In: Revista da Faculdade de Letras, *língua e literatura* XIII. Porto, 1996. <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2725.pdf>> Acesso em: 20 de fevereiro de 2009.

PORTOCARRERO, Vera Maria. **Foucault e a questão da representação**. Cadernos de Filosofia Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 2, p. 39-51, 1999.

PORTOCARRERO, Vera Maria. **O Nascimento das ciências humanas**. In: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *Fazer Filosofia*. 3.ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2003.

SIMILI, Raffaella. **Aldrovandi - Biografia**. Università degli Studi di Bologna. <http://www.filosofia.unibo.it/aldrovandi/biografia_frame.htm> Acesso em; 03 de março de 2009.

Sociedade das ciências antigas. **Biografia**: Vida e obra de Paracelso. Criado em 02/03/2006. <<http://www.sca.org.br/biografias/Paracelso.pdf>> Acesso em: 27 de abril de 2009.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília. 1996. <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie200empdf.pdf>> Acesso em: 02 de março de 2009.

ANEXO

ANEXO A – Las Meninas.



Las Meninas – Velázquez