

FOUCAULT, A HISTÓRIA E A LINGUAGEM
EM *AS PALAVRAS E AS COISAS*

FOUCAULT, LA HISTORIA Y EL LENGUAJE
EN *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*

FOUCAULT, HISTORY AND LANGUAGE
IN *THE ORDER OF THINGS*

Tomás Mendonça da Silva Prado
Professor Universidade São Judas Tadeu
E-mail: tomprado@uol.com.br

Natal (RN), v. 21, n. 35
Janeiro/Junho de 2014, p. 37-62

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: O presente trabalho investiga o conceito de linguagem em *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault. Buscamos atender às diferentes conjunturas presentes na obra, desde as considerações gerais do prefácio, acerca das noções de “epistémê” e “ordem”, até as especificidades de cada época estudada pelo filósofo, com seus respectivos princípios. No Renascimento, o trabalho de Foucault encontra amparo no princípio da semelhança; na época clássica, na representação; e, na modernidade, na história. Além de considerar a linguagem em cada uma dessas diferentes conjunturas, trata-se de esclarecê-la à luz de suas próprias modalidades, como o comentário, o nome e o discurso e à luz dos desafios epistemológicos que com ela são tramados. Finalmente, buscamos esclarecer a relação entre a linguagem e o anúncio foucaultiano de que o fim do homem pode estar próximo.

Palavras-chave: Discurso; História; Linguagem; Sujeito

Resumen: El presente trabajo investiga el concepto de lenguaje en *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault. Buscamos considerar las diferentes coyunturas presentes en la obra, desde las consideraciones generales del prefacio, acerca de las nociones de “episteme” y “orden”, hasta las especificidades de cada época estudiada por el filósofo, con sus respectivos principios. En el Renacimiento, el trabajo de Foucault encuentra amparo en el principio de la semejanza; en la época clásica, en la representación; y, en la modernidad, en la historia. Además de considerar el lenguaje en cada una de esas diferentes coyunturas, se trata de esclarecerlas a la luz de sus propias modalidades, como el comentario, el nombre y el discurso y a la luz de los desafíos epistemológicos que asociados. Finalmente, buscamos esclarecer la relación entre el lenguaje y el anuncio foucaultiano de que el fin del hombre puede estar próximo.

Palabra clave: Discurso; Historia; Lenguaje; Sujeto

Abstract: This work investigates the concept of language in *The Order of Things*, by Michel Foucault. We seek to suit different contexts present in the work, from general considerations of the preface, about the notion "episteme" and "order", to the specificities of each period studied by the philosopher, with their respective principles. In the Renaissance, the work of Foucault finds support in principle of similarity, in the Classical period, in the representation, and, in modernity, in history. In addition to considering the language in each of these different contexts, it is clarify and also of their own rules, such as comment, name and address, and also the epistemological challenges that are woven with it. Finally, we seek to clarify the relationship between language and Foucault's announcement that the end of man may be near.

Keywords: Discourse; History; Language; Subject

A frase que abre *As palavras e as coisas*, de Foucault, evoca a ideia de natalidade e parentesco: “Este livro nasceu de um texto de Borges”, “do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento.” (FOUCAULT, 2002, p.IX) O que ele deve ao texto de Borges não é um aparato teórico; é uma estranheza, a perturbação das tramas originárias nas quais ainda nos enredamos. O princípio da filosofia é reconduzido da tarefa de uma contínua exegese da tradição para a experiência fundamental do espanto, e foi Borges o filho pródigo que reencontrou o caminho. Foucault assumirá daquele texto literário, do riso subversivo que ele provoca, uma ironia contra a pátria do ocidente, nossa grande filiação; contra a “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”, tudo isso contra o que ele já abrisse outros caminhos pela investigação dos fenômenos patológicos, psíquicos e orgânicos. O que nasce do texto de Borges é um caminho para uma nova experiência-limite – desta vez o próprio homem.

Em Borges, encontramos “certa enciclopédia chinesa”, assim descrita:

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 pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (FOUCAULT, 2002, p. IX)

O que captura a atenção de Foucault, a razão detrás de seu riso, é “a impossibilidade patente de pensar isso”. E, mais do que tal

impossibilidade, o fato de que ela tenha sido expressa. “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 2002, p. IX) Esse será o encaminhamento filosófico proposto por Foucault para o texto de Borges e, para além dessa intertextualidade, é a questão a ser respondida em *As palavras e as coisas*.

A impossibilidade não reside nos elementos singulares da “enciclopédia chinesa”, no caráter “fabuloso” das sereias, metalinguístico dos animais “incluídos na presente classificação” ou abrupto daqueles “que acabam de quebrar a bilha” – embora “et cetera” pareça, por si só, um elemento especialmente assombroso dentro de qualquer enciclopédia. O que, para Foucault, parece mais absurdo é a tentativa de reuni-los atendendo a um critério qualquer de coerência. Os que porventura emprestemos necessariamente fracassarão. O problema está na implicação de formas assim dispersas, na “coexistência” desses seres mais ou menos animados – como os “cães em liberdade”, os “que se agitam como loucos” e os “embalsamados”. Em suma, não só um caso de impossibilidade, “a monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste em que o próprio espaço comum dos encontros está arruinado”. (FOUCAULT, 2002, p. XI)

O que descobrimos em *As palavras e as coisas*, sem subterfúgios, sem a mediação de outras disciplinas, é a relação entre as experiências-limite e a linguagem do espaço. “Onde poderiam eles se justapor, senão no não lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los, não abre mais que um espaço impensável.” (FOUCAULT, 2002, p. XI) O impensável, o impossível e o monstruoso, vemo-los alcançados por uma linguagem de subterfúgio, linguagem de um “não lugar”. Os seres foram justapostos por uma estratégia que não suspeitávamos existir, fora de nosso aparato habitual de pensamento, fora “do solo mudo onde os seres podem justapor-se” (FOUCAULT, 2002, p. XII), mas vemo-los alcançados pela linguagem, e a linguagem assim instituir lugares utópicos, heterotópicos e atópicos.

Nessa obra, não encontraremos uma só definição, um conceito ou sequer uma experiência essencial de linguagem. Não há um acesso à verdadeira linguagem, ao ser da linguagem que

encaminharia discretamente a verdade de todas as outras coisas. A unidade se perderá, submetida, a cada vez, a uma diferente geografia ou topologia. Enquanto em obras anteriores os estudos epistemológicos deviam retornar à linguagem que mais profundamente os atravessa, aqui, finalmente, a linguagem se submete a diferentes quadros, fazendo proliferar múltiplas experiências, até mesmo essa inicial, que é a experiência do impensável, a experiência além dos quadros de pensamento que conhecemos. Não se escapa da linguagem, mas a implicamos, em vez de nos surpreendermos com a revelação de sua mais profunda e hegemônica forma, com a forma secundária que ela adquire conforme as configurações históricas com as quais foram organizados na história os espaços que albergam os seres. O espaço fundamental de organização nós não poderemos mais designar linguagem, pois a existência de múltiplos espaços impõe, a rigor, dizer que em *As palavras e as coisas* há uma enciclopédia de linguagens.

Em *História da loucura* há uma experiência da razão que estabelece limites com a loucura e há a sugestão de que, antes de tal repartição, uma linguagem matinal, *Tópos* verdadeiramente hegemônico, resguardaria um momento anterior a tal delimitação – momento do qual se aproveita a literatura. Em *O nascimento da clínica*, deparamos com uma diversidade de tratamentos da linguagem: de início todas as distinções entre a sua experiência originária e o discurso racional, até que se fale, talvez contraditoriamente, do surgimento de uma “linguagem racional”. Haverá a linguagem do quadro nosológico para a medicina classificatória, a linguagem para a hermenêutica dos sintomas e, finalmente, uma linguagem que, para a anatomoclínica, tem como tarefa dizer o ainda não dito, tarefa de “fazer ver”. Assim, não podemos concluir que as obras de Foucault tenham apresentado uma só definição de linguagem, mas a diferença com relação a *As palavras e as coisas* é que, a despeito daquela multiplicidade de tratamentos, agora Foucault oferece a hipótese de que é possível encontrar outro modo de nomear o espaço fundamental onde os seres se articulam. O homossemantismo da linguagem e do espaço se perde, de modo que se há “as linguagens” e “os espaços”, há

espaços que precedem as linguagens.

Se, ao falar do espaço, Foucault não põe em questão as montanhas e os vales, os oceanos e os desertos, as fronteiras dos países, as estradas que ligam uma cidade a outra, estâncias naturais e artificiais, é porque não é efetivamente às terras de onde nos esquivamos ou para onde nos espalhamos que ele se volta, mas àquilo que nos permite reconhecer na diversidade dos objetos singulares uma marca que os reúne. É, portanto, do espaço de reunião que se trata. Lembremos que, para Heráclito, “O lógos é o-que-é-com”. É o espaço definido essencialmente como ser-com que na linguagem é ainda traçado.

A topologia da linguagem é confrontada por uma tripla categorização espacial: utopia, heterotopia e atopia.

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem; na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (FOUCAULT, 2002, p. XIII)

A Grécia de que falam os poetas e os filósofos é uma utopia. Como tal, ela traz promessas, ela serve de consolo, ela abre espaços maravilhosos que permitem toda a sorte de esperanças, mas o seu acesso é “quimérico”. Ela permite as fábulas e os discursos; ela situa-se “na linha reta da linguagem”, onde todas as coisas que precisam ser aproximadas encontram coerência. Lá, os ecos funcionam, se multiplicam, criam uma grande rede, na qual buscamos ainda embalar nossos sonhos.

De que modo, entretanto, se pode confrontar a imagem de uma Grécia, que é o berço da nossa pátria ocidente, com a

experiência absurda da enciclopédia chinesa? A China de Borges, contra a Grécia de Hölderlin, é o exemplo de heterotopia. O imaginário apresentado por Borges fala de um pensamento que arruína a “sintaxe” e o “propósito”, que fragmenta e dispersa o pensamento. Mas a China de Borges não é a China de Foucault. No imaginário de Foucault, a China será em seguida o lugar das utopias, porque “A China, em nosso sonho, é o lugar privilegiado do espaço”. (FOUCAULT, 2002, p. XIV) Se na experiência de Hölderlin tudo o que se prolifera requer tanto o espaço quanto o tempo, Foucault interessa-se pelo privilégio do espaço que resguarda a promessa de misteriosamente pacificar, na experiência de outros homens, o estranhamento que nos qualifica e nos circunscreve como seres de razão. Não as ilhotas minúsculas de uma Grécia que prosperou no comércio, nas trocas, e cuja prosperidade avançará pelos séculos nas marcas deixadas em nossa cultura, nas trocas que se perpetuam – um pequeno alfabeto para ilimitadas expressões. O império unificado da China, toda espaço, é o *Tópos* modelo para o seu pensamento. (FOUCAULT, 2002, p. XIV)

Se já falamos dessas duas lógicas distintas, uma que nos é familiar, e a outra, que nos é estranha; uma que perseguimos e a partir da qual edificamos nossa cultura e, a outra, sedutora por sua diferença e exotismo, é preciso ver ainda uma terceira modalidade: a atopia. Essa não se refere ao que seria um modo outro de organizar os seres, algo em que reconhecemos existir uma diferença, mas com a qual mantemos o respeito multiculturalista. A atopia é a incapacidade, entre os ocidentais, dentro da família, de proceder como se procede. É um modo semelhante à heterotopia, mas apenas tomado como modo derivado e ao mesmo tempo desvirtuado, incapacitado e patológico de pensar como, entre nós, se pensa. Marcadas pela diferença perante as utopias que movem nossos pensamentos, embora aparentadas entre si, heterotopia e atopia se distinguem, finalmente, porque, enquanto a primeira permite reunir todas as diversidades, a segunda é incapaz de reconhecer as relações que nos são mais familiares.

O doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.

O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o “comum” do lugar e do nome. Atopia, afasia. (FOUCAULT, 2002, p. XIV)

Os três *Topoi* remetem às organizações do pensamento dentro de uma cultura, concernem à própria linguagem, que ensina o que se deve buscar, o que se deve respeitar em sua diferença e aquilo que, apenas como ruído, se revela um propósito fracassado. Entretanto, não será mais pela linguagem que Foucault formulará a questão. Em *As palavras e as coisas*, ela será sustentada sobre um novo conceito: a “ordem”.

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 2002, p. XVI)

Não mais a linguagem, agora a “ordem” é “a rede secreta”, a trama dos ecos onde as coisas silenciosamente se reconhecem. Mas, porque secreta, a ordem deverá ser descoberta por meio de “um olhar”, “uma atenção”, “uma linguagem”. Foucault agora distingue a linguagem como a rede secreta da linguagem como um modo de reconhecê-la e de expressá-la. Para distinguir essas duas formas, diz-se que há a “ordem” e a “linguagem”. Mas que Foucault tenha criado uma nova terminologia para distingui-las – “uma lei interior” e a sua enunciação –, isso não significa necessariamente submeter a linguagem à epistemologia. A questão do conhecimento e a questão da linguagem tornam-se ambas tardias com relação à “experiência nua da ordem”. (FOUCAULT, p. 2002, p. XVIII) O que se torna fundamental para a tarefa de distinguir a linguagem da ordem é a afirmação de que deparamos com uma “ordem muda”. (FOUCAULT, 2002, p. XVII) O que ainda parece estranho ver é como Foucault busca sustentar que a ordem, responsável por estabelecer as leis a partir das quais há a profusão da percepção, das práticas e da própria linguagem, deve ser “assumida como solo positivo”, (FOUCAULT, 2002, p. XVII) quando a todo tempo ele se refere a ela

não como um campo de expressão, e sim como o campo que condiciona e dirige as diversas formas de reconhecimento e expressão. Qual é o estatuto positivo da ordem? Unicamente não se poder buscar outra ordem por trás da ordem, que a ordem imponha o limite do que será possível pensar, falar e perceber – limite histórico, “*a priori* histórico”. Desse encaminhamento surge o propósito objetivo desse livro:

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. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. (...) Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. 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; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémé* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas, antes a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”. (FOUCAULT, 2002, p. XVIII-XIX)

Encontramos uma série de referências no prefácio à noção de “código”: “códigos ordenadores”, “códigos fundamentais” e “códigos primários”. É preciso decifrá-los, uma vez que é com base neles que se proliferam todas as manifestações que formam o conjunto de uma cultura: “conhecimentos e teorias”, o “saber”, “ciências” e “filosofias” – “racionalidades”. Conhecer os códigos é abrir as entranhas do grande organismo, é compreender o funcionamento de uma cultura. Com eles, investiga-se “segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber” e “no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas do conhecimento empírico”. Não basta, então, se ater a uma superfície e descrever as

manifestações tardias dos códigos, pois se deve encontrá-los reunidos em sua recôndita esfera, a “*epistémê*”.

O Renascimento. O capítulo II de *As palavras e as coisas*, intitulado “A prosa do mundo”, trata predominantemente da ordem do Renascimento – a “*epistémê* do século XVI” (FOUCAULT, 2002, p. 41) –, da forma como a linguagem se manifesta nessa configuração e do que é o “saber da semelhança”: “O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam aos homens.” (FOUCAULT, 2002, p. 23) *Convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* são as quatro formas pelas quais as figuras do mundo se ligam umas às outras, se repetem e se completam. O saber do Renascimento consiste na decifração das marcas de uma em outra, dos sinais sugeridos em uma parte e a resposta velada para cobrir as faltas de outra. “Para saber que o acônito cura nossas doenças dos olhos ou que a noz esmagada com o álcool sana as dores de cabeça, é preciso uma marca que no-lo advirta: sem o que este segredo permaneceria indefinidamente adormecido.” (FOUCAULT, 2002, p. 35) Portanto, o saber do Renascimento se funda sobre uma atividade de decifração, o que, nesse contexto, significa nutrir tanto pela percepção quanto pela erudição as similitudes.¹

Se Foucault fez questão no prefácio de distinguir o campo da linguagem do que seria a “ordem muda” com base na qual a própria linguagem receberia historicamente a sua forma, o Renascimento é o momento em que essas duas coisas se encontram. Não é que elas estejam imbricadas por uma necessidade universal, mas a ordem em que a linguagem tem tal primazia que a faz confundir-se com a própria ordem é o Renascimento. Não cabe estabelecer o ser da linguagem como a condição muda a partir da qual o saber se expressará, mas de reconhecer que o saber especificamente no Renascimento assume um modelo no qual a linguagem estabelece comunhões.

1 “O saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”. (FOUCAULT, 2002, p. 36)

No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar. (FOUCAULT, 2002, p. 47)

Embora Foucault busque distinguir o lugar da linguagem como secundário na análise das condições de possibilidade para a produção de uma configuração histórica, na análise do Renascimento ele não pode escapar de reconduzi-la a uma posição central. Isso é o mesmo que afirmar que o lastro de seu pensamento anterior não desaparece, mas desemboca em uma articulação específica, pois ele precisa encontrar lugar para outra experiência de linguagem, do classicismo. Subtrai-se a linguagem de uma experiência fundamental para que não se atribua universalmente a ela uma configuração histórica específica, no caso a do Renascimento.

A linguagem e a ordem muda, ao menos no que condiz com o Renascimento, se assemelham, pois é a linguagem o espaço que permite a relação entre os seres. Entretanto, se é preciso manter o plano traçado no prefácio, no qual à linguagem é atribuída uma posição tardia perante os “códigos primários”, poderíamos encontrar também um tratamento conferido a tal sentido estrito? Quais seriam as consequências, no campo estrito da linguagem, da implicação fundamental da *epistémê* do Renascimento com a linguagem em sentido amplo? A questão nos orienta para a caracterização do tipo de discurso e de escrita que são então promovidos. Trata-se da modalidade do comentário.

O discurso não possui ainda um âmbito e um estatuto próprios. Ele requer a caracterização de uma modalidade expressiva capaz de atender às semelhanças descobertas e colhidas. Por isso, ele apenas serve como base para um termo que pode expressar melhor que ele o seu sentido: o comentário. O discurso é carregado pela precisão de significado do comentário: “O comentário (...) faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que ‘mais primeiro’, cuja restituição ele se propõe como tarefa.” (FOUCAULT, 2002, p. 56) Porque é da

natureza do comentário ser potencialmente um desdobramento ilimitado, que transpassa a diferença da linguagem com a natureza constituindo nelas uma unidade, é ele que melhor corresponde à similitude, a ordem do Renascimento. É essa característica formal do comentário, afim à generalidade da linguagem, que usurpa ao discurso uma especificidade a esse momento.

Chegará o dia em que a interdependência entre a linguagem e o mundo será rompida. Não se poderá mais querer compreender o mundo pela decifração de suas marcas dispersas, como uma grande família enfim reunida. No século XVII, a ordem primeira das coisas imporá um novo desafio, que não consistirá em resumir uma coisa à outra, adicionando-as umas sobre as outras como uma enciclopédia sem fim e de onde sempre se pode retirar a confirmação de uma afinidade original. O espaço se compartimentalizará, afastando as coisas até que cada uma assuma unicamente o seu lugar.

A época clássica. Em *Foucault, sa pensée sa personne*, Paul Veyne afirma que, para Foucault, o discurso, considerando-o “qualquer coisa de muito simples”, é “a mais próxima formação histórica em sua nudez”.² Contudo, no contexto de *As palavras e as coisas*, o discurso não o pode ser considerado, pois há a primazia de outra “experiência nua”. Foucault dissera: “entre o uso 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, 2002, p. XVIII) Portanto, *As palavras e as coisas* não é um livro amparado na análise discursiva, mas um livro que investiga a ordem que condiciona os discursos no classicismo e, antes dos discursos, os comentários no Renascimento. Ambos são formas manifestas com base em códigos fundamentais da *epistémê*. Devemos, assim, analisar essas diferenças conforme cada descontinuidade.³

2 Trad. livre do original: “quelque chose de fort simple”, é “la plus serrée d'une formation historique en sa nudité”. (VEYNE, 2008, p. 15)

3 “Ora, esta investigação arqueológica mostrou 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 da nossa modernidade”. *Ibid.*, p. XIX.

Na época clássica, a linguagem é assumida como problema epistemológico, ela perde o seu âmbito próprio e passa a estar condicionada ao conhecimento, mais especificamente ao crivo de um procedimento abstrato de distinção que produz representações mentais. Antes da linguagem, é preciso, então, definir claramente em que consiste esse sistema de conhecimento. Foucault se refere à crítica de Descartes ao modelo antigo para esclarecer a nova vigência, quando esse reconhece que se costuma, “quando se descobre algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma quanto à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para apenas uma delas”. (FOUCAULT, 2002, p. 70) Foucault refere-se, entre outros, também a Bacon: “O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e, enquanto a natureza é plena de exceções e de diferenças, por toda a parte o espírito vê harmonia, acordo e similitude.” (FOUCAULT, 2002, p. 71) O pensamento do século XVII instaura, assim, uma cisão perante a ordem das semelhanças: “conhecer é discernir”. (FOUCAULT, 2002, p. 76)

A perda do valor da semelhança não significa, entretanto, o desprezo pela análise comparada; significa que ela se ocupa, em vez da relação de igualdade e desigualdade, com as relações de identidade e diferença. Se a semelhança é um primeiro “solo movediço”, será preciso deixar de caminhar a esmo, errante, sabendo distinguir onde estão os amparos espaçados, mas seguros. Sobretudo, o que há de substancial na distinção entre os dois modelos é que o tratamento da semelhança na época anterior a conduzia a um exercício de decifração infinita, que permitia traçar um caminho caminhando, pois uma semelhança tratada meramente sob os critérios de *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* sempre poderia dar ensejo à outra, enquanto, no segundo modelo, uma limitação na atividade comparativa é imposta. Caminhar exigirá discernir de início aonde se quer chegar. A decifração, que era uma interpretação infinita, dá lugar à decifração de um significado cabal, circunscrito. As confusões decorrentes da multiplicidade de objetos imanentes encontram limites e dão lugar à unidade estanque da representação. Portanto, não é que a similitude

desapareça no classicismo, mas ela perde o seu *status*, então atribuído à representação, sendo assimilada não ao campo da produção de conhecimentos, que é campo da atividade de representar, mas a uma etapa inicial, precária e incompleta. Ela é alocada na esfera da imaginação: “a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela.” (FOUCAULT, 2002, p. 95)

Dois procedimentos de representação são analisados por Foucault: a *máthesis* e a *taxinomia* – procedimentos que parecem amparados na distinção cartesiana das ideias simples e complexas.

Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthesis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos. (FOUCAULT, 2002, p. 99)

A *máthesis* é um modo calculador de organização de noções que o espírito toma como evidentes, enquanto a *taxinomia* é um modo classificador dos objetos complexos que nos são dados “na experiência”, entendida aqui como percepção sensível. Embora Foucault se refira à álgebra para esclarecer o que entende por *máthesis*, seu sentido é mais amplo do que isso, não bastando compreender *máthesis* e *taxinomia* como dimensões quantitativas e qualitativas da forma de conhecimento pela representação. A *máthesis* é “a ciência das igualdades, portanto, das atribuições e dos juízos; é a ciência da verdade”. (FOUCAULT, 2002, p. 102) A *taxinomia* é “a ciência das articulações e das classes; é o saber dos seres”. (FOUCAULT, 2002, p. 102)

Uma vez exposto em linhas gerais o tipo de conhecimento que prevalece na época clássica, retomemos o nosso problema central, o lugar da linguagem. Como já dissemos, ela perde ali a sua soberania; ela deixa de fundar o conhecimento para servir-lhe: “O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento.” (FOUCAULT, 2002, p. 81) Não mais solo silencioso e condicionante, a linguagem é reduzida a uma acepção instrumental. Ela não possui

mais uma realidade em si mesma; ela serve a outra realidade: “A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.” (FOUCAULT, 2002, p. 77) Foucault encarrega-se de diminuí-la ao ponto em que não restará nenhum traço próprio, ela haverá de confundir-se com outras noções, do mesmo modo como já se confundiu com a noção de “ordem”. Essa miscelânea conceitual, que aloca a “ordem” onde havia a linguagem, justamente prepara o terreno para uma análise em que ela possa desaparecer, seja por uma “neutralidade” e uma “transparência”, seja incorporada por termos que viriam expressar de modo mais preciso o seu papel na época clássica: a própria “representação”, o “discurso” e o “nome”.

“Uma vez elidida a existência da linguagem, subsiste na representação apenas seu funcionamento: sua natureza e suas virtudes de discurso.” (FOUCAULT, 2002, p. 112) Desfeita a experiência primordial da linguagem, que é a de sua relação direta com os seres, que fazia com que ela nos precedesse, ela agora é assumida, se insistimos em lhe garantir uma presença, por meio de seu “funcionamento”. Ela é, enfim, assimilada como discurso. Portanto, ao menos no contexto de *As palavras e as coisas*, ao contrário do que disse Paul Veyne, o discurso não é “a mais próxima formação histórica em sua nudez”. Em primeiro lugar porque a mais próxima formação histórica é ao mesmo tempo a mais obscura, a “ordem” – a “experiência nua da ordem”. E, quanto ao discurso, pelo contrário, ele é a modalidade que escapa à história na medida em que o seu trabalho consistirá precisamente em expressar – “funcionalmente” – a universalidade das representações, por natureza abstratas.

“Em última análise, poder-se-ia dizer que a linguagem clássica não existe. Mas que funciona: toda a sua existência assume lugar no papel representativo, a ele se limita com exatidão e acaba por nele esgotar-se.” (FOUCAULT, 2002, p. 109) Portanto, é agora ao discurso que devemos nos referir. É a ele que a época clássica se dedica quando, no lugar de tomar a linguagem como a relação infinita entre os seres, quer delimitá-los, distingui-los e lhe delega a função de transmitir a realidade que, atribuída às representações abstratas no espírito, requerem um meio de serem partilhadas –

meio que não é mais aquele de onde as subtraímos. A gramática geral surge para conferir rigor a esse processo. Após introduzir formulações de Condillac e dos autores de Port-Royal, que teriam se utilizado expressamente do termo “discurso”, Foucault conclui: “Gramática geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento e nem a língua: mas o discurso entendido como sequência de signos verbais.” (FOUCAULT, 2002, p. 115)

A gramática geral surge no classicismo como o conjunto de regras que regem o discurso, que definem a sua função de organizar linearmente, sequencialmente, as representações, as quais no espírito se dão de forma simultânea segundo um modelo espacial. Como teria afirmado Condillac: “Se o espírito tivesse poder de pronunciar as ideias como as percebe, não há nenhuma dúvida de que as pronunciaria todas ao mesmo tempo.” (FOUCAULT, 2002, p. 114) Portanto, são as representações e não os discursos o interesse primeiro dos gramáticos da época clássica, aliás, das distintas positivities da época, do saber que nela vigora, mas se as representações são mediadas por procedimentos do conhecimento – a *máthesis* e a *taxinomia* –, que não só subtraem os seres de seu meio como alteram a sua forma, o discurso torna-se necessário para trazê-los de volta, apresentando-os e recebendo-os de outrem. Como afirma o filósofo inglês Locke, caracterizando o discurso como o meio pelo qual expressamos as representações: “É das ideias daquele que fala que as palavras são signos, e ninguém as pode imediatamente aplicar como signos a outra coisa senão às ideias que ele próprio tem no espírito.” (FOUCAULT, 2002, p. 113)

Quando a realidade, outrora no Renascimento compartilhada, torna-se compartimentalizada e encontra sua morada na representação, surge como desafio a reaproximação dos espíritos, o que por meio de uma análise do signo representa a diferença entre o significante e o significado. Se anteriormente essa diferença submetia-se à égide da “conjuntura”, ou seja, daquilo que provocava *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*, ela agora se torna binária, conferindo ao discurso e não a essas quatro formas imanentes a importância de fazer com que o uso dos significantes

encontre encosto em seus significados apropriados, quer dizer, no acordo entre aqueles que dialogam. Isso faz convergir o discurso para uma função essencialmente de ostentação, de evocar uma coisa para mostrá-la com base em seu nome, e por essa razão o nome ocupará nesse sistema uma posição central: “A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser.” (FOUCAULT, 2002, p. 169) O discurso é um caminho elaborado na relação simples entre a representação da coisa e o seu nome, entre o significante e o significado. Há, portanto, três dimensões: a linguagem – experiência que genericamente faz com que toda representação particular garanta e confirme entre os homens as exigências de universalidade da representação; o discurso – que é a prática efetiva de trocas significativas, de confronto da representação de um espírito com a representação de outro com base em um conjunto de significantes que devem ser compartilhados; e o nome – que reúne em si a finalidade de todo esse sistema nominalista: “O nome é o termo do discurso.” (FOUCAULT, 2002, p. 166) Apresentadas as três dimensões, vemo-las assim reunidas:

Na época clássica, o ser bruto da linguagem – essa massa de signos depositados no mundo para aí exercitar nossa interrogação – desvaneceu-se, mas a linguagem estabeleceu com o ser novas relações, mais difíceis de apreender, porquanto é por uma palavra que a linguagem o enuncia e o atinge; do interior de si mesma, ela o afirma; e, contudo, ela não poderia existir como linguagem se essa palavra, por si só, não sustentasse de antemão todo discurso possível. (FOUCAULT, 2002, p. 132)

A modernidade. Entramos agora na “idade da história”: “Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento.” (FOUCAULT, 2002, p. 300) Ao tomar a história como elemento próprio e específico da modernidade, é preciso recordar Nietzsche, que observou, na *Segunda consideração intempestiva*, que os gregos não necessitavam em absoluto da história e que somos nós somente que dela fazemos caso:

Este célebre pequeno povo, que pertence a um passado não muito

longínquo, quer dizer, os gregos, tinha bravamente preservado, na época de seu maior vigor, um sentido a-histórico; se um de nossos contemporâneos fosse, pela ação de uma varinha mágica, reenviado a este mundo, ele acharia sem dúvida que os gregos eram extremamente 'pouco cultos', o que na verdade exporia ao escárnio o segredo tão escrupulosamente guardado da cultura moderna: pois nós modernos não possuímos nada de próprio; somente na medida em que sorvemos e nos impregnamos de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimentos estranhos é que nos tornamos objetos dignos de interesse, a saber, enciclopédias ambulantes; é exatamente assim que sem dúvida nos veria um antigo Heleno perdido no nosso século. (NIETZSCHE, 2005, p. 101-102)

No Renascimento, a linguagem esteve imbricada às próprias coisas, ela costurava com as bordas infinitas do mundo as suas promessas de salvação. Na época clássica, desfeita essa costura, ela entra em sua era de transparência, quando a metafísica faz novamente reinar a sua dupla estrutura, de uma realidade empírica que é não só finita quanto transitória, precária, que, contra o risco de nos perdermos em simulacros cada vez mais dispersos e distantes, estabelece outra forma modelar e íntegra, que deve conduzir as decisões que tomamos e as palavras que dirigimos uns aos outros. O que esperar da linguagem na modernidade? Ela ressurge, depois de perdida com o fim do Renascimento, mas não mais como unidade com as coisas; ela surge fragmentada em muitas experiências: “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, 2002, p. 423) Fundamentalmente, que Foucault tenha produzido com suas obras, sobretudo em *As palavras e as coisas*, uma enciclopédia de linguagens, o que pode haver de mais moderno que isso? Ele estabeleceu na contingência histórica o seu critério e historicamente ele o atende. A diversidade de linguagens é esta mesma dos quadros históricos.

Não mais uma presença imanente entre as coisas e não mais a serviço da representação das coisas, em sua implicação com a história a linguagem tem a marca de uma contingência e ao mesmo tempo de uma necessidade. Ela está ligada ao modo de determinação da experiência que não é dado *a priori*, mas que é resultado de um mundo, tal como o homem o habita, nele

transformando essa contingência primeira em um compromisso contra o qual ele não pode virar as costas.

No século XIX, a linguagem vai ter, ao longo de todo o seu percurso e nas suas formas mais complexas, um valor expressivo que é irredutível; nada de arbitrário, nenhuma convenção gramatical podem obliterá-la, pois, se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e reduplique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam. (...) O espírito do povo que as fez nascer as anima e se pode reconhecer nelas. (FOUCAULT, 2002, p. 401)

O querer do qual fala Foucault não é o querer caprichoso que toma as coisas de um modo quando poderia tomar de outro. O “querer fundamental” sempre já se impôs, já se fez, de modo que perdê-lo seria também perder-se, seria não ter pelo que mobilizar-se nem com o que se reconhecer. Não determinada pelas coisas mesmas, como no Renascimento, nem pela vontade soberana de um indivíduo, que pode arbitrariamente evocar pelos sinais que lhe convêm as representações que todos são forçados a reconhecer por força de uma racionalidade neutra, como na época clássica, a linguagem é o lastro fundamental de um destino comum, por exemplo, a Europa e o ocidente, ou os gregos e os camponeses que alimentaram a imaginação de Heidegger quando ele pensou ao mesmo tempo nos pastores do ser e na saga da linguagem. É essa experiência de linguagem que Foucault também tem em vista ao descrevê-la na modernidade.

Desde logo, as condições de historicidade da linguagem são modificadas; as mutações não vêm mais do alto (da elite dos sábios, do pequeno grupo de mercadores e viajantes, dos exércitos vitoriosos, da aristocracia de invasão), mas nascem obscuramente de baixo, pois a linguagem não é instrumento, ou um produto morto – um *ergon*, como dizia Humboldt – mas uma incessante atividade – uma *energeia*. Numa língua, quem fala e não cessa de falar, num murmúrio que não se ouve, mas de onde vem, no entanto, todo esplendor, é o povo. (FOUCAULT, 2002, p. 401-402)

A linguagem não é mais, como em sua acepção clássica, um instrumento com o qual se possa caprichosamente evocar a realidade, esta, sim, pretensamente universal, das representações. Ela não é um “produto morto”, quer dizer, qualquer coisa

simplesmente dada e que se possa trocar e manusear como se queira, e até mesmo esquecer de lado em favor de outra. “A linguagem está ligada não mais ao conhecimento das coisas, mas à liberdade dos homens” (FOUCAULT, 2002, p. 402). Não mais uma questão submetida à epistemologia, ela se torna mais do que uma questão ética. A liberdade com a qual é tramada a linguagem quer dizer não se deixar determinar por natureza, mas por sua história. Liberdade para comprometer-se com os outros, para tirar da contingência a afirmação de um compromisso comum, de um *Éthos*, uma morada. A gramática não será, então, o exame das regras lógicas que permitem a um indivíduo organizar sequencialmente as ideias que lhe são dadas em seu espírito de modo espacial. Quando se trata não da individualidade, mas do espírito de um povo, a gramática dá lugar à filologia, à compreensão das heranças que estão marcadas nos discursos, ao fato de que sob os discursos há uma linguagem que nos faz compreender melhor o que somos. Surge essa compreensão que Heidegger resume tão claramente com a expressão “saga”. Foucault afirma: “No momento em que se definem as leis internas da gramática, estabelece-se um profundo parentesco entre a linguagem e o livre destino dos homens.” (FOUCAULT, 2002, p. 402)

Aqui importa compreender que a linguagem não é mais instrumento; não é mais expressão de outro elemento ao qual ela, assim, se submete; não se sustenta sobre nenhum amparo. Ela possui um vínculo direto com a história e, no entanto, não é possível dizer se a história que da linguagem depende ou o inverso, porque ambas estão, na verdade, mutuamente comprometidas.

Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se reconhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências. (FOUCAULT, 2002, p. 412)

Ao esclarecer que os homens “se submetem às exigências” da linguagem, que eles “não são senhores” de suas palavras e

soberanos de seus pensamentos, fica claro não só um corte perante o modelo clássico, como se esclarece também que implicar a linguagem, no lugar do conhecimento, à liberdade não significa mantê-la em um paradigma da autonomia do sujeito. A liberdade consiste em tornar aquilo que é fatal – a contingência – naquilo que pode ser motor de uma vida, quando se toma de sua história, de sua origem, sentidos e propósitos. Que as coisas sejam como são quando poderiam não ser não significa obrigatoriamente que não há nelas valor intrínseco, pois que tenham se tornado de um modo por tantas liberdades conciliadas constitui um patrimônio para todos. A questão é que ele não nos seja imediatamente evidente, que não possamos dele nos apropriar apreendendo-o ordinariamente – e que, portanto nos seja infligida uma árdua tarefa de escuta e desvelamento, como de dedicação e entrega. Da dificuldade de encontrar e de incorporar o patrimônio capaz de emprestar sentido ao mundo que em si mesmo não é conduzido pela força de uma providência divina ressurgirá, para essa nova experiência de linguagem, uma nova tarefa de exegese. Sacraliza-se, então, o passado a ser redescoberto, um passado que nos fez à sua própria imagem.

Compreende-se, assim, o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas de exegese. (...) O primeiro livro do Capital é uma exegese do “valor”; Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo. (FOUCAULT, 2002, p. 412-413)

A experiência de linguagem da modernidade, como as duas outras, também imporá uma tarefa de decifração. Como um oráculo que nos conduz, buscamos decifrar a linguagem porque os significados não estão claros, porque eles estão no inconsciente, porque tendemos à dispersão, sobretudo, porque, embora estejamos amarrados pelos pés, fomos tomados pelo esquecimento e por uma sorte de abandono que nos leva, por nós mesmos, a buscar um reencontro.

A elidido do sujeito. “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de

que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 2002, p. IX)

Em “Carta sobre o humanismo”, texto claramente influente sobre *As palavras e as coisas*, Heidegger propõe que, no lugar de se pensar o homem e o humanismo, se pense o Ser e a linguagem. É também contra o humanismo que Foucault formula a sua crítica. Na virada do discurso na idade clássica para a linguagem da modernidade, para uma realidade com a qual nos vemos ao mesmo tempo comprometidos e diante da qual nos vemos, pelo próprio emprego que fazemos habitualmente da razão, alienados, ressurgirá a dimensão histórica da linguagem, dimensão de larga magnitude. Da diferença entre o humanismo e uma história que em Marx já trava a despedida do idealismo hegeliano, surge a polêmica suspeita de Foucault: “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. (...) O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.” (FOUCAULT, 2002, p. 536)

Marx, Heidegger e Foucault encontram-se na procura por uma nova concepção de história sem a égide do sujeito soberano. Vejamos uma interessante passagem daquele texto de Heidegger que parece unir as duas pontas.

Porque ao fazer a experiência da alienação, Marx alcança uma dimensão essencial da História, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história (Historie). Ao contrário, uma vez que nem Husserl nem, quanto saiba até agora, Sartre chegam a reconhecer que o histórico tem sua essencialidade no Ser, tanto a fenomenologia quanto o existencialismo não alcançam a dimensão em que é possível um diálogo fecundo com o marxismo. (HEIDEGGER, 1967, p. 65)

A concepção marxista da história é superior, segundo Heidegger, a toda outra forma de história porque ela considera a questão da alienação; não se ampara no humanismo das vontades e dos fins. A linguagem e o materialismo histórico se encontram na elidação do sujeito autônomo, quando os homens não têm outra liberdade senão para assumir um compromisso já colocado.

A polêmica da morte do homem, anunciada em *As palavras e as coisas*, surge no campo da diferença entre a autonomia, característica do discurso clássico, e o compromisso moderno com o

ser da linguagem; surge, portanto, no questionamento a respeito da soberania, ou ainda, da estatura do homem.⁴

Quando a representação deixa de ser o centro dos interesses que compõem o classicismo, dando origem à *epistémê* moderna, o discurso, perdendo o elemento em torno do qual ele antes orbitava, torna-se tão vago quanto o seu uso referido ao Renascimento, quando a modalidade fundamental é o comentário. Na modernidade, a historicidade toma o lugar central da universalidade da representação e instaura, na outrora órbita do discurso, uma “analítica da finitude”, que dá à linguagem, ao distinguir-se da representação, a marca da temporalidade, que a situa acima da mortalidade humana e a liberta da sua anterior configuração meramente instrumental. Em outras palavras, a modernidade liberta a linguagem do discurso. Vemos, assim, a razão pela qual, como disse Foucault, “uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo”.

A analítica do modo de ser do homem quer dizer, na expressão de Foucault, o “duplo empírico-transcendental”, aquilo que em *Ser e tempo* encontramos, na análise heideggeriana, como o estudo das condições ônticas e ontológicas do *Dasein* (ser-aí). O homem é aquele que, ontologicamente, é determinado, mas cuja determinação – ôntica – dá-se em sua existência, ou seja, por uma conjuntura empírica, pela sua inserção histórica. Tal analítica – reconhece Foucault – é o primeiro anúncio de que algo a mais se desenrola, é um passo de uma conclusão mais radical, pois prenuncia o fim do retrato que se fez de sua autonomia. O que Foucault alardeia como uma possibilidade, o desaparecimento do homem, é algo que ele já encontrou no pensamento de Heidegger, a exemplo de “Carta sobre o humanismo”, de 1947. Se a analítica do modo de ser do homem busca determinar um lugar para ele, mas sem abandoná-lo, e não por outra razão o termo fundamental de

4 “Alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso, adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser”. (FOUCAULT, 2002, p. 467).

Ser e tempo é mais o discurso do que a linguagem, nos ensaios da década de cinquenta Heidegger já despediu-se do homem, enquanto Foucault, como um arqueólogo, em vez de assumir uma proposta tão direta, volta-se em *As palavras e as coisas* para a análise das condições que possibilitariam uma tal despedida, pois não assume que por toda parte ela esteja confirmada. Se Heidegger despede-se do homem para começar a buscar a linguagem, Foucault encontra uma enciclopédia da linguagem que promete o fim do homem. Como é tão comum no pensamento de Foucault, encontramos posteriormente formuladas questões para as quais o filósofo francês já encontrou respostas. Ao fim de *As palavras e as coisas*, ele afirma: “Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas de seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim?” (FOUCAULT, 2002, p. 528) E menos de cem páginas antes ele já dissera:

A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento. (FOUCAULT, 2002, p. 468)

Foucault anuncia o retorno, na modernidade, do ser da linguagem, diz que jamais o ser da linguagem instaurou-se lado a lado com o homem, mas, para afirmar que o homem chegou ao fim, assume uma postura prudente que, na verdade, faz reverberar ainda mais fortemente o anúncio – ao menos é o que mostra a recepção de sua obra na França. Podemos afirmar que, ao formular no prefácio a questão sobre o que seria impossível pensar, Foucault tem em vista o que encontramos na conclusão da obra, a ideia de que jamais o ser da linguagem e o ser do homem puderam ser pensados lado a lado. O homem é a experiência-limite proposta em *As palavras e as coisas*, não em seus casos patológicos, mas tal como mais soberanamente é reconhecido.

Artigo recebido em 27.07.2014, aprovado em 22.09.2014

Referências

FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, trad. S. T. Muchail, São Paulo: Martins fontes, 2002.

HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, trad. E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

NIETZSCHE, F., “II Consideração Intempestiva” em *Escritos sobre história*, trad. N. C. de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2005.

REVEL, J., *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Mille et une nuits, 2010.

_____, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2009.

SABOT, P., *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris: Presses universitaires de France, 2006.

VEYNE, P., *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Éditions Albin Michel, 2008