Parte I: A questão do sujeito na arqueologia de Michel Foucault

2

Capítulo I: A objetivação do sujeito por práticas epistêmicas

Pretende-se, neste capítulo, investigar como Foucault desenvolve a questão do sujeito no período puramente arqueológico do seu percurso filosófico, enfatizando o modo como Foucault pesquisou a objetivação do sujeito nas ciências modernas que escolheram o ser humano como objeto.

Pode-se afirmar que a questão do sujeito na arqueologia de Michel Foucault foi desenvolvida, seja na forma de uma crítica ao sujeito constituinte, crítica essa presente em algumas das principais obras do período considerado como *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, seja pelo tema da objetivação do sujeito por práticas epistêmicas, tema presente desde *História da loucura* até *As palavras e as coisas*. O desenvolvimento da questão do sujeito na arqueologia, portanto, envolve o tema da objetivação do sujeito e o da crítica do sujeito constituinte. A fim de investigar como Foucault desenvolve essa questão na sua arqueologia, inicia-se o trabalho analítico desse capítulo com o estudo do tema da objetivação do sujeito em *História da loucura*, após o que, analisa-se a objetivação do sujeito em *O nascimento da clínica* e em *As palavras e as coisas* para, a seguir, num segundo capítulo, investigar a crítica do sujeito constituinte em *As palavras e as coisas* e em *A arqueologia do saber* e, assim, percorrer o desenvolvimento da questão do sujeito empreendido por Michel Foucault na fase arqueológica do seu pensamento.

Em *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, Foucault investiga, mediante uma história arqueológica, a constituição, na modernidade, da psiquiatria e da medicina clínica. Nestas investigações, Foucault procurou estudar a divisão do sujeito, a partir de certas práticas, em si mesmo e em relação aos outros, num processo que acaba por objetivá-lo em louco e são e em doente e sadio.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault traça uma arqueologia da constituição histórica das ciências humanas na modernidade, analisando-as como o resultado de

uma interrelação de saberes. Nesta investigação, além de efetuar uma crítica à representação clássica e ao sujeito da filosofia moderna, Foucault procura atingir o estatuto da ciência, pesquisando a objetivação do sujeito, seja na gramática geral, na análise das riquezas ou na história natural, as ciências clássicas; seja na filologia, na economia política ou na biologia, as ciências empíricas modernas, que, junto à filosofia pós-kantiana, abrem um espaço para a constituição das ciências humanas na modernidade.

Em *A arqueologia do saber*, Foucault procura teorizar sobre o tipo de história filosófica desenvolvida em seus trabalhos anteriores, redefinindo um método, cuja fecundidade se revela na medida em que evita reportar a história a um sujeito fundador. Isto porque, em sua proposta de uma história da descontinuidade, Foucault remete a história a possíveis posições de diferentes subjetividades, mas nunca a um sujeito constituinte que apreendesse a história na totalidade e na continuidade da sua inteligibilidade.

O termo arqueologia, que aparece três vezes nos títulos das obras de Foucault, caracteriza o método de pesquisa do filósofo, ao longo de toda a década de sessenta até o início da década de setenta. A arqueologia não constitui estritamente uma história, pois, mesmo em se tratando, ali, de reconstituir um campo histórico, Foucault lida, neste método, com diferentes dimensões, a filosófica, a econômica, a científica e a política, a fim de obter as condições de emergência dos discursos do saber em geral de uma época determinada.

Em vez de estudar a evolução linear da história das idéias, Foucault se concentra em recortes históricos precisos que lhe permitem descrever a maneira segundo a qual diferentes objetos se determinam a partir da constituição de outros novos objetos que emergiram num dado momento e como esses objetos se relacionam entre si e desenham uma configuração epistêmica coerente. Trata-se de um corte horizontal dos mecanismos que articulam historicamente diferentes eventos discursivos ao poder. Uma tal articulação é inteiramente histórica, possuindo uma data de nascimento e a possibilidade de desaparecimento.

Além de envolver a idéia de *arché*, isto é, de início, de começo, de princípio, de emergência de objetos de conhecimento, a arqueologia envolve também a idéia de

arquivo, de registro dos mesmos objetos. Desde *História da loucura* até *A arqueologia do saber*, o arquivo representa o conjunto dos discursos efetivamente pronunciados em uma época determinada e que continuam a existir ao longo da história. Fazer a arqueologia dessa massa documental equivale a procurar compreender as suas regras, as suas práticas, as suas condições e o seu funcionamento.

2.1

A objetivação do sujeito em *História da loucura*

Em *História da Loucura*, Foucault inicia a tematização da objetivação do sujeito por práticas epistêmicas, ao analisar a experiência moderna da loucura, experiência esta antropológica, na qual a loucura será objetivada junto à verdade do homem no momento do nascimento da psiquiatria, acontecimento investigado por Foucault nesse livro.

Na pesquisa que constitui a *História da Loucura*, Foucault inicia a série de análises históricas denominadas arqueológicas. Embora esteja historicamente centrada no que Foucault chama de época clássica, estudada tanto no que diz respeito à prática do enclausuramento do louco, quanto no que diz respeito à relação da teoria da loucura com a medicina, toda a argumentação do livro é organizada para dar conta da situação da loucura na modernidade. E, nessa época, loucura diz respeito à psiquiatria. Segundo ensina Roberto Machado, o objetivo da *História da Loucura* é estabelecer as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental: “Desenvolvendo uma argumentação que tematiza não essencialmente o discurso psiquiátrico, mas sobretudo o que lhe é anterior e exterior, *Histoire de la folie* tem na psiquiatria o seu alvo principal: seu objetivo é estabelecer as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental.”¹

¹ MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, p.58.

O livro demonstra que a psiquiatria é uma ciência recente e que a intervenção da medicina com relação ao louco é historicamente datada. A análise mostra a impossibilidade de se falar rigorosamente de doença mental antes do final do século XVIII, momento em que, para Foucault, se inicia a modernidade, o humanismo e, junto a eles, o processo de objetivação e patologização do louco. Mostra também a psiquiatria como sendo o resultado de um amplo processo histórico, que não diz respeito a uma descoberta da essência da loucura, mas a sua progressiva dominação e integração à ordem da razão. Este livro permitiu, através da análise da história da psiquiatria, o conhecimento de seus reais objetivos. E isso porque, ao mostrar o caminho histórico, no qual a psiquiatria torna o louco doente mental, Foucault redimensiona o humanismo terapêutico característico de Pinel e denuncia o que está por trás do mito segundo o qual a psiquiatria possibilitou a loucura ser reconhecida e tratada segundo a sua verdade.

Em *História da loucura*, Foucault traça uma história dos saberes sobre a loucura, estabelecendo três períodos diferentes: a renascença, a época clássica e a modernidade. Tais saberes sobre a loucura, analisados por Foucault neste seu primeiro empreendimento arqueológico, não são necessariamente psiquiátricos, sistemáticos ou teóricos. Uma outra peculiaridade da *História da loucura* diz respeito ao fato de, nesse livro, Foucault não se limitar ao nível do discurso para investigar a formação histórica da psiquiatria. A fim de explicitar as condições históricas de possibilidade da psiquiatria, Foucault estuda os espaços institucionais de controle do louco e os saberes com eles relacionados. Além disso, estuda as instâncias sociais também relacionadas a essas instituições de reclusão e as causas econômicas e sociais das modificações institucionais, analisadas no livro.

História da Loucura começa no fim da Idade Média, momento do desaparecimento da lepra e a partir do qual restarão vastas extensões vazias aonde se trancava o mal, prática imemorial que consistia em excluir para curar. Trata-se aí de indicar um destino longínquo para a loucura.

No Renascimento, a loucura não se esconde, mas circula. Seu lugar simbólico é a *Nave dos loucos*, objeto representado pela pintura e pela literatura, na qual o louco é caracterizado como uma existência errante. Ignora-se aonde vai e de onde vem o

louco e embarcá-lo equivale a conferir ao mesmo uma posição limítrofe. Na Renascença, o louco é como que um “prisioneiro da passagem”, ele será situado nas fronteiras, nos limiares, nos espaços de transição, o que o coloca numa espécie de abertura para outras possibilidades de mundos. Analisando as formas plásticas da época, Foucault constata, nas imagens das pinturas que retratam a loucura, algo como uma experiência fundamental. A experiência renascentista da loucura é uma experiência trágica cuja figura é cósmica, porque a loucura tem fundamento na realidade, uma vez que o delírio do louco revela uma verdade presente no mundo. Essa experiência trágica será como que esquecida, encoberta, ocultada e é esse esquecimento que tornará possível, para Foucault, a história das experiências clássica e moderna da loucura.

Ainda no Renascimento, a experiência trágica da loucura será confiscada em proveito do que Foucault chamou de uma experiência crítica da mesma, expressa através das formas discursivas (textos satíricos, humanistas, cétricos). Nesta, a loucura não é mais dada numa relação com o mundo, mas numa relação com a razão. Ela não será mais a abertura limiar de outros mundos, mas será limite de medida da razão humana. Na experiência crítica, o limite marcado pela loucura se resolve numa implicação circular entre razão e loucura. Em Montaigne, por exemplo, a sabedoria está em aceitar que a razão apenas é razoável se ela faz uso da desrazão. Tal relação entre razão e loucura é ambígua no Renascimento, na medida em que implica uma reciprocidade entre as mesmas, mas isto equivale a uma perda da especificidade da loucura, que acaba por ser integrada a uma razão que, nessa época, ainda reconhece as suas razões.

No entanto, essa relação da loucura com a razão será radicalizada na época clássica, momento em que a loucura vai ser excluída da ordem da razão e que tem em Descartes seu marco filosófico. Descartes, na primeira das *Meditações*, empreende um processo de dúvida radical, com o objetivo de encontrar uma verdade fundamental e segura. Nesse processo, Descartes afasta a possibilidade de a loucura comprometer a trajetória da dúvida e, com isso, exclui a loucura do pensamento. Expressão filosófica da recusa da loucura pela razão clássica. O classicismo, numa percepção ética, vai compreender a loucura como desrazão, isto é, como o negativo

da razão. Sinal de uma nova época e de uma nova experiência: agora não se embarcam mais os loucos, mas estes são internados.

A divisão entre a primeira e a segunda parte do livro pode ser compreendida como uma distinção entre “desrazão”, objeto de uma percepção social, e “loucura”, objeto de uma analítica médica. Distinção esta rigorosa, na medida em que a “desrazão”, objeto de práticas que a excluem do meio social como algo contra a natureza, não se comunica com a “loucura”, objeto de conhecimento que recebe a positividade de uma natureza de doença. Mas o fundamento dessas duas experiências social e teórica é dado por uma experiência fundamental da loucura na época clássica: a de uma paradoxal manifestação de não-ser, a de uma negatividade da razão. Na época clássica, razão e desrazão são definitivamente separadas. Separação esta que se concretiza em práticas sociais, em gestos de exclusão e segregação. Casas de internamento são criadas, onde se procura eliminar a desordem social, suprimir defeitos e dominar uma contra-natureza. E é a mesma experiência negativa que estrutura os discursos do conhecimento sobre a loucura, onde se trata não mais de negar um ser, mas de afirmar o não-ser da doença.

Foucault inicia sua análise, discorrendo sobre a criação dos espaços de internamento que se estendem sobre a Europa no século XVII: o *Hôpital général*, na França; as *Workhouses*, na Inglaterra; as *Zuchthäuser*, na Alemanha. A prática, em todas esses estabelecimentos, é a do enclausuramento. Esse enclausuramento ocupa em parte os leprosários vazios da Idade Média, herança simbólica do mundo da desrazão. Tais casas, no entanto, não são instituições médicas, mas entidades assistenciais e administrativas situadas entre a polícia e a justiça.

O fenômeno do enclausuramento possui um significado social, econômico, moral e político. Trata-se de uma espécie de compromisso entre os valores assistenciais da Igreja e os valores da ordem burguesa; de um regramento da produção e dos preços através do controle do desemprego; de correção e adestramento de pessoas de maus costumes; de repressão de perturbadores isenta de controle judiciário. O enclausuramento é um fenômeno moral, instrumento de um poder político que laiciza a moral e exclui da sociedade os que fogem às suas regras, criando uma realidade, produzindo uma espécie de população homogênea: a dos

homens da desrazão. Para Foucault, esse fenômeno pode ser visto como a expressão institucional de uma consciência da oposição entre razão e desrazão.

A população constituída pelas práticas do enclausuramento forma-se dos transgressores da ordem da comunidade econômica do trabalho e da ordem dos valores da família burguesa em sua correção das condutas sexuais, religiosas e especulativas. Três espécies são designadas pela proscrição do mundo produtivo burguês: os miseráveis, os desempregados e os ociosos. E o louco, quarto componente dessa população, então percebido como rebelde aos constrangimentos do labor. Também se encontra condenado ao enclausuramento, do lado da instituição familiar, um conjunto de comportamentos transgressores das normas da sexualidade honesta, da religião ortodoxa, de uma reflexão bem-pensante: doentes venéreos, devassos, sodomitas, praticantes de ligações inconfessáveis ou casamentos vergonhosos, blasfemos, suicidas, feiticeiros, magos, alquimistas, e, enfim, os libertinos especulativos. Entre eles, o louco, cujo espaço na época clássica, é o do enclausuramento.

É a razão considerada como critério que permite desclassificar essa população como marcada pelo índice da desrazão. A desrazão objetiva o negativo da razão em tipos concretos, individualizados, dando coerência ao enclausuramento. É assim que a loucura, misturada a todas essas condutas da desrazão, adquire uma figura de perversão moral e torna-se objeto de uma percepção. Tal percepção da desrazão não é médica, mas ética. É uma percepção ética que revela o louco, uma vez que é uma condenação moral que desdobra a loucura em sua dimensão de objeto.

Na época clássica, o louco não é percebido como doente e muito menos como doente mental. Não há tratamento no *Hôpital général* e o internamento não tem valor médico. Na consciência social da desrazão, não existe nenhum tipo de pressentimento obscuro do que virá a ser o internamento psiquiátrico. E se há visita médica, nesses estabelecimentos, é com o objetivo de proteger a saúde pública. No entanto, existe na mesma época uma experiência da loucura como doença: loucos são internados no *Hôtel-Dieu* para receber tratamento. Mas isso não significa um sinal antecipador dos tempos modernos. Isso porque o louco doente não é uma criação clássica, mas desde o fim da Idade Média, o louco já era objeto de solicitude médica. O *Hôtel-Dieu* é

apenas um vestígio de uma prática antiga que ainda subsiste paralelamente à prática assistencial e policial. O que é próprio da época clássica é justamente a desindividualização médica do louco, que é integrado ou dissipado em meio a toda a população da desrazão.

Na segunda parte do livro, Foucault analisa o conhecimento médico da loucura. Se a percepção social considera o louco um fenômeno contra-natureza e o enclausura em instituições de reclusão, a medicina vai considerar a loucura um objeto, cuja natureza ela busca determinar. Essa apreensão teórica da loucura justapõe-se aos gestos sociais que cercam a loucura. De um lado, a época clássica exclui a loucura, de outro, ela estuda a sua natureza. A relação de força estabelecida no internamento atinge diretamente a pessoa do louco, uma vez que se apoia numa percepção social da desrazão. Mas a teoria médica clássica não se fundamenta numa observação do louco. Esta medicina clássica concebe a loucura simplesmente como doença, mas não como doença mental, ao contrário da psiquiatria, surgida na modernidade. A medicina clássica é uma medicina classificatória que considera a doença como uma espécie natural e não como uma entidade negativa. Para a medicina clássica, a doença não é um não-ser, mas é algo que possui uma verdade, uma essência que se manifesta nos sintomas, que serão descritos e ordenados num quadro classificatório.

O objetivo principal de Foucault, ao analisar a racionalidade médica da época clássica, é evidenciar que o conhecimento da loucura não pode ser assimilado à medicina das espécies, em razão de algumas dificuldades. Tais dificuldades dizem respeito ao afastamento da análise da doença em razão de uma crítica moral ou de uma consideração causal e ao fato de o conhecimento médico da loucura basear-se em temas muito mais imaginativos do que conceituais. Daí o caráter contraditório dos textos clássicos que tematizam a loucura. Mas se, na época clássica, a loucura é nada, isto é, não-ser, compreende-se que ela sempre escape às teorias, que nada mais fazem do que responder à injunção de sua época, segundo a qual a loucura não é nada.

Mas, tanto no caso do louco percebido como o outro do pensamento e da moral, quanto no caso da loucura definida como doença a partir da racionalidade médica classificatória, as questões do louco e da loucura encontram seu ponto comum

de referência na ordem da razão. A loucura, na época clássica, segundo Foucault, seja no sentido do critério de conduta, seja no sentido da ordem do conhecimento, é sempre constituída pela razão. A esse respeito, Foucault observa que:

Inteiramente excluída, de um lado, inteiramente objetivada, de outro, a loucura nunca se manifesta em si mesma e numa linguagem que lhe seria própria. Não é a contradição que permanece viva nela, mas é ela que vive dividida entre os termos da contradição. Enquanto o mundo ocidental esteve voltado para a idade da razão, a loucura permaneceu submissa à divisão do entendimento.²

Já na idade clássica, pode-se falar de uma objetivação do sujeito louco, de uma objetivação da loucura, uma vez que, nessa época, a loucura torna-se objeto de uma percepção moral. No entanto, diferentemente da modernidade, trata-se, na época clássica, de uma condenação moral da loucura, condenação essa que a desdobra em sua dimensão de objeto.

Na terceira parte de *História da loucura*, Foucault descreve as condições, presentes da segunda metade do século XVIII ao início do século XIX, da passagem a uma experiência moderna da loucura: experiência antropológica, que, objetivando cientificamente o sujeito louco e interpretando a loucura como doença mental, não vê mais, na mesma, uma ausência de ser, mas uma alteração das faculdades humanas, uma alienação da verdade do homem.

Tal transformação, no entanto, foi gradual. Inicialmente, a consciência da loucura vai progressivamente se liberando da consciência da desrazão. Antes do surgimento da psiquiatria, a realidade e o conceito de loucura ganham autonomia e individualidade com relação à desrazão, se diferenciando da mesma. De um lado, essa percepção individualizada da loucura supõe a abertura, desde o final do século XVIII, de uma série de estabelecimentos destinados a receber apenas os loucos. De outro lado, a moderna concepção da loucura como objeto médico também supõe uma alienação da mesma nas formas de objetividade.

Foucault começa a análise, constatando o surgimento, no final do século XVIII, da figura do médico nas casas de internamento devido ao medo de uma

² FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, p. 173.

epidemia. Em contraposição a esse medo, desenvolve-se o receio de uma loucura percebida como afastamento da natureza, perda da verdade imediata, enquanto produto de uma civilização aperfeiçoada, efeito de um meio exterior mediado em excesso. Trata-se da perda da imediatez natural devido às mediações sociais. É assim que a loucura deixa de ser desrazão e torna-se alienação, ou seja, um produto da relação entre o homem e o mundo que distancia o homem de si mesmo e aliena a sua natureza.

No interior das instituições de reclusão, essa individualização da loucura vai significar a criação de estabelecimentos exclusivos para os loucos. Tal mudança não se deve à medicina, mas a fatores políticos, sociais e econômicos. Na segunda metade do século XVIII, os outros internados começam a protestar contra a sua assimilação aos loucos. É assim que a crítica política ao despotismo denuncia a arbitrariedade de algumas prisões, sem questionar a relação entre loucura e internamento. A revolução francesa suprime todas as medidas de internamento arbitrário, mas tais medidas não concernem aos loucos. Na esfera econômica, evidencia-se que o desemprego não pode mais ser denunciado como consequência de uma vida ociosa e que a população pobre pode ser considerada uma riqueza, na medida em que, no capitalismo nascente, ela se torna força de trabalho produtiva. É assim que os miseráveis se reintegram à comunidade econômica como fonte de riqueza, restando apenas o pobre doente como beneficiário de um assistencialismo, cujas formas serão fixadas por medidas mais privadas do que públicas. O pobre saudável, válido, irá trabalhar, e o pobre doente, inválido, será assistido pela família. Resta o louco, inapto ao trabalho, mas que não pode viver livre. Privado de suas ligações com o crime moral e com a miséria, ele se encontra assim liberado para uma nova percepção. Em meio a todas essas transformações, o louco não foi libertado, mas foram mantidas casas de reclusão específicas para ele e surge então uma percepção diferenciada do mesmo como individualidade concreta. Liberada das confusões da época clássica, a loucura pode ser apreendida como o objeto de uma definição positiva.

Conserva-se o internamento para o louco, mas confere-se ao mesmo um valor médico. Dir-se-á que se interna para curar e o internamento, ao invés de fundamento, torna-se consequência da loucura, o espaço médico da revelação da sua verdade. É

assim que a loucura, inicialmente, alienada, na época clássica, vai se tornar, na modernidade, alienação psicológica. Internava-se então o louco para aliená-lo, mas agora se afirma que ele é internado porque é alienado. É a medicalização do espaço de exclusão que permite a interpretação da loucura como doença mental e a objetivação da mesma. A medicalização da loucura equivale a um encerramento da mesma numa definição médica unívoca, na qual ela só encontra verdade a partir do olhar objetivante do outro, o médico. Considerar o louco um doente mental equivale a lhe alienar nas formas de uma objetividade constituída e a objetivação alienante se manifestará como relação concreta do médico ao paciente.

Para Foucault, a divisão clássica entre loucura e razão é conservada em sua estrutura, na modernidade, enquanto divisão interior ao louco, isto é, enquanto distância entre o louco e ele mesmo. A partir das análises dos textos de Pinel e Tuke, Foucault conclui que a experiência asilar equivale a uma espécie de culpabilização, na qual o louco se afasta de si mesmo a fim de se conscientizar de seu estado de loucura, sentido como falta. E a partir daí, num processo incessante de objetivação, o louco começa a se considerar como um outro que não aquele que deveria ser normalmente, desejando coincidir com o tipo normal que lhe é apresentado, por um outro (o médico), como sendo a sua verdade. A fim de se curar, o louco acaba por aceitar, mediante um auto-controle incessante, uma identidade que um outro lhe mostra como a sua.

No entanto, pode-se dizer que, na época clássica, o louco era sujeito de si mesmo e de sua verdade de erro. O louco clássico era livre para se constituir a si mesmo como sujeito louco. Já na modernidade, o sujeito louco é alienado de si mesmo numa estrutura objetivante: torna-se objeto para um outro, o médico, sujeito que concentra não apenas os poderes alienantes da ciência, mas também os da moral e da sociedade. Na experiência clássica da loucura, o sujeito se tornava louco por um ato de auto-constituição que pressupunha uma vontade livre para escolher o erro. A experiência clássica era, portanto, uma experiência ética. Já a experiência moderna da loucura será uma experiência antropológica, na qual a verdade do homem será objetivada numa reflexão sobre o homem, a sua loucura e sua verdade. Isso porque o conhecimento sobre o homem inaugurado, na modernidade, passa pelo homem louco.

O conhecimento da verdade do homem pressupõe o homem alienado, uma vez que a loucura expressa a subjetividade, ao se manifestar na conduta do homem que, enquanto louco, possui a possibilidade de aparecer como outro que não ele mesmo. Com efeito, a partir da modernidade, as figuras da loucura portarão verdades humanas, verdades sobre o que é o homem em sua verdade. O sujeito clássico se constituía livremente como louco, perdendo a sua verdade; já o sujeito moderno tem acesso a sua verdade de louco, de doente mental, perdendo a sua liberdade.

Foucault resume a experiência moderna da loucura na seguinte passagem do último capítulo de *História da loucura*: “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, à verdade dessa verdade.”³

É essa experiência que possibilita a constituição de uma psiquiatria ou de uma psicologia que constitui o homem como objeto e não como sujeito de verdade, mas como o sujeito sobre quem se enuncia uma verdade objetiva. Se a psicologia pretende dizer uma verdade objetiva sobre o homem, é, no louco, que ela encontra essa verdade, uma vez que é nele que uma verdade humana se objetiva. Isso quer dizer que o homem estabelece uma relação com sua verdade científica a partir do homem louco. A verdade antropológica da psicologia é sempre uma verdade alienada. A esse respeito, Frédéric Gros vai dizer que: “A alienação do homem constitui para o seu conhecimento como que um transcendental (...) A loucura não é o objeto privilegiado, mas o transcendental de toda psicologia possível.”⁴ Isso porque é a distância que aliena o homem na loucura que constitui a condição de possibilidade da enunciação de verdades objetivas antropológicas. Foucault conclui *História da loucura*, mostrando a dependência histórica das ciências psicológicas com relação a uma experiência da loucura, de modo que não são essas ciências que explicam a loucura, mas é a experiência moderna da loucura que é como que a condição para a emergência histórica dessas ciências. É assim que Foucault contesta a pretensão de positividade das ciências psicológicas, uma vez que é a distância da alienação do

³ FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, p.509.

⁴ Gros, Frédéric. *Foucault et la folie*, p. 56.

homem louco a si mesmo e a sua verdade que é, ao mesmo tempo, a distância que permite a objetividade científica.

2.2

A objetivação do sujeito em *O nascimento da clínica*

Assim como, em *História da loucura*, a distância da alienação, que tornava o homem louco estranho a si mesmo e a sua verdade, era a mesma distância que permitia a objetividade científica, em *O nascimento da clínica*, é a morte que se torna como que a abertura por onde se comunicam o homem e a sua verdade.

Com esse livro, Foucault dá prosseguimento às análises arqueológicas, estudando agora a doença e a medicina moderna que surge no século XIX. Analise-se, neste livro, a ruptura operada pela medicina moderna, isto é, a passagem de um espaço de representação da doença na nosografia para um espaço de localização da doença no corpo do indivíduo e a correlata emergência de uma nova linguagem no discurso médico.

Segundo Foucault: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar”⁵ Pergunta-se então como é que este olhar, olhar clínico, que é o que a medicina moderna dirige ao corpo do doente, foi constituído a partir de um espaço, de um jogo de linguagem e do exame do corpo morto, isto é, do estudo dos cadáveres.

A fim de investigar essa emergência do olhar clínico, Foucault analisa primeiramente a medicina da época clássica. A medicina clássica, segundo Foucault, é baseada no modelo taxonômico da história natural e considera a doença uma entidade ideal, uma essência nosológica, situada no quadro ordenado das espécies, definida pela comparação dos sintomas e independente do corpo do doente. Nesta medicina, cujos princípios predominam ainda no século XVIII, o doente era percebido como o local de manifestação de uma doença essencial, cujo curso natural poderia ser alterado de acordo com a individualidade do doente. Além do indivíduo

⁵ Foucault, M. *O nascimento da clínica*, p. VII.

doente, também o hospital era considerado, então, um espaço de perda da identidade ideal da doença.

Com a revolução francesa, são suprimidos os hospitais, as corporações médicas e as faculdades, o que deixa um vazio institucional. É então que se organiza lentamente um novo espaço institucional, um hospital que envolve aprendizagem, ensinamento, observação e prática e uma nova verdade médica emerge nesse cruzamento de um discurso pedagógico e de uma intervenção terapêutica.

Essa experiência da visibilidade da doença traduzida em conceitos médicos é a experiência da clínica do final do século XVIII. Foucault relaciona esse saber médico com a analítica da linguagem de Condillac e com o cálculo de probabilidades de Laplace. A gramática de Condillac fornece o modelo de uma sintaxe do visível e o cálculo de Laplace permite compreender a doença como caso de uma série, de modo que a linguagem clínica se desdobra em uma descrição exaustiva: ao mesmo tempo que o olhar loquaz do médico percorre a doença, ele fala da mesma num discurso.

No entanto, esse acordo entre olhar e discurso sofre uma modificação com a constituição, no início do século XIX, da anátomo-clínica, a figura propriamente moderna da medicina. Foi a transformação da anatomia patológica operada por Bichat que tornou possível a constituição da anátomo-clínica como resultado da relação entre a clínica e a anatomia patológica. Essa nova clínica do século XIX vai desenvolver um pensamento do tecido, no qual a doença se encontra nas alterações tissulares internas e, portanto, invisíveis, de modo que apenas a abertura do cadáver e o exame dos tecidos ali encontrados pode dar visibilidade à verdade da doença. Nesse ponto da sua argumentação, Foucault destaca a importância de Bichat em sua injunção a abrir alguns cadáveres para ali encontrar o caminho da verdade em meio às alterações dos tecidos. É assim que o olhar clínico da medicina moderna se forma a partir da experiência da morte, experiência esta que possibilita a abertura de uma verdade positiva para o homem vivo.

A partir de Bichat, inicia-se uma mudança fundamental que implica o deslocamento da percepção da doença considerada como essência nosológica para um espaço de percepção objetivo, que se encontra no corpo do indivíduo doente. A

medicina moderna pode ser considerada como uma ciência objetiva, uma ciência que tem como objeto o sujeito doente. A esse respeito, Foucault observa que:

O *objeto* do discurso também pode ser um *sujeito*, sem que as figuras da objetividade sejam por isso alteradas. Foi esta organização *formal e em profundidade*, mais que o abandono das teorias e dos velhos sistemas, que criou a possibilidade de uma *experiência clínica*: ela levantou a velha proibição aristotélica; poder-se-á, finalmente, pronunciar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica.⁶

Em *O nascimento da clínica*, Foucault analisa as práticas sociais que permitem ao homem a tomada de consciência do seu estatuto de objeto de ciência. Nesse livro, Foucault estuda a objetivação do sujeito doente pela medicina moderna, mas essa verdade sobre o homem que enuncia a medicina moderna só pode ser estabelecida, segundo Foucault, a partir da experiência fria da morte. A esse respeito, Foucault afirma que:

É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por esse momento da morte. É que o homem ocidental só pode se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência a sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo.⁷

2.3

A objetivação do sujeito em *As palavras e as coisas*

Em *As palavras e as coisas*, Foucault traça uma história arqueológica das ciências humanas, analisando-as como o resultado de uma interrelação de saberes.

⁶ Foucault, M. *O nascimento da clínica*, p.XIII.

⁷ Foucault, M. *O nascimento da clínica*, p.227.

Investigam-se, ao longo do texto, as condições de possibilidade da constituição histórica dos saberes sobre o homem. Para atingir um tal objetivo de realizar uma arqueologia das ciências humanas, o filósofo opera um recuo histórico por meio do qual atinge o ponto de descontinuidade entre as configurações discursivas do que denomina saberes clássico e moderno. Isso permite que Foucault possa determinar as condições de possibilidade de existência do saber que caracteriza o pensamento moderno ocidental, cuja configuração foi possibilitada por uma transformação no pensamento representativo clássico e que marca o aparecimento, por assim dizer, de uma nova positividade no espaço do saber. Analisa-se, nessa história, a constituição das ciências humanas como algo fundamentado nas transformações verificadas no âmbito do saber, onde o homem aparece então como uma novidade a um tempo empírica e transcendental.

Para demonstrar a impossibilidade da existência de ciências humanas anteriormente à modernidade, Foucault descreverá a época clássica e seus saberes, bem como os outros saberes modernos, considerados constituintes das mesmas. Tais saberes são as chamadas “ciências empíricas”: a biologia, a economia política e a filologia. Também a filosofia moderna, tal como configurada a partir da crítica kantiana, será considerada um saber constitutivo das ciências humanas. Fundamentando a tese da relevância, para a constituição histórica das ciências humanas, da articulação das mesmas com a filosofia e com as ciências empíricas modernas, Foucault afirma que estes saberes definiram a sua positividade a partir do final do século XVIII, com o fim da positividade do saber clássico, que analisava os seres vivos, as riquezas e as palavras. Estes objetos, não mais analisados no nível da representação, através de uma ordenação por meio de signos, transformam-se então em objetos dotados de uma profundidade específica, de uma materialidade. E serão conhecidos empiricamente através de sínteses objetivas, enquanto vida, trabalho e linguagem.

Entre essas empiricidades, a vida, o trabalho e a linguagem, insere-se então o homem, que se descobre, em sua finitude, na condição de meio de produção, situado entre os animais e de posse da linguagem. Conhecer o homem é conhecer tais objetos dos saberes empíricos. A isso se acresce ser o homem finito também enquanto sujeito

do conhecimento, que reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. De um lado o homem é determinado, na medida em que se encontra naturalizado e historicizado; de outro, ele é condição de possibilidade do saber, é o fundamento mesmo da sua finitude empírica. Essa correlação do homem com o objeto e com o sujeito do conhecimento indica a duplicidade da sua posição no espaço do saber moderno. E é essa dualidade que pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise da literatura e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado, representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.

No que Foucault chama de espaço do saber da modernidade, portanto, o homem surge como sendo, de um lado, objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, sujeito do conhecimento, o fundamento da filosofia moderna. E é essa novidade, a saber, a constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que possibilita o surgimento do conjunto de discursos chamado ciências humanas.

No espaço do saber clássico, segundo Foucault, a relação dos conhecimentos positivos à *Mathesis*, enquanto ciência da medida e da ordem, não se reduz a uma matematização dos fenômenos naturais, mas se constitui como uma relação essencial à ordem. Os domínios empíricos da linguagem, da natureza e das riquezas não são submetidos a qualquer modelo matemático. Falar, classificar e trocar são modos operatórios da função taxonômica do discurso. Tais modalidades da representação correlacionam-se entre si e são ordenadas a um primado da linguagem-discurso.

No capítulo “Falar”, Foucault estabelece o modo de existência singular da linguagem na época clássica enquanto resultante da teoria geral dos signos e da

representação e sublinha o seu privilégio na constituição do saber clássico. É assim que a articulação das funções da linguagem clássica serve de esquema diretor para a análise dos domínios da natureza e das riquezas. Foucault define a linguagem clássica como análise do pensamento, na medida em que elucida o pertencimento da mesma à representação, ressaltando a capacidade da linguagem de representar com a ajuda de signos verbais as representações mentais através do que ela dá uma forma proposicional sucessiva a pensamentos simultâneos.

Ainda nesse capítulo, Foucault desenha o “quadrilátero da linguagem”, que recapitula sistematicamente as funções que definem a linguagem clássica: a proposição, a articulação, a designação e a derivação. Estas se articulam em torno do nome e da função da nomeação, pois o ideal clássico de uma “língua bem feita” corresponde ao ideal de uma nomeação que assegure a transparência das coisas às palavras que as nomeiam.

O capítulo “Classificar” descreve e analisa o domínio epistemológico da História Natural que se constitui como ciência a partir de uma dupla operação: ela articula discursivamente a estrutura visível dos seres vivos naturais e os classifica segundo seus caracteres taxonômicos, de modo que a História Natural realiza o ideal da Gramática Geral de uma “língua bem feita”.

O capítulo “Trocar” analisa o domínio de reflexão cujo objeto são as riquezas. A análise clássica das riquezas se determina a partir de uma teoria do valor e da troca de bens dados com representações de uma certa utilidade. O domínio das riquezas também corresponde ao da linguagem, uma vez que a moeda pode representar muitas coisas equivalentes assim como o nome pode representar as coisas ou um caráter taxonômico representar muitos indivíduos, espécies, gêneros.

No entanto, esse espaço de ordem, que servia de lugar comum às representações e às coisas, será deslocado, na modernidade, sustentando a partir daí diferentes domínios de positivities: a economia, a biologia e a filologia. É uma mutação da ordem à história que caracteriza a reconfiguração de conjunto do espaço do saber no limiar da modernidade: os dados empíricos passam a ser ordenados no elemento do tempo e não mais no do espaço. Enquanto que, no quadro clássico ordenado das representações, a história apenas intervinha para indicar as alterações e

os acidentes devidos ao escoar do tempo, na modernidade, ela vai indicar a historicidade das coisas mesmas, a sua lei interior de desenvolvimento. Ao espaço transparente do discurso clássico que ajusta a ordem das coisas e a ordem das representações, sucede a opacidade das séries temporais que relacionam cada ser vivo, cada palavra, cada troca a um conjunto de processos internos que os novos saberes empíricos vão explicitar. O saber não se dá mais na dimensão horizontal do quadro, mas mergulha na verticalidade das coisas em busca da sua historicidade. Isso se relaciona, segundo Foucault, com uma defasagem entre a representação e o que a funda, defasagem esta que determina a disposição antropológica do saber que define propriamente a *épistémé* moderna. Esse desenrolar de séries temporais que relacionam as coisas visíveis a sua organização invisível faz com que apareça, no princípio da modernidade, uma correlação fundamental entre a verticalidade da história e a finitude do homem que vive, fala e trabalha.

Tal correlação se dá, ao mesmo tempo, como ciência empírica e como modo de ser fundamental da empiricidade. Isso na medida em que o homem é primeiramente determinado como esse ser empírico que trabalha, vive e fala, submetido aos constrangimentos da historicidade, na qual aparece a sua finitude, mas ao mesmo tempo esse mesmo homem é a condição de possibilidade de um saber da vida, do trabalho e da linguagem: a um tempo, objeto para um conhecimento e sujeito que conhece. É essa dimensão de objeto do conhecimento que interessa aqui, na medida em que o seu estudo pode esclarecer a objetivação do sujeito do discurso, do sujeito produtivo e do sujeito vivo na filologia, na economia e na biologia.

No capítulo VIII, “Trabalho, Vida, Linguagem”, Foucault analisa a mutação arqueológica do saber que inaugura o pensamento moderno, completando a ruptura entre duas experiências da ordem. No pensamento moderno, o modo de ser das empiricidades, isto é, do trabalho, da vida e da linguagem, não é mais a representação ordenada no elemento do discurso, mas a história e a finitude do homem. As coisas não encontram mais a sua verdade no elemento da representação, mas elas sustentam agora esta nova relação que as liga a si mesmas na forma do tempo, tempo da produção, duração da vida, sedimentação da linguagem. Esse redimensionamento do saber permite o aparecimento, nos três domínios empíricos estudados por Foucault,

de novas figuras fundamentais do saber: a produção, a vida e a linguagem. A economia política, a biologia e a filologia não estão em continuidade com a análise das riquezas, a história natural e a gramática geral. Elas obedecem a um outro *a priori* histórico que reenvia sua constituição epistemológica à dimensão vertical da história e ao horizonte da finitude humana.

A análise das condições do nascimento da economia política empreendida por Foucault no capítulo VIII marca a distância que separa as reflexões de Smith e as de Ricardo sobre a questão do trabalho.

A principal ruptura que instaura a obra de Ricardo com relação à análise clássica das riquezas e com relação às análises de Smith consiste em modificar profundamente o estatuto do trabalho e seu papel na formação de valor das coisas. Segundo Foucault, o que Smith trouxe de decisivo à análise das riquezas consistia no fato de ele ter feito do trabalho a medida constante do valor de troca, fundando o sistema de trocas sobre o princípio de uma produção humana exterior e anterior a esse sistema horizontal. Mas Foucault destaca os limites desse primeiro avanço teórico: na perspectiva de Smith, os bens elaborados pelo trabalho apenas tinham valor se integrados no sistema representativo das trocas, pois a atividade da produção era assimilada a uma mercadoria trocável, a ser comprada ou vendida. A obra de Ricardo desfaz essa ambigüidade na medida em que a atividade produtiva deixa de servir como unidade comum a todas as outras mercadorias para tornar-se a fonte de todo valor. Conseqüentemente, as coisas não tiram mais o seu valor econômico do fato de elas poderem ser trocadas com o dinheiro ou com outros bens que as representem no sistema das trocas; agora elas terão valor na medida em que os homens as produziram. O trabalho não é mais inserido na análise das riquezas como valor dos valores; mas ele é doravante aquilo que, fora da troca e da representação dos valores, funda a possibilidade mesma de toda troca, uma vez que é a origem radical dos valores. Agora, o valor dos bens não é mais fundado sobre seu valor de circulação e de representação no sistema das trocas, mas tal sistema se funda a si mesmo sobre o valor da atividade laboriosa, na medida em que ela é a fonte, o princípio gerador de todos os outros valores.

Essa dissociação entre a formação produtiva e a representatividade do valor nas trocas e a subordinação dessa representação à produção marcam claramente a ruptura com a economia do século XVIII e essa ruptura tem como efeito inscrever a economia do século XIX sob a lei da historicidade de seus processos e da finitude do homem.

O recurso à figura fundamental da produção como condição de possibilidade da economia introduz a dimensão do tempo na atividade econômica. Na análise clássica das riquezas, o conjunto dos movimentos econômicos submetia-se a uma causalidade circular que não afetava as relações recíprocas entre os diferentes elementos do sistema representativo de troca: o aumento da demanda provocava uma alta dos preços que, por sua vez, provocava uma diminuição da demanda e então uma queda nos preços, em seguida uma nova alta da demanda, etc. Ora, a partir do momento em que o trabalho como força de produção se torna a fonte de todos os valores, a condição da troca econômica, ele vai se organizar segundo uma causalidade própria, linear, que submete a formação do valor aos constrangimentos do tempo, relacionando esse valor à cadeia temporal da sua produção. Não ficando mais no nível horizontal da circulação das riquezas, a economia política descobre a dimensão vertical e fundadora do tempo cumulativo de produções sucessivas.

Nessa mesma mutação, reelabora-se a noção clássica de raridade e aparece a figura moderna do *homo oeconomicus* como figura concreta da finitude antropológica. Com Ricardo, a raridade muda de sentido: ela deixa de definir a defasagem entre os desejos dos homens e sua satisfação para definir uma carência originária ligada à crescente avareza da natureza. O trabalho humano resulta então diretamente dessa insuficiência primeira dos recursos naturais, tentando superar a raridade fundamental da natureza. Sem o esforço contínuo do homem, sem seu trabalho, ele seria destinado à morte e trabalhar é arriscar a vida para sobreviver diante de uma natureza inerte e estéril.

A produção determina uma ordem de causalidade interna ligada à dimensão do tempo e essa temporalidade da atividade de produção relaciona-se diretamente

com uma determinação antropológica que liga sua dinâmica concreta à dimensão de uma finitude fundamental.

No domínio das ciências naturais, a ruptura com a época clássica envolve um afastamento do sistema das representações que, na análise das riquezas, definia o sistema das trocas e das riquezas, e, na história natural, constituía o espaço taxonômico do quadro, no qual cada espécie encontrava seu lugar de acordo com as suas identidades e as suas diferenças com as outras. Em sua análise da constituição da biologia moderna, Foucault explicita os pontos de ruptura que a obra de Cuvier introduz com relação à história natural clássica, liberando a subordinação dos caracteres de sua função taxonômica para lhes fazer entrar nos diversos planos da organização dos seres vivos. A partir dessa análise das renovações conceituais e metodológicas, Foucault vai mostrar que é o tema de uma historicidade própria à vida e ao ser vivo que está no princípio da biologia moderna.

A partir de Cuvier, a noção de organização muda completamente de sentido. Ela não se liga mais à possibilidade de uma classificação de um ser natural no espaço taxonômico das identidades e diferenças, mas a uma relação determinante e vertical que liga a estrutura orgânica a sua função. Opera-se assim a passagem do visível ao invisível: a diversidade das estruturas se liga a partir de então a essas grandes unidades funcionais (respiração, circulação, digestão, locomoção) que animam os seres vivos e permitem identificá-los ou diferenciá-los. Mas essa operação de identificação ou de diferenciação, central na taxonomia clássica, também se transforma, uma vez que a função invisível tem prioridade sobre a organização visível. Com efeito, certos órgãos, que, do ponto de vista da sua estrutura visível, parecem diferentes, assemelham-se do ponto de vista da sua função. Não são mais então as diferenças entre as estruturas visíveis que vão permitir o estabelecimento, por sua comparação ordenada, dos caracteres taxonômicos, preenchendo o quadro dos seres naturais. A relação entre as diferenças e as identidades se inverte, uma vez que estas não são mais situadas no mesmo plano, mas as diferenças agora surgem de uma identidade mais profunda e mais séria do que elas. A anatomia comparada é correlativa dessa defasagem entre o plano visível das diferenças e o plano invisível das identidades. Enquanto que, na história natural, o olhar depositava o visível na

linguagem, na biologia, são as divisões reais da anatomia que vão permitir a ligação entre as grandes famílias dos seres vivos. O olhar não é mais uma função do discurso, mas ele entra no corpo para tornar visível o seu princípio invisível. A homogeneidade dos sistemas funcionais ganha prioridade sobre a heterogeneidade visível das estruturas orgânicas e essa prioridade coloca em questão a história natural. Aparece um novo modo de classificação dos seres naturais que se apóia sobre uma redefinição completa da relação entre os órgãos e as funções que eles suportam. Constitui-se assim um novo espaço das identidades e diferenças que desconstrói o espaço taxonômico do quadro clássico. Doravante, a relação entre as espécies e os indivíduos não se dá mais no entrecruzamento do olhar com a linguagem. Tal relação vai se fundar na dissociação entre uma superfície visível, onde proliferam as formas individuais, e uma profundidade, onde essas multiplicidades encontram unidade focal invisível. E a classificação não visa mais a reconstituição de uma linha contínua e ordenada dos seres naturais, mas ela estabelece a disposição dos seres vivos a partir de focos de coerência funcional.

Essa passagem de um modo de classificação a outro corresponde à modificação fundamental que afeta a noção de vida. Esta não é mais um caráter taxonômico entre outros, mas torna-se um “quase transcendental”, a condição de possibilidade de todo ser vivo empírico, situada além de qualquer classificação dos seres vivos.

O grande *continuum* da natureza clássica, fundado sobre a correlação entre o contínuo da representação e o contínuo dos seres naturais se dissolve sob a pressão de formas vivas autônomas comprimidas em torno de um núcleo de coerência funcional. E a dissociação entre o ser e a representação abre o quadro dos seres naturais sobre esse enigma de uma vida, presente em cada ser vivo, mas que não assegura qualquer continuidade entre as suas formas múltiplas e variadas. Foucault sublinha que essa descontinuidade entre os seres vivos repousa sobre uma continuidade imprevista entre o organismo e aquilo que lhe permite viver. O ser vivo não pode, com efeito, ligar-se a si mesmo a não ser vencendo a diferença que o separa do exterior, isto é, confrontando as suas condições concretas de existência.

A vida, portanto, não se encontra mais submetida às leis gerais do ser tal qual ele se dá e se analisa na representação. Agora ela constitui essa força fundamental que, do interior de cada ser vivo, resiste às pressões do exterior e que, conseqüentemente, assinala a precariedade da existência individual, conferindo-lhe o direito de possuir uma história. Assim se desenha a finitude do ser vivo. A vida, voltada à historicidade de suas figuras singulares, se descobre finita.

O saber moderno não possui mais a homogeneidade da grande rede clássica das positivities, unificada e ordenada em torno da teoria dos signos e da representação. A economia, a biologia e a filologia encontram sua medida comum na emergência de um tema transcendental e da história como modo de ser da empiricidade.

A análise da constituição da positividade filológica confirma a tendência à dispersão do saber e do pensamento modernos. Nessa análise, Foucault procura mostrar que a eclosão de formas de positividade e de formas de pensamento é devida ao fato essencial de a linguagem ter cessado, a partir do século XIX, de constituir a forma e o instrumento privilegiados do saber empírico para tornar-se um objeto de conhecimento entre outros com sua autonomia, leis e historicidade próprias.

Foucault começa sua análise por examinar o processo de objetivação filológica da linguagem, mostrando que, se tal processo conduz a um reconhecimento da historicidade das formas da linguagem, essa historicidade, no entanto, não recebe o mesmo sentido que recebeu na biologia moderna. Depois, Foucault analisa o movimento singular de compensação que permite liberar a linguagem da sua objetivação e contribui para a fragmentação e para a dispersão de seus modos de ser. Trata-se de mostrar que o fracionamento da linguagem, contemporâneo de sua passagem à objetividade filológica, é a conseqüência mais visível da ruptura da ordem clássica. E se a desapareção do discurso clássico, lugar comum do ser e da representação, é a condição do surgimento do homem, Foucault situa, no esforço de uma certa literatura, a condição de uma nova forma de pensamento e de um modo de saber inédito, do qual o homem estaria ausente.

A mutação que se produz, na ordem da linguagem por volta do fim do século XVIII, é contemporânea daquelas que tem lugar na ordem da economia e da biologia, mas ao mesmo tempo deslocada com relação a elas.

A palavra experimenta um desprendimento com relação às funções representativas que lhe atribuía o discurso clássico. À variedade dos planos de organização do ser vivo, desprendidos do quadro ordenado e contínuo dos seres naturais, corresponde a heterogeneidade dos sistemas gramaticais que definem para cada língua o espaço da sua autonomia e as regras do seu exercício. Mas se a defasagem do caráter ou da palavra com relação às suas funções representativas corresponde a uma mesma mutação arqueológica, tal mutação é mais delicada para ser tematizada no que concerne à linguagem na medida em ali se trata do elemento mesmo no qual a cultura se desenvolve e se transforma.

Para caracterizar a linguagem na modernidade, Foucault desenha os contornos de um quadrilátero filológico que desconstrói o quadrilátero da linguagem clássica e contribui para desfazer o pertencimento recíproco da linguagem e do conhecimento, um dos traços dominantes da *epistémè* clássica.

Enquanto que na época clássica, a distinção entre as línguas se operava no interior do quadro geral de uma análise da representação, na modernidade, a diversidade entre as línguas se aprofunda em se referindo a um espaço gramatical autônomo que isola cada língua uma da outra e se é possível comparar esses espaços entre si, essa comparação se efetua de uma língua a outra, em função de seus critérios de organização interior e não mais em função de seu modo de representatividade. Segundo Foucault, tais análises produzem uma ruptura com relação ao primado que o pensamento clássico conferia ao verbo *ser*. Isso porque a linguagem não se desdobra mais a partir da forma proposicional e afirmativa do “isto é aquilo” que constituía, segundo a gramática geral, a base de toda ligação atributiva entre as palavras e, portanto, de toda análise verbal das representações mentais. Após essa ruptura, falar não é mais uma maneira de pensar enunciando o ser das coisas. Doravante a linguagem adquire um ser próprio, aquele que lhe confere o seu modo de organização autônomo.

A filologia estuda as variações internas que afetam ao longo do tempo essas organizações lingüísticas. Esse estudo se apóia sobre uma modificação profunda do estatuto da linguagem, que não é mais composta de letras, mas de um conjunto de elementos fonéticos. Isso torna possível um certo tipo análise que destaca as condições nas quais se pode produzir uma mudança na sonoridade e estabelecer a constância das suas transformações ao longo da história. Essa historicidade da linguagem destacada do estudo das variações internas das línguas desfaz a teoria clássica da articulação representativa. A linguagem não é mais estudada como o elemento em que a representação analisa-se a si mesma através da articulação de signos verbais. Ela é estudada numa análise morfológica que identifica nas palavras não apenas os seus sons, mas também o conjunto de mutações que cada sonoridade pode sofrer.

A descoberta da relação entre linguagem e historia permite a renovação da teoria clássica das raízes. Esta consistia em remontar num processo regressivo em direção a uma língua primitiva. Depois de Bopp, a pesquisa das raízes muda de sentido, se inscrevendo num processo que analisa a língua não mais do ponto de vista da representação de uma coisa por uma palavra, mas do ponto de vista de sua história particular, de suas formas verbais e de suas estruturas gramaticais. Enquanto que a raiz era pré-lingüística, ligando a linguagem às coisas, o radical constitui uma individualidade lingüística, interior a um grupo de línguas, e que serve como núcleo das formas verbais. Para a gramática geral, a raiz de todos os verbos era o verbo *ser*, na medida em que era dotado de uma função atributiva e de um sentido proposicional imediato. Ao estatismo da linguagem clássica, se opõe o dinamismo da linguagem moderna que se enraíza não mais na dimensão das coisas percebidas, mas na dimensão do sujeito em atividade. Agora, a linguagem é constituída pela ação e na ação dos homens.

Segundo Foucault, a linguagem descobre em si mesma uma dupla profundidade: a da sua organização interna e a do seu enraizamento histórico. Esse duplo aspecto permite uma renovação da definição do sistema de parentesco entre as línguas num afastamento da teoria clássica da derivação.

Com a desconstrução filológica dos quatro segmentos teóricos da gramática geral, a ordem clássica da linguagem se fecha sobre si mesma e o encerramento do discurso clássico se acompanha de uma dupla dispersão.

Dispersão das formas de positividade, uma vez que a linguagem torna-se um objeto de conhecimento e, em seguida, dispersão da linguagem, uma vez que a sua objetivação filológica é como que cercada e compensada por um cuidado de formalização, por um retorno de técnicas de interpretação e, enfim, pelo aparecimento da literatura. Estes definem o modo de ser da linguagem moderna. Essa dispersão assinala o desaparecimento do discurso clássico e permite explicar que a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem tenha sido por tanto tempo adiada.