

METAFÍSICA E DISCURSO:

PÊCHEUX, FOUCAULT E A PÓS-MODERNIDADE

ATILIO BUTTURI JUNIOR

METAFÍSICA E DISCURSO:

PÊCHEUX, FOUCAULT E A PÓS-MODERNIDADE

Pra minha mãe, pro Flá e pro Nicolas: que sobretudo estão vivos.

*Mas ali onde há perigo, ali também
Cresce o que salva.*

Hölderlin

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

AD: *Análise do discurso francesa*

MP: *Michel Pêcheux*

MF: *Michel Foucault*

1) Textos de Foucault

História da Loucura (1961): HL

O nascimento da clínica (1963): NC

As palavras e as coisas (1966): PC

A arqueologia do saber (1969): AS

A ordem do discurso (1971): OD

Vigiar e punir (1975): VP

História da sexualidade: a vontade de saber (1976): VS

2) Textos de Pêcheux

Análise automática do discurso (1969): AAD-69

Semântica e discurso (1975): SD

O discurso: estrutura ou acontecimento (1983): DEA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO
 CAPÍTULO UM: DA AGONIA METAFÍSICA
1.1) Os modernos e o pós-moderno
1.2) Os nülistas e o pós-moderno
1.3) O homem louco
1.4) O homem metafísico
 CAPÍTULO DOIS: DO SENTIDO DA <i>TEORIA</i>
2.1) A estratégia do corte (ou a economia da estratégia)
2.2) A teoria do flerte (ou o flerte da <i>Teoria</i>)
2.2.1) Marxismo ocidental e marxismo francês
2.2.2) Marxismo francês e marxismo althusseriano
2.2.3) Althusserianismo: teoria
2.2.4) Althusserianismo: ideologia
2.3) A lingüística althusseriana
2.3.1) AAD-69
2.3.2) <i>Langages</i> 24
2.3.3) 1975: o ano que não terminou
2.3.4) O sujeito psicanalítico – leituras de Lacan e de Pêcheux
2.3.5) Aquilo que falha
 CAPÍTULO TRÊS: DA PROLIFERAÇÃO
3.1) O arqueólogo: nominalismo e saber
3.2) O múltiplo: ver e dizer
3.3) O heidegger-nietzscheano: saída pós-estrutural
3.3.1) O coroinha do estruturalismo
3.3.2) Jamais fomos modernos
3.3.3) Os peixes e a água

CAPÍTULO QUATRO: DA INCOMENSURABILIDADE

4.1) A revolução dos bichos

4.2) Moderno e pós-moderno

4.3) Retorno (pós) metafísico

CONSIDERAÇÕES FINAIS**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

INTRODUÇÃO

O saber não é feito para consolar.
(Foucault - *Ditos e escritos*)

Este trabalho nasceu de um texto de Foucault¹. Do riso (nervoso) que, com sua leitura, perturbava todas as noções de discurso difundidas em AD. Desconfiando e percorrendo alguns dos mais familiares conceitos categoriais, aquela *Arqueologia do saber*, cuja primeira edição data de 1969², punha ainda em suspenso a própria noção de discurso – marxiana, teleológica e modernizante – com a qual, via Pêcheux e seus pares “transnacionais”, muito se havia discutido e produzido em parte da teoria lingüística brasileira.

O problema (meu problema, afinal) era: como agregar numa mesma teoria a negação foucauldiana de qualquer continuidade epistêmica e de qualquer possibilidade de reciprocidade entre o dito e a exterioridade, e a tendência finalista e revolucionária da AD, que não somente propunha o discurso como ferramenta de desmistificação ideológica como, justamente por seu caráter metateórico, permanecia necessariamente enredada na aquiescência com a *Teoria* de Althusser.

¹ “Este livro nasceu de um texto de Borges”, primeira frase de *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1966, p.5) [1981].

² No intuito de apontar a contemporaneidade entre alguns textos e suas estratégias de luta, optei – dentre aqueles que destaquei como mais fundamentais para este trabalho – por uma referência dupla, na qual a primeira data, dentro de parêntesis, corresponde ao ano original da publicação, e a segunda, entre chaves, diz respeito à edição aqui utilizada. Esse tratamento, no entanto, não se pretende exaustivo e não foi realizado para todos os escritos utilizados.

Desde então, o imperativo estabelecido era o de ultrapassagem dessa intuição inicial, dessa afecção negativa em relação à tranquilidade com que, inadvertidamente, pululavam os projetos de “epistemologia da análise do discurso” e “introdução” aos seus dilemas fundamentais. Para tanto, um afeto deveria transfigurar-se em conceitos e estes na hipótese que, ainda claudicante, este trabalho apresenta: *a de que há uma **descontinuidade** – nos moldes pensados a partir de Canguilhem e reelaborados na teoria cesural de Foucault – entre a Teoria moderna de Michel Pêcheux e sua AD e a rutura pós-modernizante que se pode vislumbrar na arqueogenealogia, cujo resultado é uma **incomensurabilidade** entre duas configurações distintas do saber.*

Dito de modo arqueológico: não obstante as semelhanças de superfície encontrados entre as duas empresas, – ambas pertencem à ascensão e queda do pensamento estrutural, ambas se posicionam em relação a Marx, ambas estabelecem um movimento de institucionalização no campo dos saberes, ambas se deflagram num último período grande influência da *intelligentsia* francesa, etc., etc., etc. –, cada uma delas pertence a um *arquivo distinto* que, embora permita semelhanças e aproximações, estabelece os limites e as condições de aparecimento de cada um desses saberes. Indo adiante: se a AD e a arqueologia compartilham do debate acerca da desnaturalização da linguagem e da negação tanto de sua especularidade quanto da sua redução aos aspectos formais, cada uma delas o faz de um lugar determinado, segundo uma configuração que as torna, no limite, incomensuráveis³.

³ Recorro ao conceito de *incomensurabilidade* conforme pensado, em *Contra o método* (1975), por Feyerabend: em última instância, uma ausência de traduzibilidade entre diferentes empresas científicas (para uma discussão mais pormenorizada, ver capítulo 4 desse trabalho). O uso do conceito de *descontinuidade* como forma de descrever as diferentes configurações e que possibilita a ruptura entre o discurso de MP e o de MF é, metodologicamente, uma maneira de rebater as supostas vertigens totalizantes que, já na noção de *episteme* de MF, foram apontadas por diversos comentadores. O fundamental é ressaltar o caráter de “regionalização” de que me valho, circunscrevendo o suposto corte ao pensamento acadêmico-filosófico francês das décadas de 60 e 70 e dois de seus *arquivos*: o moderno e o pós-moderno.

A perspectiva descontinuísta aqui adotada guarda, certamente, algumas semelhanças com o “retorno” epistemológico atual às teorias do discurso, cuja pretensão é esclarecer as diferentes abordagens desse fenômeno. No entanto, pretende refutar certo descritivismo que, de uma parte, refere-se ao deslocamento inicial comum a todo discursivo em relação ao formalismo lingüístico (primeira posição do “retorno”) e, de outra parte, circunscreve os deslocamentos em relação ao sujeito e à relação com a ideologia (segunda posição do “retorno”).

No que tange à primeira posição, a especificidade do discurso é sua relação com a exterioridade constitutiva, cabendo a uma epistemologia diferenciar as problemáticas divergentes dentro da mesma abordagem, baseada na oposição ao formalismo⁴:

O sentido lingüístico (...) constrói uma visão decerto simbolizada (não há linguagem sem processo de simbolização referencial), mas essencialmente referencial do mundo. Ele pode, pois, operar com um signo lingüístico capaz de associar o significante ao significado pleno (...). O sentido discursivo, ao contrário, não pode mais operar com este tipo de unidade (...). O sentido discursivo se constrói como a resultante de duas forças: uma centrífuga, que remete às condições extralingüísticas de enunciação, e uma outra, centrípeta, que organiza o sentido em uma sistematicidade intralingüística (CHARAUDEAU, 1999, p.31)

A segunda posição, bastante difundida atualmente no cenário acadêmico brasileiro, tem realizado importantes debates tanto sobre a emergência da AD quanto sobre o imperativo de desmistificar o que GREGOLIN (2004) chamou de uma *metonímia generalizante*: o todo dos trabalhos foi convertido em sua parte mais célebre, os empreendimentos da chamada *Linha Francesa* e de seu fundador,

⁴ O que, de toda forma, é bastante problemático tanto em relação a Pêcheux quanto a Foucault, já que ambos compartilharam – ao menos inicialmente – da crença no formalismo estrutural como forma de garantir uma teorização (científica ou arqueológica) radical dos fenômenos ligados às práticas discursivas (em Pêcheux) e à constituição dos saberes antropológicos (as ditas “ciências humanas”) em Foucault.

Michel Pêcheux. Tal indistinção se daria pelo desconhecimento da complexidade histórica da noção de discurso e, desse modo, necessitaria de uma releitura que interditasse a restrição das práticas ao modelo inicial, qual seja, a análise automática de bases radicalmente althusserianas.

Tomo distância de ambos os posicionamentos: não recorro nem à simplificação anti-formalista nem à tentativa de ampliar o escopo de ação de uma análise do discurso que pudesse, ecleticamente, fundir os dois “discípulos” de Althusser – posição diametralmente oposta a minha hipótese de incomensurabilidade. Arqueologicamente, o objetivo é verificar a emergência *iterável* dos discursos de MP e de MF, a raridade de seus acontecimentos e de suas relações determinadas. Genealogicamente, é preciso atentar para as empresas de positivação que cada um deles representa – e nesse sentido a tomada de turno de um corresponde ao silenciamento do outro.

Promovo, então, um recorte bastante limitador: os textos do *corpus* serão os da produção da AD e da arqueogenealogia entre 1961 e 1976. O empreendimento é, porém – qual o *enunciado* foucauldiano – múltiplo mas não infinito: perscrutar as relações do campo do conhecimento lingüístico da AD e as noções de discurso propostas pela investigação filosófica de Michel Foucault, avaliando a intersecção – e a falta dela – segundo o ocaso de dois dos *metarrelatos* fundamentais da modernidade: o discurso científico da cognição irrestrita e a teoria marxiana.

Dessa perspectiva, *o objetivo é analisar a AD particularmente pelo viés de seu confronto com a arqueologia foucauldiana e, a partir daí, inscrever uma diferença entre as abordagens segundo a perspectiva uma incomensurabilidade, de acordo com duas ordens:*

- - a análise da *descontinuidade* entre um discurso *moderno* e um *pós-moderno*, que possibilite a cisão com os critérios da objetividade e da autoreflexividade intrínseca legada pela tradição hegeliana à empresa da modernidade. Nesse caso, alguns distanciamentos entre Foucault e Pêcheux devem ser subsumidos: a negação do conceito de ideologia diretamente

proporcional ao abandono da metafísica da verdade e do dualismo vertical das instituições sob a égide materialista-dialética; a assunção radical da dispersão, suplantando o binarismo da relação estrutura-superestrutura; o reposicionamento da problemática subjetivista seguindo o abandono da identidade moderna como modelo de objetividade e, por conseguinte, interdito ao discurso de radicalização da experiência moderna de objetificação;

- - a análise da *descontinuidade* – baseada no uso distinto que cada teoria faz de termos como enunciado, interdiscurso e formação discursiva – entre a tentativa de *cientificação* do discurso de Pêcheux (via Althusser) e o discurso de características *filosóficas* empreendido por Foucault, nos moldes definidos por DELEUZE & GUATTARI (1992): *ciência* definida como extensional pela tentativa de conter o infinito em relações funcionais determinadas; *filosofia* definida como intensional por garantir ao infinito apenas uma consistência mínima, cujo produto seria uma irregularidade de relações microfísicas.

A hipótese é de condições de produção distintas para cada um dos discursos, visto que a AD como entendida por Pêcheux lançaria mão da radicalização da experiência moderna baseada no conceito forte de teoria althusseriano, enquanto a discussão acerca do discurso elaborada por Foucault não prevê nenhuma reapropriação crítica possível na relação entre linguagem, formas de subjetivação e objetividade.

A *meta-análise do discurso* a ser empreendida inscreve-se numa perspectiva *arqueogenealógica*⁵: de um lado, partindo da noção de

⁵ No capítulo 3, algumas distinções ente as três épocas foucauldianas (arqueologia, genealogia e “governamentabilidade”) serão percorridas com mais vagar. É importante frisar, todavia, que prefiro acreditar, junto com VEYNE (1978, p.180), que “não houve evolução em Foucault”, pelo menos no que tange às múltiplas correlações entre o discursivo, o institucional e as relações de poder circulantes que sempre puderam ser vislumbradas na “história-genealogia”.

arqueologia, entendida como discussão dos relacionamentos entre práticas discursivas e produção dos sentidos históricos. Adotar o procedimento arqueológico implica em: negar o tratamento antropológico via redução do sujeito às posições engendradas na dispersão dos enunciados; assumir a dispersão regular dos discursos (formações discursivas, na terminologia foucauldiana) em detrimento das continuidades estabelecidas; atentar para uma regularidade de acontecimentos discursivos criadora da lei do enunciável, o *arquivo* de cada prática discursiva determinada; abandonar a teleologia moderna, tanto da perspectiva de uma evolução quanto da do corte, já que a esfera do discurso é a da *descontinuidade*, dos interstícios entre a miríade incontrolável dos acontecimentos.

Ademais, de outro lado – e categorizações arqueológicas e genealógicas à parte –, uma preocupação genealógica com a emergência dos saberes discursivos e a estratégia de ascensão institucional e legitimação percorrerá o itinerário dessa dissertação. Se, como pretendia Foucault, há uma positividade intrínseca do poder que subsume o saber, pretendo interrogar os meandros pelos quais uma configuração pós-moderna não apenas emerge mas ainda interdita – como a alteridade deslegitimada acerca do discurso – o desenvolvimento de uma AD do tipo althusseriano com que se debatia MP.

Na definição da *incomensurabilidade* teórica da AD e do discurso foucauldiano, o fundamental é estabelecer as diferentes formações discursivas que operam na constituição e transformação da empresa de Pêcheux (subsumida na tríade marxismo-estruturalismo-psicanálise) e a cisão ocorrida num *arquivo tipicamente francês* entre a autoreflexividade do objetivismo lógico-científico e as contestações deste engendradas por uma ordem da proliferação. A partir daí, a categoria de *descontinuidade* permitirá inventariar não as aproximações empíricas mas os vértices irreconciliáveis entre as duas perspectivas do tratamento do *discurso*.

Para intentar a “arqueologia desse silêncio”⁶, este texto está assim distribuído: no **capítulo 1**, *Da agonia metafísica*, descrevo o debate entre as teorias modernas e as pós-modernas, finalmente aquiescendo com a caracterização de uma pós-modernidade emergente via Nietzsche e Heidegger, cuja definição mais econômica seria a de “incredulidade diante das metanarrativas” defendida por LYOTARD (1988); no **capítulo 2**, *Do sentido da Teoria*, descrevo a AD francesa segundo o arquivo moderno de interseção entre uma teoria marxista ocidental, um formalismo lingüístico e a tentativa de assimilação do inconsciente psicanalítico. A tentativa é esclarecer os limites da pesquisa de Pêcheux e seus imperativos idealistas baseados na assunção da *Teoria* althusseriana; no **capítulo 3**, *Da proliferação*, descrevo a arqueogenealogia foucauldiana a partir da cisão com o arquivo a que pertence MP, via constituição de um empreendimento, cujo alicerce fundamental seria a genealogia nietzscheana. Nesse caso, estabeleço cisões estratégicas entre: epistemologia e arqueologia, arqueogenealogia e marxismo-estruturalismo e arqueogenealogia e modernidade; no **capítulo 4**, *Da incomensurabilidade*, estabeleço um confronto entre os conceitos de discurso e formação discursiva na AS e em SD, trazendo à tona as descontinuidades elaboradas nos capítulos precedentes, que tem como produto a impossibilidade de “conversão do olhar” supostamente realizada por MP, visto que se trata de dois arquivos incomensuráveis sobre dois aspectos: modernidade e pós-modernidade; filosofia e ciência; finalmente, nas **Considerações finais**, refaço meu itinerário e aponto o caráter profícuo – tanto para uma ciência lingüística quanto para uma filosofia da lingüística – de refutação de certo ecletismo discursivo no qual permanece inserida a discussão sobre a linguagem como discurso.

⁶ FOUCAULT *apud* MACHADO (1988, p.87), num comentário do prefácio da 1ª edição de HL, ao descrever como arqueológica a interrogação sobre o monólogo da razão que pode instituir a loucura como seu outro.

1) DA AGONIA METAFÍSICA

*O que são ainda essas igrejas, se não os
mausoléus e túmulos de Deus?*

(Nietzsche - *A gaia ciência*)

Deleuze & Guatarri em Antipodéia⁷. Depois da comissão de cientistas, outros curiosos percorrem aquelas terras, recortando seus infinitos com as três formações caóides de salvação, constrição e recreação. As três, respectivamente nomeiam: filosofia, ciência e arte. Porque é preciso salvar o aleatório numa consistência, a tarefa do filosofar é tornar acontecimentos espécies de conceitos, sempre irregulares. Porque é salutar inaugurar um referente, a tarefa da ciência é operar uma coordenação no caos: da renúncia às velocidades infinitas⁸ surge uma atualização de matéria objetivável em proposições. Porque é urgente conservar o múltiplo, a tarefa da arte é recriá-lo e restituí-lo a si numa composição, que transborda numa exuberância monumental o caótico numa percepção.

Estamos numa relação com o infinito. E o infinito é prenhe de caos, que caotiza. Primeiro movimento: violentemos o caos sem lhe arrancar a velocidade, conceituando-o como uma metafísica.

⁷ RORTY (1980) [1994], em *A filosofia e o espelho da natureza*, cria o planeta Antipodéia, cujos habitantes não dispunham de um conceito de “consciência” e, por conseguinte, de uma razão discursiva-explicativa – “eles não a *explicavam* em absoluto” – para contrapor diversas teorias da verdade e suas dificuldades metafísicas.

⁸ “Defini-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça.” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 153)

Metafísica como a ordenação documental: o que vem depois da física aristotélica, uma não-referenciação sempre-já sobre a qual a construção da imanência se torna possível. Movimento decorrente: o(s) plano(s) da imanência tomado como movimentos do infinito, a(s) tênue(s) superfície(s) intuída(s) por qualquer empresa de pensamento filosófico (DELEUZE & GUATTARI, 1992)⁹.

A metafísica, porém, é polifônica: empreende toda sorte de tentativas de assegurar a ligação necessária entre um impensado (infinito) e seus assentamentos (planos de imanência). A metafísica é capaz de dotar um ente (a imanência) de um ser doador de sentidos. Metafísica: teoria geral do ser do ente. Idéia, *ousia*, *cogito*, sujeito transcendental, Espírito.

Este capítulo constrói um modo para observar mais atentamente as relações entre metafísica e discurso da modernidade e, nessa esteira, acaba inquirindo acerca de uma suposta pós-modernidade¹⁰ e o fim da metafísica por esta subsumida. Por via das circunscrições, abandono o vértice estético da tríade – ainda que o pós-modernismo, como se verá, seja profícuo em concepções ex-

⁹ É importante destacar: o caos de que tratam DELEUZE & GUATTARI jamais inaugura uma ontologia à Heidegger, pois permanece ao nível apofântico, no plano ôntico.

¹⁰ Uso indiscriminadamente os termos moderno e modernidade, bem como seus antípodas, pós-moderno e pós-modernidade. Há uma tentativa de discernir as diversas manifestações desse *pós*-, sobretudo entre a experiência estética e, digamos, a epistemológica. Assim, pós-modernismo seria mais adequado para as releituras das vanguardas artísticas do início do século XX realizadas a partir da década de cinquenta – incluindo aí a arquitetura e a negação do Alto Modernismo funcionalista – enquanto à pós-modernidade caberia dissolver os problemas das demais instâncias – em suma, uma filosofia e uma ciência (MORICONI, 1994). O terreno, não obstante, permanece escorregadio, principalmente porque há uma divisão ainda no debate entre a modernidade social – identificada pelo progresso e a auto-reflexividade – e uma posição crítica a essa, a modernidade cultural, que se define “pela crise decorrente da profunda cisão, fragmentação e dissolução da unidade ética, científica e estética, anterior à Ilustração, à Revolução Francesa e à Revolução Industrial” (CHIAMPI, 1991, p.12).

Opto por manter os diversos usos por dois motivos: o *corte* desse trabalho, que exclui o estético de suas reflexões diretas; a tentativa de aproximação do *pós* com o discurso heideggeriano, que acaba colocando em cheque a própria idéia de uma modernidade discernível.

cêntricas do campo artístico¹¹ – e concentro a discussão entre o saber científico e o filosófico, justamente pela importância que os amálgamas intentados desses dois campos têm para a contraposição entre a AD e o discurso como entendido por Foucault.

Construir esse *modo*, todavia, implica em, de pronto e num sempre-já, informar o caráter metafísico de toda intervenção no mundo: estou aqui na primeira acepção de metafísica, a saber, um *a priori* radical e não-objetivável, que impede a assunção de qualquer teoria geral do ser do ente – Metafísica, na segunda acepção – visto não haver cognição possível que edifique um transcendente e que o comunique em seus fundamentos de forma a reduzir a existencialidade da instância do mundo.

Para tanto, percorro o que, em *O fim da modernidade*, VATTIMO, (1996) inferiu como o fim da modernidade no niilismo consumado – o fato de que não há um fundamento a ser atualizado – a partir de dois discursos da filosofia: a transvaloração de todos os valores de Nietzsche e o fim da metafísica do dito *segundo Heidegger*. O objetivo é aproximar as leituras da destruição da ontologia tradicional – anunciada peremptoriamente no capítulo sexto de *Ser e Tempo*¹² - à discussão francesa de pós-modernidade como postura de incredulidade diante das metanarrativas (LYOTARD, 1998).

Antes disso, porém, é mister perscrutar como a *modernidade* e a *pós-modernidade* foram catalogadas segundo algumas abordagens, quais sejam: o tratamento da experiência moderna seguindo o *desencantamento* inaugurado na reflexão weberiana, fruto da racionalização total e conseqüente burocratização do mundo, que não pode ser definitivamente superada (pós) mas sim radicalizada, cujos avatares seriam GIDDENS (1991) e TOURAINE (1998); crítica de ordem marxista do pós-modernismo como infra-estrutura do

¹¹ Uma abordagem de pós-moderno nos moldes da paródia, da reescritura e de uma ex-centricidade que beira o politicamente correto pode ser lida em HUTCHEON (1991).

¹² *Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas* (HEIDEGGER, 1927, p.51) [1997].

capitalismo tardio e a desterritorialização já prevista na teoria marxiana, cujo exemplo encontro em JAMENSON (1997); definição da modernidade radicalmente autoreflexiva e, portanto, estabelecida até a contemporaneidade como grade de entendimento dos debates do *pós* e do *linguistic turn*, segundo o discurso de HABERMAS (1990), (1998). O intento é, pois, traçar um panorama geral do que se entende por pós-modernidade e, partindo dessa conceituação, reescrevê-la, de algum modo, como pós-metafísica.

1.1) Os modernos e o pós-moderno

N’*As conseqüências da modernidade*, GIDDENS (1991) configura a modernidade como fenômeno europeu cujo início teria se dado no século XVII com três discontinuidades, se comparada à sociedade tradicional: a primeira, no ritmo dos desenvolvimentos e das mudanças; a segunda, com a transformação dos sentidos espaço-temporais (*desencaixe*), via interconexão das diversas áreas do globo; a terceira, o engendramento das “instituições modernas”, como o Estado liberal e os direitos universais da categoria “homem”, produto das revoluções – sobretudo a francesa.

No interior desse discurso do moderno, com seu caráter universalizante e seu *telos* totalizador assumidos por GIDDENS (1991), estaria a discussão assim dividida: Marx e Dürkheim aproximados pela crença nos benefícios escatológicos da empreitada, enquanto Weber traria à tona o *desencantamento do mundo*, paradoxo de um domínio total do progresso em relação à natureza que resultaria numa burocratização esmagadora da criatividade e da autonomia individual. Não obstante as profetizações escatológicas, a modernidade traria diferentes pontos nodais, conforme cada um dos *sociólogos*: a ordem moderna seria tipicamente capitalista expansiva para Marx, industrialista e centrada no trabalho para Dürkheim e racionalizante-tecnológica-burocratizante para Weber.

Para o inglês, no entanto, somente a modernidade propiciou que cada um dos pontos relacionados (capitalismo, trabalho e racionalização) se fundisse como próprio um vértice

multidimensional, baseado numa relação fiduciária com a inovação: desencaixado de seus territórios e dos tempos tradicionais (desencaixe), o corpo social moderno deixaria nas mãos de sistemas burocráticos e impessoais a legitimação de suas decisões: os *sistemas peritos*. Entendidos como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organiza grandes áreas dos ambientes natural e social em que vivemos hoje” (GIDDENS, 1991, p. 35), sua distinção básica para com a tradição estaria em substituir a integração comunitária e sua confiança “encaixada” – uma sociedade tradicional como uma espécie de relação privilegiada com o acontecimento – pela capacidade auto-reflexiva do sistema perito, que o permite se retro-alimentar e modificar constantemente suas práticas.¹³

Por ser necessariamente autotética, a experiência moderna não teria sido ultrapassada por nenhum *pós*, justamente porque as leituras anti-iluministas realizadas por um discurso nietzscheano ou heideggeriano, baseados na negação de uma superação crítica, trariam no bojo uma *concepção mais radicalizada do moderno*, “uma compreensão mais plena da reflexividade inerente à própria modernidade” (GIDDENS, 1991, p.55).

Próxima dessa mesma cisão com a experiência da tradição e radicalização ainda em curso, a modernidade é entendida também por TOURAINE (1998), em *A crítica da modernidade*, como uma laicização do mundo proporcional à racionalização. Entretanto, no francês, tal secularização não só excluiria um mundo tradicional baseado nos laços comunitários, como tornaria a vontade divina, a história e a própria razão iluminista dependentes do triunfo da dominação técnica. Assim, no mesmo movimento em que a modernidade trazia uma desvinculação em relação a definições de fins últimos, ocorria o

¹³ “O que é característica da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição a reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a natureza sobra a própria reflexão.” (GIDDENS, 1991, p. 45). É dessa perspectiva autotética que HABERMAS (1998, p. 18) apresenta Hegel como o filósofo tipicamente moderno: “Hegel entende igualmente o ‘nosso tempo’ como ‘a época mais recente’(...) Um presente, a partir dos ‘novos tempos’, se compreende a si próprio como a atualidade da época mais recente, tem de assumir, como uma renovação contínua, a cisão que esses novos tempos levaram a cabo com o passado”.

domínio do impróprio na ordem da subjetividade e de suas relações para com uma natureza rousseauneana. No mais primordial, o moderno guardaria a disputa inicial entre um mundo desencantado e a tentativa – revolta – de reaproximar o indivíduo e a metafísica:

O moderno é um anti-humanismo, porque ele sabe muito bem que a idéia de um homem estava ligada à da alma, que impõe a de Deus. A rejeição de toda revelação, de todo princípio moral criou um vazio que é preenchido pela idéia de sociedade, isto é, de utilidade social (TOURAINÉ, 1998, p.38).

Nessa leitura da modernidade, TOURAINÉ (1998) considera cada um desses discursos (ordem do Sujeito x ordem social) em seu aparecimento. No primeiro instante, o sujeito cartesiano teria erigido uma separação fundamental com a metafísica cristã no momento em que o *cogito sum* substituíra o *cogitatio sum*: o abandono de *algo que pensa em mim* e doa sentidos em nome de um Sujeito autofundante criando a noção moderna de sujeito pessoal. De maneira semelhante, o individualismo liberal de Locke, que designava simultaneamente a vida, a liberdade e os bens como *direitos naturais* do ser humano, teria garantido, segundo TOURAINÉ (1998) a ascendência do indivíduo diante da sociedade, ainda que o direito fundamental a ser garantido fosse o da propriedade. Esse duplo que determinaria a modernidade teve sua inscrição derradeira na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*:

É o último texto que proclama publicamente a dupla natureza da modernidade feita simultaneamente de racionalização e de subjetivação, antes que triunfe por um longo século o historicismo e seu monismo. (...) Aqui, (...) a lei está colocada debaixo dos direitos naturais do homem; ela está, portanto encarregada de combinar o interesse de cada um com o interesse da sociedade. (TOURAINÉ, 1998, p. 61-63)

Num segundo instante, desapareceria a separação entre Sujeito e sociedade na noção de progresso, quando o historicismo

(TOURAINE, 1998) submeteria o tempo a uma direção específica, *telos* de abandono radical tanto das experiências centradas num sujeito unificado – que na síntese hegeliana entre subjetividade e totalidade surge como figura histórica a ser *recriada* mediante relações específicas com a totalidade – quanto de interdito axiomático para com o passado, já que a instância do novo deveria trazer consigo outros momentos da síntese do Espírito na história. A grade de absorção do historicismo teria, então, absorvido o sujeito na razão, a liberdade na necessidade histórica e a sociedade no Estado, consolidando algo como o *domínio da técnica*.

Todavia, o mesmo TOURAINE (1998) aponta sua diferenciação para com um discurso frankfurtiano – o *totalitarismo iluminista* de Adorno e Horkheimer¹⁴ – lançando mão de algum eco heideggeriano: não se trata de denúncia da técnica na tentativa de reescrever a modernidade em um nome do Ser, mas sim de apontar a “fraqueza” dessa experiência na separação entre a técnica e as ações guiadas pela racionalidade: lucro, lazer, poder (...). Dessa perspectiva, a urgência está em se reconstruir um Sujeito possível depois das intervenções anti-humanistas de Freud- Nietzsche- Marx e do entendimento da impossibilidade de monopólio de sentido de qualquer discurso. Para tanto, TOURAINE (1998) critica (e circunscreve) o discurso pós-moderno pela incapacidade de fundar um Sujeito como ator social engajado, livre e responsável.

Tanto em GIDDENS (1991) quanto em TOURAINE (1998), a grade para observação guarda semelhanças com a conceituação de uma racionalização universalizante que caracterizaria o entendimento da modernidade e sua possibilidade como experiência ocidental e capitalista, encontrada na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* de WEBER (1904, p.3) [1981]:

¹⁴ Há uma crítica radical da modernidade na tradição frankfurtiana, cujo lance final – pela irreversibilidade da posição – teria sido a identificação entre o mito iluminista de racionalidade e a submissão do homem ao reino da técnica e da mercadoria, realizada por Adorno e Horkheimer em 1947, na *Dialética do esclarecimento*. Para uma ratificação desse discurso, remeto a ADORNO & HORKHEIMER (1991).

Um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existe senão no Ocidente. Isto é verdade, principalmente, no que se refere ao funcionário especializado, base do Estado Moderno e da moderna economia ocidental.

No discurso weberiano, mais do que o advento de um modo de produção – o capitalismo – uma modernidade do tipo européia ocidental só se torna exeqüível pela aliança entre o *triunfo de uma racionalidade* primeva, cuja calculabilidade seria constitutiva não só da ciência como da capacidade de formalização de um sistema administrativo e de um sistema legal, e a *irradiação o trabalho livre* - esse último encarado pelo viés de uma *doutrina da prova da predestinação* tipicamente protestantista (Calvino)¹⁵ é que teria garantido a união de uma conduta racional e de um *ethos* religioso (a vocação do que foi escolhido por Deus). Na tradição weberiana, porém, uma cisão entre o capitalismo globalizador e alguma ética sócio-teológica seria a responsável por um mundo desencantado, que não guardaria relações tradicionais de pessoalidade e nem uma metafísica religiosa que permitisse conter a implacabilidade da automação.

Sob a égide desse desencantamento, os discursos de radicalização da modernidade estarão vinculados a uma re-apropriação do papel da subjetividade e no engajamento desta no papel de ator social, coordenando as relações entre as instâncias macro de um capitalismo pós industrial avançado¹⁶. O resultado de

¹⁵ O Calvinismo foi a fé em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos – Países Baixos, Inglaterra e França – as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII (...) Naquela época, e, de modo geral, mesmo hoje, a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico (WEBER, 1981, p.67). O original é de 1904.

¹⁶ A expressão *capitalismo pós-industrial* que, de todo modo, foi “inspiradora” dos debates acerca da pós-modernidade, foi usada pela primeira vez por Daniel Bell e descreve um tipo de disjunção entre o capitalismo industrial baseado na energia e a economia pós-industrial, dependente da informação. Apesar das transformações em outras esferas (social, cultural, etc.), segundo MORICONI (1994) não há produtos diretos entre esse novo modelo de produção e as esferas citadas, na tentativa de romper as relações marxianas infra-superestrutura pelo modelo da autonomia dos campos.

ambos os discursos é similar: elogio das experiências locais e de diferenciação identitária, desde que devidamente vinculada a uma nova identidade ética dos laços sociais; retomada da cisão Sujeito X corpo social, de modo entretanto a criticar certo hedonismo – computado, de toda forma, à teoria pós-moderna – em nome de uma assunção crítica da experiência moderna (logicamente ainda latente) como modo de pensar um *além* de suas instituições – reencantar o que há de salutar no seio do moderno é realinhar seu *telos* por meios mais humanizados.¹⁷

Mais radical na sua crítica no seu *Pós-modernismo*, JAMENSON (1997) parte especificamente do negativo já vislumbrado em Touraine-Giddens: pós-modernismo é o nome dado a mercantilização total das esferas éticas, estéticas e epistemológicas; realização lógica de um capitalismo expansivista, aparece como o discurso típico da autonomia desenfreada dos sistemas produtivos, iniciado com as transformações da tecnologia da década de cinquenta e cujo produto pode ser avaliado na geração subsequente – a década de sessenta – como uma experiência global baseada num *habitus* norte-americano. Este pós-modernismo só poderia ser forjado segundo uma lei da não profundidade, rejeitando quatro modelos explicativos do mundo: a dialética da essência e da aparência; o modelo freudiano do latente e do manifesto; a dicotomia da autenticidade e da inautenticidade (aqui o autor evoca “o” existencialismo); a oposição entre significado e significante.

Na busca dessa atitude de radical indiferença na qual não há mais fundamento possível, JAMENSON (1998) enumera sob o epíteto de pós-modernismo desde a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno-Horkheimer (pela incapacidade de criação de um novo metalugar depois de Auschwitz), passando pela arquitetura contemporânea e sua assunção do *kitsch* e do não funcional (de todo

¹⁷ De qualquer maneira, este humanizar deve estar diametralmente em oposição àquela unidade cartesiana, sobretudo porque é preciso ser absolutamente moderno mas, ainda assim, garantir alguma forma de objetificação possível do mundo – não há objeto sem sujeito, ainda que quanticamente sujeito.

modo, indistintamente condenada), até a experiência da alta modernidade estética dos textos de Alain Robbe-Grillet, que considera (junto com o *Nouveau Roman*) pela ótica de uma vontade matésica de pedagogia conteudística. Em ambos os casos, o que se vê é sintomático da recorrência a uma metanarrativa explicativa (a teoria marxiana ainda tomada como Teoria) para atualizar distinções do tipo “alta” cultura e “cultura de massa” e que, ao se voltar para a infraestrutura do “capitalismo tardio” permanece questionando no pós-moderno justamente a incapacidade explicativa do discurso moderno em resolver novas questões – a dissolução do sujeito e da objetividade, o questionamento do estético pelo mercantil, o esvaziamento do significado em discurso (...).

Portanto, o que se tem é, por um lado, um discurso de paródia da teoria pós-moderna – ou pós-metafísica, ou hermenêutica – entendida sempre negativamente como ideologia necessária da dominação racionalizante norte-americana hodierna, e, em contrapartida, um discurso fundador que, não obstante a fragilidade, apela para a urgência em restabelecer os domínios da Verdade, da História e da escatologia (JAMENSON, 1998).

O terceiro discurso sobre a pós-modernidade – e sobre a própria possibilidade de tomá-la como objeto – encontro em *Pensamento pós-metafísico* e *O Pensamento filosófico da modernidade*, respectivamente HABERMAS (1990) e HABERMAS (1998). Há no frankfurtiano dois momentos profícuos: construção de um discurso moderno centrado na razão instrumental e a tarefa de ultrapassagem ainda crítica; aproximação entre a radicalidade da crítica ao objetivismo moderno e a busca por um discurso pós-metafísico. Passo a inventaria-los.

Em 1983, Habermas fez uma série de conferências em Paris (RORTY, 1990) sobre a modernidade, cujo produto foi reunido em 1985 – me refiro ao *Pensamento pós-metafísico* (HABERMAS, 1998). Nessa ocasião, estava em pauta a explosão da *moda pós-estruturalista* e, para tanto, o alemão faz uso da categoria modernidade num esforço de refrear a diferença da posição entre as vedetes do *pós* e o discurso racional comunicativo como única forma (ainda hegeliana) de não

trair as “esperanças sociais que têm sido centrais para a política liberal” (RORTY, 1990, p.76). A formulação de um pensamento da modernidade – cuja influência pode se notar em Giddens, Touraine e Jamenson – evoca o modelo hegeliano de representação histórica que, ao se abrir para a experiência reflexiva do atual, (*Zeitgeist*) garante, de um só golpe, a *cisão com o tempo precedente* (a tradição) e a *autoreflexividade* que permite uma abertura para o devir – o encontro com o Absoluto, o Verdadeiro, o Espírito.

De acordo com *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 1998), à filosofia caberia pensar essa atualidade e autocertificá-la em suas escolhas racionais. Nesse caso, a subjetividade cartesiano-kantiana apareceria como um ídolo a ser expurgado: ao circunscrever a razão ao interior de um sujeito, o resultado teria sido aliená-la de seu movimento mais essencial, a saber, o relacionamento dialético da intersubjetividade, o embate entre Todo e indivíduo – somente assim se garante a autoreflexividade própria da modernidade hegeliana. Se, pois, a modernidade se apresenta nesta ausência de modelo e abertura inovadora de si mesma, apareceria como a categoria ainda válida na reflexão *pós*, visto que traria no seu bojo a implacabilidade da autocompreensão radical:

Enquanto saber absoluto, esta razão acaba por tomar uma forma que é de tal modo que não só resolve o problema inicial da autocertificação da modernidade como o resolve demasiado bem (...) a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade perece ao som das gargalhadas irônicas da razão (...) A filosofia retira o peso da sua presença, destrói o interesse que há por ela e recusa-lhe a vocação para inovação autocrítica. (HABERMAS, 1998, p.49)

Como o discurso autotético por excelência, o moderno hegeliano teria continuidade nos discursos mais diversos, incluindo as incursões mais corrosivas ligadas ao discurso nietzscheano, que HABERMAS (1998, p. 99) aponta como tentativa de pensar uma alteridade radical diante da razão (cartesiana, transcendental ou historicista):

Como contra-instância à razão, Nietzsche invoca as experiências de auto-desocultação, relegadas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada liberta de todos os constrangimentos da cognição e da teleo-atividade de todos os imperativos da utilidade e da moral.

Ao tomar, então, Nietzsche como ponto de virada de uma nova relação dos discursos com a razão, que mantém, entretanto, o moderno como propriedade intrínseca de superação contínua, HABERMAS (1998) designa de *neoconservadora* o tipo de reflexão de abandono de metanarrativas, epíteto que aplica de Foucault a Derrida, passando por Adorno, Bataille e Heidegger; este *neoconservadorismo*, para Habermas, “descarta as noções que têm sido usadas para justificar as várias reformas que marcam a história das democracias ocidentais desde o Iluminismo, e que estão sendo ainda utilizadas para criticar as instituições sócio-econômicas” (RORTY, 1990, p.76). Contra o niilismo do *pós*, a empresa habermasiana seria a de *re-unir* os discursos ético, político e cognitivo que, na autonomização racionalizante inerente ao edifício moderno, permitiu à razão totalizadora excluir de seu campo de possíveis a constitutividade necessária das três esferas – de toda forma, discussão presente justamente na teoria criticada pelo alemão.

É essa mesma capacidade de des-diferenciação legada pela modernidade que a permite deslocar-se rumo a uma *pós-metafísica*. Assim, HABERMAS (1990) ¹⁸ supõe inicialmente um deslocamento nos horizontes da modernidade, logrado pela irrupção da consciência histórica hegeliana, avalista de uma renovada “*descentralização* dos conceitos tradicionais fundamentais” (HABERMAS, 1990, p.43). Pela onipresença de sua crítica desde meados do século XIX – sobretudo contra a reificação das formas de vida causada – teria sido possível um *novo deslocamento*, representado pelo surgimento de quatro correntes de pensamento, quais sejam: filosofia analítica, fenomenologia, marxismo ocidental e estruturalismo. Nos quatro casos, tal desconstrução do comprometimento da filosofia com a

¹⁸ O original é de 1988.

dualidade sujeito-objeto (que teria produzido o mesmo sentido nefasto de desapropriação) teria como fator diferenciador o *linguistic turn*, ou seja, o abandono de um paradigma da consciência para o de uma filosofia da linguagem. Para HABERMAS (1990, p. 170), a guinada inauguraria:

a convicção de que a linguagem forma um meio para as encarnações culturais do espírito humano e que a análise metodologicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelo fenômeno da consciência e sim pelas suas impressões lingüísticas

Conforme o argumento habermasiano, o *linguistic turn* guarda, assim, duas vantagens importantes em relação ao discurso filosófico anterior: garante uma base metodológica livre das aporias da consciência, não obstante trazer consigo um cientificismo redutor (aqui se pode pensar na “purificação” da linguagem intentada por Frege, bem como a negação das línguas naturais pela ausência de propriedades lógicas); permite uma compreensão ontológica da linguagem, entendida em sua função hermenêutica sempre-já de interpretante do mundo. A transformação, porém, permaneceria no seio da intersubjetividade e da teleologia modernas: a mediação entre o uno e o múltiplo, em todo caso, encontrara uma instância mais confiável para ser criticada e transformada em razão orientada pra um fim comunicativo.

Dessa perspectiva, o local de que emana o discurso de HABERMAS (1990) é assumido como o de uma reconstrução das relações sociais ativas possíveis, por meio de um *Selbst* intersubjetivo e primeiro, cujo próprio sempre-já estaria mediado pela presença linguageira da alteridade. Esta nova modalidade de subjetivação se funda num *telos* de entendimento fundante, que permite um pensamento de continuidade e de consenso, baseado na emancipação da técnica e na reapropriação de uma experiência do Verdadeiro. Para HABERMAS (1990, p.177) negar o destino inexorável de ajustamento da modernidade seria, então, assumir uma postura pós-moderna de conservadorismo e dissolução:

A recusa enfurecida do uno e o elogio do outro, da diferença, obscurecem o nexo dialético existente entre o uno e o outro. Pois, a unidade transitória que se produz na intersubjetividade rota e porosa de um contexto mediado linguisticamente, não somente garante, como promove e acelera a pluralização e a individualização de formas e estilos de vida. Quanto mais discursos, tanto mais a contradição e a diferença.

Ao apontar discurso pós-moderno como interdito ao entendimento e à ultrapassagem do domínio da massificação racionalizante, tanto HABERMAS (1990), (1998), quanto GIDDENS (1991), TOURAINE (1998) e JAMENSON (1997) lançam mão da hegeliana capacidade modernos de autoreflexão e transformação, cujo *telos* é de um adensamento do entendimento – respectivamente no consenso, reencaixe localista, ator social e crítica à reificação. Pós-moderno, nesse caso, recobriria dois campos, igualmente negativos, da teoria: um, de ultrapassamento necessário e positivo da própria modernidade, que invalida a noção de *pós*; outro, do rechaçar explícito a um discurso considerado conservador, escritural ou mercantil.

1.2) Os niilistas e o pós-moderno

Dou um passo para uma caracterização: o discurso pós-moderno recusa a lógica de descentramento e reapropriação porque inaugura uma *agonística*, que MORICONI (1994, p.81) retoma de Lyotard em *A provocação pós-moderna*:

Entende-se por agonística geral a idéia de que os conflitos e polarizações próprias ao mundo criado pela modernidade (dentro da qual emerge a pós-modernidade) não são jamais suprimidos por sistemas globalizantes ou absolutos. Ao contrário, tais conflitos, que constituem dialéticas (no plural) imanentes à modernidade se multiplicam e se repõem incessantemente.

Estamos fora do reino da síntese: os conflitos replicantes não superam a alteridade inexorável porque não há mais objetividade total

possível, não há metalíngua que permita a ascensão do Mesmo. Enquanto a modernidade secularizava a idéia cristã de redenção e esperava por um juízo final de reapropriação da experiência, o discurso do pós-moderno apela para o *fim da história* como movimento de expansão e criação do novo, justamente porque o progresso secular é vazio de referência, suprime um *para onde* que não seja a sua falta de *si-mesmo*¹⁹: a lógica do progresso exclui o encontro com o Próprio²⁰. Ao abandono dessas estruturas fortes que caracterizam as empresas de refundação, VATTIMO (1995) chama, no *Fim da modernidade*, de idade *pós-moderna*; à sua pós-metafísica, *niilismo consumado*.

O niilismo consumado parte das seguintes instruções: a *morte de Deus*, anunciada no aforismo 125 da *Gaia Ciência* nietzscheana e que subsume a desvalorização do *valor* supremo; o *fim da metafísica* heideggeriano, que prescreve a trajetória do Ser determinado pelo *valor* de princípios epocais. Ao contrário da distinção *valor de uso e valor de troca* presente no modernismo, o que VATTIMO (1995) conclui a partir de Heidegger e Nietzsche é uma redução do discurso a “puro” valor de troca, uma consumação derradeira do pensamento da proliferação. Sob o imperativo de um *corte* na configuração dos saberes, o campo enunciativo da modernidade (inscrito na fenomenologia, no positivismo lógico e no materialismo dialético) aparece, nesse caso, vinculado à busca pelo *valor de uso* – zona ideal em que não existisse a confusão das esferas, onde epistemológico e político garantiriam sua autonomia.

Nesse universo, é possível discernir discursos bastante marcados: de um lado, como opção reativa à *dissolução niilista* (VATTIMO, 1994) cabe aos discursos modernistas, depois da crítica à objetividade, estabelecer um novo domínio do sujeito que, entretanto,

¹⁹ Para HEIDEGGER (1954) [2001], a essência da técnica (*Gestell*) não tem nada de técnico. Sua quiddidade é sempre contingente, e na modernidade científica se distingue pela dominação do objeto.

²⁰ VATTIMO (1996) usa a noção de *post-histoire* cunhada por Arnold Gehlen. O interessante, nesse caso, é que também HABERMAS (1998) discorre sobre esse fim da história, no entanto para inferir dele o neoconservadorismo de um estado social cristalizador, típico não de um discurso pós mas de um contra-iluminismo.

permaneceria nos interstícios da mesma objetividade (é só da perspectiva de um espelhamento da natureza por um sujeito que uma objetividade é pensável²¹), permaneceria no mesmo regime de dizer do moderno – e aí encontro um vértice criticista nos discursos sobre a radicalização de Habermas, Giddens, Jamenson e Touraine; do outro, uma *Wervindung*, um ultrapassamento na errância: niilismo consumado é o nome desse discurso pós-metafísico que interdita a categoria do novo e da superação teleológica. Do mesmo modo que fez VATTIMO (1994), recorro aos arautos desse *acontecimento*.

1.3.1) O homem louco

NIETZSCHE (1882, p.147-148) [2001] nos conta, no aforismo 125 de *A gaia ciência*, a narrativa de uma *desrazão*: um homem louco, numa manhã ensolarada, mune-se de lanterna e vai até o mercado à procura de Deus. Diante das gargalhadas dos que lá estavam – e que de muito já sabiam da boa nova – anuncia:

‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos. (...) Deus está morto! (...) Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda história até então!’

Em seguida, depois de breve silêncio, outro anúncio: o tempo de se ouvir o anúncio não é ainda aquele. Ato cometido, não há ainda uma ordem do dizível capaz de consumá-lo em definitivo. A morte de Deus, pois, demanda uma viragem: se não há mais nenhum

²¹ RORTY (1994, p.55) considera “a essência especular”, presente desde a escolástica e consumada em mente pelo racionalismo cartesiano a caracterização de uma natureza interior objetivável do homem: “É especular – semelhante a um espelho – por dias razões. Primeiro, assume novas formas sem ser mudada – porém formas intelectuais em vez de sensíveis como fazem os espelhos materiais. Segundo, os espelhos são feitos de uma substância que é mais pura, de grão mais fino, mais delicada que a maioria delas”. A mesma discussão de uma relação necessária entre sujeito e objeto que é típica da metafísica da modernidade é feita em Heidegger (ver, por exemplo, *A superação da metafísica*).

fundamento, também não existe ainda uma configuração que possa apreender essa falta. Estar com a lanterna é indicar outro caminho diante da modernidade e, a partir desse discurso-outro, inaugurar o reino de uma *an-arkhê*²², da ausência de qualquer valor primeiro.

De acordo com MACHADO (1985), desse assassinio de Deus como o valor supremo se origina a *transvaloração de todos os valores* em Nietzsche e, portanto, nenhuma distinção razoável entre o verdadeiro e o falso, o real e a aparência. Como resultado, há uma oposição a todo projeto epistemológico de natureza crítica, visto que a experiência é fruto da aparência e esta, por conseguinte, não permite o tipo de superação forjada na modernidade. Para Nietzsche, o discurso objetivador da modernidade não pode remeter à racionalidade de nenhum sujeito ou de um projeto histórico, porque só se refere a um fenômeno moral específico de uma configuração da vontade de poder: o discurso científico.

É como vontade de poder que a modernidade deve ser expurgada numa reescrita da vontade, segundo um discurso que não o da autoreflexividade²³. Numa configuração-outra, o homem nietzscheano prescinde do dualismo kantiano de um empírico fisiológico e de um *noumenon* transcendental responsável pela faculdade de conhecer; ao reformular a questão kantiana das possibilidades do conhecimento, conforme MARTON (1991) o apelo é para uma condição radicalmente imanente da fisiologia e da história: toda vontade de poder e, a partir dessa, toda produção de conhecimento se daria na relação entre o social e o biológico, ambos engendrados num *aquém* que interdita o discurso sobre a interioridade do mental e do objetual correspondente. Assim, lê-se em *Para além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 1886, p.150) [2002] tanto uma vontade como questão de ruminância legada ao plano do fisiológico, em detrimento do idealismo cartesiano-transcendental – “e, de fato, é ao estômago que o ‘espírito’ mais se assemelha” – quanto, seguindo essa ausência de intencionalidade que inaugura o discurso de uma pulsão, a

²² CAPUTO (1993).

²³ Como se verá adiante, no entanto, Heidegger aproxima Nietzsche de uma metafísica moderna.

impossibilidade desse não-sujeito em ascender ao próprio, justamente porque o “eu” doador de sentidos não passa de um efeito do jogo entre imperativos:

sendo nós, no caso dado, simultaneamente os comandam e os que obedecem e conhecendo, na segunda qualidade, as sensações do constrangimento, da obrigação, da pressão, da resistência, do movimento, que costumam começar imediatamente após o ato de vontade; tendo nós, por outro lado, o hábito de passar por cima dessa dualidade e nos iludirmos a seu respeito por meio do conceito sintético ‘eu’, toda uma cadeia de conclusões errôneas (NIETZSCHE, 1886, p.48) [2002].

Na transparência que ligava o mundo ao sujeito, a ciência tinha sido promovida a ídolo por três erros: a secularização da bondade divina e de sua perfeição elaborada na física de Newton; a crença na capacidade científica de reorganização moral do corpo social, defendida em Voltaire e no Iluminismo francês; o desinteresse objetivista que circunscrevia o homem à *ratio*, instância do conhecimento que ligava o humano ao divino, pela “alma” de Spinoza (NIETZSCHE, 1882) [2001]. Contra esse mau gosto da “vontade a todo custo”, NIETZSCHE (1882) [2001] retoma um pudor perante os enigmas e as incertezas do mundo: somente a experiência trágica da desrazão e do abandono fático no mundo seria capaz de converter a doença moderna da ciência em gaia sabedoria da fruição dionisiaca.

Se, pois, não há sujeito operante, não é possível pensar nem mundo nem objeto como *res*: um princípio extensional de substancialização é necessariamente dissolvido na concepção da vontade. Esta vontade, porém, deve ser lida sob o signo da desconstrução do sempre-já na linguagem que caracteriza o distanciamento exigido entre a natureza fisiológica do homem e seu estado histórico de comunicação e descentramento nas ordens do social. Assim, se há uma vontade complexa de comanda alguma consciência, essa é produto de uma necessidade gregária de comunicação que, no processo de garantir uma sobrevivência orgânica, exige a troca mediada e predatória da linguagem comum:

nesse caso, a idéia de linguagem é constitutiva obrigatória da egoidade; *eu*, então, recobre uma dissolução lingüística abissal:

Esse é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como **eu** o entendo: a natureza da **consciência animal** ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só o mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (NIETZSCHE, 1882, p. 250) [2001].

De acordo com MOSÉ (1996), para Nietzsche o problema do discurso objetivador consistiria na incapacidade de substancialização do sujeito por uma consciência prenhe de alteridade e, acima disso, de uma subjetivação que oculta em si um *a priori* de relações de poder inescrutáveis.

Nesse ponto, porém, é mister observar mais atentamente a viragem: negar o cogito, então, é deslindar uma *filosofia da linguagem*: como no *linguistic turn*, as relações entre a consciência e o mundo devem ser substituídas por aquelas existentes entre a linguagem e o mundo – *o filósofo torna-se um filólogo* (NIETZSCHE, 1881) [2004]. Pelo viés da dissolução no impensado, porém, a objetividade total dos sistemas lingüísticos (cara ao mesmo *linguistic turn*) é uma impossibilidade contemporânea ao nascimento do Verbo, já que as relações languageiras cristalizam preconceitos morais *ad infinitum*: “Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo te-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução” (NIETZSCHE, 1881, p.43) [2004].

Nihilismo consumado em Nietzsche: errância na linguagem e hermenêutica do impensado. Como o elogio a Ulisses da Aurora (NIETZSCHE, 1881) [2004], a superação a ser imposta é a do ardil, a da astúcia que percebe que o gesto que sustenta o racional da modernidade é um *irracionalismo*, um discurso do louco. Reinscrever o

mundo na aurora²⁴ dessa dissolução da palavra primordial é a tarefa do *super-homem*.

1.3.3) O homem metafísico

Com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram persignadas. O acabamento da metafísica, que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação de uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura. Esta ordem já não mais precisa de filosófica, porque de há muito a ela já sucumbiu. Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo. (HEIDEGGER, 1954, p. 71) [2001]

A leitura heideggeriana de Nietzsche e sua vontade estabelece um elo fatal entre esta e a ambição moderna (cartesiana) de domínio total do mundo pela objetificação e dominação: somente da individuação do ego cartesiano é que surgiria uma certificação possível do exterior; somente como aperfeiçoamento moderno desse querer a si mesmo é que uma vontade de poder – para Heidegger, uma vontade mais absoluta de *querer* – é estabelecida uma metafísica antropológica do domínio do mundo.

Discuto a posição heideggeriana: se, como afirmado anteriormente, a vontade é da ordem do imperativo e da alteridade, como pode recorrer a uma interioridade auto-asseguradora? Da mesma maneira, se a consciência está dissolvida em linguagem social e a priori, como se dá qualquer apoderamento objetivador?

Aproximo a posição heideggeriana de Nietzsche (afinal, uma referência fundamental): em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche* (HEIDEGGER, 1954) [2001], o ex-reitor novamente avalia o papel nietzscheano no fim da metafísica, quando no interior do discurso da transvaloração surge algo que não pode ser pensado segundo o regime do arquivo moderno. A questão inaugural, nesse caso, seria

²⁴ “Há muitas espécies de auroras” (NIETZSCHE, 1881, p.282) [2004].

acerca da capacidade do homem de submeter a terra aos seus desígnios objetivadores. A partir daí, é preciso estabelecer uma ponte entre a fragilidade da posição do homem no discurso nietzschiano defendida anteriormente e a questão inaugural do fim da metafísica no próprio discurso heideggeriano.

Esse discurso heideggeriano é também uma hermenêutica do impensado, realizada como *ontologia fundamental* a partir do conceito-chave de *Dasein*, cujo modo particular de *Pre-sença*²⁵. Ontologia fundamental é a interpretação do *sentido do ser* do ente interpretado em relação ao *tempo*. Para HEIDEGGER em *Ser e tempo*, (1927) [1997], é da vulgarização do ser que ocorre, na história da metafísica, um esquecimento primordial na evidência do ente. Contra essa concepção mediana, é preciso re-interrogar o ente enquanto ente: o ser é sempre o ser de um ente, e essa é a questão ontológica primordial. O modo de ser do ente que permite a interrogação HEIDEGGER (1927) chama de *Dasein* (*Pre-sença*), cuja constituição aponta uma tensão jamais resolvida entre a questão ontológica e a inexorabilidade ôntica do ente. VATTIMO (1989, p.18) esclarece a distinção entre *ser* e *ente* pela diferença entre *ôntico* e *ontológico*:

Ôntico é toda consideração teórica ou prática, do ente que se atém aos caracteres do ente como tal, sem pôr em causa o seu ser; ontológico é, pelo contrário, a consideração do ente que aponta para o ser do ente. A ‘descrição do ente intramundano’ é ôntico; a ‘interpretação do ser desse ente’ é ontológico.

De modo simplificado, o acesso ao ser só ocorre mediante a forma do *Dasein*, instância do “homem” cuja característica fundante é a da abertura para o ser num questionamento do ente. Assim, teríamos *ente* como discussão do intramundano – já que só o *Dasein* existe enquanto os seres intramundanos têm uma condição existencial e não existencial (na medida em só *Dasein* pensa o ser do ente) – e *ser* como privilégio ontológico do ente ôntico, já que é

²⁵ Na edição de *Ser e Tempo* aqui utilizada (HEIDEGGER, 1927)[1997], *Dasein* foi traduzido como *Pre-sença*.

apenas como categoria ôntica que o *Dasein* tem acesso ao ser ontológico. A relação, então, não pode jamais ser pensada pela forma da exclusão, justamente porque a constituição ôntico-ontológica do *Dasein* evoca sempre-já “o primado ôntico da questão do ser” (HEIDEGGER, 1927, p.40) [1997].

Não obstante o caráter ôntico, *Dasein* não pode coincidir com sujeito e nem circunscrever o intramundano em objeto dado: a *Pre-sença* está-no-mundo como um *a priori* de todo conhecimento e sensação. Não há uma relação espacial entre o *Dasein* e o mundo²⁶ que o contém, mas de um estado irrevogável de sua existência como compreensão (DUBOIS, 2004). A definição dessa co-pertença é dada por HEIDEGGER (1927, p.100) [1997]:

deve-se admitir que o conhecer em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser da pre-sença se constitui de modo essencial. Mas esse já-ser-junto-a não é, de início, apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é **tomado** pelo mundo que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma **deficiência** do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento

Ser-no-mundo é condição *a priori* do *Dasein*. A essa condição, a *Pre-sença* responde pelo modo da ocupação do mundo, que a toma em definitivo no ato mesmo do *ocupar-se*: deficiência é o nome ao *impossível do dado puro*. Da perspectiva ontológica, a *mundaneidade do mundo* se refere a uma *significância* que constitui a estrutura obrigatória

²⁶ O terceiro capítulo de *Ser e Tempo*, *A mundaneidade do mundo*, reflete sobre quatro sentidos do ser-no-mundo, que podem ser resumidos (DUBOIS, 2004) de forma genérica em: *ôntico categorial*, que considera o ente segundo uma natureza intramundana -“os seres que podem se dar no mundo” (HEIDEGGER, 1927, p.105) [1997]; *ontológico-categorial*, que pensa uma constituição ontológica da natureza ôntica; *ôntico-existencial*, como mundo das ocupações públicas do *Dasein*; *ontológico-existencial*, como a priori existencial no qual o *Dasein* executa a possibilidade de sua compreensão ontológica. Dois apontamentos: categorial se refere aos seres que não podem discutir sua condição metafísica enquanto existencial, pelo contrário, ao único que o faz, o *Dasein*; uso, nesse caso, mundaneidade no quarto sentido.

e a familiaridade primeira do ser-no-mundo com a descoberta dos entes no mundo e com o anúncio do seu em-si: “Na medida em que *é*, a pre-sença já se referiu a um ‘mundo’ que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade” (HEIDEGGER, 1927, p.132) [1997].

Essa abertura da compreensão pautada na significância da mundaneidade do *Dasein* é radicalizada pela caracterização de três estruturas existenciais *a priori*: a *disposição*, a *compreensão* e o *discurso*.

A *disposição* é fruto do peso irremediável do estar-lançado no mundo como *facticidade*, ausência de causa primeira. Como disposição, o *Dasein* é abrir-se ao mundo numa de valência afetiva. Como *facticidade*, o fenômeno mais fundamental desse sentimento é *Angst*: lançado na mundaneidade, o *Dasein* se angustia pela possibilidade do nada, do vazio de ente, do infundado; nessa ex-centricidade, estabelece uma relação consigo como liberdade e possibilidade de um próprio. A transformação da *Angst* em projeto de compreensão de si, para HEIDEGGER (1927) [1997], produz a estrutura da *cura* (*Sorge*), um *voltar-se-para* da ordem do *pathos* (DUBOIS, 2004) que é a alternativa ontológica para o ente sempre-já intermediado pela publicidade do mundo.

A *compreensão* é constitutiva da *cura*²⁷: compreendendo, o *Dasein* tem a chance de poder ser ele mesmo ou afundar-se no público. *Compreensão*, todavia, só ocorre mediante a explicitação no terceiro existencial, o *discurso*, que aprofunda as relações de dispersão e heterogeneidade do ser-no-mundo. O *discurso* encarna a superação definitiva do esquema sujeito-objeto, como condição *a priori* de toda explicitação de ente possível. Para tanto, é dividido em apofântico, de enunciados atualizados em língua e, mais fundamentalmente, na estrutura subterrânea básica de determina qualquer regime de compreensão do mundo (STEIN, 2000) a que recorre o *Dasein*.

Assim, a analítica existencial aponta para duas relações necessárias com a metafísica: uma positiva, visto que é metafísica a

²⁷ *Sorge* é mais constantemente traduzida por *cuidado*, termo que me parece mais preciso. No entanto, uso a tradução de *Ser e Tempo* já citada para efeito de coerência bibliográfica.

estrutura do *Dasein* que, em sua compreensão, depara-se com o não predicável estruturante; uma negativa²⁸, que entende a necessidade de destruição da ontologia seguindo a lei da historização da metafísica como narrativa do esquecimento do ser – tarefa sinalizada no parágrafo sexto de *Ser e Tempo*.

A destruição da metafísica em história se dá na viravolta do discurso heideggeriano pela *diferença ontológica*, teorizada em conferência de 1928 e transformada em texto apenas em 1949 e assim definida:

O nada é o **não** do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o **não** entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o não com relação ao ente, não é um nada no sentido do **nihil negativum**, tampouco é a diferença, enquanto o **não** entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (**ens cogitans**) (HEIDEGGER, 1928, p.111) [1996].²⁹

Se, assim, o ser não é nada de ente (só o ente é) e, ao mesmo tempo, o nada do ente (o ser é a compreensão que dele faz o ente), o não entre os dois não pode ser entendido onticamente, a partir de uma entificação do ser. Identificar o ser com o ente é inaugurar a metafísica como encobrimento da diferença ontológica incontornável que, em *Ser e Tempo*, justificavam ainda o caráter positivo do *Dasein* metafísico. Nessa viravolta do discurso, a história da metafísica passa a ser subsumida como o esforço de converter o radicalmente não-tematizável em filosofia, realizado numa série iniciada em Platão e Aristóteles e desenvolvida até a constituição moderna do *cogito* e o impensado em Nietzsche³⁰.

Vista a partir de sua história, a metafísica libera o ente à visibilidade ôntica em detrimento de sua inescrutabilidade ontológica:

²⁸ HEIDEGGER (1927) [1997], no entanto, considera as duas perspectivas como positivas.

²⁹ *Sobre a essência do fundamento*.

³⁰ “Mas não podemos passar por alto o fato de a filosofia de Aristóteles a Nietzsche permanecer a mesma...” (HEIDEGGER, 1956, p.34) . Em: *O que é isto – a Filosofia?*[1996]

só por este viés o ser pode ser tomado como Idéia dependente da adequação à verdade em Platão, como cogito em Descartes, como vontade em Nietzsche. O ser é tempo, mas a metafísica mundaneizada e suas apreensões epocais partem de um ente que pode perdurar na presença, na certificação de um fundamento perene. Nesse caso, a subjetividade moderna inaugura uma virada definitiva de atualização e acabamento da história da metafísica:

A instalação absoluta, isto é, auto-evidência de modo radicalmente imanente, do reino do ser como subjetividade-objetividade, é de algum modo o ritmo fundamental dos tempos modernos, e se realiza radicalmente no pensamento hegeliano e no nietzscheano, ambos compreendidos como os dois fins da metafísica (DUBOIS, 2004, p.98).

Entretanto, não se trata de uma aurora nem de uma negativização derradeiras: não há um fora da metafísica, mas a transformação desta em ontologia radical segundo “a diferença ainda vigente entre ser e ente” (HEIDEGGER, 1954, p.62) [2001]. De modo semelhante ao discurso nietzscheano do lançado à vontade, em Heidegger o discurso da *mundaneidade* enquanto circunscrição estabelece uma cisão entre conhecimento e objetividade e um impensado que estabelece as estruturas de compreensão – vontade e facticidade, então, podem converter-se numa espécie de sinonímia. Assim, enquanto o super-homem se valeria de uma mito-poética dionisiaca de comunhão com o mundo – ainda que dominadora na vontade de poder, se pensarmos na leitura do próprio Heidegger –, a saída do *Dasein* é a assunção de uma circularidade interpretativa do mundo, segundo a ordem de um *discurso a priori*. Segundo esse discurso da contaminação, a metafísica é recorrente em ambos os casos: em Nietzsche, num impensado do super-homem; em Heidegger, numa transformação da metafísica.

A confluência desses dois modelos de dissolução pode ser aventada segundo uma crise da modernidade. Assim, de acordo com STEIN (2000), a incapacidade moderna em resolver o problema do conhecimento e da alteridade seriam a fonte da crise metafísica,

discussão essa que se verifica tanto na transvaloração quanto nesse esboço de ontologia radical. No caso heideggeriano, porém, o debate se estabeleceria mais diretamente tanto com Husserl e a manutenção de um sujeito transcendental, quanto com o *linguistic turn* de Viena, erigido sobre uma crítica da metafísica por meio de uma lógica restrita do sentido. Nos dois casos, há uma confluência entre uma virada (*Kehre*)³¹ no interior do discurso heideggeriano e na transvaloração nietzscheana a partir da vontade, cujo vértice é um pensamento de pós-modernidade como “incredulidade diante das metanarrativas” (LYOTARD, 1998).

Nessa leitura, me aproximo do que CAPUTO (1993) empreende como a desmitologização necessária de Heidegger a partir da linguagem e das épocas do ser: criar discursos é sempre responder a um apelo epocal do ser histórico, é dizer segundo um a priori de arquivos. Só há, nesse caso, a proliferação de épocas e discursos, um jogo infantil que aproxima Heidegger de Zarathustra: “O jogo não tem ‘porquê’. Joga pelo tempo que jogar. Apenas resta o jogo: o mais elevado e o mais profundo” (HEIDEGGER apud CAPUTO, 1993, p. 141).

³¹ Os detratores e entusiastas de Heidegger, em geral, apresentam seu pensamento em três etapas principais: analítica existencial em *Ser e Tempo* e na maior parte da década de vinte; diferença ontológica e fim da metafísica nas décadas de trinta e quarenta (nesse caso, alguns aventam uma ligação entre filosofia e adesão ao nazismo, como (CAPUTO, 1993)); essencialização da linguagem como “casa do ser”, nas décadas de cinquenta e sessenta. É interessante lembrar que o próprio Heidegger negava as “viradas”, justamente por considerar alguma unidade possível entre o todo e o discurso inicial de *Ser e Tempo* (DUBOIS, 2004). De algum modo, recorro a essa unidade para aproximar a estrutura do *Dasein* à impossibilidade de metafísica como teoria universal do ser do ente.

2) DO SENTIDO DA *TEORIA*

Sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário

(Lênin - *Que fazer?*)

Num colóquio realizado acerca da obra de Louis Althusser na Universidade de Paris VIII, Jacques Rancière³² oferece dois modos distintos e excludentes de abordar a obra do então homenageado: o primeiro, que destaca o caráter protéico de seu pensamento e oferece uma retificação sempre viva e por fazer-se; o segundo, que exige alguma coerência teórica e, a partir dessa, o abandono de um projeto e a assunção de um fracasso.

Ao eleger a segunda possibilidade, RANCIÈRE (1995) discute o que Althusser chamou de “a tarefa de nossa geração”³³: o desejo de retornar aos gestos mais simples e, desse lugar privilegiado, discernir o sentido último da leitura, da visibilidade, da escuta e da fala. No caso específico de Althusser, o resultado teria sido uma espécie de ultrapassamento e desvelamento da tradição marxiana via leitura – ler Marx além de Marx, preencher os interstícios de seus significantes, fixar-lhe um modo. Como uma teologia, o discurso althusseriano negaria na própria escritura justamente os fantasmas dos quais era imperativo escapar: o mito religioso, a metafísica, o Livro como presença e revelação.

³² Publicado em 1995, em *Políticas da escrita*, a comunicação a que doravante me refiro é *Althusser: a cena do texto*.

³³ Segundo DOSSE (1994), o rompimento de Rancière com althusserianismo deu-se logo após a “derrota” estruturalista de maio de 68, quando o discípulo assumiu a necessidade de uma revolução nos moldes maoístas. Antes disso, no entanto, Rancière foi ardoroso colaborador de Althusser, tendo inclusive participado das leituras de Marx que resultaram no *Lire le Capital*, de 1965.

Há, então, uma leitura menos heróica de Althusser: entender a Teoria como metafísica, ontologização da estrutura. Nesse caso, é preciso refazer um percurso e indicar seus limites e impossíveis. Diferente de sua própria leitura do embate entre a Economia Clássica e o Materialismo Histórico – subsumida como a ruptura marxiana em *Ler o Capital* (1965) –, o althusserianismo definir-se-ia pelo regime de objetividade que sua visão possibilita e no qual se circunscreve e, apesar das metamorfoses intentadas, não conseguiria efetuar a cisão com o discurso da modernidade, para o qual oferece alguns temas e objetos derradeiros. Trata-se, pois, de um outro peixe nadando em águas bem conhecidas³⁴: o anti-humanismo, o anti-historicismo e os anos épicos da superteoria marxista-psicanalítica-lingüística.

Justamente por sua adequação às práticas discursivas de que foi contemporâneo³⁵, esse althusserianismo envergonhado descrito por Rancière pode ser mais facilmente questionado por uma aproximação constitutiva e necessária com as investidas de *uma* intelectualidade francesa do pós-guerra e um desejo – recalcado ou não – de totalização: a tarefa da qual tomou parte Althusser poderia ser reescrita como a herdeira última do modernismo e, nessa esteira, inventariada *no interior da economia de seu discurso* tripartido entre língua, trabalho e desejo. Num movimento-outro desse esboço de genealogia, seria preciso interrogar os *mecanismos estratégicos* desse discurso de ruptura, da tomada inicial da palavra contra as correntes humanista-existencialistas da França de então até a institucionalização daquilo que hoje entendemos como o *estruturalismo*.

Interrogar essa metafísica do estruturalismo é também perscrutar a emergência de um objeto específico no campo das ditas

³⁴ Remeto o leitor a Foucault, em *As palavras e as coisas*.

³⁵ DA MATTA (1998) informa que, nos meados da década de setenta, Althusser propõe uma viragem contingente em seu discurso, teorizando acerca do que chamou de “materialismo aleatório”. Abandonando a escatologia marxista anterior, recorre ao conceito lucreciano de **climanem**, entendido como o desvio original que permitiria uma lógica da proliferação, do aleatório e do contingente. Não obstante essa ruptura-outra, o recorte desse trabalho privilegia o pensamento althusseriano em seu *pathos* estratégico e combativo, paradigmático para a compreensão tanto do estruturalismo quanto dos debates discursivos incorporados à lingüística via AD.

ciências humanas (no caso estruturalista, como queria o Foucault de *As palavras e as coisas*, “contra ciências-humanas”) e suas bifurcações: o *discurso*. É mister, pois, inquirir em que medida o suposto corte estruturalista permitiu engendrar uma teoria lingüística estratégica em relação ao próprio campo saussuriano – a Análise do Discurso inaugurada por Pêcheux (*AD*) –, e, numa direção paralela, de que modo interditou a essa mesma teoria um ultrapassamento da estase sistemática tão criticada nos manifestos da *AD*.

Encaminho-me nessa direção, abrindo um parênteses para contemplar brevemente a epopéia estruturalista francesa.

2.1) A estratégia do corte (e a economia da estratégia)

MERQUIOR (1991) reconstrói a história do estruturalismo apontando-o como um modismo intelectual francês da década de sessenta, cuja tônica seria o ataque direto à posição hegemônica de Sartre no campo da filosofia. Deste modo, tanto a posição existencialista inicial quanto a marxização tardia do pensamento sartreano, cujo amálgama seria um humanismo-historicista, teriam produzido um discurso de reação e negação, qual seja, o estruturalismo. Dessa perspectiva, a ascendência do pensamento das estruturas pode ser descrita segundo a perspectiva estratégica da ruptura: abandonar a tradição fenomenológica-transcendental que se apoderara da filosofia francesa utilizando as ferramentas de um *linguistic turn* próprio – a lingüística ciência-piloto – era mesmo lutar pela posse do discurso hegemônico.

Segundo DOSSE (1993), o declínio do modelo sartreano seria resultante de fatores políticos – a ascensão de Gaulle, a perda da hegemonia européia depois da Segunda Guerra Mundial, o declínio do marxismo stalinista do *Gulag* – que teriam levado a uma nova configuração dos saberes, vinculada à ascensão das ciências humanas. Essa configuração negaria no modelo existencial-fenomenológico de uma subjetividade intencional, a perspectiva de um *telos* histórico de transformação e redenção (o marxismo existencial) e a própria

concepção de “intelectual engajado”, que remontava ao século XIX e o caso Dreyfus.

De modo similar ao posicionamento em relação a Sartre – e com conseqüências muito próximas entre si –, outras diferenciações perante a *tradição* foram realizadas pelos então estruturalistas³⁶ em suas releituras, quais sejam: o abandono da etnografia (empirista) e do biologismo da tradição antropológica francesa, exigidos pela etnologia de Lévi-Strauss com a absorção da metodologia lingüística³⁷; a cisão lacaniana com o modelo “psicologista” e, a partir daí, a excomunhão da *Sociedade Francesa de Psicanálise* e o “retorno a Freud” como forma de circunscrever a psicanálise à ciência e negar suas aplicações às filosofias da consciência³⁸; a ruptura engendrada por Althusser entre o humanismo crítico do jovem Marx e a transformação anti-humanista na maioria (que culminaria na edição de *O Capital*), diretamente relacionada às disputas teóricas do *Partido Comunista Francês (PCF)*, cuja interpretação marxista permanecia ligada tanto às restrições da política stalinista quanto aos conceitos de reificação e alienação da subjetividade pelo sistema de produção capitalista.

Espécie de *keoiné* intelectual de uma geração (DOSSE, 1993), a configuração estruturalista pretenderá uma formalização científica das ciências humanas que não as oponha às ditas “ciências duras” e que rivalize diretamente com a filosofia como metateoria. Para tanto, submete a “primazia da consciência” (MERQUIOR, 1991) ao anti-humanismo radical e o historicismo teleológico ao imperativo da sincronia do sistema, pautados pela importação do modelo fonológico

³⁶ Conforme atesta MERQUIOR (1991) há sempre uma duplicidade na assunção do estruturalismo, sendo que apenas Lévi-Strauss o teria assumido como seu método. Desde a condenação de Althusser ao “flerte” com o estruturalismo até a negação foucauldiana, a participação nesse não-movimento é amiúde contestada.

³⁷ Ver *infra*.

³⁸ “Quem, por exemplo, reforçou mais o tabu estruturalista lançado contra o sujeito enquanto individualidade consciente e transparente? Lacan clamava seu menosprezo pela psicologia do ego americana, uma tendência psicanalítica desenvolvida pela ‘*troika* de Nova Iorque’, como ele dizia: Rudolph Loewenstein, Ernst Kris e Heinz Hartmann.” (MERQUIOR, 1991). É interessante notar que Loewenstein também rompe com Lacan, de quem foi analisando e discípulo por anos.

e ancorados pela necessidade de garantir a identidade das ciências nascentes na política do discurso acadêmico francês.

Em sua alardeada empresa de dissolução – que de todo modo pode ser amplamente contestada –, é na linguagem como estrutura que se fundamentarão as mais díspares inventivas de desideologização. Segundo DOSSE (1993), o conceito de estrutura já circulava nos séculos XVII e XVIII no modelo de organismo, descrevendo o modo como as partes se organizam numa totalidade; no século XIX, então, as ciências humanas apropriaram-se do conceito – via autores tão díspares quanto Spencer, Marx e Dürkheim. No caso hexagonal, a incorporação do debate teria se dado inicialmente com a publicação póstuma do *Curso de Lingüística Geral* de Saussure, em 1916, considerado o gesto do corte, a descoberta da ciência do signo. Como pondera MERQUIOR (1991), ainda que muitos dos conceitos do genebrino circulassem de forma indiscriminada pela teoria que lhe era contemporânea (o que rivalizaria com a alardeada “descoberta” saussuriana), o mérito saussuriano foi o de entrelaçar vários conceitos numa ciência do signo: a natureza imotivada, a dicotomia entre significante e significado, o primado da sincronia, o conceito de valor relacional e negativo e, a partir destes, a inferência da língua como uma estrutura autônoma.

Não obstante tal filiação, será somente no pós-guerra que ocorrerá o aporte saussuriano:

A difusão das idéias saussurianas seguirá uma trajetória exponencial. De um primeiro momento encerrado em pequenos círculos – Moscou, Praga, Copenhagen³⁹, Viena – a história das perseguições políticas do século XX provocará o encontro, no exílio (Estados Unidos) de Roman Jakobson (que participara, nos anos 20, do Círculo de Moscou, depois do de Praga) com Lévi-Strauss e, a partir deles, deu-se a chegada das idéias

³⁹ De acordo com DOSSE (1994), a primeira abordagem epistemológica do estruturalismo saussureano data de 1939, com a publicação de um artigo de Hjelmslev sobre a “lingüística estrutural”.

estruturalistas na França, no início dos anos 1950 (GREGOLIM, 2004, p.21)

Com a publicação de *As estruturas elementares do parentesco* (1949) e a *Antropologia estrutural* (1958), Lévi-Strauss consagra o método estruturalista e inaugura a série de transposições da teoria lingüística, aduzida como ciência-piloto recém descoberta e pronta a fornecer a metodologia a toda sorte de reflexões. Esse discurso precursor faz uso de três postulados saussurianos (num primeiros instante, derivados do Círculo de Praga): a língua como sistema de elementos solidários, o valor negativo/relacional desses elementos e a inconsciência dos falantes diante da estrutura que os precede⁴⁰ (COSTA, 1968). Assim, ao utilizar-se da fonologia, Strauss corrobora a ascendência do sistema no interior dos elementos, cujo resultado seria uma ausência de plenitude na significação. Ao transportar a discussão lingüística para a etnologia, produz a homologia entre fonema e organização social – a ordem do visível empírico – e entre estrutura social e os sistema fonológico, ambos *inconscientes e invariáveis*, resultantes de uma tensão não facilmente redutível entre natureza e cultura.

Conforme defende MERQUIOR (1991), é da perspectiva da primazia da estrutura e do minimalismo das antíteses binaristas que Strauss poderá esquivar-se, num só golpe, do naturalismo, do empirismo e da consciência do *cogito*: ao definir em 1949 que o casamento, no sistema de parentesco, traz no bojo a noção de troca (no caso, a exogamia e a troca de mulheres), o antropólogo nega as razões genéticas do interdito naturalista, desautoriza a etnografia como estudo das relações sociais imediatas e empírica e, finalmente,

⁴⁰ Andréa Bonomi aponta, no artigo *Implicações filosóficas na antropologia de Lévi-Strauss* – (In: COSTA, 1968, p.121):

A fonologia, recorda Lévi-Strauss citando Trubetzkoy, esclarece de fato a necessidade de passar-se dos estudos dos fenômenos conscientes da linguagem para a abordagem dos fenômenos inconscientes, de revelar o conjunto de leis elementares e universais que, na comunicação lingüística efetiva, permanecem latentes. (...) estes princípios operam em um nível muito mais profundo e representam a estrutura de base mais elementar – comum a todos os que falam.

assume a inconsciência que as sociedades têm dos motivos e dos mecanismo das trocas, “justamente como as regras básicas da própria língua” (MERQUIOR, 1991, p.67).

O projeto lévi-straussiano implicava uma *Semiologia Geral* que, vislumbrada em Saussure, pudesse dar conta de todos os fatos da cultura (as “partes da psicologia social” saussuriana⁴¹). Esse estruturalismo do alto modernismo francês se caracterizaria, pois, pela centralidade da cultura e por conceber mecanismos infra-estruturais que permitam a atualização desta. Para STRAUSS (1952), o modelo deveria considerar: o caráter sistemático da estrutura; a regularidade de suas transformações; a possibilidade de previsão das modificações dos elementos e a reação do sistema diante dessas. Tratar-se-ia, então, de observar a relação entre infra-estrutura e suas determinações (MERQUIOR, 1991) de forma menos esquemática que as *leituras* vigentes – daí o imperativo de reler o materialismo mitigando o determinismo econômico⁴², de reler a psicanálise e interditar o determinismo biológico.

É de um contágio, pois, que se valerá a “revolução estruturalista”: quando tudo se torna legível, há a possibilidade de intercâmbio entre os campos do saber, há a interdisciplinaridade triunfante guiada por um paradigma lingüístico comum. Nesse universo, os setores mais diretamente afetados tanto pela euforia da aplicação do método teriam sido justamente as vedetes estruturais, as ciências emergentes:

Os setores mais afetados pelo contágio lingüístico foram as disciplinas que se encontravam numa situação ainda precária no plano institucional, ou

⁴¹ *Pode-se, então, conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de Semiologia. (...) A lingüística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Lingüística e esta se achará destarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos* (SAUSSURE, 1916, p.24) [1972]

⁴² Como se verá adiante, o discurso de Louis Althusser será vítima de uma indecisão contumaz: ou bem se abandona ao determinismo em última instância defendido por Engels (esse mesmo em defesa da crítica economicista que pairava sobre o marxismo), ou bem nega o determinismo mediante a criação do artifício do corte: a sobredeterminação.

que estavam em busca de identidade, em virtude de suas contradições internas entre suas pretensões à positividade científica e suas relações com o político, como a sociologia; e enfim, aquelas que, como os estudos literários ou a filosofia, estavam plenamente engajadas numa disputa entre antigos e modernos. Essa conjunção contribuiu para enfraquecer as fronteiras entre as disciplinas. (DOSSE, 1994, p.427)

Naqueles anos que são descritos como a “época épica” (a década de cinquenta) e contrapostos ao “canto do cisne” (o pós-68), o que pretendia a empreitada estruturalista era a ocupação de um espaço no regime do dizer. Portanto, de uma marginalidade inicial era preciso alcançar a legitimação – de preferência institucional –, estabelecer-se como alternativa à tradição intelectual francesa segundo a prerrogativa incontestável do discurso científico. Assim, segundo DOSSE (1994), haveria uma distinção profícua (e justamente por isso discutível) entre as vertentes estruturais, baseada na centralidade dada à legitimação científica, a saber:

- *estruturalismo científico*: representado por Lévi-Strauss, Lacan e Greimas e cujo objeto era a busca das leis universais inconscientes, respectivamente na antropologia, na psicanálise e na semiótica;

- *estruturalismo flexível*: mais próximo da crítica literária e caracterizado por uma adesão inicial e uma posterior recusa do fechamento estrutural. As figuras centrais são Todorov, Genette e Barthes (esse último mais tarde propriamente um antípoda do sistema);
- *estruturalismo historicizado ou epistêmico*: no qual se inserem Althusser, Foucault, Bourdieu, Derrida, Vernant e a terceira geração dos *Annales*.

Muito próxima dessa classificação está a de PAVEL apud GREGOLIM (2004) de três tipos de estruturalismo, respectivamente aproximados dos estruturalismos científico, flexível e epistêmico (e

seus representantes): um *cientificista*, do qual se excluiria Lacan; um *moderado*, também ligado à literatura; um *especulativo*, estabelecido pela reincorporação de marxista e psicanalítica – nesse caso, pois, subsumindo Lacan como um dos representantes.

Da panorâmica estruturalista, volto-me às instâncias de *historização e epistemologia*, para contemplar mais pormenorizadamente as conjugações, embates e impossíveis entre os discursos foucauldianos e os althusserianos. Considerando, então, com GREGOLIM (2004), a dificuldade de implementar dessa classificação (que conforme a própria autora subsume uma redução), discuto o rumo desse posicionamento de “assunção crítica”⁴³ no intuito de esclarecer uma problemática e esboçar um objeto.

Para tanto, três pontos nodais desse discurso de diferenciação podem ser inicialmente colocados em xeque: a suposta “historização das estruturas” realizada tanto por Foucault quanto por Althusser – que no limite justificariam o amálgama realizado pela AD de Pêcheux e a dificuldade que a própria autora alega como “metonímia generalizante”; a reincorporação marxista-psicanalítica na elaboração de uma problemática entre sujeito e história que implicaria num pós-estruturalismo – nesse caso, haveria nesse ínterim a “descoberta” de Nietzsche-Heidegger, efetuada de maneira bastante desigual na fase dita “genealógica” de Foucault e no “materialismo aleatório” do último althusserianismo; finalmente, o caráter pós-estruturalista de ambos os discursos, sobretudo se a ordem discursiva das teorias “pós” originárias da discussão francesa forem entendidas como diametralmente opostas aos metarrelatos, com especial repulsa às totalizações científicas – e então é mister não minimizar a aproximação congênita do althusserianismo com o projeto do

⁴³ À parte do fato de que toda classificação é redutora, ela nos serve, neste momento, para inserir os formuladores da análise do discurso dentro dessa tendência ‘especulativa’ a fim de demarcar a sua grande diferença em relação aos outros ‘estruturalismos’: fundamentalmente, trata-se, na perspectiva de Foucault e Pêcheux, de historicizar as estruturas, estabelecer uma relação tensa com os conceitos e métodos da lingüística saussuriana... (GREGOLIM, 2004, p.25) . Os grifos são meus.

marxismo-leninismo de produzir uma ciência, o Materialismo Histórico.

A questão-chave é, pois, aquela reclamada por DOSSE (1994, p.218) como produto da implosão da grade althusseriana e sua “substituição”:

A tentativa althusseriana terá sido a mais globalizante e a mais ambiciosa do estruturalismo especulativo. Sua implosão ainda não afeta ao prosseguimento das pesquisas de acordo com a grade estrutural em outros campos, mais específicos, do saber, principalmente no domínio das ciências do texto. Por outro lado, no plano filosófico, a implosão do althusserianismo prepara o caminho para um estruturalismo historicizado, encarnado, entre outros, por Michel Foucault

Se, pois, há uma permanência do “marxismo-estruturalista” em alguns campos do saber (por exemplo, textual), é preciso definir essa descontinuidade: de um lado, o caráter metateórico e modernizante do althusserianismo e seu *campo do texto correlato*, a *AD* pechêutiana e sua metafísica inconfessa; de outro, o discurso da arqueologia foucauldiana, cuja novidade residiria naquela “incredulidade diante das metanarrativas” e, por conseguinte, numa teoria pós-modernizante.⁴⁴

Prossigo, na tentativa de deslindar os meios dessa *incomensurabilidade* (e fecho parênteses).

2.2) A teoria do flerte (ou o flerte na Teoria)

Em *Elementos de autocrítica*, ALTHUSSER (1974) [1978], corrobora uma tese e expurga um erro, respectivamente: de que há

⁴⁴ Foucault, não esqueçamos, jamais aquiesce com as denominações de “estruturalista”, “pós-estruturalista” ou “pós-moderno”. A perspectiva adotada aqui intentará, pois, uma aproximação de sua arqueogenealogia e alguns temas como *proliferação e microfísica* típicos das teorias *pós* que, no limite, não lhe são caras. Ver mais detalhadamente o próximo capítulo e, para a definição da arqueogenealogia – contra o próprio Foucault, é certo – como pós-modernidade, o capítulo 4.

uma ruptura entre o pensamento marxiano e o pensamento burguês; de que houve um erro teoricista, que pode ser computado entre os “desvios” da filosofia marxiana e, mais profundamente, creditado ao “flerte” estruturalista.

Na perspectiva de uma defesa, a autocrítica reconhece: que o “flerte com a terminologia estruturalista” (ALTHUSSER, 1974, p.97) [1978] foi sempre paródico e irônico; que a corrente estruturalista é fenômeno típico de uma ideologia burguesa bastante francesa de formalização mecanicista; que, diametralmente oposto ao positivismo estrutural e seus conceitos “difusos e flutuantes” (ALTHUSSER, 1974, p.99) [1978], estava ainda a teoria marxista, única capaz de engendrar a ciência da revolução; em suma, que antes de estruturalista, teria sido spinozista (o que causava as aproximações errôneas, em todo caso).

Passemos em revista a história dessa tentativa de desvinculação estrutural althusseriana, buscando a arqueologia da tese (a ruptura) e a impossibilidade estrutural (!) do expurgo.

2.2.1) Marxismo ocidental e marxismo francês

O marxismo de Althusser tem uma tradução esclarecedora se relacionado à outra classificação, qual seja, a que Perry ANDERSON (1976)[1989], nas *Considerações sobre o marxismo ocidental*, definiu para os destinos do pensamento materialista desde a origem até o pós Segunda Guerra Mundial. Partindo do papel legado à política e à filosofia, ao eixo geográfico de concentração do pensamento e a internacionalização de suas perspectivas, os esquema estabelece quatro gerações:

- *primeira geração*: de um materialismo difuso (geograficamente ou nas bases teóricas), sobretudo pela ausência de publicação de cerca de três quartos da obra de Marx, essa seria a época da fundação da *Primeira Internacional Comunista* e, posteriormente, da missão de Engels em garantir a cientificidade do projeto revolucionário (a partir de 1870) e sua conseqüente unidade e

internacionalização (o mesmo Engels fundaria, em 1889, a *Segunda Internacional*);

- *segunda geração*: ocorre uma mudança de eixo geográfico para as regiões mais atrasadas do leste e sul europeus. O fundamental dessa empresa é a suplantação da hegemonia política por uma sistematização teórica – cujo papel central pode ser dado a Plekhanov e Kautsky – com a adesão ao compromisso engeliano de produzir uma filosofia e uma ciência marxista que completasse o legado, estendendo às áreas não diretamente problematizadas por Marx;
- *terceira geração*: novamente, a mudança de eixo geográfico faz a migração do marxismo para as regiões leste e centro da Europa, sobretudo a partir dos países nos quais um desenvolvimento industrial deu margem ao florescimento de partidos operários (destaque para a Alemanha). Os pensadores desse período foram marcados pela retomada tanto da teoria econômica marxiana (por Lênin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Bukharin, etc.) quanto pela criação definitiva de uma teoria política marxista e uma organização da luta proletária;
- *quarta geração*: produzido pela derrota da onda revolucionária da terceira geração, muda seu centro de difusão oficial a URSS (que se apresenta como alternativa única diante da “vitória” da nova dinâmica capitalista depois da Primeira Guerra) e tem um eixo de teóricos que compreende a tríade França-Itália-Alemanha. No seu desenvolvimento, caracteriza-se pelo primado da doutrina stalinista e, constitutiva deste, por uma ênfase nos estudos metateóricos – concentrados nos estudos superestruturais.

A esse marxismo da quarta geração ANDERSON (1976) [1989]⁴⁵ chamará de *marxismo ocidental*, cujas características mais relevantes seriam: o divórcio entre a teoria e a prática (a “cisão” com a *XI Tese sobre Feuerbach*⁴⁶), que teve como resultante uma preponderância de estudos epistemológicos e a especialização acadêmica dos pensadores (institucionalização da teoria que suplantava o militantismo da terceira geração); a relação de dominância do stalinismo e, por isso, uma diminuição do internacionalismo e de posturas de contestação com a doutrina; justamente pelo totalitarismo soviético, a preponderância de discursos interdisciplinares (destaque para estética) e o pessimismo dos temas. O elenco dos transformadores ocidentais conta com figuras tão opostas quanto: Althusser, Sartre e Lefebvre, na França; Gramsci e Della Volpe, na Itália; Lukács, Benjamin, Adorno, Horkheimer e Marcuse, na Alemanha.

MUSSE (1998), no entanto, observa na classificação desse marxismo ocidental uma tendência à ortodoxia, oferecendo uma leitura próxima de Karl Korsch que, em *Marxismo e filosofia*, discorda da antinomização entre marxismo e filosofia, apontando para o fato de que todos os marxismos estiveram vinculados a determinadas formas do filosofar. Deste modo, quando se aponta uma incapacidade da quarta geração em reunir teoria marxista e prática revolucionária, o que se pretenderia é cindir duas perspectivas: de um lado, o socialismo científico defendido pelo bolchevismo leninista como único capaz de exercer a liderança à revolução proletária; do outro, uma transformação filosófica e, portanto, idealista e burguesa. São, portanto, dois posicionamentos excludentes diante das atualizações da *XI Tese sobre Feuerbach* que (novamente) pautam a dicotomização: há a permanente insistência herdada de Engels de uma supressão da filosofia por uma ciência todo poderosa, de um lado; e a abertura

⁴⁵ O termo *marxismo ocidental*, segundo MUSSE (1998), foi forjado por Merleau-Ponty em 1955, em *As aventuras da dialética*.

⁴⁶ *Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo.* (MARX, 1865, p.97) [1989]

(pessimista e idealista) da investigação à filosofia, seus métodos e objetos específicos, de outro.

Nessa esteira, outra suposta inversão do marxismo ocidental é discutida por MUSSE (1998), desta feita sobre a *II Tese*⁴⁷: diferentemente do que pretendia ANDERSON (1976) [1989], não teria havido uma supervalorização da teoria em detrimento da prática, mas sim uma nova interpretação da segunda tese que redefine o papel da teoria como constitutivo e crítico em relação à práxis. Esse deslocamento já pode ser vislumbrado desde o leninismo, passando pela concepção de “prática teórica” em Althusser ou mesmo na concepção quiasmática da reciprocidade constitutiva entre os elementos defendida em Adorno.

Isto posto, é preciso buscar no recorte francês (e estrutural) essa mudança de ênfase do marxismo ocidental (MUSSE, 1998) e como o discurso althusseriano soluciona essa inversão.

O “caso francês” de criação e evolução de um partido comunista é peculiar. De acordo com ANDERSON (1976) [1989], o debate comunista na França deu-se com atraso razoável se comparado aos demais países da Europa Ocidental. Esse atraso francês é creditado pelo mesmo autor ao peso da tradição pré-marxista local (Proudhon, Saint-Simon, Fourier, etc.) e seu humanismo revolucionário e ao próprio caráter burguês da inteligência francesa. De fato, o PCF (criado em 1920) só logrou autêntico sucesso entre a classe trabalhadora depois da Segunda Guerra Mundial e muito disso se deve ao papel da resistência durante a República de Vichy (1940-44), que garantiu, na era da Frente Popular, a adesão de mais de trezentos mil membros, tornando-se depois de 1945 a “supremacia organizacional dentro da classe trabalhadora” (ANDERSON, 1976, p. 57) [1989].

⁴⁷ *A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente uma questão escolástica.* (MARX, 1865, p. 94)[1989]

Todavia, o crescimento do *PCF* guarda duas particularidades: a neutralização dos novos intelectuais graças à adesão maciça da direção do partido à doutrina stalinista e, por conseguinte, o imperativo de se buscar outras instituições e discursos a fim de garantir tanto a audiência quanto a dissolução da ordem vigente; a grande quantidade de intelectuais no montante dos filiados e uma distância em relação aos trabalhadores efetivos (proletários). No caso dessa intelectualidade, é sobretudo o existencialismo que fará maior alarde em sua aproximação, sendo Sartre a figura central que permitirá, por um lado, salvaguardar a versão humanista defendida pela linha de frente do *PCF* (Garaudy) e, por outro, formular os prolegômeros dos muitos vértices que esse paradigmático marxismo ocidental à francesa comporá com outros saberes nesse período.

2.2.2) Marxismo francês e marxismo althusseriano

Ainda que difundido por Sartre, a condição do marxismo francês nos meados da década de cinquenta era de crise iminente, justamente por sua particularidades. Assim, quando em 1956, no XX Congresso do PCUS, Nikita Kruchov (um estalinista) tornou público os “crimes de Stalin”, que iam desde a perseguição aos dissidentes até os *gulags*⁴⁸ – os campos de concentração nos quais entre 5 e 20 milhões de soviéticos teriam sido exterminados –, o alinhamento às diretrizes moscovitas passou a ser alvo de críticas que, no início da década de sessenta resultariam em uma ruptura com o “culto da personalidade” stalinista (DOSSE, 1994). Diante dessa crise de legitimação da doutrina, o *PCF* se verá enfraquecido e questionado por seu adesismo. E o golpe fatal será dado por um retorno à Marx: emerge a “grade althusseriana”.

A configuração de decadência tanto do existencialismo quanto do marxismo do *PCF* permitirá a Althusser surgir como arauto de uma ruptura e, mais que isso, de uma retomada mais literal do texto marxiano, que anteriormente lembrei segundo a proposição de

⁴⁸ Sobre o stalinismo, remeto a PAULO NETTO (1984).

RANCIÈRE (1995). Tratava-se de retornar aos gestos mais simples e, por isso mesmo, menos carregados das ideologias e falsificações. A “tarefa da geração” era o retorno ao *noumenológico* dos textos via negação da “ganga mística” que o humanismo-historicista havia legado. Leiamos o célebre texto de Althusser, *De O Capital à filosofia de Marx*⁴⁹ (1965, p.14)[1979]:

Por mais paradoxal que possa parecer essa expressão, podemos afirmar que, na história da cultura humana, nossa época corre o risco de aparecer um dia como que assinalada pela provação mais dramática e mais laboriosa possível: a descoberta e o aprendizado do sentido dos atos mais ‘simples’ da existência: ver, escutar, falar, ler – atos que põem os homens e relação com as suas obras, e essas obras encerradas em sua própria garganta, que são as suas ‘faltas de obras’

Permito-me adiar para adiante o sentido desse embate entre as obras e suas ausências e fixar-me, por hora, nos *gestos*: há uma profundidade nessa simplicidade, revelada pela inversão de seus sentidos inaugurada, segundo o mesmo Althusser, pelos “conhecimentos perturbadores” trazidos por Freud, Marx e Nietzsche. É de uma leitura como “exceção” que parte o althusserianismo, justificada pela ascendência do filosófico (bem entendido, a filosofia marxista relida por Althusser) diante da inocência, a ruptura por excelência com o “modelo religioso” de leitura, preso ainda nos meandros do imediato (empírico) e do consciente (*cogito*).

Na sua investida contra a doutrina do PCF, Althusser vai implantar a polêmica da ruptura justamente inaugurando um amálgama com a psicanálise lacaniana, sob a forma de *uma estratégia de aproximação e uma economia de assimilação de métodos e objeto*. Assim, enquanto o marxismo francês exorta seus acólitos a uma negação da psicanálise por suas categorias baseadas numa subjetividade burguesa e alienada, o primeiro gesto de Althusser é uma identidade de

⁴⁹ *In: Ler o capital* – ALTHUSSER (1965) [1979].

rompimento: a psicanálise de Lacan e o marxismo anti-humanista teriam em comum não apenas uma tendência ao discurso científico mas, por sua capacidade de ultrapassamento do idealismo, permitiriam uma cesura com o idealismo que frutificara tanto nas discussões acerca de Freud quanto as entabuladas sobre Marx. Na “nota preliminar” que precede *Freud e Lacan*⁵⁰, de 1964, advém um esclarecimento:

Os marxistas, que sabem, por experiência própria, que deformações foram impostas por seus adversários ao pensamento de Marx, podem compreender que Freud tenha podido sofrer, à sua maneira, o mesmo destino, e qual é a importância teórica de um autêntico ‘retorno a Freud’

Buscar a especificidade do marxismo e da psicanálise era mesmo assumir o papel da vanguarda científica, de dotar as ciências humanas de um paradigma legítimo e totalizante. Dessa perspectiva, o que Lacan oferecia à psicanálise era uma teoria sobre a “maturidade” do pensamento freudiano, o *locus* de passagem da ideologia à ciência, do erro à verdade. Uma anexação indevida e similar ao *desvio* engendrado no PCF que havia acometido o marxismo, abatera-se sobre a psicanálise assimilada até aquele momento “à Psicologia, quer ela seja behaviorista (Dalbiez) ou fenomenológica (Merleau-Ponty) ou existencialista (Sartre)...”(!) (ALTHUSSER, 1964, p.57) [2000].

O discurso do *desvio* formulado por esse althusserianismo golpeava, a um só tempo, as áreas mais ortodoxas do PCF em relação à psicanálise – o próprio Freud e Lacan era uma resposta às restrições ao pensamento freudiano admitida em 1948 pelos marxistas franceses – e as leituras vigentes do materialismo dialético, que não identificavam o gesto fundador de uma nova ciência numa recusa de Hegel e nem admitiam a virada anti-humanista realizada pelo próprio Marx nos escritos da maturidade (essa, como se verá, a proposta axial de Althusser). Nesse momento, romper com as posições do PCF era

⁵⁰ ALTHUSSER (1964, p.8) [2000].

assumir uma posição de desestalinização urgente, permitindo ao marxismo afirmar-se como ciência a partir da negação do erro soviético: uma *Teoria* verdadeira permaneceria latente, não obstante as leituras errôneas que prevaleciam dominando o comunismo internacional.

Para garantir o retorno ao verdadeiro marxismo, esse discurso se valerá inicialmente de uma espécie de compartilhamento de configuração epistemológica em relação ao objeto psicanalítico conforme concebido por Lacan: o inconsciente desbiologizado e o primado do Simbólico na leitura da tópica freudiana⁵¹ (a tríade lacaniana Real, Simbólico e Imaginário), colocando no lugar do sujeito cartesiano-transcendental uma alteridade radical constitutiva e um descentramento definitivo da consciência. Da problematização da “estrutura desse desconhecimento” (ALTHUSSER, 1972, p.71) [2000] também se valeria a ciência estabelecida por Marx: se não há um sujeito econômico que possa ser responsabilizado pela História mas apenas o *Träger* portador das relações econômicas, é mister aduzir um ultrapassamento do racionalismo da Economia política e repensar categorias como empírico, sujeito e história. Segundo Walter José EVANGELISTA⁵²:

Se a Psicanálise é ‘irracional’, porque supõe o inconsciente como condição de sua produção, e esse inconsciente não é a Razão, então o marxismo, igualmente, seria irracional, porque este supõe a luta de classes, e esta não é a Razão, mas, sim o conflito das razões. Para Althusser, de um modo geral, não se tem acesso à teoria psicanalítica sem passar pela ‘irracionalidade’ da transferência, pois é com ela que vivemos nosso inconsciente. Mas, do mesmo modo, para ele não se tem acesso à teoria marxista sem passar pela ‘irracionalidade’ da luta de classes.

⁵¹ Althusser assume uma perspectiva culturalista nessa leitura de Lacan, apontando no primado do Simbólico o que chama de “hominização”. Esse posicionamento é discutido pelo próprio Althusser, em *Marx e Freud*, de 1976.

⁵² Na Introdução de ALTHUSSER (2000, p. 33).

Esse althusserianismo nascente irradiará, nos inícios da década de sessenta, da *École Normal Supérieure de la Rue d'Ulm*, epicentro das experiências estruturalistas de vanguarda na formação acadêmica das Ciências Humanas. Como aponta DOSSE (1994), no entanto, nem todas as Humanidades tinham o mesmo privilégio: “boas” eram apenas as recém-descobertas psicanálise, antropologia e lingüística. Às demais, restava o epíteto de ideológicas, subjetivistas e alienadas. Era um rigor científico que se buscava nesses três saberes emergentes, muito mais do que o desejo de circunscrever-lhes seus objetos e métodos próprios: apropriar-se da tríade dos saberes estruturalistas era elevar-se até a *Teoria*, identificando um abismo entre as posições do PCF em relação à Ciência marxista e um outro, idêntico, entre a *Associação Psicanalítica Internacional* e o lacanismo.

O golpe decisivo dessa política discursiva será dado, finalmente, em 1965, com a publicação de *Lire Le Capital* e *Pour Marx*, produto de um seminário freqüentado por figuras como Establet, Balibar, Rancière e Pêcheux (!). Nos dois livros, Althusser (e alguns colaboradores, no caso do *Lire...*) trará à tona e detalhadamente os parâmetros de sua ruptura, que seguirá o modelo definido em *O novo espírito científico* por BACHELARD (1937) [1968]: oposto à epistemologia cartesiana, o pensamento inaugurado com a física quântica exigiria uma leitura de profundidade que, sobre a identidade empírica, permitisse vislumbrar o complexo real latente. Contra a analiticidade, Bachelard supõe uma ruptura relacional e sintética, que vai chamar de “racionalidade aberta”, cujo objetivo era romper com a suposta transparência dos objetos científicos, “apesar da experiência imediata”. Dessa perspectiva, a cientificidade não poderá residir nem no sujeito – pois se reduziria à esfera da representação –, nem na sociedade – pois implicaria então num convencionalismo. A saída de Bachelard é subsumir a ciência como projeto não estanque na realidade empírica, mas fundante de uma *realidade discursiva* e pautada na verificabilidade pública. Bachelardianamente, a ruptura se dá quando as conclusões da física quântica exigem repensar a ciência da

perspectiva de um construcionismo⁵³, cuja função ontologizante modalizaria *sempre-já* os critérios de objetividade da física newtoniana. Conforme MERQUIOR (1985, p.57):

Três, então, foram os principais legados de Bachelard à epistemologia estruturalista: (a) cesuralismo (o tema do rompimento ou ‘corte epistemológico’, central em Foucault e Althusser); (b) antiempirismo; (c) uma visão construtivista da ciência, a que pertencem os conceitos da problemática e do virtual colapso da racionalidade, como tal, em mera ‘prática’ científica⁵⁴

Sob a égide dessa epistemologia estruturalista, o discurso althusseriano pode ser catalogado em dois momentos: um primeiro, influenciado pela ruptura bachelardiana, no qual uma *cesura* opõe radicalmente ciência e ideologia, sendo a discussão marcada pelo materialismo científico entendido como *Teoria* das práticas teóricas; um outro, no qual a própria epistemologia é tomada como intrinsecamente política, com conseqüente relativização da ciência como metarelato⁵⁵. Passo a discutir tanto a adoção da *Teoria* do primeiro instante quanto o suposto ponto de viragem da empresa althusseriana (o prefácio da edição italiana de *Lire le capital*⁵⁶) no qual o “teoricismo” anterior (de *Pour Marx* e do próprio *Lire...*) seria inferido como unilateral e inexo.

2.2.3) O althusserianismo: Teoria

⁵³ MERQUIOR (1985, p.56) aproxima esse construtivismo do conceito de *problemática* – lançado em 1949 pelo próprio Bachelard –, que “conota não a verdade ou a experiência em geral, mas sempre objetos particulares num domínio científico específico, contemplado em sua dinâmica cognitiva”.

⁵⁴ Como o mesmo MERQUIOR (1985) pondera, Bachelard rompeu também com a visão triunfalista da ciência, dando ênfase aos obstáculos epistemológicos e rompendo com sua linearidade teleológica.

⁵⁵ Novamente, de acordo com Walter José EVANGELISTA, na introdução de ALTHUSSER (2000, p.9-43).

⁵⁶ Na França, o prefácio é da segunda edição, de 1975. Nesse trabalho, em ALTHUSSER (1979).

Como afirmado anteriormente, a ascensão do pensamento marxista à esfera da Ciência estava baseada, em Althusser, na hipótese de uma descontinuidade entre esta e a ideologia precedente. Assim, haveria um corte epistemológico entre os textos da juventude de Marx e os posteriores a 1845, quando são publicados *A ideologia alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*, que consiste: no abandono total do pensamento hegeliano e não apenas na inversão da dialética do Espírito; na cisão para com o humanismo kantiano-fichteano-feuerbachiano que sondava as entrelinhas do jovem Marx (e formava a doutrina do PCF). Na mesma esteira e como consequência da primeira, a ruptura seria baseada no conceito (tomado da psicanálise) de sobredeterminação e, mais fundamentalmente, significaria a descoberta de uma nova ciência, *o Materialismo Histórico, Teoria geral das práticas teóricas*.

Em *Ler o Capital*, Althusser trata a ruptura a partir dos critérios de visibilidade. Assim, haveria dois modelos de leitura a que Marx submetera a Economia Política⁵⁷: o primeiro, que lê a teoria econômica liberal a partir dos seus conceitos, ou melhor, elabora uma crítica seguindo o mesmo regime de visibilidade – nesse caso, o erro de Smith seria não ter visto o que tinha diante dos olhos, operação que Marx pode realizar quando se livra do equívoco (ALTHUSSER, 1965) [1979]; o segundo, que alimenta a construção da ruptura, refere-se à impossibilidade constitutiva do discurso liberal em ver aquilo que é seu Outro: para que houvesse um regime de visibilidade da Economia Política, era preciso um correspondente campo de invisibilidade, um interdito necessário ao ver. Recorro ao texto althusseriano:

O que a economia clássica não vê não é o que ela não vê, mas **o que ela vê**; não é o que lhe falta, mas, pelo contrário, **aquilo que não lhe falta**;

⁵⁷ Economia Política, em Marx e depois em Althusser, refere-se ao classicismo liberal de Smith, Ricardo e Say (entre outros). É importante lembrar, no entanto, que muitas das formulações marxistas como a mais-valia e a exploração do trabalho como mercadoria já constam em Ricardo. Para o althusserianismo, como se verá, faltava a Ricardo a habilidade de leitura e visão que somente o materialismo histórico engendraria.

não se trata de que ela erre, mas, pelo contrário, **de que ela não erre**. O equívoco é então não enxergar o que se vê; o equívoco refere-se não mais ao objeto, mas à própria vista. É um equívoco que diz respeito **ao ver**: o não ver é então interior ao ver; é uma forma de ver, logo, numa relação necessária com o ver (ALTHUSSER, 1965, p.20) [1979]

Se em Bachelard a física quântica rompia com o modelo newtoniano por enxergar uma complexidade onde antes vigorava a ordem de uma identidade monista, a viragem marxiana consistia em produzir uma nova e revolucionária configuração de visibilidade. Althusser aproxima (tomando uma analogia de Engels) a “descoberta” marxiana à criação da química moderna: a economia clássica produzira a *mais-valia* e a química flogística produzira o oxigênio; no entanto, nem a flogística nem o classicismo liberal podem levantar as questões fundamentais dos novos objetos, sendo necessária uma ruptura rumo à Ciência, ao discurso desideologizado que permita ultrapassar o mito e inaugurar uma nova estrutura e visão, uma nova problemática que diz respeito a novas relações entre o visível e o invisível.⁵⁸

A descoberta da contradição (interditada) entre capital e trabalho inaugura não apenas um regime particular de visão mas, o que é mais fundamental, estabelece um modelo de leitura superior àquele oferecido pela economia (e pelos outros metadiscursos, nesse caso), baseado numa “*leitura sintoma*”⁵⁹ (ALTHUSSER, 1965, p.27) [1979]: *ler*, depois da revolução materialista-histórica, significa perscrutar nos textos a sua ausência necessária, a alteridade que lhe é constitutiva. No caso da epistemologia, o que Marx exige é questionar a eficácia daquilo que não está presente na produção do que se

⁵⁸ A revolução marxiana consistira, então, em romper com a invisibilidade precípua da Economia Clássica: a de que a mais-valia (em termos gerais, o excedente de capital originado da exploração do trabalho ou da propriedade fundiária) se fundava numa relação de luta de classes, de desigualdade entre aqueles que possuíam os bens de produção e os demais, a massa dos trabalhadores condenados a vender seu trabalho como mercadoria e a se alienar no processo de produção.

⁵⁹ Mais uma vez, Althusser recorre à metáfora psicanalítica.

atualiza, ou, de modo “ulmiano”, a eficácia da ideologia que permeia estruturalmente a idealidade de uma plenitude gnosiológica.

É, aqui, de um mesmo construcionismo científico que tratamos: o conhecimento como produção alardeado por Althusser está presente em boa parte da filosofia da ciência francesa dos meados do século XX (Koyré, Canguilhem, Bachelard)⁶⁰ e, como se viu, converge em sua negação das “filosofias da transparência”, problematizando a noção de dado empírico e a de sujeito cognoscente. No interior dessa discussão, a diferença do althusserianismo está em antinomizar, de um lado, “toda a filosofia ocidental” (ALTHUSSER, 1965, p.55) [1979] e suas respostas ideológicas e especulares ao problema do conhecimento, e, de outro, a *refundação de uma eidética* via marxismo: “uma fundação radical de um novo espaço, de uma nova problemática, que permita estabelecer o problema real, desconhecido na estrutura de reconhecimento de sua posição ideológica” (ALTHUSSER, 1965, p. 56) [1979].

Essa leitura sintomal da estrutura que determina todo texto – e toda história, todo o texto da história, o discurso das condições da historicidade – pode ser aproximada de um kantismo sem sujeito, segundo DA MATTA (1998): as condições *a priori* de todo conhecimento – que em Althusser se tornarão “efeito de conhecimento” ideológico⁶¹ – são as relações históricas concretas e, mais precisamente, a estrutura totalizada que predetermina, em última instância, a dinâmica de seus elementos. Nesse kantismo, o papel da teoria marxista é também uma metafísica: deslindar os mecanismos do erro que permeiam o círculo fechado da ideologia, produzindo a inteligência desse sistema de constituição de sujeitos e objetos, segundo “o círculo de um conhecimento fundamentado” (ALTHUSSER, 1965, p.74) [1979].

⁶⁰ Além desses, Althusser refere-se a Foucault, de cuja *Histoire de la Folie* (1961) [1978] teria retirado suas concepções acerca dos regimes de visibilidade.

⁶¹ A AD de Althusser assimilará prontamente esse discurso dos efeitos. Ver *infra*, a seguir.

A esse *círculo fundamentado de conhecimento* Althusser chamará, em *A favor de Marx* (1965) [1979], de *Teoria*, baseada no esclarecimento das cesuras filosófica e científica:

Foi ao fundar a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, com um só e único movimento, rompeu com a sua consciência filosófica ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético). (...) Que uma nova filosofia tenha nascido da fundação de uma ciência, e que essa ciência seja a teoria da história, põe, naturalmente, um problema teórico capital: graças a que necessidade de princípio a fundação da teoria científica da história deveria implicar e encerrar **ipso facto** uma revolução teórica na filosofia? (ALTHUSSER, 1965) [1979]

Dois pontos relevantes desse recorte de Althusser merecem atenção: a *superioridade e precedência* científica diante da filosofia; a capacidade da ruptura marxiana de *extrapolar* os limites entre os saberes.

No caso da *precedência* científica, remonto ao tratamento dado à *XI Tese sobre Feuerbach* que, nesse instante, reflete uma influência de Engels: a tarefa althusseriana deveria estabelecer as condições de cientificidade do marxismo, separando-o da filosofia e de sua “ganga mística”. Consoante MUSSE (1998, p.18): “A intenção de Engels de reduzir a filosofia a uma ciência particular ocupada unicamente com as leis do pensamento efetivou-se, na ortodoxia marxista ocidental, com a supressão da filosofia por um sistema de ciências positivas e não-dialéticas”. O sistema engeliano adotado por Althusser, ao expulsar a filosofia, recorre ao socialismo científico como único método de produzir uma verdade da estrutura econômica via *Teoria*.

No caso dessa *Teoria* alçada ao patamar de ciência-última, o *extrapolar* do “continente história” (ALTHUSSER, 1965) [1979] capaz de interferir em saberes ônticos justamente por sua suposta transcendência ontológica, é ao leninismo que recorro para a revelação inicial do caráter revolucionário da *Teoria*: a ruptura que Lênin, em *Que fazer?* (1902) [1979], promove contra o espontaneísmo do movimento operário guiado pela segunda geração marxista (de

Plekhanov e Kautsky), considerado então burguês e individualista, está intimamente ligada à ascensão da teoria como forma de organização da luta proletária⁶². É somente da perspectiva de uma teoria marxista encarnada em teoria geral dos saberes que se poderá educar as massas e construir a revolução: “só um partido guiado por uma teoria de vanguarda é capaz de preencher o papel de combatente de vanguarda” (LÊNIN, 1902, p. 18) [1979].

Num movimento próximo ao do engelian-leninista, Althusser se valerá dessa precedência e extrapolação da ciência marxista para construir a economia interna desse Materialismo Histórico como *Teoria*, contrapondo-se (como fizera Lênin) ao que se mostra como o espontaneísmo em sua versão humanista, a saber, a doutrina do PCF adotada pela linha de Garaudy: somente a partir da assunção da verdade da *Teoria* é que se alcançará a verdade de Marx.

Como projeto de totalização, a especificidade desse marxismo se valeria da superação operada em relação a Hegel, condensada no conceito de *sobredeterminação*. Para ALTHUSSER (1965) [1979], na dialética hegeliana o movimento da história garantiria o devir da própria Essência – o Espírito – cuja contradição interna se daria tanto entre seus elementos quanto da perspectiva de sua temporalidade – o pretérito conservado/ultrapassado e o devir latente. O movimento dessas contradições seria sempre relativo a um centro, não havendo exterioridade ao projeto: a unidade orgânica original da totalidade corresponderia a um só princípio organizador interno, pai de toda eidética possível. Segundo ALTHUSSER (1965, p. 89) [1979]:

A simplicidade da contradição hegeliana não é, com efeito, possível a não ser pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É porque é possível, de direito, reduzir-se a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada (...) a um princípio interno simples, que essa mesma simplicidade, adquirindo assim direito à contradição, pode aí se refletir.

⁶² De todo modo, esse papel da teoria em Lênin é devedor das considerações científicas feitas, como se viu, por Engels.

Se a dialética hegeliana é a de diferentes momentos de uma só Idéia, a contradição capital-trabalho marxista, especificada pelas diferentes materialidades históricas em que se exerce, seria necessariamente pluralista, sobredeterminada: a díade economicista capital-trabalho estaria sempre – já constituída tanto pelas formas da superestrutura quanto pelas relações com situações históricas (externas e internas a cada grupo social) particulares e com as configurações universais. Todos estes aspectos reunidos exigiriam desigualdades entre as determinações, não havendo nem binarismos simplificados nem “traduções” por qualquer todo orgânico (diferenças locais pressupondo diferenças interpretativas sempre contextuais e parciais).

A sobredeterminação althusseriana é, pois, um esforço de reelaboração da “determinação em última instância” que, segundo Engels, a esfera econômica representaria para as demais esferas – para Althusser era necessário romper como o “mecanicismo” e o “economicismo” do PCF. Na tentativa de romper com essa causalidade mecânica, a sobredeterminação se enquadraria naquela que DOSSE (1994) chama de causalidade estrutural ou metonímica: a eficácia de uma ausência que determina, de maneira profunda e complexa, a existência de seus elementos.

Se, pois, essa complexização é parte do legado de Marx e de sua ruptura, é também o epicentro da capacidade do marxismo de exceder as demais ciências, em seu esforço de deslindar as condições dessa multiplicidade de determinações. A construção dessa *Teoria* se dá justamente seguindo os moldes da importância teórica prevista pelo leninismo e pelo intrincado relacionamento entre teoria e prática. Esclarecendo ainda a ruptura, ALTHUSSER (1965)[1979] define como prática a transformação de matéria-prima em produto e, depois disso, infere diversos tipos de práticas, pertencentes, no entanto, a mesma totalidade complexa: a prática social, a prática ideológica e a prática teórica.

Da perspectiva de uma transformação, a prática teórica trabalharia sobre matérias-primas tomadas de outras práticas (técnicas, sociais, ideológicas) e compreenderia não apenas a

instituição de ciências mas ainda as práticas ideológicas como pré-história da cientifização. Indo a diante, ALTHUSSER (1965, p.145) [1979] estabelece como teoria toda prática teórica que tenha natureza científica e como ‘teoria’ (entre aspas) o sistema teórico de uma ciência, seus conceitos fundamentais. Finalmente, haveria um campo do saber responsável pela unidade de todo o conhecimento:

Chamaremos de Teoria (com maiúscula) a teoria geral, isto é, a Teoria da prática em geral (elaborada, ela própria, a partir da Teoria das práticas teóricas existentes das ciências), que transformam em ‘conhecimentos’ (verdades científicas) o produto ideológico das práticas ‘empíricas’ (a atividade concreta dos homens) existentes. Essa Teoria é a dialética materialista que não constitui mais do que um só todo com o materialismo dialético

A epistemologia aqui, é mesmo uma obra de “purificação” e “libertação” (ALTHUSSER, 1965, p. 148) [1979]: amplia o espectro marxista para além de qualquer fronteira do saber, visto que é Teoria das práticas em geral e, além disso, oferece uma máquina de transformação da ideologia em conhecimento, o que nesse *A favor de Marx* encontramos ainda na distinção entre as *Generalidades*, cujo resultado é higienizar a matéria-prima ideológica (*Generalidade I*) por um trabalho de ‘teoria’ e de *Teoria* (*Generalidade II*) que resulte em conhecimento do real, a *Generalidade III*⁶³.

2.2.4) Althusserianismo: Ideologia

O desejo totalizador dessa empresa estruturalizante guarda outra postulação axial que, novamente, relê a psicanálise para reler o materialismo: o anti-humanismo do *Träger*, que consolida a relação entre Inconsciente, Ideologia e estase temporal.

Como já apontei, *A Ideologia alemã* foi tomada por Althusser como ponto de partida para o primeiro corte realizado pela obra de

⁶³ Voltarei às Generalidades a propósito da AD.

Marx rumo às concepções materialistas da história. Em Marx (1845) a ideologia surge já negativizada e não-deliberada, fruto da necessidade de legitimação de determinada classe social:

São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as formas mais amplas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E, se em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico (MARX, 1845, p. 20-21)[1989].

Como prática, a ideologia será revisitada por ALTHUSSER em *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado* (1969), na condição relativamente autônoma de superestrutura⁶⁴, adensando a problemática de uma subjetividade materialmente determinada. O francês parte da tese de que a condição essencial da produção é a reprodução das formas produtivas e a manutenção das relações desiguais. Graças à sobredeterminação, a ideologia terá, então, sua especificidade enquanto prática: nesta proliferação ‘condicionada’ dos sentidos perante o *todo complexo com dominante* (economia), o Estado como aparelho repressivo – hipótese de Marx – passaria a ser entendido sob a égide de aparelhos ideológicos, cuja especialidade garantiria o inculcamento tanto público (Escola, Igreja, etc.) quanto privado (Família) das relações naturalizadas entre a classe dominante e os trabalhadores:

os Aparelhos Ideológicos do Estado são múltiplos, distintos, ‘relativamente autônomos’ e suscetíveis de oferecer um campo objetivo a contradição que exprimem, sob forma ora limitadas, ora extensas, os efeitos do choque entre a luta de classes capitalista e a luta de classes

⁶⁴ O termo superestrutura não é utilizado, ainda, na *Ideologia alemã*.

proletária, assim como de sua forma sobredeterminada (ALTHUSSER, 1969, p.55) [1980]

Essa definição de ideologia estará intimamente ligada ao inconsciente psicanalítico, pelo viés do assujeitamento e da interpolação: só existirá a ideologia através dos sujeitos e para os sujeitos. A ideologia seria definida pela capacidade inerente de “constituir” os indivíduos concretos em sujeitos: a interpolação na liberdade idealista daria com que os sujeitos ficassem submetidos ao regime de um nome, tendo que responder pela autonomia-aprisionamento deste *Um*. De acordo com ALTHUSSER (1969, p.113) [1980] : ***“o indivíduo é interpolado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do sujeito, portanto para que aceite (livremente) a sua sujeição”***.

Reduzido a *suporte* (*Träger*) de relações contraditórias que escapam à sua consciência, esse sujeito é produto de uma interpolação cujas origens são a-históricas, e, portanto, funcionam conforme a eternidade do inconsciente freudiano, fazendo inferir uma ontologização radical e inescapável da maquinaria estrutural-econômica sobre as esferas pretensamente “algo” autônomas: há uma mistificação circular entre a produção econômica e a reprodução ideológica dessa produção que redundava, em Althusser, no imperativo de encontrar um único modelo de criticidade: a *Teoria* althusseriana, incólume (por seu caráter revolucionário) a quaisquer atentados contra o *Real*, a *Verdade* e a *Ciência*.

2.2.5) Althusserianismo: Institucionalização

O discurso da *Teoria* iria ganhar repercussão na França num momento paradoxal: o pós-68 (DOSSE, 1994). Ainda que acusado em suas fraquezas diante da política revolucionária que aparecia calcada no empreendimento de novos “atores sociais” – DOSSE (1994) nos fala mesmo de uma vitória dos opositores do estruturalismo, como Sartre e Touraine –, o movimento que se seguiu ao esplendor dos manifestos deu lugar a institucionalização do

althussero-lacanismo que, de teoria de vanguarda, foi elevada ao posto de “máquina de pensar” de toda uma geração que suplantaria definitivamente o “idealismo humanista” da tradição acadêmica francesa.

Enquanto a *Teoria* é promovida à opção necessária para a geração que absorve o estruturalismo como metodologia irrevogável da investigação nas ciências humanas, a década de setenta apresentará uma miríade de discussões da obra de Althusser, as quais este vai responder, primeiramente, com um misto de negação-corroboração e, mais tarde, quando a efervescência estruturalista entrar em decadência peremptória, com um abandono radical das posições anteriores – o que brevemente comentei como o “materialismo aleatório”. No entanto, o fundamental dessa institucionalização reside na leitura do althusserianismo segundo os cânones elaborados em 1965: a ascendência e polêmica instaurada pelo *marxismo ocidental de vertente estruturalista* será, certamente, bastante problemática, mas não ultrapassará os limites da grade (DOSSE, 1994) formulada em *Ler O Capital* e *A favor de Marx*.

Durante a década de setenta, são sintomáticas as estratégias de autocritica empreendidas. Assim, ainda que possamos, nos *Elementos de autocritica* (1974), encontrar uma retificação da preponderância da ciência em relação a filosofia – a tese é de uma contemporaneidade da ruptura filosófica e científica ⁶⁵ - a assunção de um “erro”, já pretensamente caracterizado em 1967 no prefácio da edição italiana de *Ler...*, é bastante discutível. Ao que chama de “desvio teoricista”, descreve dessa maneira:

Fui conduzido a uma interpretação racionalista do ‘corte’ opondo a verdade ao erro, sob as formas da oposição especulativa ‘da’ ciência e ‘da’ ideologia em geral, cujo antagonismo do marxismo e da ideologia burguesa tornara-se então um caso particular. Redução mais interpretação: dessa

⁶⁵ Na Resposta a John Lewis (1972), ALTHUSSER (1974) [1978] vai além e aponta uma relação de comando que o corte filosófico teria em relação ao corte científico, alterando a preponderância.

cena racionalista-especulativa, a luta de classes estava praticamente ausente (ALTHUSSER, 1974, p. 80) [1978]

No trânsito dessa autocrítica, porém, somos informados que, a princípio, a tese de um corte é inexorável porque certa. Para Althusser, a negação da cesura de Marx teria sempre um caráter político que, na verdade, voltava-se contra o seu leninismo revolucionário da teoria como prática de ordenação da luta.

Não obstante essa política discursiva – cujo esboço já foi feito acerca da oposição althusserianos x PCF –, o “erro” postulado com a instituição de uma *Teoria* das práticas teóricas permanece como idealismo, que então é creditado a um “flerte” teórico: a aproximação com o estruturalismo. O mote aqui é surpreendentemente simples: não se é estruturalista porque a ciência marxista é revolucionária e somente ela. Contra as acusações de anti-historicismo e de estase estrutural baseado na determinação em última instância econômica, o autor se valerá ainda da ruptura efetuada pelo marxismo em relação a ideologia, apontando uma distância considerável entre o formalismo das análises binárias e as determinações infra-superestrutura calcadas nas relações concretas da contradição.

A transformação alegada por Althusser, a partir da década de setenta, estará baseada em seu *spinozismo*, pelo qual teria suplantado o fechamento estruturalista de seu marxismo: Spinoza, em seu ataque à ideologia religiosa, a entendia como intrinsecamente contraditória e não-homogênea. Transplantado para a teoria da ideologia althusseriana, isso corresponderia a relativa autonomia de cada prática diante da sobredeterminação (ALTHUSSER, 1974) [1978] – caráter amplamente discutido de sua autocrítica ⁶⁶ – e da suposta estase a que teria levado o marxismo.

Não serão essas transformações, entretanto, que frutificarão na institucionalização do althusserianismo na França pós-68. Como poderá se avaliar, é de um marxismo como releitura sintomal que a lingüística do discurso dessas primícias vai fazer uso na tentativa de

⁶⁶ É um mesmo spinozismo que, mais tarde, defenderá Michel Pêcheux.

“pensar o marxismo fora de uma vulgata mecanicista”⁶⁷, sob a batuta de um discípulo de Althusser: Michel Pêcheux.

2.3) A lingüística althusseriana

“Era naqueles longínquos tempos em que os marxistas pensavam poder construir tudo por si mesmos” (PÊCHEUX, 1983) [1997], naqueles tempos da *Teoria* e da *Tríplice Aliança*, na configuração em que a Análise do Discurso surgia como instrumento (dispositivo) da revolução epistemológica. Essa mesma AD nos ensina, peremptoriamente: há um efeito de sentido em denegar tempo, espaço e actante. Eram, pois, os tempos do próprio Pêcheux.

A embreagem actancial (denegação da enunciação criando, nesse caso, o efeito de objetividade) é muito comum nas apresentações de AD: Michel Pêcheux (MP), espécie de precursor de toda sorte de assintemática, neutraliza por sua suposta reviravolta nos inícios da década de oitenta, todo pendor científico anterior. Contra essa empresa de reformulação cumulativa muitas vezes intentada por MP e seus “discípulos”, concluo: é preciso aprofundar aquilo que GREGOLIN (2004) resolve nos termos de uma metonímia generalizante.

Assim, se a AD é inferida a partir dos textos de Michel Pêcheux e mesmo confundida em suas diferentes vertentes com aqueles (a parte pelo todo), não é menos sintomática a metonímia que se realiza tomando as incursões realizadas na década de oitenta sob a égide tardia de um desconstrucionismo como “a obra” de Pêcheux. Circunscrever essa AD final como resultado necessário dos deslocamentos constantes de uma teorização protéica é muito similar àquilo que se pretende em relação ao materialismo aleatório de Althusser: denegar (discursivamente falando) seu estruturalismo marxista e, conseqüentemente, insistir no caráter intrinsecamente

⁶⁷ MALDIDIER (2003, p.18) toma de Régine Robin e Jacques Guilhaumon essa frase, cujo teor de crença e transformação clarificam um pouco o ânimo da empresa lingüística de MP.

mutante (e teleológico) do empreendimento para evitar eventuais responsabilizações. Contra essa indistinção, defendo duas hipóteses:

- *primeira hipótese*: a *Teoria* do discurso e o dispositivo de análise formal correspondente criados pela AD, guardam uma identidade estrutural – os elementos sobredeterminados por um pré-construído (?) – desde a publicação da *Análise Automática do Discurso*, em 1969, até *Les verités de La Palice* (manifesto althusseriano tardio, de 1975). Essa identidade está diretamente ligada à econômica e estratégica althusserianas e, mesmo em textos posteriores⁶⁸ ao declínio do projeto, permanece nas formas de um *retorno do recalado*.
- *segunda hipótese*: passada a euforia estrutural-marxista, é preferível se falar numa *desconstrução da AD* conforme a pensava Pêcheux, e abandonar as diferenciações – problemáticas – entre AD-1, AD-2 e AD-3, estabelecidas pelo próprio autor e ainda utilizadas. Nesse caso, é imprescindível que sejam discutidos os “empréstimos” foucauldianos e, mais que isso, que as leituras e releituras efetuadas pela AD sobre a arqueologia indiquem mesmo os limites dessa maquinaria de ler.

Na construção de um itinerário de construção e desconstrução de uma prática teórica (que, em todo caso, se pretendia uma *Teoria*), início inscrevendo a AD como uma lingüística althusseriana (o que, no limite da configuração estruturalista, pode assimilar um althussero-lacanismo), cujas leis, métodos e objetos permaneceriam, em termos gerais, constantes até um momento de tensão interna e estratégica: o prefácio inglês de *Les verités de La Palice*, de 1978 (*Só há causa daquilo que falha*).

⁶⁸ Já em 1981, Pêcheux (e Gadet) publicarão *La langue introuvable* que, não obstante ser repleto de alusões à língua impossível (de Jean-Claude Milner), revela uma intrigante dicotomia entre um pensamento contraditório russo (!) e as tentativas formais ou sociológicas da filosofia cartesiana. Ver capítulo seguinte.

2.3.1) AAD -69

Remeto a DOSSE (1995, p.347), ao apresentar as reverberações do althusserianismo nos diversos campo do saber: a confluência das pesquisas precursoras de Michel Plon, Paul Henry e Michel Pêcheux no CNRS teria produzido a “aplicação das teses althusserianas à lingüística”. O momento inaugural dessa lingüística à Althusser teria sido a emergência da AD em 1969, via publicação de *L'analyse automatique du discours* (AAD), que implementava o debate acerca do vínculo teórico entre a linguagem e a ideologia no conceito de discurso. Na economia do marxismo estrutural de então, o discurso correspondia a ampliação do espectro de ação das teses naquela que então era o objeto por excelência em qualquer debate: a linguagem. Em *Os fundamentos teóricos da 'Análise Automática do Discurso' de Michel Pêcheux*, HENRY (1990, p.34) esclarece:

Althusser não estava particularmente interessado pela linguagem, e é aí que chegamos ao âmago daquilo que tem a ver com Pêcheux: as relações entre a linguagem e a ideologia. Para fazer isto, ele só tinha à sua disposição a indicação formulada por Althusser sobre o paralelo entre a evidência da transparência da linguagem e o ‘efeito ideológico elementar’, a evidência segundo a qual somos sujeitos (HENRY, 1990, p.34)

Paralelo ao que havia realizado o *A Favor de Marx* em relação ao empirismo-humanista do PCF, essa AAD de 1969 formulará uma ruptura em relação às ciências sociais: o discurso, em sua não-transparência, é objeto privilegiado porque advém de uma elaboração teórica que rompe com a ideologia empírica (geralmente estatística) em vigor, que não discute nem a posição do sujeito cognoscente nem a apropriação do objeto segundo a ordem da ideologia ou da ciência. Nesse caso, o ataque direto realizado por PÊCHEUX (1969) [1990a] é endereçado aos métodos das ciências sociais e da análise do conteúdo, cuja fratura residiria em não atentar para as relações

especulares entre o sujeito consciente leitor e seu método e o objeto por ele deslindado.

Da perspectiva da ruptura com essa ciência (ideológica) da expressão, em *Análise Automática do Discurso* (1969) [1990a], Pêcheux estabelece a cisão criando tanto uma *teoria do discurso* quanto uma *maquinaria (dispositivo) formal* de reprodução heurística. Essa teoria discursiva inicial guarda relação privilegiada com o estruturalismo, aquiescendo com Saussure acerca da negação da linguagem como meio de expressão (função) e sobre a criação de uma ciência lingüística a partir da constatação de seu caráter sistemático – a inversão saussuriana consistindo em criar uma teoria do funcionamento desse sistema enquanto regra sobredeterminante dos elementos que o compõe (PÊCHEUX, 1969) [1990a]. Não obstante a importância dada ao corte saussuriano, a concepção de ciência baseada na homogeneidade da língua defendida pelo genebrino será discutida de duas maneiras, a fim de particularizar o objeto da AD.

Inicialmente, há uma problematização oposição *langue* x *parole* na construção da ciência, cujo produto residiria num resíduo subjetivista, já que “tudo se passa como se a lingüística científica (tendo por objeto a língua) liberasse um resíduo, que é o conceito filosófico de sujeito livre, pensado como o avesso indispensável, o correlato necessário do sistema” (PÊCHEUX, 1969, p.71) [1990a]. Tratava-se, pois, de interferir postulando um nível intermediário entre individual e universal que, nesse momento, não estava muito distante nem dos subcódigos jakobsonianos nem da pragmática de Ducrot (citados pelo próprio Pêcheux) ⁶⁹.

Junto ao questionamento da dicotomia sistêmica, PÊCHEUX (1969) [1990a] retoma o conceito de *instituição* de Saussure, diferenciado de todas as demais instituições humanas pela

⁶⁹ No caso de Jakobson, essa AAD vai fazer uso ainda do esquema comunicacional. No entanto, há uma crítica, fundamental à ruptura da AD, que diz respeito aos níveis de liberdade crescentes que o russo prevê no uso da língua, visto por Pêcheux como exemplo do mesmo subjetivismo idealista presente na oposição *langue* x *parole*. Quanto a Ducrot, aqui ainda não há rompimento com a diferença entre pressupostos (do sistema) e subentendidos (do uso), mais tarde negados pela AD a partir de Paul Henry.

arbitrariedade entre meios e fins. A transparência e conformidade necessárias das instituições não-lingüísticas, de acordo com Pêcheux, teriam criado a “ilusão do não-sociológico, que consiste em considerar as instituições em geral como funções com finalidade explícita” (PÊCHEUX, 1975, p.76) [1990]. O erro saussureano consistiria, pois, em não atentar para as instituições como práticas, ou seja, para não entendê-las althusserianamente como determinadas em última instância pela contradição econômica.

É, pois, de um não-dito estruturante que se funda essa teoria dos discursos: há um nível intermediário que controla e determina a idealidade da fala e, correlato a esse, um nível institucional não transparente que indica posições possíveis de se usar a língua segundo os critérios (“funcionamento implícito”) não conscientes. Porque não pode ser analisado na imediatez de um texto, o discurso recobre as áreas de inconsciência em que os implícitos comandam as atualizações: é preciso criar uma teoria que apresente a *inteligência desses processos de produção*.

Processos de produção, nessa AAD, correspondem a uma ampliação da “circunstância” (MALDIDIER, 2003), correspondendo em um só tempo às variações específicas dos processos interpessoais relacionados ao imaginário do falante e seu interlocutor e às *condições de produção*, cuja importância está na reformulação do papel dado ao contexto lingüístico de maneira a ressaltar as relações de cada discurso com o que lhe é exterior:

Enunciaremos a título de proposição geral que os fenômenos lingüísticos de dimensão superior à frase podem efetivamente ser concebidos como um funcionamento mas com a condição de acrescentar imediatamente que este funcionamento não é integralmente lingüístico, no sentido atual do termo e que não podemos defini-lo senão em referência ao mecanismo de colocação dos protagonistas e do objeto do discurso, mecanismo que chamamos ‘condições de produção’ do discurso (PÊCHEUX, 1969, p. 78) [1990a]

Em cada discurso possível, concorreria uma estrutura definida de possibilidades sociais de dizer, que estabelecem um conjunto de invariantes semântico-retóricas estáveis específicas de cada processo de produção. Nessa sociologia do discurso, caberia ao analista desenvolver uma maquinaria que permitisse relacionar as condições de força sociais e os sentidos correlatos, atentando para as relações de dominância presente em cada variação dos processos. Tomando a metáfora de Chomsky, a AD se propunha, pois, a descortinar na estrutura lingüística de superfície a variação estrutural profunda de cada uma das condições de produção determinante em última instância.

Segundo o próprio Pêcheux, o posicionamento da *AAD* pressupõe uma máquina fechada, sobretudo capaz de determinar os sujeitos como *Träger*, suportes assujeitados das condições de produção em que estão circunscritos. Assim, no movimento em que negava o idealismo da fala, indica a adesão irrestrita ao sistema auto-estabilizado como fundo invariante de toda a língua. A posição, nesse caso, é bem próxima das transposições realizadas pelos estruturalistas do método de Saussure: ao radicalizar o caráter sistêmico da instituição social língua, a *AAD* permitiu a emergência de uma estase tipicamente althusseriana, pela qual cada elemento está determinado por uma estrutura prévia (tese do estruturalismo) e esta estrutura está de antemão sobredeterminada pela contradição econômica (tese do althusserianismo).

Grosso modo, também esse anti-humanismo teórico do marxismo estrutural será a base do rompimento efetuado por MP: se o sujeito é suporte, isso ocorre porque as leis que governam o discurso impedem, em qualquer instância, ser origem do seu discurso ou limite de inteligibilidade objetiva deste. Numa primitiva negação desse sujeito-origem⁷⁰, lemos: “nossa hipótese é a de que a transferência de resultados entre o ‘sujeito falante’ (*neutralizado* pela relação com as condições de produção do discurso) e um hipotético

⁷⁰ A interpelação ideológica garantirá, em 1975, uma teoria do sujeito da AD. Ver adiante.

‘sujeito do discurso’ é ilícita: [...] *não há sujeito psicológico universal*” (PÊCHEUX, 1975, p.93) [1990].

Baseada nos auspícios de uma cientifização de ruptura com o par sujeito-objeto do idealismo cartesiano (opção bachelardiana), essa *teoria-dispositivo* da AAD permaneceria ancorada numa visão léxico-estatística baseada no método harrisiano que tenderia a reduzir o discurso (entendido como liame entre o lingüístico e o social) à articulação decorrente das estabilidades – estabilizações de ordem social determinando a homogeneidade interior dos regimes discursivos⁷¹. Assim, ainda que restrita à ênfase nos procedimentos de identificação parafrástica das condições de produção que reconduziria o debate a um binarismo constitutivo entre a infra-estrutura econômica e a língua entendida sob o espectro da ideologia – algo novamente muito próximo de Engels-Althusser – a AAD corroborava mais uma vez seu althusserianismo: somente uma prática científica poderia engendrar uma cisão com a ideologia e, portanto, somente como uma ciência radicalmente formal e galileana seria possível alcançar a transformação da *XI Tese*...

Althusseriana, a AAD rompia com a filosofia por seu idealismo – como já aponteí, em 1965 (*Ler o Capital, Pour Marx*), era preciso ser absolutamente moderno para ultrapassar o empirismo humanista. Leninista, a AAD criava um modelo não espontâneo de *leitura sintomática*, dando destaque à latente contradição das classes enquanto diferentes condições de produção – como é sabido, o corpus preferencial do automatismo era o discurso político, polarizado de forma destacada na Guerra Fria. Stalinista (!), era mesmo uma totalização que visava: o “Cavalo de Tróia” (MALDIDIER, 2003) deveria revolucionar o próprio althusserianismo, já que partia da ciência-piloto (a lingüística), cujo

⁷¹ PÊCHEUX (1975) [1990] em autocrítica, afirma que o regime do Mesmo da AD não permite cesuras em cada uma das condições de produção, o que produziria uma incomensurabilidade entre as máquinas e um fechamento entre elas.

paradigma de leitura seria capaz de uma *Teoria-mais-que-Teoria*⁷², um mecanismo de leitura generalizado e (ainda) sem fraturas.

2.3.2) Langages 24

MALDIDIER (2003) nos conta de uma “entrada estrondosa” no ramo da lingüística realizada pela AD: a publicação de *La sémantique et la coupure saussurienne*, de Claudine Haroche, Paul Henry e Michel Pêcheux⁷³, na edição 24 de *Langages*. Coordenado por Julia Kristeva, esse número se debatia com as novidades da proposta chomskyana e com a exportação da lingüística como paradigma científico para as ciências humanas: “Isto, explicava Julia Kristeva em seu texto de introdução, colocava a urgência e a necessidade de uma epistemologia lingüística” (MALDIDIER, 2003, p.29).

MP e seus colaboradores tratarão de um tema que lhes é próprio: a teoria da ruptura. Nesse caso, há um incremento das considerações da AAD acerca do estruturalismo a partir de uma tese fundamental (que será amplamente desenvolvida no decorrer dos textos de MP): a semântica é um módulo independente da ciência lingüística, não podendo ser tomada como um de seus níveis (fonológico, morfológico, sintático) porque está fundada em outra estrutura, a saber, as condições sociais de produção.

Na tentativa de apropriação do corte, a AD discute duas posições fundamentais do CLG: a *primeira*, retomada da AAD, de que a *parole* liberta uma tese subjetivista – nesse caso via analogia que, ao criar o aparecimento de novas formas, recorreria a uma idealidade de sujeito individual criador; a *segunda* – e mais importante, nesse caso – é a da negação saussuriana da transparência dos sentidos e da língua como nomenclatura: a ruptura saussuriana estaria na idéia de valor, sendo a semântica correspondente aquela que determina uma

⁷² Sintoma: não há citação direta de Althusser nesse texto inaugural. À construção da *Teoria* do discurso bastava a ciência saussuriana, já normalizada e devidamente institucionalizada como ruptura.

⁷³ HAROCHE, C; HENRY, P; PÊCHEUX, M. (1971).

dependência entre o sistema (a estrutura *in absentia*) e os sentidos atualizados sintagmaticamente (HAROCHE, 1971).

No que tange a ruptura fundamental, NUNES (2005) aponta a leitura dada pela *AD* reside na subordinação da significação ao valor, sempre sistêmico. Dessa perspectiva, a “novidade” da abordagem estaria em adensar o problema da *tradução*, indicando que não só entre sistemas mas intra-sistematicamente haveria uma impossibilidade de sinonímia: a intraduzibilidade seria aduzida como não equivalência entre os sentidos conforme os diferentes sistemas (aqui sócio-econômicos) nos quais os usuários da linguagem (língua mais semântica) estariam circunscritos.⁷⁴

Estrategicamente, a ruptura operada pelo conceito de valor é assumida como diferenciação necessária das práticas do semanticismo formal – que pressupõe uma universalidade metalingüística capaz de ultrapassar as determinações da estrutura (entendida aqui já na apenas como estrutura lingüística mas como discurso, o além e vértice da língua). Assim, se há um funcionamento propriamente lingüístico que opera estruturalmente nos níveis fonológico, morfológico e sintático, a autonomia é impossível no nível semântico porque esse implica numa relação constitutiva entre a língua e as condições de produção sócio-históricas. Somente uma *Teoria* seria capaz de deslindar esse processo:

O materialismo histórico é a posição explícita de onde se realiza a intervenção epistemológica contra uma dupla ameaça, a do empirismo, ‘a problemática subjetivista centrada no indivíduo’ e a do formalismo que confunde ‘a língua como objeto com o campo da linguagem’. É a partir do materialismo histórico que se faz a indicação de novos objetos, no caso o discurso, explicitamente posto em relação a ideologia (MALDIDIER, 2003, p.32)

⁷⁴ Em 1981, com *La langue introuvable*, o valor será novamente tematizado. Entretanto, a ocasião será de desconstrução e, portanto, de entendê-lo como cindido: da ordem da *Lalangue*.

O que se retoma nesse texto de 1971 é a tentativa inicial de uma *Semiologia Geral*, tarefa que fora legada a posteridade pelo saussureanismo: o materialismo histórico aparece como *Teoria* apta a debruçar-se sobre as demais práticas (científicas ou ideológicas) pois somente nele está presente um discurso da leitura sintomática que permite inferir no nível atualizado (empírico) a *Verdade* nos moldes da contradição econômica. A assunção é ampla, e surgem então seus conceitos como *modos de produção, práticas, aparelhos, formações*. A estratégia é reveladora: reler o estruturalismo lingüístico naquilo que lhe falta e permitir a partir disso uma ciência não só da estrutura da base lingüística (de todo modo, já devidamente elaborada pelo CLG e seus avatares fonologistas) mas a ciência geral dos processos discursivos semântico-sociais.

É, ainda, uma *Teoria* das identidades: não há sujeito universal nem correspondente objetividade pois ambos se inscrevem sempre-já numa prática que, por sua vez, está sobredeterminada por uma *Formação Ideológica* (FI). Entre o sujeito idealista e a objetividade, cada FI⁷⁵ forja uma diferenciação via *Formação Discursiva* (FD), a saber, o que pode e deve ser dito numa conjuntura dada (HAROCHE, 1971). À semântica discursiva cabe a análise metateórica dessa tentativa de *causação estrutural* que cria o elo entre o que é enunciado a partir de uma FD e os processos ideológicos que se sobrepõe a esta (FI).⁷⁶

⁷⁵ Binarista, esse estruturalismo das contradições sociais faz supor sempre a contradição marxista subjacente entre trabalhadores e proprietários de meios de produção. Se tal não se enuncia e jamais se admite, nada impede que se pense a FI como o resultado da determinação (novamente!) em última instância pelo econômico, justamente porque a “autonomia relativa” das práticas ideológicas ou científicas está patente apenas no entendimento dado às *Formações Discursivas* (à MP), que detém algum (ainda que reduzido) poder de diferenciação entre si. É uma saída para, no campo da Semiologia, permanecer no campo althusseriano.

⁷⁶ Essa “causação estrutural” aflige todo o althusserianismo. Recorro a MERQUIOR (1991, p.242) para esclarecer o engodo estratégico: “Geralmente, concorda-se que o estruturalismo **lida com conexões significativas, e não causas**. A única exceção maior a isso parece ser o estruturalismo marxista de Althusser, no qual o discurso sobre ‘causação estrutural’ é **de rigueur**. No entanto, no que tange à causalidade, o estruturalismo althusseriano sabidamente tira com uma das mãos o que dá com a outra. Tenta combinar o respeito formal ao marxismo clássico – ‘determinação econômica, em última análise’, como se diz

A entrada em lingüística marcava as cisões pretendidas pela AD com relação ao formalismo e ao sociologismo (a sociolingüística será daí por diante alvo preferido de contestação), ancorando-se definitivamente no marxismo estrutural⁷⁷ como possibilidade de *Teoria* que congregasse em si uma discussão sobre a História, sobre o Sujeito e sobre a Ideologia. Todavia, um manifesto filosófico ainda não havia sido publicado, naqueles tempos em que a “autocrítica” de Althusser permitia igualar a filosofia e a ciência e, de algum modo, estabelecer o imperativo de discutir a autonomia daquilo que permanecia como a ciência régia: o materialismo histórico e sua releitura.

2.3.3) 1975: o ano que não terminou

Em 1970, pois, a publicação de *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* por Althusser serviria como mote e paradigma explicativo numa fundamentação derradeira da teoria-dispositivo de MP. Se, até a publicação anterior, faltavam os meios de sustentação de uma teoria explicativa do elo entre língua e ideologia (MALDIDIER, 2003), a determinação realizada por Althusser sobre a interpolação do sujeito como efeito ideológico primeiro forneceria a resolução final da sobredeterminação do sujeito e do sentido pela Ideologia.

Da “descoberta” althusseriana assumida por MP, resultam dois textos complementares: *A propósito da análise automática do discurso*: atualização e perspectivas, escrito a quatro mãos com Catherine Fuchs e publicado originalmente na edição 37 de *Langages* (1975)⁷⁸; *Les verités de La Palice* (1975), livro-manifesto que condensa em si a grade filosófico-científica axial da AD. Pela semelhança da abordagem, recorro ao “quadro epistemológico” definido no artigo de *Langages* e, a partir deste, volto-me ao *Semântica e discurso* para avaliar sua

– com uma abordagem mais flexível, menos agradável ao anti-reducionismo da opinião acadêmica contemporânea”

⁷⁷ Ainda que, outra vez, o nome de Althusser esteja ausente.

⁷⁸ Nesse texto, uso as traduções brasileiras, respectivamente: PÊCHEUX & FUCHS (1990) e PÊCHEUX (1997).

adequação. Esse quadro epistemológico no qual se inscreveria a AD seria produto da confluência de três saberes:

1. o materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
2. a lingüística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;
3. a teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos. (PÊCHEUX e FUCHS, 1975, p.163-164) [1990].

Além destes , atravessaria a concepção de discurso uma “teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica)” (PÊCHEUX e FUCHS, 1975, p.164) [1990]. Vejamos como esses saberes são amalgamados.

Semântica e discurso tem início constatando althusserianamente⁷⁹ uma crise no marxismo oriunda do *desvio* stalinista revelado pelo PCUS que, como já se sabe, seria o responsável pelo humanismo-empiricista que impedia a ciência materialista ocupar devidamente seu posto de comando nas revoluções iniciadas na década de sessenta. Assim, MP toma a semântica conforme a entende Adam Schaff – que segundo ele permanecia idealista enquanto teoria do desvio, da lógica formal e do binarismo infra-superestrutura – para formular sua ruptura “leninista”, ancorada justamente na ruptura em relação aos estudos semânticos, que classifica em três vertentes: “a tendência formalista-logiscista”, ligada à gramática gerativa e herdeira das discussões de *Port-Royal*; “a tendência histórica”, que partiria de Meillet e redundaria numa sociolingüística; uma “lingüística da fala”, ligada a noção de desvio e que permearia as teorias enunciativas (PÊCHEUX, 1975, p.21) [1997].

Diante da incapacidade de qualquer uma das tendências de pensar a Semântica em sua autonomia em relação ao sistema lógico-lingüístico (formalismo) quanto pelas características empiristas e humanistas (históricos e enunciativos), a quarta tendência oferecida

⁷⁹ “Como no artigo do número 37 de *Langages*, mas com bastante mais amplitude, em *Semântica e Discurso*, tudo parte de Althusser” (MALDIDIER, 2003, p.48).

por MP é a teoria do discurso, que colocaria em cheque o fechamento pretendido pelo naturalismo das máquinas formais e, no mesmo movimento, descartaria a centralidade do *Cogito* presente na produção desses conhecimentos científicos.

Engajado em seu leninismo, MP justifica sua empresa, nesse 1975 pós autocrítica althusseriana, como elemento de implementação da “política revolucionária do proletariado” (PÊCHEUX, 1975, p.33) [1997], o que exige não subestimar suas intenções estratégicas: como vislumbrava em 1969, o sentido desse texto é mesmo o de, não obstante à crítica ao formalismo, elaborar uma maquinaria-outra, na qual uma correspondência entre condições de produção, discurso e assujeitamento deixassem brecha apenas a uma economia de desocultamento: a AD.

Para tanto, MP reconstrói, recorrendo à filosofia, o percurso que relacionaria a linguagem e teoria do conhecimento, segundo os conceitos de relativas determinativas (que detêm a prerrogativa ontológica dos seres) e explicativas (que indicam apenas uma relação incidental com os seres). Partindo do prefácio de Foucault à *Lógica de Port-Royal*, MP trará à tona as diversas metamorfoses sofridas por essa relação entre necessidade e contingência, transfigurada no século XX finalmente em oposição entre objetividade e subjetividade que, na lingüística, permaneceria na oposição saussuriana entre sistema e sujeito falante:

Um imenso trajeto, desde a filosofia de Aristóteles até a disciplina científica que leva hoje o nome de Semântica (passando pelos escritos de Port-Royal e pela fenomenologia), ao longo do qual se entrecruza constantemente o fio da **analítica** (as regras do raciocínio demonstrativo que permitem aceder ao conhecimento) e o da **retórica** (a arte que permite convencer pela utilização do verossimilhante); um trajeto que, **em seu próprio desenvolvimento**, parece condenado a voltar indefinidamente sobre seus próprios passos (PÊCHEUX, 1975, p.63) [1997]

Reformulada, a crítica ao idealismo subjetivo que inaugura o corte saussuriano desmistifica tanto o logicismo como as ciências

sociais, ao revelá-los como vertentes da mesma dicotomia imemorial: de um lado, a tendência à necessidade das teorias universalizantes do realismo lógico-metafísico de Frege e afins; do outro, um romantismo das teorias enunciativas e sócio-culturais que tomam a imediatez ideológica dos objetos ideológicos como objetos científicos.

Como se observa, a pretensão aqui é um além-língua: “a questão da produção dos conhecimentos científicos” (PÊCHEUX, 1975, p.33) [1997] está distante de simplesmente resolver um nível intermediário entre o subjetivo e o objetivo na ciência da língua, e passa a englobar o universo de toda cientificidade possível, que Althusser havia discutido como sendo a finalidade do materialismo histórico como *Teoria*. É, pois, como ciência de toda linguagem científica que MP vai discutir o vértice sujeito e sentido, indicando sua interdependência e sua sobredeterminação pela Ideologia. Para tanto, elegerá dois caminhos privilegiados de desestabilização da objetividade: o pré-construído e o assujeitamento.

No que tange ao pré-construído, MP se valerá da discussão sobre os pressupostos existenciais fregeanos, tomada de Paul Henry⁸⁰, em *A ferramenta imperfeita*, a saber:

Para os nomes próprios, a existência ou a não existência de uma referência repousa sobre a evidência, enquanto as expressões fazem intervir um julgamento que não repousa necessariamente sobre a evidência (...) É aí que Frege vê o defeito da linguagem ordinária: a existência de expressões gramaticais que introduzem pressupostos seria responsável pelo fato de se poder falar muito seriamente e muito logicamente de coisas que não existem no sentido forte mas apenas, se é possível dizer assim, verbalmente o no pensamento (HENRY, 1992, p.13)⁸¹

⁸⁰ PÊCHEUX (1975) [1997] afirma que se trata sempre de alusão à versão mimeografada do texto.

⁸¹ É de HENRY (1992) que parte também a cisão em relação a Ducrot, pela inferência de um resíduo psychologizante na noção de subentendido e de uma afirmação da possibilidade de uma significação literal via pressupostos. Nos termos de PÊCHEUX (1975) [1997], isso poderia ser traduzido como a manutenção da dicotomia idealista sistema x fala. Finalmente, retomo POSSENTI (2004, p.363) para quem “a pragmática é o verdadeiro Outro da

Por não serem linguagens formais, as línguas naturais, de acordo com Frege, são passíveis de equivocidade dada sua condição de ambigüidade e imperfeição. Nesse caso, ainda que a referência de enunciados do tipo “Kepler morreu na miséria” não possa ser determinada, a língua cria a ilusão de que existe um sujeito único que o sentido alcança, ou seja: “quando se faz uma afirmação, pressupõe-se sempre que os nomes próprios empregados, sejam eles simples ou compostos, tem uma denotação” (FREGE *apud* PÊCHEUX, 1975, p. 98) [1997]. Na forma de um princípio de composicionalidade também fregeano, um do tipo “Kepler morreu na miséria” lançaria mão, para que pudesse ser denotado, de um “encaixe sintático” do tipo “Kepler, que descobriu as órbitas elípticas, morreu na miséria” (PÊCHEUX, 1975) [1997].

Numa generalização, a proposta de MP é justamente a de afirmar um caráter constitutivamente equívoco na língua, entendida sempre-já como “ferramenta imperfeita”. Diante do que Frege enxergava como “erro”, a AD deveria seguir além dos limites desse materialismo fregeano assumindo na impossibilidade da denotação um processo de sustentação do discurso pelo qual o já-dito (na forma do pré-construído) seria constitutivo de todo dito. A problematização da articulação dos enunciados e suas pressuposições lingüísticas, então, deveria estender-se para a relação entre os enunciados e as pressuposições ideológicas que estes sempre-já invocam: esse impensado dos sentidos teria um suporte especular, qual seja, o impensado da subjetividade.

O sujeito, nesse momento de unidade da *Teoria*, só poderia aparecer absolutamente produzido pela ideologia, o que sustentaria a tese de que só uma leitura da não transparência (teoria do discurso) e um dispositivo formal das articulações entre dito, pré-construído e sujeito, fossem capazes de descrever o funcionamento do Real da

AD”. Na época da publicação de *Les verités de la Palive* isso se torna correto (em PÊCHEUX & FUCHS já consta mesmo a teoria dos dois esquecimentos) mas não (textualmente) antes disso.

língua⁸²: “Todo nosso trabalho encontra aqui sua determinação pela qual a questão da *constituição do sentido* junta-se à da *constituição do sujeito*, e não de um modo marginal (por exemplo, nos caso particular dos rituais ideológicos da leitura e da escritura), mas no interior da própria ‘tese central’, na figura da *interpelação*” (PÊCHEUX, 1975, p.154) [1990].

Essa interpelação é a mesma defendida em Althusser e, nos dois textos de 1975, se impõe na rigidez da tese de um esvaziamento subjetivo (forma-sujeito do discurso) impositora de dois esquecimentos: *o esquecimento número 1*, primordial e fundante, faz o sujeito imaginar-se fonte dos sentidos (e de si mesmo como Imaginário) e é constitutivo da subjetividade da língua” (PÊCHEUX e FUCHS, 1975, p.177) [1990]; *o esquecimento número 2*, referencial, que estabelece uma falsa identidade entre pensamento, linguagem e mundo, causando a impressão da transparência indiferente às condições materiais da produção dos sentidos.

O que pretende PÊCHEUX (1975) [1975] é criar uma teoria “não-subjetivista da subjetividade”, motivo pelo qual lança mão da psicanálise lacaniana, assumindo a aproximação entre “recalque inconsciente e assujeitamento ideológico” (PÊCHEUX, 1975, p.133) [1979], mecanismos que via processo de identificação do Significante organizam tanto uma interpelação ideológica quanto uma identificação Imaginário. Para MP, no momento em que o sujeito é chamado à existência, o que ocorria era um efeito de pré-construído: não há identidade lógica entre o indivíduo do idealismo e a forma-sujeito e sim um apagamento das condições de produção que exigem o sujeito-indivíduo como suporte de relações ideológicas inconscientes:

O apagamento do fato de que o sujeito resulta de um processo, apagamento necessário no interior do sujeito como ‘causa de si’, tem como consequência, a nosso ver, a série do que se poderia chamar as **fantasias metafísicas** (...) Vamos nos deter, propondo atribuir a esse efeito

⁸² O Real, aqui, pretende-se por MP aproximado do Real lacaniano. Ver adiante.

fantástico – pelo qual o indivíduo é interpelado em sujeito – o nome de ‘efeito Münchhausen’, em memória do imortal barão **que se elevava nos ares puxando-se pelos próprios cabelos** (PÊCHEUX, 1975, p.157) [1997]

Os efeitos de pré-construído responsáveis pelo ‘efeito Münchhausen’ de autocriação da subjetividade assujeitada estariam calcados em duas teses, reveladoras da dependência em relação ao complexo das formações ideológicas: a primeira, das FD’s, que prevê que todo sentido é determinado pelas posições ideológicas em que se inscreve nos processo sócio-históricos – novamente, a não transparência produzindo um binarismo “em última instância” em relação às FI’s; a segunda, mais mecanicista, que indica que toda FD é dependente do “todo complexo com dominante” – o produto sendo uma autonomia subjetiva aparente e, no limite engelian, uma circunscrição de classe econômica sempre-já em contradição.

No exterior de toda FD, a noção de *interdiscurso* surge em 1975 como elemento do pré-construído agindo na articulação entre a evidências da forma-sujeito produzida pela determinação das FI’s, pelas quais há “a incorporação-dissimulação dos elementos do interdiscurso: a unidade (imaginária) do sujeito, sua identidade presente-passada-futura encontra aqui um de seus fundamentos” (PÊCHEUX, 1975, p.167) [1997].

Se, na economia desse althusserianismo, é mister deflagrar a crítica da transparência sujeito-objeto, tal se deve justamente porque também a ciência marxista da história – pretensamente herdeira da neutralidade do *Cogito* – é admitida uma prática como as demais. Não obstante, o discurso (filosófico) de MP, pretende-se capaz de enunciar não apenas uma discussão radical dos pressupostos ideológicos que norteiam a pesquisa Semântica, mas mais abissalmente, desatar o nó que prevê em cada conjuntura de relações contraditórias e sobredeterminadas de força um interesse particular do trabalho científico como ferramenta de reprodução e - o que torna MP uma variante dinâmica do althusserianismo corrente - de transformação

das relações de produção. A Análise do Discurso, como ferramenta científica de transformação, precisa inverter o efeito Münchhausen’:

Paradoxo de um discurso e de uma construção (dispositivos experimentais) sem sujeito que, do ponto de vista que nos interessa e levando-se em conta aquilo que foi anteriormente adiantado, chega a conceber que, no processo conceptual do conhecimento, a determinação real (‘exterior’) e de sua necessidade independente do pensamento se materializa sob a forma de um corpo articulado de conceitos que, a um só tempo, exhibe e deixa em suspenso o efeito ‘cego’ dessa mesma determinação enquanto efeito-sujeito (centração-origem-sentido), isto é, enquanto interior sem exterior (PÊCHEUX, 1975, p.193) [1997]

O recorte fala por si mesmo, em sua não-transparência: do mesmo modo que fizera Althusser ao realizar a ruptura epistemológica na descoberta marxiana da sobredeterminação de toda prática, MP descobre na Análise do Discurso um metalugar crítico da objetividade, visto que somente essa prática científica permite abordar de forma radical os fundamentos lingüísticos da ilusão de objetividade. Outrossim, também em MP podemos ler o paradoxo althusseriano da *Teoria*: o marxismo-leninismo é logicamente um tipo de prática científica e por isso mesmo tem seus limites “exteriores”. Todavia, somente ele, único saber revolucionário, pode dar conta dos processos de produção de conhecimento – seu “caráter epistemologicamente novo”⁸³ (PÊCHEUX, 1975, p.200) [1997] e, o que é mais importante, somente ele poderá romper com a política científica burguesa, ao romper com a dominação econômica exercida por esta – “sua ‘inovação’ mais radical” (PÊCHEUX, 1975, p.203) [1997].

⁸³ Função da categoria *novo* na modernidade: romper com a tradição e, hegelianamente falando, suplantá-la teleologicamente as manifestações do Espírito (a escala aqui é a da axiologia).

A equação da AD pode ser lida no espectro da teoria das *Três Generalidades*⁸⁴ propostas por Althusser: a matéria-prima ideológica (G1, a evidência do sujeito e do sentido) precisa passar pela ferramenta técnico-científica engendrada por uma ruptura teórica diante da ideologia (G2, o dispositivo-teoria da AD) para, transfigurada em *Teoria* revolucionária (G3), fazer emergir *novas* práticas teóricas. Sobre estas últimas, é certo que permanecerão sobredeterminadas. Porém, é certo ainda que por categorias de não-dominação burguesa – o que, outra vez de modo paradoxal, retoma os termos de uma ética humanista em Marx, tão denegado por esse althusserianismo⁸⁵.

2.3.4) O sujeito psicanalítico – *leituras* de Lacan e de Pêcheux

Uma exigência precípua da “teoria não subjetiva da subjetividade”, porém, permanece latente nesse 1975: a adoção do sujeito psicanalítico. O projeto de um discurso que desse conta do Inconsciente, da Ideologia e da Língua permanece enunciado mas não devidamente contestado em suas diferenças fundantes. Nesse caso, é preciso voltarmos-nos a Lacan para compreendê-lo segundo seus usos nos textos

⁸⁴ THOMPSON (1981) faz uma crítica de vertente marxista-humanista (as citações a Sartre, por exemplo, são constantes) que, devido a própria inscrição teórica, rebate Althusser em seu anti-humanismo e estruturalismo. Apesar de não ser o caso dessa pesquisa, um esclarecimento sobre as Generalidades elaborado pelo inglês é bastante profícuo. Para o autor, se a G3 é resultado da prática científica e esta última está sempre-já circunscrita à sobredeterminação, há apenas três soluções: ou existe o *efeito Munchhausen* generalizado na ciência e a impossibilidade do corte pretendido por Althusser (e MP); ou o discurso científico tem capacidades de refinar as ideologias via ferramentas adequadas; ou há um metalugar não-ideológico criado pela ciência marxista. Diante das três opções, THOMPSON (1981) vê no althusserianismo a estase do *efeito Munchhausen*. Nesse trabalho, todavia, é às demais posições que filio Althusser.

⁸⁵ Na forma mesma de um livro-manifesto, o último capítulo desse *Semântica e discurso* tenta organizar a transmissão da *Teoria* para a prática do proletariado, numa espécie de pedagogia da leitura aos moldes leninistas, cujo produto seria um funcionamento subjetivo de “desidentificação”, baseado numa aceitação seguida de negação crítica da forma-sujeito burguesa. Infelizmente, a maquinaria apresentada no texto de MP não permite a transmissibilidade revolucionária da *Teoria*.

de 1975 da AD. Assim, descrevo brevemente o lacanismo na proposição mais cara a MP: o inconsciente estruturado como uma linguagem⁸⁶.

Como objeto central de todo estruturalismo, o inconsciente lacaniano será discutido a partir do retorno a Freud, naquilo que este último inaugura uma desbiologização: os mecanismos psíquicos de condensação e deslocamento que atuam como processos primários na construção do sonho como uma linguagem⁸⁷. Por ser sobredeterminado⁸⁸ pelo inconsciente, o conteúdo manifesto do sonho estará sempre modificado por efeitos de metáfora (condensação) ou de metonímia (deslocamento), que consistem num trabalho lingüístico de reformulação de conteúdos latentes. Da admissão de um inconsciente construído por um mecanismo de simbolização em Freud, a psicanálise se valerá de um encontro com a lingüística, reformulando as “duas faces” do signo saussuriano segundo a *Lei do Significante* (DOR, 1989).

A reescrita de lacaniana do signo prevê tanto uma preponderância da cadeia linear significante e sua proliferação diante do significado, como a delimitação de uma “barra” de desencontro – o que inaugura uma fluidez sempre-já na significação – só contido pela operação de “ponto-de-estofa”, pela qual significante e significado se associam na cadeia discursiva via sobredeterminação inconsciente. Deste modo, ao reescrever S/s, o que propõe Lacan é a emergência dos mecanismos de metáfora e metonímia freudianos no discurso dos sujeitos, cujo resultado seria o reconhecimento da mediação universal do Significante e sua ascendência em relação ao significado e ao sujeito. Segundo DOSSE (1993, p.132):

Esvaziando ainda mais radicalmente o referente, relegando para um lugar secundário o significado que experimenta a cadeia significante num movimento em que Lacan introduziu ‘a noção de deslizamento incessante

⁸⁶ De modo geral, o Lacan tratado aqui será aquele do *Discurso de Roma* (1953) e dos *Escritos* (1966). Logicamente, não se pretende nenhuma exaustividade, mas justificar (ou não) os empréstimos realizados por MP e pela AD em geral.

⁸⁷ A referência aqui é *A interpretação dos sonhos*.

⁸⁸ *Sobredeterminação* por uma instância inconsciente, que em Althusser foi relida como Inconsciente-Ideológica,

do significado sob o significante'. O sujeito encontra-se descentrado, efeito de significante que remete ele próprio para um outro significante, é o produto da linguagem que fala nele. O inconsciente torna-se, portanto, efeito de linguagem, de suas regras, de seu código

Essa estruturação, entretanto, não pode ser tomada na radicalidade do empreendimento simbólico generalizante, aos moldes do que fora definido em Strauss: enquanto o inconsciente antropológico é o lugar das estruturas e das relações lógicas necessárias entre efeito e causa ausente, na psicanálise o desejo permitiria, além da topologia, uma dinâmica de conflitos e perturbações baseada naquilo que não é significante mas a causa de sua flutuação indefinida: o objeto *a* (LEITE, 1995).

Com o objeto *a*, a psicanálise resolve seu impossível⁸⁹: há um ponto de não objetivação do sujeito a que le sempre retorna e de quem é causa – muito próximo, pois, a diferença ontológica heideggeriana. A perda do objeto é contemporânea, no sujeito, à formação do inconsciente estruturado como linguagem, processos que advêm do *Complexo de Édipo* e da prevalência do *falo* na instalação da metáfora paterna intrapsíquica: o recalque originário. São três as etapas desse recalque:

- num primeiro momento, a criança estaria numa relação fusional com a mãe, identificando seu desejo ao da progenitora – nesse caso, a fim de resolver a ausência de falo, a dialética que se instaura é a do “ser ou não ser falo”;
- num segundo momento, a relação criança-mãe recebe uma intrusão mediatizada do pai, como privador do desejo, já que este tem falo e, portanto, “direito” em relação ao objeto de desejo da criança (a mãe): “A criança é confrontada com esta lei na medida em que descobre que a própria mãe depende

⁸⁹ “*a* não é o objeto de uma cooptação do sujeito, é um objeto causa, causa do desejo. Ele na está na frente do sujeito, mas atrás, como perdido na origem” (PORGE, 2006, p.200)

dela ao nível de satisfação que pode proporcionar às demandas da criança. Em outras palavras, o endereçamento do desejo da criança interpela inevitavelmente a lei do outro através da mãe” (DOR, 1989, p.85);

- finalmente, o momento final é o da entrada no *complexo de castração*: a criança percebe-se abalada em sua certeza de ser objeto de desejo materno e, buscando encontrar tal objeto, submete-se ao *Pai* em sua função significante. O *recalque originário* estará completo pelo engajamento necessário da criança ao universo *Simbólico* desse *Nome-do-Pai* ao qual é urgente se identificar (ter ou não ter falo), e, contemporâneo a este, pela perda do objeto primeiro de desejo (a mãe).

O desejo interdito, então, será reformulado – por substituição metafórica e metonímica – na instância do sujeito, que, saussurianamente, é um significante que só existe porque algo constitutivamente lhe está ausente: “Se não se pode ter a coisa (o objeto perdido), a matamos ao simbolizá-la pela palavra” (LACAN *apud* DOR, 1989, p.91). A propriedade da linguagem decorrente é, pois, a da cisão do sujeito, que só poderá emergir na forma de um efeito de significante: a essa alienação do sujeito em seu próprio discurso, Lacan denominou *fading* (*refenda do sujeito*):

Não somente o sujeito não é causa da linguagem, mas é causado por ela. O que quer dizer que o sujeito que advém pela linguagem só se insere nela como um efeito; um efeito de linguagem que o faz existir para logo a seguir eclipsa-lo na autenticidade de seu ser. Lacan designa este eclipse como sendo o *fading* do sujeito, que impõe que ele só aprenda a si mesmo, através de sua linguagem, como uma representação, uma máscara que o aliena dissimulando-o para si mesmo (DOR, 1989, p.107)

Como *sutura*, o sujeito só pode ascender ao discurso na forma de um *barramento* de si (nesse caso, surge apenas como semblante). Estabelecido como Significante, esse sujeito perde qualquer positividade

referencial, sendo regido pela lei do valor sistêmico da circulação: o sujeito é um significante representado para outro significante. O *recalque secundário* responde justamente pelos processos de identificação estruturada pelos quais *isso fala* no interior da construção *Imaginária* do *ego*. O inconsciente, então, deverá ser o discurso transindividual e censurado da relação sempre-já entre o sujeito e o *Outro*, lugar da palavra e da falta primordiais (PORGE, 2006).

Tudo se passaria, pois, na plenitude de um assujeitamento imaginário, não fosse justamente o objeto *a* perdido, que permanece enquanto motor dos processos. Como lugar do equívoco de toda língua, o objeto *a* está em uma espécie de oposição com esse sujeito estruturado, “parlêtre”: o *a* representa algo que falha na estruturação e que a precede, e deve então ter um correspondente linguageiro dessa equivocidade. Em 1971, finalmente, Lacan propõe a *lalangue* (na tradução, *alíngua*), pondo em cheque a unicidade das línguas e do próprio inconsciente:

A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre a língua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua. E o que se sabe fazer com a língua ultrapassa de muito o que podemos dar conta a título de linguagem. Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta de efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar (LACAN *apud* PORGE, 2006, p.117)

A linguagem do inconsciente, poder-se-ia concluir, só pode existir a partir da proliferação de alíngua, instância do limite não lingüístico assim como o objeto *a*. Nisso que escapa ao enclausuramento da língua homogeneizada e que aparece como condição *sine qua non* de sua emergência, reside a *lalangue* como discurso da diferença não solucionável constitutiva de toda identidade – e fantasmática de qualquer *ponto-de-estofa* imaginário.

Da mesma perspectiva do equívoco constitutivo da estrutura, a topologia do nó borromeano *Real-Simbólico-Imaginário*. Segundo

PORGE (2006), essa “geometria de posição” lacaniana, revelada em sua interdependência na figura desse nó, assegura à psicanálise a problematização do fora da linguagem, do exterior constitutivo que com ela manterá relações latentes mas constantes. Entre a significação e o gozo, DOSSE (1993, p.145) define os termos da trilogia⁹⁰:

O real lacaniano é o im-mundo, é o impossível. Do mesmo modo que o Ser heideggeriano está ausente do ente, o Real de Lacan é a fatia de ser da realidade. Quanto ao Imaginário, é concernente à relação dual do estágio do espelho e volta o ego ao ilusório, inclusive ao engodo que se oculta nos diversos afetos. Essa tríade articula-se no sujeito numa cadeia significante indefinida em torno da falta inicial de um Real inacessível

Isto dito – e na medida das generalizações – é preciso outro retorno, a 1975. Estou novamente com MP em *Semântica e discurso*, na articulação ente interpolação e refenda do sujeito: há, no marxismo estruturalista, uma interpolação prévia que permite ao sujeito existir somente a partir de um efeito ideológico; há, na psicanálise, um recalque originário que permite a identificação imaginária do sujeito como ego. Conclusão da AD: assujeitamento e recalque estão “materialmente ligados, sem estar confundidos, no interior do que se poderia designar *como o processo do Significante na interpolação e na identificação*” (PÊCHEUX, 1975, p.133) [1997].

Só há dois modos de defender a semi-igualdade: ou bem se igualam interpolação e assujeitamento como um mesmo mecanismo determinado pela Ideologia, o que corresponde inequivocamente à *doxa* marxiana; ou bem se define a particularidade de cada um, partindo porém do princípio motor que revela uma determinismo perfeito. Assumir a primeira hipótese, estrategicamente, faz pensar numa avaliação burguesa da psicanálise, para qual o althusserianismo sempre deflagrou suas guerras particulares. Esclarecer a segunda, aqui e em todos os demais textos de MP, é quase um limite da AD – assim como costumava fazer Althusser, uma promessa de discussão que

⁹⁰ O grande achado de Lacan, junto ao objeto *a*, que transforma o binarismo estruturalista numa tríade (DOSSE, 1993)

ficaria no horizonte do vislumbre. Destarte, usa-se a metáfora e o deslizamento, expulsando o referente: o Significante terá como Outro determinante o “todo complexo dominante”, que engendra sujeitos numa FI, que limita os dizeres numa FD. É sempre uma prática orientada, jamais o desejo disforme.

Muito distante, pois, do que POSSENTI (2003) apontava como a concepção de língua dessa AD dos anos setenta, não se tratará jamais de *lalangue*: o efeito de sentido a que recorre MP e que estimula a epistemologia de Possenti, ainda que não possa ser refém de uma língua saussuriana, só pode ser subsumido como produto de uma língua das ideologias, que fala no sujeito e o determina. É o próprio PÊCHEUX (1975, p.314) [1990] que assume a impostura do seu estruturalismo de 1975: “o sujeito do discurso continua sendo concebido como puro efeito de assujeitamento à maquinaria da FD com a qual se identifica”.

A estabilização cientificista de MP encontrava seu limite. A configuração dos saberes na França passava por modificações importantes e alguma desconfiança rondava as pesquisas estruturalistas. O tempo, então, já era o de retomar o prazer do texto (com Barthes), de aprofundar os discursos microfísicos (com Foucault), de fazer uma autocrítica spinozista (com Althusser) e romper ainda com o já desgastado marxismo. Para MP – logo depois de uma rápida incursão pelos “erros” foucauldianos⁹¹ –, a transformação ganhará aspectos de uma derrisão.

2.3.5) Aquilo que falha

É preciso, para apreender seu lugar no percurso de Michel Pêcheux, recolocar este texto⁹² na situação do inverno de 1978, alguns meses após a ruptura do Programa comum da esquerda, no meio do imenso debate que

⁹¹ Opto por condensar esse embate MP e Foucault nos próximos capítulos. No entanto, o *Remontons de Foucault a Spinoza* data de 1977, antes da alegada “desconstrução”.

⁹² O texto é o prefácio da edição inglesa de *Les vérités de la Palice. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*; a edição brasileira está na forma de apêndice à *Semântica e discurso*.

esta suscitou nos militantes do partido comunista francês. O desespero político rola. Há decididamente ‘algo que falha’ na prática política (MALDIDIER, 2003, p.66)

Diante do cientificismo defendido anteriormente, nova tomada de posição é defendida por MP em 1978, a partir do prefácio inglês de *Les vérités ...*, *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês* (PÊCHEUX, 1975) [1997]⁹³. A assunção da filosofia reivindicada “pelo fogo de um trabalho crítico” (PÊCHEUX, 1975, p.294) [1997], vai problematizar a maquinaria construída até ali para a AD, tanto na sua teoria quanto na ânsia computacional de seu dispositivo. Estrategicamente, o que ocorria nessa crise que era também a do estruturalismo e seu desejo totalizador. Economicamente, a retificação se devia ao próprio sucesso interno da Teoria: a articulação de um sujeito interpolado e o determinismo da contradição econômica.

Para tanto, MP vai recorrer a um outro Lacan: o assujeitamento era resultado da confusão entre o *ego* do Imaginário e o inconsciente. Lá onde haveria uma identificação plena entre Ideologia e sujeito, então, deveria se impor a falha, os processos pelos quais o deslizamento dos significantes e dos impossíveis do Real imprimem a marca de uma cisão sempre-já em qualquer programa de identificação. Somente de um reposicionamento que indicasse a ideologia em suas falhas – aqui, nos mecanismos “sonho-lapso-ato-falho-Witz” (PÊCHEUX, 1975, p.301) [1997] é que o edifício althusseriano poderia ser mantido (sob críticas ainda brandas).

Novamente, Althusser e MP seriam salvos de sua clausura via Spinoza: não há homogeneidade na dominação. Ademais, não se pode reduzir assujeitamento e identificação psicanalítica pois agora se sabe que são duas ordens distintas, que guardam em comum apenas o fato crucial: o registro inconsciente, a língua tomada de *lalangue*, o *non sense* se enraizando nos sentidos.

⁹³ É sem dúvida obsedante, mas aqui ainda de forma idêntica ao que fizera Althusser quanto à edição italiana de *Lire le Capital*.

Finalmente, o trabalho crítico pede o amparo de uma reformulação da noção de FD. Nesse caso, trata-se de retificar Foucault e seu “funcionalismo tecnocrático” (PÊCHEUX, 1975, p.302) [1997], cujo *esquecimento* promoveu a impossibilidade revolucionária tanto da arqueologia quanto da AD. Dessa absorção e negação dos textos de Foucault – que, não esqueçamos, já havia publicado antes do prefácio de MP seu *Vigiar e punir* (1975) e empreendia uma genealogia microfísica desde o início da década de setenta –, que em pouco tempo se reformulará como assunção de caráter anti-marxista (haverá um tempo, como se viu, de denegação psicanalítica do marxismo), é que tratarei no capítulo quatro, não antes de conformar Foucault a uma configuração pós-moderna – tarefa do capítulo a seguir.

3) DA PROLIFERAÇÃO

Althusser não está com nada.

(pichação em Nanterre, maio de 68)

Se neste momento optássemos por uma crônica das idéias nascidas e desaparecidas nesse átimo de dez anos no qual boa parte da *intelligentsia* francesa esteve empenhada em dismantelar o nó surgido entre o marxismo, a psicanálise e o estruturalismo, o opúsculo poderia ser sumariado assim: capítulo um, em que Sartre é posto em discussão por Althusser; capítulo dois, em que Althusser é deposto e tanto o marxismo quanto o estruturalismo sofrem um processo de excomunhão pública; capítulo três, em que a leitura heideggeriana de Nietzsche anuncia *uma ponte e uma ultrapassagem* – e a promessa do super-homem vislumbra o destronar da super-Teoria.

Narrada num foco microscópico – ou, como gostava de dizer Foucault, em *filigrana* –, as superfícies exigem, entretanto, que se refaça o caminho próprio do acontecimento que, no mesmo movimento, permite um aparecimento da ordem do desnível e uma mobilidade que recorre a uma pertença. A interrogação, para tanto, subverte a ordem familiar das influências e dos pertencimentos para, ao inquirir sobre o *a priori* que possibilita a emergência dos saberes, destituir a trama que garantia a unidade do Mesmo.

Contra a familiaridade obsedante entre essas *reorganizações do discurso*⁹⁴, a resposta é já foucauldiana: já *O nascimento da clínica*,

⁹⁴ Em *O nascimento da clínica*, a terminologia foucauldiana é ainda bastante imprecisa. O que mais tarde chamará de *episteme* (em 1966, *As palavras e as coisas*), passando a negar a totalização trazida por este termo pela substituição e redefinição via *diagrama* (em 1975, *Vigiar e punir*) e *dispositivo* (em 1976, *História da sexualidade*),

(FOUCAULT, 1963) [1994] apontava a necessidade de mudança do nível histórico-temático para o arqueológico-formal. Seria possível, para uma historiografia, que no interior do velho arsenal temático-conteudístico, na multiplicidade dos elementos técnico-metodológicos, nada houvesse como designação do desnível entre os saberes médicos antes do século XIX e aqueles que se reconfiguraram na *clínica*, mas apenas acúmulo e progresso. Não obstante essa ausência de marcação cesural da história antropológica, do ponto de vista arqueológico a cisão dos discursos é flagrante: uma nova *redistribuição* do perfil do visível e do enunciável, calcada na figura do médico e no espaço corporal fundantes de um fenômeno patológico centrado no acometimento do individual e na finitude como “invisível segredo” ontologizante, seria *estruturalmente* (a terminologia ainda recorre ao modelo lingüístico) capturável num outro nível, o dos *códigos do saber*, reorganizados segundo múltiplas e dispersas formas de ver e de dizer.

O movimento desse trabalho é similar: diante dos artifícios da história intelectual francesa – na qual, é certo, o fascínio foucauldiano ainda tem destaque – e de maneira análoga ao que previra desde as primícias a arqueogenealogia, é importante permanecer atento aos desníveis entre aquilo que a esquerda althusseriana construiu como uma teoria do discurso (o grupo de Pêcheux) e os conceitos elaborados e reelaborados por Foucault. O fundamental: saltar o estrato historicizante rumo ao genealógico, refazendo na trajetória dessa incomensurabilidade o próprio ofício do arquivista.

Assim, da mesma maneira pela qual o espaço da temporalidade cumulativa pretendia uma indistinção entre o classicismo de Pinel e o modelo biológico de Bichat – negada, de todo modo, pela hipótese foucauldiana do nascimento da clínica como uma ruptura na configuração dos discursos e das visibilidades –, uma leitura de Pêcheux e Foucault via influência estrutural-marxista-psicanalítica reduziria o debate à série de *revoluções* catalisadoras de uma aproximação paulatina entre *palavras e coisas* (no caso da AD,

nessa época é diferentemente nomeado como *código do saber*, *redistribuição* ou *estrutura do visível e do dizível*.

entre discursos e Real). Somente dessa perspectiva teleológica, pois, é que teríamos, na AD, uma suposta assunção foucauldiana que, metacrítica, teria engendrado uma reformulação e uma complementação do que no marxismo mostrara-se pouco profícuo e bastante discutível nos finais da década de setenta.

Genealógicamente, entretanto, tal assimilação não pode ser mantida: a hipótese – diametralmente oposta a anterior – é de que, contemporâneos, os discursos da AD e de Foucault permanecerão irremediavelmente exteriores entre si, cada um pertencendo a uma diferente *configuração dos saberes*. A tarefa de “re-cortar” as duas empresas passa, pois, nesse momento, pelos *códigos de saber* que constroem – e são de alguma forma reconfigurados – pela arqueogenealogia. Esta empresa de diferenciação pode ser vislumbrada, inicialmente, na diferença elaborada no prefácio para *As palavras e as coisas* entre a **utopia** e a **heterotopia**, remetendo-a de antemão àquela existente entre, por um lado, o althusserianismo da *Teoria* e, por outro, a *dispersão* heteróclita proposta, como se verá, no projeto foucauldiano:

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 (FOUCAULT, 1965, p.8) [1981]

A fim de perscrutar os meandros do construto discursivo elaborado na forma de uma *heterotopia*, recorro a quatro vértices de constituição dos escritos de Foucault: primeiramente, uma retomada do solo acadêmico-institucional em que se formula seu pensamento ao inaugurar uma alternativa nominalista em relação à epistemologia cesuralista francesa (Bachelard, Canguilhem); no segundo momento,

discurso sobre o entendimento de uma relação não biunívoca entre o discurso e sua exterioridade, imediatamente contrário às mais elaboradas tentativas do althusserianismo – nesse caso, percorro o que em *Foucault*, DELEUZE (1986) [1988] inferiu como uma multiplicidade e uma não-relação entre o visível e o enunciável na arqueogenealogia; na subseção seguinte, traço relações entre a ascensão do pensamento de Nietzsche e de Heidegger na França – inicialmente na forma de certo *idealismo da letra*, enunciado desde *A história da loucura* (1961) num nietzscheanismo trágico da *ausência de obra* – e a posterior viragem rumo a aspectos de uma espécie de metafísica do poder, próxima à vontade de potência e portanto característica de uma genealogia; finalmente, faço uma sumária descrição das relações entre a arqueogenealogia e o par psicanálise-marxismo, a fim de determinar como a estratégia foucauldiana desconstrói alguns de seus temas básicos (poder centralizado e repressão) para constituir-se como “terceira via”.

O objetivo final de apontar tais tomadas de distância é vislumbrar com mais clareza a hipótese defendida na introdução desse trabalho: um pertencimento de Foucault a uma configuração de saber descontínua relativamente à modernidade (descrita em linhas gerais no capítulo dois) do discurso da AD de Michel Pêcheux.

3.1) O arqueólogo: nominalismo e saber

Na sua *História da Loucura*, Foucault propõe, contradizendo a “ilusão retrospectiva” que pauta uma historiografia do psiquiátrico, refazer o percurso de uma divisão, a partir da qual se pode separar, por um lado, o discurso da razão ocidental e, por outro, suas condições limítrofes, seus impossíveis: “refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação” (FOUCAULT, 1961, p.81) [1978]. Opondo-se ao tratamento empírico de um objeto natural dado ao conhecimento da ciência – a loucura como patologia – o objetivo traçado de antemão era o de questionar, em seus interstícios formais-institucionais e suas relações

com as *percepções*⁹⁵ acerca da desrazão, as condições de emergência tanto de um objeto quanto de um saber que lhe fosse não só correlativo mas, no limite, constitutivo.

Contra-pondo-se à extensionalidade de uma teleologia científica, essa proposta inicial de um tratamento do *arquivo* – o *a priori* que possibilita a emergência dos saberes –, embora aproximada da corrente epistemológica francesa dominada por Bachelard, Canguilhem e Koyré⁹⁶, marcaria uma estratégia de diferenciação e especificidade, não apenas quanto ao relacionamento dos conceitos e dos objetos, mas, de modo mais radical, com as características de recorrência e normatividade estabelecidas até então por um tratamento da ciência como conhecimento.

É essa estratégia que Foucault apresenta, em traços mais detidamente metodológicos na AS, em 1969: as disciplinas ligadas às histórias da idéias teriam abandonado as unidades tradicionais de “épocas” e “séculos” para se deterem nas interrupções: “o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos” (FOUCAULT, 1969, p. 6) [1997]. Dessa *mutação epistemológica*, tanto participariam os “novos historiadores” ligados a “Escola dos Annales” quanto a tradição epistemológica francesa – textualmente na AS, Bachelard e Canguilhem.

Ainda que, conforme o próprio MF, a mesma epistemologia francesa da primeira metade do século XX tenha, pois, colaborado

⁹⁵ O que Foucault chama, na *HL*, de “experiência da loucura” recobre tanto uma constituição pelos enunciados do saber médico-psiquiátrico quanto uma clivagem realizada na percepção (categoria mais tarde negada pelo próprio Foucault na AS, p.19) da desrazão, ambos responsáveis pelo gesto de segregação: “é necessário saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade por ele formada, de que horizontes diversos provinham aqueles que partiram juntos sob o golpe da mesma segregação, e que experiência o homem clássico fazia de si mesmo no momento em que alguns de seus perfis mais costumeiros começavam a perder, para ele, sua familiaridade e sua semelhança com aquilo que ele reconhecia sua própria imagem” (FOUCAULT, 1961, p.81).

⁹⁶ “Que a filosofia das ciências possui uma dimensão histórica, eis a tese fundamental da epistemologia francesa.” (MACHADO, 1988, p.9)

com o questionamento das continuidades, somente a pesquisa nascida de uma radical negação do empirismo e do antropologismo seria capaz de levar a cabo a transformação: “esta mutação epistemológica da história ainda não está acabada” (FOUCAULT, 1969, p.14) [1997] e só seria completada se, ao suplantando o conflito entre estrutura e devir, acabássemos por ultrapassar a epistemologia através da positividade do *descontínuo*: “sua passagem de obstáculo à prática” (FOUCAULT, 1968, p.85) [2005].

Há, porém, uma cisão interna entre o descontínuo inaugurado pelo par Bachelard-Canguilhem e a arqueologia foucauldiana como praticada – desde a *História de loucura* – e como teorizada – na *Arqueologia do saber* –, em última instância porque a descontinuidade de uma história epistemológica prevê, como já mencionado no capítulo 2, uma diferença qualitativa entre a ciência e a ideologia que a precede (no caso de Bachelard) ou, ainda que com telos reduzido, uma história judicativa das retificações dos conceitos (no caso de Canguilhem).

Numa estratégia de constituição, a arqueologia teria engendrado sua *démarche* a partir de um paulatino abandono das teses da epistemologia, ainda que partindo destas para criar sua história dos arquivos. Enquanto em Bachelard o dualismo ciência-poesia (ou, aristotelicamente, entre o mimético e o diegético) permanecia antitético e problemático, o abandono do conhecimento rumo ao saber era capaz de, no mesmo golpe, suplantando a lógica, o formalismo e a hermenêutica antropologista. Ao arqueólogo, então, restava a miríade relacional dos enunciados: “ciência e poesia são, igualmente, saber” (DELEUZE, 1986, p.31) [1988].

Destarte, de acordo com MACHADO (1988), não haveria incompatibilidade, mas distinção entre a importância dada ao limiar científico e ao limiar das positivities:

Se do ponto de vista da racionalidade dos conhecimentos de pode distinguir história e pré-história da ciência, do ponto de vista da positividade dos discursos esta distinção não tem sentido. É que enquanto a epistemologia, se situando em uma perspectiva normativa, recorrente,

pretende estabelecer a legitimidade de conhecimentos, a arqueologia, neutralizando a questão da cientificidade, interroga as condições de existência de discursos, mesmo quando os discursos analisados são ou se pretendem científicos (MACHADO, 1988, p.173)

A alternativa de uma arqueologia do saber, na qual tanto formas literária quanto formalismo científico, tanto as frases cotidianas quanto a ausência de obra da loucura adquiririam o mesmo valor enquanto enunciados, pontifica suas fronteiras ao reescrever (negando e transpondo para alcançar seus objetivos específicos) três teses prescritas pela epistemologia (ou “história das ciências”, como muitas vezes chama Foucault): a *tese da descontinuidade*, a *tese da recorrência* e sua correlata, a *tese judicativa*. De modo sistemático, MACHADO (1988) infere os principais conflitos entre a arqueologia e tais teses. É mister, neste momento, esclarecer em linhas gerais cada uma delas para, finalmente, marca-las negativamente conforme a empresa de MF.

No que se refere à *descontinuidade*, é preciso não perder de vista que, para a pesquisa epistemológica, é o progresso finalizante que não somente justifica o empreendimento crítico da ciência quanto sua própria constituição em torno da noção de verdade: há uma descontinuidade entre o fazer da ciência e o senso comum, a ideologia, ainda que possa haver uma diferença de tratamento relativa a este “outro” expulso do discurso da razão. Todavia, MERQUIOR (1985, p.56) reflete acerca de uma negação do triunfalismo progressista no interior da discussão bachelardiana de uma ciência pós-cartesiana, via conceito de *problemática*:

uma problemática surge dentro de uma ciência em progresso, nunca a partir de um vazio intelectual e cognitivo. Por conseguinte, ela conota não a verdade ou a experiência em geral, mas sempre objetos particulares num domínio científico específico, contemplado em sua dinâmica cognitiva

Se há ruptura em Bachelard, tal não se dá por um critério a priori mas no interior do discurso da ciência, que promove alguns

enunciados para o além do erro e, no mesmo movimento, condena outros ao aquém da ideologia. Não obstante a preocupação com o aspecto institucional do científico, a demanda de Bachelard procura mais um coerentismo (seu formalismo leva em conta uma espécie de pragmática do discurso da ciência) e uma amplificação do poder da verdade. A questão seria, pois, reconhecer o solo no qual se formulam as problemáticas a fim de, ultrapassando-as, ostentar a capacidade teleológica do empreendimento.

Essa espécie de *construtivismo bachelardiano* pautará a discussão, em Canguilhem, acerca das possibilidades do “aprofundamento” histórico e crítico da prática científica. A epistemologia do conceito de Canguilhem, tomando como objeto as “ciências da vida” (biologia, anatomia, fisiologia e patologia), passaria também a considerar problemático, conforme MACHADO (1988), o valor da verdade como um em-si: ao invés da superação dos “obstáculos epistemológicos”, Canguilhem refletiria sobre um papel positivo do erro, visto que este tem seus critérios de definição baseados na verdade e a última, no limite, é uma categoria cuja emergência só se daria constitutivamente em relação à própria ordem científica que a reivindica.

Para Canguilhem, a descontinuidade não pertenceria ao mesmo nível prescrito por Bachelard: é nos *conceitos* que se buscariam as rupturas, porém não aquelas encontradas entre a ciência e sua pré-história proscria e sim, entre a formação e deformação desses conceitos, que não acusam um rompimento necessário rumo à verdade das asserções mas uma economia institucional no tocante à sua produtividade e sua eficácia na resolução de problemas: o conceito é a condição da cientificidade e subsume, se quisermos utilizar uma expressão foucauldiana, as “baixas origens” que compartilham o estrato do saber e o da cientificação. A racionalidade do empreendimento científico, nesse caso, não é negada, mas percorrida segundo a ordem de embate e permanência do jogo conceitual que lhe serve como húmus de aparecimento: “o que interessa fundamentalmente a Canguilhem não é analisar o momento em que o conceito começa a fazer parte de uma teoria científica, (...),

mas estabelecer as filiações descontínuas que constituem sua história” (MACHADO, 1988, p.44).

O que permanece, no entanto, na pesquisa conceitual de Canguilhem é o caráter normativo da ciência: há uma preocupação com a axiologia dos saberes e uma atividade axiológica própria do empreendimento científico. Em Bachelard e Canguilhem, como foi apontado, os critérios da cientificidade não são subtraídos de um *a priori* mas, ainda assim, demandam uma delimitação do discurso científico cuja atualidade permite, de modo crescente, garantir o progresso via julgamento histórico – seja das problemáticas, seja dos conceitos (MACHADO, 1988).

Daí a segunda tese epistemológica forte, a da *recorrência*: o presente é a *atualidade* que, ainda que provisória pois pertencente ao discurso histórico-formal da cientificidade, permite ao conhecimento analisar o passado e seus conjuntos conceituais, descobrindo a positividade de suas afirmações e julgando as discontinuidades segundo o grau de produtividade diante da resolução das questões. Trata-se, portanto, de dois movimentos necessários: uma visão retrospectiva das resoluções e lógicas passadas e seus aparecimentos (recorrências) devidamente transformados e aproximados, paulatinamente, dum ótimo de eficácia (MACHADO, 1988).

Terceira tese resultante, a *judicativa*: a epistemologia, como crítica dos aparelhos formais e suas problemáticas e conceitos sempre-já circunscritos, se estabelece por sua finalidade do presente (MACHADO, 1988). E tem como função precípua: fazer a axiologia dos saberes conforme a funcionalidade. A norma, certamente, aqui, já não advém de um *a priori* ou de uma metafísica da verdade objetiva, mas é construída pelos parâmetros concernentes à lógica interna do discurso teleológico da ciência. De toda forma, é sempre uma distinção: há discontinuidade entre o erro do passado e a verdade mais atual e, por via dos incrementos e desenvolvimento dos saberes, a tendência – não-cumulativa nesse caso – é a de novas cesuras.

Na delimitação de sua arqueologia, Foucault negará tanto o caráter antropológico da teleologia bachelardiana quanto os critérios de recorrência e de judicação. Assim, a primeira distinção deverá ser

realizada em torno da descontinuidade, no que esta implique em uma cisão do real entre sujeito e objeto, o par fundamental do que delimitou como o problema antropológico na constituição das ciências humanas. Essa sublevação em relação à ruptura é esclarecida por Dominique Lecourt, em *Arqueologia e saber*⁹⁷:

Foucault descobre a solidariedade entre a categoria filosófica de ‘objeto’ e o ponto de vista descritivo da ‘ruptura’ em história. (...)A noção de ruptura epistemológica exige que aquilo com o qual se rompe seja pensado como um ‘obstáculo’ epistemológico. Mas de que forma Bachelard propõe pensar os obstáculos? Como a intervenção de **imagens** na prática científica. Foucault pode portanto afirmar que o par **objeto-ruptura** não é senão a figura invertida, mas idêntica no fundo, do binômio **sujeito-continuidade**; a epistemologia bachelardiana é, portanto, uma antropologia camuflada

O que está em jogo para o arquivista do saber é a noção mesma de objetividade, no que esta se refere à possibilidade de relação entre discursos e coisas. É desta forma que, a partir da HL e de modo teórico em *As palavras e as coisas*, Foucault delimita seu debate colocando-se em oposição ao *descontinuismo epistemológico* pelo conceito de *episteme* e seu correlato, o de *saber* – este último, como se viu, de certo modo já vislumbrado em Canguilhem.

Há uma radicalização em relação à dualidade ciência e saber, porém: enquanto na epistemologia do conceito se depreendia um limiar de positividade e outro de cientifização das “ciências da vida”, a posição de Foucault é claramente a de desvincular o que se costumou chamar de “ciências humanas” da pretensão de cientificidade. De fato, num só golpe a arqueologia constata a emergência de positivities que não se circunscrevem à pureza do formalismo e, além disso, não permitem que se estabeleça uma história de veridicção recorrente, já que a “história do presente”, a atualidade, tem como função não o estatuto privilegiado do metalugar crítico mas, de modo

⁹⁷ O texto de Lecourt é parte de FOUCAULT (1996). A edição original é de 1971.

enfático, apenas a possibilidade genealógica de negar qualquer rompimento efetivo entre o falso e o verdadeiro nas humanidades. A *descontinuidade* só pode ser inferida, para o arqueólogo, como transformação e intraduzibilidade entre os arquivos, as condições de produção que determinam e limitam o que deve e pode ser dito.

Como inquiridor sobre a *descontinuidade* entre os saberes e negação do objeto científico (referencial), a primeira aparição do arqueólogo, na *História da loucura*⁹⁸ (1961) já exigia a colocada em suspensão de um dos discursos antropológicos: o psiquiátrico. Diferentemente do que se pretendia na história descritiva da psiquiatria, a “loucura” jamais é tratada por Foucault de modo retrospectivo e as descontinuidades se dão segundo a ordem de percepção da “desrazão”. Não há em HF nem a cumulatividade de uma percepção que se transmuta em conhecimento científico (a descontinuidade à Bachelard) nem a normatividade de uma ciência atualizada (a psiquiatria aparece apenas em suas pretensões de cientificidade) legitimadora da axiologia entre um discurso teórico e outro perceptivo sobre o que está fora da racionalidade.

O que a HL chama de “experiência clássica” emerge desde no advento de uma *ratio* com Descartes (FOUCAULT, 1961) [1978] que separa necessariamente a loucura como a alteridade e o limite da racionalidade, até a disseminação do Grande Internamento e dos Hospitais Gerais que toma o lugar dos leprosários no banimento dos malditos, que cria um novo espaço de percepção da heterogeneidade da população (como questão moral) e, em decorrência, formula um novo estatuto para o *Desatino*:

⁹⁸ Não é objetivo desse trabalho introduzir qualquer eventual interlocutor nos trabalhos de MF. Justamente por isso, não farei os já costumeiros resumos de cada um de seus livros, sobretudo porque estes abundam na literatura especializada, da filosofia à AD. Limito-me a trazê-los à tona apenas como ilustração e corroboração de minhas observações, com exceção da Arqueologia do saber, cujos meandros metodológicos, por razões óbvias, são parte fundamental de minha pesquisa.

A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é **percebida**⁹⁹ através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade do trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas de inutilidade social. É nesse outro mundo, delimitado pelos poderes sagrados do labor, que a loucura vai adquirir esse estatuto que lhe reconhecemos (FOUCAULT, 1961, p.73) [1978]

Ao assumir a hipótese cesural via “experiência da loucura”, Foucault aduz: que não há corte possível entre o conhecimento e a percepção, já que a constituição dos objetos e dos discursos sobre os objetos estabelece relações e contemporaneidade e constitutividade; que, de uma posição arqueológica, não se pode recorrer a uma história de captura e objetificação dos referentes, pois estes só dão-se ao saber mediante discursos mediante acontecimentos discursivos que recorrem não apenas aos enunciados com pretensões de cientificidade (na terminologia genealógica ulterior, os *procédés*), mas ainda àqueles ligados à percepção e, certamente, às relações entre os discursos e a exterioridade, seja na forma das instituições ou na forma de processos (os *processus*, tecnologias e táticas de construção do verdadeiro) econômicos ou estatais.

Como *descontinuidade*, a experiência clássica da loucura que emerge entre os séculos XVII e XVIII estabelece novos objetos, novas formas de enunciação e de legitimação pragmática, novos espaços de exclusão, novas estratégias de dominação, se comparada com a experiência renascentista da *Nau dos loucos* e de uma indiferenciação radical entre a razão e seu inverso. Não há, porém, uma axiologia entre as duas experiências: não há instância *noumenológica* de comparação e nem critérios *a priori* quando se trata de desrazão como discurso, apenas a emergência de outros enunciados e outras percepções, apenas novos vértices e outras funções a desempenhar.

⁹⁹ Grifo meu.

Se arqueologicamente descontínuos, entretanto, na HL ainda permanecerão os critérios de recorrência e judicatividade, responsáveis pelo muito discutido idealismo foucauldiano, cuja pretensão residiria numa metafísica da “ausência de obra” (FOUCAULT, 1961, p.529) [1978] – espécie de resistência, produto da metafísica trazida por um discurso-outro da razão que desconstituiria obsedantemente, de Sade a Bataille, de Mallarmé a Blanchot, o projeto orientado de reclusão da *biância* ao interdito¹⁰⁰. Essa metafísica, pois, seria responsável por inverter a segunda e a terceira teses epistemológicas a fim de manter uma experiência original da desrazão:

Histoire de la folie realiza, se podemos dizer, uma recorrência às avessas, no sentido em que o critério de julgamento que utiliza vem, não do presente, mas do passado. **Histoire de la folie** é um discurso normativo no sentido preciso de detectar uma direção na história das teorias e das práticas relacionadas com a loucura que revela como uma realidade originária, essencial, da loucura teria sido encoberta – e não descoberta – por se ter mostrado ameaçadora, perigosa (MACHADO, 1988, p.93)

Tanto o caráter retrospectivo quanto certa axiologia negativa serão abandonados na formulação da arqueologia. O que permanece, então, é o construcionismo dos saberes e dos discursos e a heterogeneidade pela qual as positivities vêm à tona. Isto posto, em NC, o arqueólogo lança mão de toda sorte de enunciados e visibilidades (há uma tensão entre o enunciável e a exterioridade) que pretendem alcançar o *status* do verdadeiro científico: “A clínica não constitui nem uma verdadeira nem uma falsa ciência, embora em nome de nossos critérios contemporâneos possamos nos dar o direito

¹⁰⁰ No terceiro bloco desse capítulo discorro sobre esse idealismo ligado à experiência dionisíaca do além do discurso que, para Foucault – bem como para seus pares de discussão escritural (de Blanchot a Barthes, passando por Robbe-Grillet) – tem tintas de adesão ao estruturalismo e sua centralidade na palavra. Como tentarei mostrar, o abandono da centralidade na linguagem marcará uma viragem importante na caracterização pós-moderna de Foucault.

de reconhecer como verdadeiros alguns de sés enunciados e como falsos certos outros” (FOUCAULT, 1968, p.109) [2005].

Novamente, a *descontinuidade* pretendida por Foucault se estabelece segundo uma modificação ocorrida nos mais variados domínios: de instituições a reflexões políticas – como as leis acerca das escolas especializadas na formação médica (FOUCAULT, 1963) [1994] –, até considerações de ordem moral e a emergência de técnicas diferentes de investigação sobre a doença e o doente. O importante a esclarecer é que, no corte que separa uma discussão sobre a doença e outro, a *clínica* dos finais do século XVIII, que evoca o organismo e o corpo do doente segundo os aspectos de uma finitude (a vida individual entra em questão), não há evolução: a arqueologia não inaugura uma nova doxologia, mas analisa os discursos e as práticas de discurso como fenômenos da ordem do *saber* e não como retificações da ordem do conhecer.¹⁰¹

O mais fundamental, se comparado à história epistemológica, é que Foucault não nega o espaço empírico de descobertas da medicina, porém retrata uma história arqueológica – como o fizera com a *experiência da loucura* – do *saber*: não há, no NC, uma dicotomização entre um olhar médico que escapa aos critérios formais (o campo das visibilidades) e o regime de enunciados que prescrevem o projeto de “ciência” emergente, mas as rupturas entre essas duas instâncias na formulação da medicina clínica: “o que faz a clínica é tornar visível o que era invisível para a percepção da medicina clássica” (MACHADO, 1988, p.118)¹⁰².

¹⁰¹ O que impossibilita tanto a *recorrência* – já que a finitude e o organismo são elaborados por práticas e não descobertos (ou encobertos, como a desrazão de HL) – quanto a *judicação* – já que não se trata de uma expansão dos saberes sobre o que é a doença ou o corpo, mas de diferentes e incomensuráveis formas de categorizar o que é uma doença ou uma corporeidade.

¹⁰² A *clínica* teria se estabelecido, então, como uma ruptura entre o enunciável e o visível, ao tornar possível investigar aquilo que, invisível (o volume do corpo individual do doente) se dá ao conhecimento do olhar especializado do médico, o “olhar loquaz” (FOUCAULT, 1963), (MACHADO, 1988).

A elaboração de uma teoria dos saberes terá em *As palavras e as coisas*, de 1966, será refinada mediante o esclarecimento do nível particular do *saber* e do conceito de *episteme*:

Em **Les mots e les choses** compreendi que independentemente da história tradicional das ciências, um outro método era possível, que era uma certa maneira de considerar não tanto o conteúdo da ciência como a sua própria existência: uma maneira de interrogar os fatos, que me fez perceber que numa cultura como a do Ocidente a prática científica tem uma existência e um desenvolvimento histórico, e seguir um certo número de linha de transformação independentemente, até certo ponto, de seu conteúdo (FOUCAULT, 1971, p.18) [1996]

A tese defendida por MF é a de que nem a filosofia nem a ciência podem dar conta, na modernidade, daquilo que conhecemos por “ciências humanas” e que, portanto, um outro tipo de conhecimento é necessário no perscrutar os saberes acerca do homem como *duplo empírico-transcendental* (FOUCAULT, 1966) [1981]: de um lado, é o objeto empírico ao qual as análises se voltam como objeto; por outro, é a condição *a priori* de todo o projeto de objetificação da modernidade¹⁰³.

A descontinuidade entre os saberes, responsável pelo surgimento da categoria recente de homem¹⁰⁴, teria se dado entre três diferentes *configurações do saber*:

- *Idade da similitude*: que teria durado até o século XVI e em que a *semelhança* e suas categorias correlatas (*convenientia*, *aemulatio*,

¹⁰³ Em PC, o estabelecimento do homem como objeto do saber pertence à mesma episteme que o sujeito transcendental kantiano. Assim, da mesma maneira que o kantismo previra os *a priori* das faculdades do sujeito como condições de todo conhecimento – em última análise, é o sujeito que funda toda espécie de objetificação – as novas empiricidades do século XIX, partiriam da pré-condição de haver o homem para criar princípios explicativos acerca do ser desse ente.

¹⁰⁴ Conforme a ainda polêmica consideração de PC: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra, facilmente. E talvez o fim próximo,” (FOUCAULT, 1966, p.404) [1981].

analogia e simpatia) marcaria a correspondência entre as coisas do mundo via assinalação: natureza e verbo traçam o mesmo grande texto que, pletórico, precisa de uma técnica de decifração da identidade entre mundo e signo (exegética ou mágica).

- *Idade da representação*: descontinuidade que cinde a união entre palavras e coisas, cujos limites estão entre os séculos XVII e XVIII – para Foucault, o exemplo explícito é o do Dom Quixote, primeira obra moderna pois que não se vale do parentesco entre o discurso e o mundo, mas faz notar uma nova configuração em que se distinguem as identidades lógicas por meio da linguagem (FOUCAULT, 1966) [1981].

Essa *época clássica* (da representação) instaura um regime de ordem na elaboração de correspondências entre as idéias e o mundo da natureza, distribuída em três tipos de saber: a *gramática geral*, no entendimento de que as palavras são o próprio pensamento e, em consequência, a ordem lógica das regras da fala permitem aduzir a ordem racional dos seres; a *história natural*, que constitui a primeira separação entre os seres vivos e encaixa-os numa ordenação classificatória (via observação da estrutura, a taxionomia); a *análise das riquezas*, que estabelece uma discussão da moeda, do preço e do calor, sem no entanto prescindir do conceito de riqueza¹⁰⁵ que garantia, de antemão, sua estabilidade e a assinalação transparentes.

- *Idade moderna*¹⁰⁶ (trabalho, vida e linguagem): os “limites da representação”¹⁰⁷ tornam possível interrogar o homem de

¹⁰⁵ E assim como as palavras tinham a mesma realidade daquilo que diziam, assim como as marcas dos seres vivos estavam inscritas sobre seu corpo à maneira de marcas visíveis e positivas, assim os signos que indicavam as riquezas e as mediam deviam trazer, eles próprios, a sua marca real. Para poderem dizer o preço, era necessário que fossem preciosos (FOUCAULT, 1966, p.182) [1981].

¹⁰⁶ Em AC não se usa a categoria de modernidade, provavelmente pela ressonância que esta guarda com a história factual a que Foucault se contrapõe.

uma perspectiva ontológica, por meio, todavia, das positivities empíricas pautadas na finitude: o trabalho, a vida e a linguagem, respectivamente com Ricardo, Cuvier e Bopp:

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse discurso clássico onde o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece (FOUCAULT, 1966, p.328)

Em *As palavras e as coisas*, porém, a discussão das descontinuidades adquire um valor estratégico na configuração do próprio solo em que emerge o discurso foucauldiano: o texto é um ataque – bem sucedido tanto no que se refere à repercussão acadêmica como em venda de exemplares¹⁰⁸ – à filosofia antropocêntrica, a crença no sujeito, na teleo-atividade autônoma, na possibilidade de um conhecimento cumulativo e na própria noção de objeto do conhecimento. O alvo principal – o preferido dos estruturalistas – permanecia a fenomenologia, sendo que o texto inicial tinha ataques diretos à fenomenologia francesa (ERIBON, 1990), que foram posteriormente descartados. A estratégia, pois, era a de tomar de assalto o campo de Sartre e Merleau-Ponty e, além disso, romper em definitivo com as teses cesurais da epistemologia.

Ao destituir o homem de seu papel central elaborado pelo sujeito transcendental kantiano e concentrado nas disciplinas empírico-transcendentais (o par *cogito*-impensado) que formam o discurso das humanidades, Foucault destitui o próprio

¹⁰⁷ Título do capítulo sétimo de PC, que recorre à *História* como “acontecimento fundamental” (FOUCAULT, 1966, p.234) na transformação de uma episteme baseada na representação, na ordem e nos quadros, para a *episteme* moderna, baseada no trabalho, na mudança linguística e no organismo.

¹⁰⁸ “o acontecimento editorial do ano, a melhor venda do verão, é incontestavelmente *Les Mots et Les choses* de Michel Foucault” (DOSSE, 1993, p.367)

empreendimento científico referencialista e as tentativas eidéticas da fenomenologia. Se o homem e as ciências humanas têm um nascimento marcado, é mister que se investigue o solo comum desse pertencimento, que Foucault chamará de *episteme*, o “que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 1966, p.181) [1981].

Saber e episteme são, pois, o par conceitual com que PC se insurge: por um lado, são as positivities do trabalho, da vida e da linguagem que, não oferecendo critérios metateóricos para sua definição – visto que são construtos derivados e constitutivos do duplo empírico-transcendental – que interditam os julgamentos progressivos da epistemologia e seu projeto de recorrência. Esses saberes, em sua positividade discursiva (sua capacidade de redistribuir o regime de coisas e objetos não é colocada em dúvida mas subsumida em PC), reivindicam uma abordagem não só distinta daquela estabelecida por critérios de verificação científicos, mas, mais profundamente, daquilo que é o impensado de uma cultura, *sua episteme*, o *a priori* a ser considerado em toda *arqueologia dos saberes*:

Esse **a priori** não é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 1966, p.173) [1981]

Uma *episteme*, portanto, diz respeito ao *a priori*, às condições de possibilidade de qualquer saber – o que, no limite, suspende também qualquer pretensão de cientificidade ao seu solo arqueológico. Destarte, apesar de se aproximar da história epistemológica pelo descontínuismo e pela incomensurabilidade de que se vale para inscrever cada um dos conjuntos de condições dos saberes, a noção de *a priori* em Foucault desconhece a necessidade de se remeter aos “sucessos” empíricos dos empreendimentos científicos (ou positivos).

Desta posição ímpar, a *episteme* foucauldiana é assim definida em MERQUIOR (1985, p.55)¹⁰⁹:

Trata-se de um porão (sous-sol) do pensamento, uma infra-estrutura mental subjacente a todas as vertentes do saber (sobre o homem) numa certa época, uma ‘rede’ (grille, na terminologia lévi-straussiana de Foucault) que corresponde a um ‘a priori histórico’- quase uma forma historicizada das categorias de Kant.

A derradeira incursão arqueológico-conceitual sobre esse “porão” do pensamento foi realizada em 1969, na AS. Como se sabe, esse é o texto em que Foucault intentou uma semi-metodologia, ainda que sempre ressaltando a precariedade de seus conceitos e a mutabilidade com que os utilizou nos livros precedentes. Nessa espécie de esclarecimento, a própria noção de discurso é reescrita,

¹⁰⁹ MERQUIOR (1985) aproxima a *episteme* do paradigma de Kuhn, fazendo notar a particular ausência de aspectos empiricistas em Foucault. Além disso, insiste no caráter totalizante do conceito de *episteme*, fazendo vistas grossas às ponderações de Foucault quanto à circunscrição do alcance de cada configuração do saber. Como se sabe, PC é uma arqueologia das humanidades (ocidentais e modernas), a que Foucault pretendia chamar de “arqueologia do estruturalismo”. Certamente, em muitos momentos essas condições fazem pensar em um quase *Zeitgeist*. Dificilmente, entretanto, tal leitura não resulta falaciosa: como pensar numa totalidade se, em MF, se trata de um construtivismo e de relações múltiplas entre os mais diferentes saberes? A resposta mais profícua é a da ausência de relação entre o visível e o enunciável de DELEUZE (1988), cujo mérito reside em radicalizar o caráter de evento e relação não só dos saberes quanto das próprias *epistemes*. De todo modo, já na *Arqueologia do saber*, Foucault procurará delimitar o conceito (ao qual não retornará): “Por **episteme** entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma época dada, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados. (...) A **episteme** não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas”. (FOUCAULT, 1969, p.217) [1997]

sobretudo porque até *As palavras e as coisas* permanecia um conceito bastante flutuante¹¹⁰.

Em linhas gerais¹¹¹, no capítulo III da *Arqueologia do saber* (FOUCAULT, 1969) [1997] estabelece os enunciados como as unidades mínimas de sua análise, como unidades que formam os discursos. Definindo o enunciado negativamente – não é uma proposição lógica, nem uma frase gramatical, nem um ato de fala –, Foucault inscreve-o verticalmente, como “função de existência” (FOUCAULT, 1969, p.99) [1997], cujo exercício só ocorre sob determinação de regras de controle que envolve o campo da enunciação (que pode tornar-se sujeito de que tipo de enunciado) e uma materialidade sócio-institucional particulares.

À descrição dos enunciados, então, Foucault chama de “estabelecer... uma *positividade*” (FOUCAULT, 1969, p.144) [1997]. É justamente essa positividade, cuja forma é a de uma comunicação entre os diversos discursos que dizem respeito a mesma função enunciativa (que se estabelecem, pois, segundo o mesmo regime do dizer) e que define um campo “em que, eventualmente, podem ser desenvolvidos identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos.” (FOUCAULT, 1969, p.146) [1997] que a AS reescreve como o *a priori* que:

¹¹⁰ Sobre a flutuação do termo discurso, lemos em PC: “mas esses desejos são retomados por inteiro da representação que os funda arrazoadamente em discurso e os transforma voluntariamente em cenas” (FOUCAULT, 1966, p.226) [1981]. E mais adiante: “Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades” (FOUCAULT, 1966, p.226) [1981]. Nesses dois recortes, há uma aproximação entre o discurso e uma pragmática, na qual o sujeito parece utilizar-se da linguagem como ato – algo próximo da lingüística de Benveniste. Todavia, no mesmo trecho podemos ler: “Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássico” (FOUCAULT, 1966, p.226) [1981]. Nesse caso, o discurso aparece como aquilo que é dito segundo certa configuração do saber, o que já adianta as definições de AS. Em ambos os casos – e como Foucault ressaltou em diversas ocasiões – não se tratará de um problema lingüístico, mas de uma “realidade tão complexa que é, não somente possível, mas necessário abordá-lo em diferentes níveis e de acordo com métodos diferentes” (FOUCAULT, 1970, p.188) [2005]

¹¹¹ Para um esmiuçamento das noções de discurso e enunciado na AS, ver adiante.

Define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que as correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O **a priori** das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável (FOUCAULT, 1969, p.147) [1997].

Como positividade móvel e construída na ordem do acontecimento e do vértice entre formações discursivas existindo em dispersão, o *a priori* da AS reinscreve as considerações de PC, dando mobilidade às relações entre o discurso e suas condições de emergência: nem completamente determinado porém nunca incontornável, a proposta foucauldiana é de entender as práticas discursivas – os conjuntos de discursos que toma o lugar das epistemes – segundo “a lei do que pode ser dito, o sistema de regras que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 1969, p.149) [1997]. Ao arqueólogo, *o arquivo*:

Esse termo não incita à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica. Ele designa o tema geral de uma descrição que interroga o já-dito no nível de sua existência: da função enunciativa que exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. **A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo.** (FOUCAULT, 1969, p.151) [1997]¹¹²

O trabalho do arqueólogo é finalmente deslindado: analisar as positivities, já que ele se afastou em definitivo da epistemologia e inaugurou um campo específico de investigação. Analisar as positivities, porém, é sempre pensá-las como pertencendo e

¹¹² Grifo meu.

reconstruindo a lei de sua existência, o arquivo. O conjunto dessas positivities sob a determinação dos arquivos forma o campo do saber, que compreende um domínio de objetos que podem ou não se propor à cientificidade, um domínio de sujeitos e enunciações possíveis, um domínio de enunciados na forma de conceitos e uma e fundamental modalidade que solicita a *Arqueologia*: os saberes constituem uma prática também relacionada a utilização e apropriação do discurso pelo poder¹¹³ (FOUCAULT, 1969) [1997].

É mesmo Foucault quem, em definitivo, retoma a história das ciências e a epistemologia para negar suas teses. Para tanto, recorre a três limiares: o *limiar de positividade*, no qual, no interior de uma formação discursiva, há uma autonomização de uma prática ou transformação de sua função enunciativa; o *limiar de epistemologização*, que ocorre quando uma positividade começa a estabelecer normas de coerência e de verificação internas; o *limiar de cientificidade*, em que a formalização interna da positividade já não obedece apenas às regras do arquivo para a formação de enunciados; finalmente, quando a autonomização dá-se por completo e o discurso pode definir os axiomas necessários à sua existência, pode-se dizer que foi transposto o *limiar da formalização* (FOUCAULT, 1969) [1997].

A cada limiar, corresponderia um discurso: o nível de formalização, só alcançado, segundo a AS pela matemática, seria o único capaz de assumir uma histórica recorrencial, pois apenas a matemática pode ser subsumida como formalização antes de positividade; o nível de cientificidade seria aquele objeto de Bachelard e Canguilhem que, para Foucault, seria sempre o de estabelecimento e avanço da ciência em oposição ao pré-científico: “essa descrição toma como norma a ciência constituída; a história que ela conta é necessariamente escandida pela oposição verdade e erro, racional e

¹¹³ Sobre o **discurso**, uma tese fundamental que se desenvolverá na genealogia posterior: “um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (FOUCAULT, 1969, p.139) [1997]

irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não-científico” (FOUCAULT, 1969, p.216) [1997].

A arqueologia, então, aponta para uma radicalização: as rupturas se dão sempre ao nível do saber e, portanto, no limiar de epistemologização em que há uma intrínseca ligação entre formações discursivas (o que pode ser enunciado) e o arcabouço de formalização a que uma prática recorre a fim de autonomizar seus conceitos. De acordo com MACHADO (1988), o projeto foucauldiano abandona, no mesmo golpe:

- o caráter teleológico da epistemologia, já que não há uma definição possível do saber nem como processo nem como progresso: a descontinuidade entre os saberes se dá ao nível do arquivo e corresponde a uma incomensurabilidade entre positivities e sua relação com os arquivos;
- o caráter recorrencial, pois a atualidade não engendra uma axiologia possível mas apenas um rompimento com práticas anteriores (ou mesmo contemporâneas). Isto posto, a arqueologia suspende qualquer critério exterior às empresas de cientificização como verdadeiro;
- a própria noção de verdade e a relação entre palavras e coisas: como discurso, as positivities e as ciências são capazes apenas de produzir verdades se relacionadas a um arquivo e a formações discursivas que limitam e circunscrevem seu empreendimento supostamente gnosiológico.

Esse modo específico de analisar os arquivos em sua irrupção, de desrealizar os objetos e de negar os sujeitos, infiro como o *nominalismo foucauldiano*, conforme as formulações precisas de RAJCHMAN (1987) [1985]: trata-se de uma história em que a unidade tradicional é posta em suspenso e substituída pela *dispersão* e seus arranjos limitados e provisórios; estabelece-se segundo uma *inversão* política relativa aos objetos, que só existem investidos em

práticas e, por isso mesmo, ontologicamente instáveis; permanece *normativa*, já que desmistificando a relação necessária entre o discurso e o mundo, sugere alternativas (fracamente normativas, poder-se-ia dizer) não pré-determinadas; descarta, por conseguinte, o papel crítico da *Aufklärung*, reconhecendo entretanto o imperativo de intervenções cada vez mais específicas e microfísicas.

Esse nominalismo de que fala RAJCHMAN (1987) [1985] é decerto o que aproxima o pensamento foucauldiano (sua vertente estrutural, é bom que se diga) com a filosofia analítica e o posterior relativismo ontológico de um Wittgenstein ou um Quine. Herdeiros de uma tradição medieval¹¹⁴ anti-platônica e anti-realista – ontologicamente fraca e que punha em xeque as tentativas de categorização –, esse nominalismo do século XX estava centrado na impossibilidade de descrever exhaustivamente as categorias já que os *quiprocós* da ontologia jamais alcançavam o ser dos entes, mas apenas se enredavam na complexidade metalingüística.

Como nominalista, então, Foucault pode ser aproximado daquele anti-empirismo da epistemologia francesa e de seu construcionismo – temas, como se viu no capítulo 2, também compartilhados pelo estruturalismo. No entanto, tal caráter nominalista será problematizado via exterioridade ou, mais exatamente, pela politização das tentativas de ontologia: a categoria de discurso, formulada pela Arqueologia do saber (embora postulada pressupostamente nos escritos anteriores) exige não apenas assunção nominalista como condição metodológica anti-ontologizante como, seguindo para isso Nietzsche, inaugura uma discussão política dos

¹¹⁴ “Nominalismo” refere-se inicialmente a uma abordagem filosófica que, ao discutir a ontologia e suas categorias na Idade Média, criou oposição tanto em relação ao platonismo quanto ao realismo. O nominalismo, para tanto, negou a existência de entidades abstratas e universais, alegando que o discurso acerca de tais entidades se reduziria às particularidades lingüísticas através dos quais eram capturados. A criação dessa “vertente” é creditada a Guilherme de Ockham, cujos postulados defendiam apenas a existência de particulares e, além disso, que as empresas de formalização semântico-ontológica permaneceriam sempre às voltas com questões metalingüísticas, jamais alcançando o realismo defendido.

modos pelos quais as categorias e os seres ganham o status de universais.

Isto posto, além de descrever o arqueólogo como um nominalista, a tarefa de inscrever seu *modus* percorrerá duas sendas: perscrutar sua tentativa de relacionar o discurso e a exterioridade, não reduzindo esse último a uma estrutura formalizante mas, ainda assim, inventariando a perenidade possível de seus vértices múltiplos, o que farei em 3.2 apresentando a leitura diagramática de DELEUZE (1986) [1988]; discutir o abandono da centralidade nos aspectos lingüístico-formais, tanto no que tange a formulação da teoria do discurso e sua dependência com o poder quanto a transfiguração da experiência estético-literária em discurso, o que será debatido em 3.3.

3.2) O múltiplo: ver e dizer

Há um movimento constante, nas discussões acerca de Foucault, de tomar o conjunto da obra sob a égide de uma cisão (quase) radical entre uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder. Como pretendia o historiador-filósofo, tratava-se não de ruptura e sim de métodos relacionados a um mesmo objetivo, qual seja, a reativação dos saberes dominados. Nesse caso, o método não teria se desfeito mas se vinculado de modo mas peremptório a uma prática filosófica. Em 1976, Foucault estabelece os contornos dessa intersecção no curso *Genealogia e poder*. “Enquanto a arqueologia é o método próprio da análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade. Isto para situar o projeto geral.” (FOUCAULT, 1976, p.172) [1999]

A tensão entre um método e uma estratégia, subsumida pelo próprio MF, faz subsistir, se não uma ruptura, certamente uma diferença entre os níveis de análise. Gilles Deleuze, em *Foucault* (DELEUZE, 1986) [1988] corrobora o desnivelamento entre AS e VP: como método, o estudo arqueológico remetia ao arquivo, àquilo que era estratificado na forma da regularidade dos enunciados; como

tática, a genealogia aponta relações estratégicas que fogem ao controle dos arquivos e surgem na forma do diagrama.

Por outro lado, se a investigação do francês for tomada como um discurso de questionamento acerca do papel da verdade na constituição tanto da objetividade quanto da sua correlativa subjetividade moderna – e nesse caso Foucault será o herdeiro da Genealogia nietzscheana, cujo mote é o do “ascetismo” filosófico-científico como derradeira metafísica (NIETZSCHE, 1887) [2001] –, é possível entender o suposto “segundo Foucault” como o desenvolvimento necessário – e explícito – do arqueologista.

Diante da problemática manutenção da tese de uma descontinuidade no interior do discurso foucauldiano, bem como da impossibilidade de manter um distanciamento no que se refere às modificações de Foucault no que tange à prática e ao próprio papel do intelectual¹¹⁵, proponho uma solução (estratégica) para este trabalho: a hipótese de que a ruptura axial de Foucault teria se dado, já inicialmente e via nominalismo arqueológico entre o discurso moderno e o pós-moderno. Não menos importante, a hipótese correlata de que, como positividade, a arqueologia desenvolveu-se em genealogia numa estratégia determinada no interior do arquivo francês, estratégia essa constitutiva daquilo que se passou a entender como discurso pós-moderno.

Dito de outro modo: tanto a arqueologia quanto a genealogia pertenceriam a uma configuração de saber, o discurso pós-moderno, bastante específico e relacionado à filosofia francesa dos finais da década de sessenta (sobretudo sob a influência de Nietzsche e Heidegger) e aquilo que HABERMAS (1990) entendia como a “guinada pragmática” trazida pela filosofia analítica. Além disso, essa circunscrição da arqueogenealogia não teria se dado sob o regime da precedência mas sob a égide de uma constitutividade: emersa do arquivo e pertencente ao arquivo, como aquilo que uma época

¹¹⁵ Dificuldade já prevista e discutida em, DELEUZE (1986, p. 34) [1988] que apontava, sobre a publicação de *Vigiar e Punir*, em 1975: “Esse livro pode ser lido como uma seqüência dos livros anteriores de Foucault ou como um marco de um novo progresso decisivo”.

permite e incita dizer, o discurso foucauldiano teria então se modificado justamente na tentativa de diferenciação e ocupação estratégica no interior das práticas discursivas de que tomava parte.

Isto posto, recorro primeiramente DELEUZE (1986) [1988] e sua leitura acerca da descontinuidade interna da arqueogenealogia: a empresa de desontologização radical foucauldiana e sua radicalização rumo ao múltiplo e ao proliferante.¹¹⁶ Faço isso partindo dos conceitos elaborados na *Arqueologia*, de 1969.

A introdução do livro-método já esclarece o projeto precedente e aponta semelhanças com a História Nova e a epistemologia, cujo resultado central estaria na transformação dos “documentos” em “monumentos”: enquanto a história antropocêntrica (tradicional) mantinha a uma remissão infinita aos documentos que recontassem sua trajetória predeterminada de progresso e cumulatividade, as novas disciplinas punham em suspenso as profundidades e as filiações teleológicas, investigando os antes documentos na forma de monumentos: “uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos” (FOUCAULT, 1969, p.9) [1997]

Como alternativa de esfacelamento da história global, a arqueologia necessitaria por em suspenso as unidades (obra, autor, influência, tradição, livro...) existentes e pensar nas condições de sua formação. Desta perspectiva, o trabalho estaria em deslindar a obviedade através do qual história e sujeito puderam se ligar e constituir “as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (FOUCAULT, 1969, p.15) [1997]. Desfeito o nó górdio das “unidades duvidosas”, um novo domínio estaria liberado, qual seja:

Trata-se de um domínio imenso, mas que se pode definir: é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (que tenha sido falados ou

¹¹⁶ No segundo bloco, o abandono de certo idealismo escritural – que percorre a arqueologia e desaparece na genealogia – como forma de entender o caráter de “impensado” que percorre, pelos interstícios, os textos de Michel Foucault.

escritos), em sua **dispersão de acontecimentos**¹¹⁷ e na instância própria de cada um. Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Aparece, assim, o projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca de unidades que aí se formam (FOUCAULT, 1969, p.30) [1997]

Deixo à margem, neste instante, a “dispersão dos acontecimentos” e volto-me ao *projeto descritivo*, ocupado em definir as regras que regem a produção das unidades que o antropologismo aduz como documentos e que, para o arqueólogo, abrem o campo de interrogação sobre a própria validade das regras e os a priori de condicionam, determinam e circunscrevem seu aparecimento. Diferente de uma análise lingüística, porém, a interrogação sobre as regras não pressupõe uma infinidade de performances possíveis, mas uma lei de *raridade* do limitado: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 1969, p.31) [1997].

Deslocamento axial: não se trata de alegorismo nem de profundidade, pois não há o que des-velar dos enunciados, não há dito a ser escandido sobre o que foi pronunciado. A lei de raridade prescreve ao arqueólogo uma economia estratégica entre os enunciados, como estes adquirem sua positividade em relação a outros e como instauram um regime de identidade e alteridade em relação aos demais: a análise do discurso não é uma semiologia¹¹⁸. O

¹¹⁷ Grifo meu.

¹¹⁸ Parece-me que é preciso compreender uma coisa que muitos de nossos contemporâneos esquecem, *qua a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos implacáveis. Uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia, acredita na existência absoluta de signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem. Reconhecemos aqui o marxismo, após Marx. Ao contrário, uma hermenêutica que se envolve consigo mesma entra no domínio das linguagens que não cessam de implicar a si mesmas, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É ali que reconhecemos Nietzsche* (FOUCAULT, 1967, p.50) [2005].

Foucault arqueólogo não pressupõe e não reduplica, o que confere a singularidade de sua metodologia:

Enquanto se acreditar que o “discurso” é uma instância ou uma infraestrutura, enquanto se perguntar que relação de causalidade pode ter essa instância com a evolução social ou econômica ou se Foucault não faz história “idealista”, é que ainda não se compreendeu bem. A importância de Foucault é que ele não faz nem marxismo nem freudismo: não é dualista, não pretende opor a realidade à aparência (VEYNE, 1978, 181) [1995]

A descrição dos acontecimentos discursivos em sua emergência positiva na forma discursiva e não dualista tem como unidade fundamental, segundo a AS, o *enunciado* em sua condição de raridade e em seu caráter não lingüístico. É preciso retomá-lo em seus (não)fundamentos para que possam ser esclarecidos tanto a não profundidade quanto a dispersão (*infra*). Assim, como já mencionado, o enunciado foucauldiano perde a unidade categorial, de antemão, por sua definição relacional e funcional. Inicialmente, a AS trata de nos informar sobre aquilo que um *enunciado não é* – ao gosto estruturalista, a definição aqui é antes de tudo negativa.

Um enunciado, portanto, não pode ser confundido com: *uma proposição lógica*, pois no nível discursivo a oposição falso e verdadeiro perde a pertinência; um *frase gramatical*, pois o enunciado nem sempre está submetido ao cânone gramatical – um quadro taxionômico ou um gráfico, por exemplo, têm regras específicas que ultrapassam as da língua; com um *ato de fala*, pois segundo Foucault não se estabelece de forma clara a “felicidade” desses atos em relação aos seus domínios de funcionamento e pelo caráter único de sua existência e de seu enunciador – o enunciado foucauldiano é repetível (no limite, em condições estritas) e o sujeito é apenas um lugar a ser preenchido (FOUCAULT, 1969) [1997]

O regime de sua existência é, depois da devida desestabilização categorial, o de uma *função enunciativa*: mais do que as unidades que compõe, o “modo de ser singular” dessa função é o da

verticalidade, “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.” (FOUCAULT, 1969, p.99) [1997]. Essa função enunciativa é descrita conforme quatro traços gerais:

1. *complexidade*: um enunciado tem uma relação complexa com aquilo que enuncia, que precede a possibilidade de referência e de significação: é antes a lei de possibilidade de descrição e semiose dos objetos, o espaço de diferenciação que é o solo de toda gramática, semântica ou lógica;
2. *posição do sujeito*: um enunciado “mantém com um sujeito uma relação determinada” (FOUCAULT, 1969, p.105) [1997] que não se refere nem a uma subjetividade lingüística nem um autor, mas a um lugar vazio a ser preenchido por quem pode, em uma série, assumir a posição de enunciator – a importância reside na posição que se deve ocupar, num enunciado, para que se possa ser sujeito;
3. *domínio associado*: um enunciado é constituído pela série de formulações da qual é um elemento; pela memória, ou seja, pelo conjunto de formulações a que o enunciado se refere; pelas formulações ulteriores que possibilita;
4. *status*: um enunciado é constituído pelo “conjunto das formulações cujo status é compartilhado pelo enunciado em questão” (FOUCAULT, 1969, p.113) [1997]

Para que seja analisável, outra característica é necessária ao enunciado: sua capacidade de estabilização, que o diferencia do puro acontecimento da enunciação. O que garante essa estabilidade é a *materialidade própria do enunciado*, seu lugar de repetibilidade e equivalência. Esse regime de materialidade bastante específico não é da ordem da referência mas do *regime institucional*, que permite suas reinscrições condicionadas e limitadas. Aos mecanismos de repetição

e identificação – estratégica e conseqüentemente institucional – dos enunciados segundo imposição de esquemas de emprego, FOUCAULT (1969, p.119) definiu como “campo de estabilização”.

Essa oposição não resolvida entre a raridade do enunciado e sua repetibilidade é tomada por DELEUZE (1986) [1988] na forma da *transversalidade*: o enunciado, como se viu, é sempre correlativo (*domínio associado*) a um espaço de outros enunciados que não são nem sistemas fechados nem completamente assistemáticos, de forma que um enunciado é sempre constituidor-constituído pela multiplicidade que o cerca e o possibilita; na mesma esteira, depende de um espaço correlativo (*complexidade*) que nunca ascende à referência mas a um objeto derivado, possível graças ao enunciado e condição para que este exista; finalmente, o enunciado aponta para uma exterioridade (*institucional*) que prescreve as condições estritas de sua repetição e de sua utilização, o “lado de fora” (DELEUZE, 1986, p.23) [1988] que na AS impede a síntese entre palavras e coisas.

O nominalismo foucauldiano do enunciado e do acontecimento, para DELEUZE (1986) [1988], recorre a dois pressupostos não-ontologizantes: *a permanência do múltiplo suplantando o regime do Um e a complexa ausência de relação entre o visível e o enunciável, que percorre a arqueogenealogia do começo ao fim.*

No tocante à *multiplicidade*, DELEUZE (1986) [1988] aponta no enunciado a função primitiva e anônima que, vazia e derivada, só pode constituir-se na efemeridade do cruzamento entre sujeitos, domínios de associação de domínio de objetos possíveis. A um só tempo, a arqueologia nega a formalização e a interpretação: não se trata nunca de uma estruturação lógica subjacente, nem de trazer à tona, via hermenêutica, aquilo que estava oculto pelo enunciado. A terceira via do arqueólogo não prescinde de um *corpus* inicial: é a partir de uma prática discursiva determinada que se poderá perscrutar a lógica interna de suas relações. O *diz-se* anônimo só adquire valência na distribuição regular de práticas discursivas, estas últimas delimitadas por formações discursivas: no elemento do arquivo.

Ocorre, entretanto, que cada um dos estratos dessa configuração é móvel e responde às estratégias que lhes são

constitutivas: à multiplicidade de elementos e funções, correspondem sempre miríades de possibilidades, incontáveis acontecimentos discursivos. Nominalismo *ad infinitum*, num movimento em que as práticas discursivas entrecruzam-se e cruzam-se com a(s) exterioridade (s) e são circunscritas por estas:

Toda história é arqueológica por natureza e não por escolha: explicar e explicitar a história consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivizam, e em explicar essas práticas não a partir de uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhas nas quais se ancoram (VEYNE, 1978, 181) [1995]

Se ao arqueologista não cabe engendrar a história referencial justamente pela impossibilidade de isolar objetos, sujeitos e instituições, a formação de discursos deve ser produto de ordenação que se valha do princípio de multiplicidade relacional de emergência e repetição dos enunciados. À lei que rege essa miríade, FOUCAULT (1968, p.101) [2005] estabeleceu como *defasagem enunciativa*: “a regra de formação desses enunciados em sua heterogeneidade, em sua própria impossibilidade de se integrar em uma só cadeia sintática”.

O discurso foucauldiano alimenta-se de uma não solucionada (defasagem) *dispersão*: há uma *hiância* primeira entre o enunciado e aquilo a que se refere, uma dispersão a ser controlada pelos regimes de circunscrição dos próprios enunciados. De um lado, *as formações discursivas*, como “regularidades” que compreendem a intersecção da dispersão entre objetos, tipos de enunciação, conceitos e escolhas temáticas estratégicas. Do outro, a positividade dos discursos já enunciados na modalidade do *arquivo*, a “lei do que pode ser dito”, o “sistema geral de formação e transformação dos enunciados” (FOUCAULT, 1969, p.150) [1997]

Essa dispersão (não) fundante seria, ainda conforme DELEUZE (1986) [1988], o segundo modo da filosofia não-ontológica de MF, está *inscrita na problemática relação entre os regimes de visibilidade e de dizibilidade que percorre todo o trajeto arqueogenealógico*.

Haveria, então, na *História da loucura*, um espaço de visibilidade da loucura – o asilo, a percepção pública – e seus enunciados (não) respectivos – a medicina, a lei, a psiquiatria. Haveria, também em *O nascimento da clínica*, um visível no olhar clínico, e um enunciável na forma de ciência médica, de decretos, dos temas de finitude na literatura romântica. Haveria, da mesma maneira, a ironia de *As palavras e as coisas* e a constituição de um enunciável – o discurso antropológico – a partir de um visível – o homem que trabalha, que fala e que vive, o finito. Haveria, em *Vigiar e punir*, a prisão visível e os enunciados acerca da delinquência. Haveria, nas *Histórias da sexualidade*, as práticas sexuais e o discurso obsedante de enunciação de sua verdade.

No entanto, apesar de sua constitutividade, cada um desses níveis não responde a nenhuma causalidade: mesmo na *Arqueologia do saber*, quando FOUCAULT (1969) [1997] assume o *primado do enunciado diante do não-discursivo*, não poderíamos falar nem de simbolização nem de isomorfia – como pensar tais categorias dado que só temos multiplicidades complexas se atualizando mutuamente conforme cada um dos regimes (enunciável e visível)? Para DELEUZE (1986, p.73) [1988], o negativo da resposta é produzido pela complexidade disjuntiva das duas esferas:

A conjunção é impossível por duas razões: o enunciado tem seu próprio objeto correlativo, que não é uma proposição a designar um estado de coisas ou um objeto visível, como desejaria a lógica; mas o visível não é tampouco um sentido mudo, um significado de força que se atualizaria na linguagem, como desejaria a fenomenologia

A relação partiria de uma ausência de relação anterior, numa troca constante entre o condicionante e o condicionado que, para DELEUZE (1986) [1988], redundaria em *disseminação*: não acontece que se fale e se veja ao mesmo tempo, nem que o enunciado possa preceder o visível – o visível, por sua natureza própria, pode se esquivar infinitamente do determinável.

Desse insucesso em manter o enunciado e sua precedência, naquilo que se chamou a *fase intransitiva* do discurso foucauldiano, a arqueologia teria optado por uma espécie de “saída para o visível” e aprofundado a proliferação ininterrupta dos enunciados. Na construção de tal leitura, é fundamental inferir tal viragem a partir de *Vigiar e punir*, de 1975: a adesão à tese funcionalista de um poder apenas relacional e dessubstancializado inauguraria uma nova a-relação, dessa vez com a preponderância do elemento não estratificado. Novamente, a descontinuidade diagramática de Foucault é defendida como forma de questionamento da (não)relação entre saber e poder por DELEUZE (1986, p.82) [1988]:

O estudo das relações estratificadas de saber chegava a seu ápice na **Arqueologia**. O das relações estratégicas de poder começa em **Vigiar e punir** e culmina, paradoxalmente, em **A vontade de saber**. E que a diferença de natureza entre poder e saber não impede que haja pressuposição e captura recíprocas, imanência mútua

É, novamente, nos textos de Foucault que a leitura acima se fundamenta. Logo, ao voltarmos a esse *Vigiar e punir*, podemos reter a tese de que saber e poder são constitutivos e, no caso das ciências humanas e da fabricação da delinquência modernas, há um papel precípua desse *poder-saber*: estabelecer a profundidade de um interior subjetivo e discipliná-la produtivamente, criando *corpos dóceis*. Em última análise, as tentativas de objetificação antropológica, novamente, estão postas em xeque: não há antinomização entre um saber libertador e um poder dominante, nem adesão ideológica entre estes:

Essas relações de ‘poder-saber’ não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e suas transformações históricas (FOUCAULT, 1975)[1983]

Genealogia é o epíteto dado à multiplicidade das discussões iniciadas na década de setenta por MF que têm por característica a “insurreição dos saberes dominados” (FOUCAULT, 1976, p.170) [1999] na tentativa de deslindar tudo o quanto foi expulso como resíduo na construção dos discursos da cientificidade (das ciências do homem) conforme os conhecemos. Trata-se, pois, de interrogar a positividade dos saberes a sua exterioridade, sua relação necessária e direta com estratégias *micro* e *macrofísicas* pelas quais *o poder* é exercido.

Para tanto, o projeto genealógico foucauldiano, além do entendimento de uma positividade intrínseca ao poder (poder-saber), reduz esse mesmo poder à instância de prática e impede em qualquer ontologia: o *poder*, na genealogia, não poderá se circunscrever aos mecanismos de repressão estatal negativa, pois procede de relações capilares sempre em circulação. Como *ubiquidade*, o poder é a rede na qual aos aparelhos de controle estatais corresponderá sempre um nível de autonomia da periferia. Como *positividade*, o poder extrapolará o nível da lei e o da violência (o modelo jurídico¹¹⁹), justamente porque ao ser exercido é capaz de criação de discursos e mesmo de individualidades (FOUCAULT, 1975) [1999].

Em *Soberania e disciplina*, FOUCAULT (1976a) [1999] reelabora cinco “precauções metodológicas” acerca do poder que incidem sobre a genealogia: captar o poder em suas ramificações, na capilaridade que foge das leis e das instituições, penetrando-as transversalmente; estudar as estratégias do poder investidas em práticas reais e efetivas em sua relação com sujeitos e objetos; analisar o poder como algo não localizável, que funciona e se exerce em rede; partir de uma análise infinitesimal, cujo produto é a descrença na dominação global e, por conseguinte, atentar para a possibilidade de mecanismos microscópios existirem e proliferarem; levar em

¹¹⁹ “É preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. É preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação.” (FOUCAULT, 1976a, p.186) [1999]

consideração a existência de acumulações do saber na forma de instituições.

Na mesma esteira, seguindo as precauções de desestabilização e no percurso da objetivação dos indivíduos pelas estratégias microfísicas do poder(-saber), *Vigiar e punir* definiu três descontinuidades na dominação dos corpos: o *suplício*, cujas características de publicidade e excesso garantiriam a permanência do poder do soberano e corroborariam sua força; a *punição*, ligada à propriedade e à especialização jurídico-penal ainda na forma de uma reforma social; a *disciplina*, individualizando os corpos e dotando-os de uma nova dimensão interior, produzida por toda sorte de controle dos tempos e dos espaços na forma de adestramentos psicologizadores (a vigilância, as sanções e os exames) contínuos, repetitivos, capilares e intermitentes (FOUCAULT, 1975) [1999].

Atento para a *disciplina*: o “local privilegiado para tornar possível a experiência com homens” e analisa-los em suas falhas e suas transformações via técnicas de adestramento e controle é o que Bentham imaginou como o *panopticon*¹²⁰, cuja importância é assim definida por FOUCAULT (1975, p.181) [1999]:

o Panóptico não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o **diagrama**¹²¹ de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico.

Modelo da sociedade disciplinar em sua polivalência e eficácia, o *panoptismo generalizado* sugere, finalmente, uma nova configuração da exterioridade no discurso do arqueogenealogista: como *diagrama*, o *panopticon*, da mesma forma que o poder e antes mesmo o enunciado, perde sua unidade conceitual e recorta-se tanto como a pura

¹²⁰ Opto pela grafia *panopticon*, utilizando suas variações conforme as edições em que o conceito-maquinaría aparece.

¹²¹ Grifo meu.

visibilidade dos corpos quanto como o discurso médico-institucional que os normaliza e os delimita, os circunscreve em regimes espaço-temporais.

É mesmo numa descontinuidade que se pensa aqui, conforme aduzida em DELEUZE (1986) [1988]: enquanto o arqueólogo mantinha a separação, problemática é certo, entre os enunciados e as exterioridades constitutivas, o genealogista sustenta não apenas a inversão do primado mas, como consequência, interdita em definitivo a metafísica objetivista: não há relação biunívoca possível entre o que se estratifica em enunciados o não-estratificado das forças que regem o poder como estratégias. Ao conjurar em definitivo a exterioridade aparente como modelo para essencialização das interioridades (o não-discursivo remetendo a uma instanciação semiológica de interpretação), Foucault ratificaria o devir dos acontecimentos em sua *multiplicidade*:

Pois, se o visível e o enunciável entram em duelo, é na medida em que suas formas respectivas, como formas de exterioridade, de dispersão ou de disseminação, transformam-nos em dois tipos de ‘multiplicidade’, nenhum dos quais pode ser reduzido a uma unidade: os enunciados só existem numa multiplicidade discursiva, e as visibilidades numa multiplicidade não-discursiva. E essas duas multiplicidades desembocam numa terceira, multiplicidade das relações de força, multiplicidade de difusão que não passa mais pelos dois e se libertou de toda forma dualizável (DELEUZE, 1986, p.90) [1988]

Essa multiplicidade do diagrama instável que precede como condição *a priori* o arquivo é ainda tematizada na forma do dispositivo na *Vontade de saber* (FOUCAULT, 1976) [1988]¹²²: é uma rede que engloba tanto discursos como instituições, leis, enunciados científicos, leigos e afins; entre a heterogeneidade desses elementos englobados, há um jogo específico e móvel de posições e funções; todo dispositivo responde a uma urgência histórica, tem “uma função

¹²² O *dispositivo da sexualidade*, capítulo IV de VS.

estratégica dominante.” Como diagrama do múltiplo, o dispositivo é da ordem da intersecção em devir entre as instâncias do visível e do enunciado: a ordem jurídico-estatal da lei, encarnada na instituição e no *aparelhamento*; a ordem da regulação normativa, encarnada na capacidade *positiva* – e impositiva – que tem o poder de fomentar no indivíduo (corpo) e no social (população) novos entendimentos estratégicos de si.

Diagrama e dispositivo, poder-saber: preponderância do não-estratificado ou, como que DELEUZE (1986)[1988], do “lado de fora do pensamento”. Às microagitações e às relações que tornam possíveis estabilizações frágeis e mutantes, ao “pensamento do interstício”, um profundo nietzscheísmo, uma preponderância do não-dizível na forma de uma “vontade de poder” polimorfa, ubíqua e incapturável. O discurso foucauldiano é sempre o de uma proliferação.

Descrita a arqueogenealogia em sua multiplicidade proliferante, passo a inscrevê-la em suas relações estratégicas.

3.3) O heidegger-nietzscheano: saída pós-estrutural

Em 2 de dezembro de 1970, Foucault proferia sua aula inaugural no *Collège de France*, dando início ao que muitos comentadores inferem como sua viragem genealógica: o discurso é metaforizado segundo a perspectiva beligerante (tomada de Nietzsche) e assumido como “aquilo pelo que se luta” e o projeto de uma genealogia é apontado como a investigação sobre os modos de ordenação do discurso (os procedimentos internos e externos e os de rarefação dos sujeitos), buscando responder “como se formam, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada um e quais foram as condições de aparição, de crescimento, de variação” (FOUCAULT, 1970, p.61) [2002].

A ocupação de uma nova instância enunciativa pode ser lida genealogicamente, como estratégia de disjunção entre o pensamento anterior (afinal, autor e obra nunca foram unidades confiáveis em

Foucault) e aquele que é então anunciado. Aproximativamente, duas cisões podem ser de pronto observadas desde então: o abandono e a crítica ao estruturalismo, pelo já mencionado adensamento das multiplicidades e, taticamente, pela negação pública da pertença ao “movimento” e assunção de Nietzsche como condição e mote do discurso arqueogenealógico; o rompimento e mesmo desaparecimento da ontologia da linguagem, tema caro à escritura e à *Nouvelle Critique* e que, ainda via Nietzsche, será suplantado – a centralidade inicial do *Nascimento da tragédia* dando lugar à vontade de verdade apontado pela Genealogia do poder; o posicionamento não-marxista das relações de poder e os posicionamentos anti-freudianos na constituição do dispositivo da sexualidade. Serão essas diferenças objetos dos tópicos a seguir.

3.3.1) O coroinha do estruturalismo

Há um recorte em *As palavras e as coisas* particularmente revelador da situação em que se encontrava Foucault em meados da década de sessenta, o auge do estruturalismo na França (conforme **capítulo 2**): “o estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” (FOUCAULT, 1966, p.222) [1981].

Em entrevista acerca de PC, o mesmo Foucault defendia a existência de dois tipos de estruturalismo: um mais formalista, que teria condicionado a fundação de ciências como a lingüística e a renovação do campo das humanidades com o surgimento das contraciências humanas (etnologia e psicanálise); outro mais generalizado, que permitiria indagar as relações subjacentes a toda cultura e, o que era mais importante, conceberia um novo tipo de filósofo, o “analista da conjuntura intelectual” (FOUCAULT, 1967, p.58)¹²³ [2005]

No mesmo ano, porém, Foucault esclarecia sua divergência com a pesquisa estrutural lingüística: seu objeto não era a linguagem

¹²³ É nessa entrevista que, perguntado sobre seu papel de “papa” do estruturalismo, MF responde: “Talvez eu seja mais o coroinha do estruturalismo” (FOUCAULT, 1967, p.57) [2005]

mas o arquivo, portanto uma análise de discursos e não uma análise lingüística. E indo adiante, pondera sobre o anonimato, o *fala-se* que percorre toda enunciação e lhe serve de a priori e condição de possibilidade. Dessa perspectiva, e como defasagem irremediável, o enunciado e o discurso não corresponderiam ao que é estruturado, mas – é o que se mostrava na seção anterior – ao nível do que se multiplica. Daí o papel de Nietzsche, devidamente retificado de seu lugar em *As palavras e as coisas*:

Se eu tivesse que recomençar esse livro concluído há dois anos, tentaria não dar a Nietzsche esse estatuto ambíguo, absolutamente privilegiado, metaistórico que tive a fraqueza¹²⁴ de lhe atribuir. Ela advém do fato, sem dúvida, de minha arqueologia dever mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito (FOUCAULT, 1967a, p.76) [2005]

Esse ano de 1967 é paradigmático na história de ascensão e queda estruturalismo: ao mesmo tempo em que ganhava notoriedade midiática – notemos que MF responde sempre a entrevistas nos recortes –, a unidade artificial entre os estruturalistas mais notórios (Strauss, Lacan, Barthes, Foucault e Althusser) dava mostras de esgotamento (DOSSE, 1994). As fissuras vinham de todas as partes: do gerativismo que pela primeira vez era traduzido na França e emergia (erroneamente) como alternativa libertária frente ao saussureanismo; da desconstrução derridiana, que insistia na insolubilidade do binarismo significante e significado – além de atacar diretamente tanto Foucault quanto Lévi-Strauss; da retomada tanto do sujeito do discurso – via Benveniste – quanto da História (Nova) – via ascensão de *Annales*.

No discurso foucauldiano, o encaminhamento deu-se pela negação paulatina e mais tarde, radical da pertença ao estruturalismo: a Arqueologia do saber faria, de início, a ponte entre o arqueólogo e a segunda geração althusseriana, justamente determinada a combater a estase estruturalizante de *Lire le capital*. De acordo com (DOSSE,

¹²⁴ Sobre tal fraqueza, ver adiante o embate entre o trágico e o genealógico travados na viragem foucauldiana.

1994), era a essa geração de maoístas que teria se dirigido o abandono da episteme de PC e a tomada da prática discursiva (o nível de aproximação primeira entre a autonomia de PC e o marxismo) como conceito fundamental na constituição dos saberes.

Ademais, a adesão com a Nova História a que se refere a AS teria permitido a Foucault, de uma só vez, romper metodologicamente com o sincronismo estruturalista – a sincronia, de fato, nunca foi o objeto de Foucault, mas sim as condições das rupturas – e apontar sua distinção em relação a *Annales*, visto que não se tratava jamais de reformular uma disciplina e buscar um referente, mas de desestabilizar as familiaridades: “pois o olhar de Foucault é o do filósofo que, numa filiação nietzscheo-heideggeriana, decide desconstruir o território do historiador” (DOSSE, 1994, p.270).

É a conformação do empreendimento como uma terceira via entre a semiótica e a hermenêutica, ou como o meio caminho entre o estruturalismo e a teoria marxiana, que permite a Foucault estabelecer o distanciamento radical entre o arqueólogo e o estruturalista. Não obstante o anti-humanismo e a tentativa comum de muitos projetos de descentrar a subjetividade e suas categorias correlatas – a história, a obra, o autor, a objetividade –, o que se verá é uma negação radical, como na resposta abaixo, dada a um interlocutor num congresso na Tunísia:

Inicialmente, vou lhes confiar uma coisa que parece não ser ainda conhecida em Paris – não sou estruturalista. Salvo em algumas páginas que eu lamento, jamais empreguei a palavra estrutura. Quando falo de estruturalismo, falo dele como um objeto epistemológico que me é contemporâneo (FOUCAULT, 1969, p.177) [2005]

Já em 1983, numa dessas retomadas tranquilizadoras do passado recente, o genealogista pretende “recolocar esse pequeno episódio do estruturalismo na França” (FOUCAULT, 1983, p.309) [2005], mitigando sua adesão anterior não ao estruturalismo, mas ao movimento formalista que teria atravessado a Europa no século XX, recobrindo desde o formalismo russo até o logicismo do leste

européu. O produto desse formalismo, na teoria francesa, foi a destituição do marxismo como metateoria e a desconfiança diante do sujeito fenomenológico – esta última herança não apenas estrutural mas da ruptura nietzscheana no percurso das histórias da razão¹²⁵.

Estrategicamente, depois da derrocada da fenomenologia e do marxismo humanista, também o estruturalismo parecia ameaçado. Nos inícios da década de setenta, tratava-se de inventar outros modos de explicar a multiplicidade, o que MF efetivou auto-cindindo seus objetos: abandona-se a literatura por seu caráter de último idealismo; suplanta-se a intransitividade numa teoria do poder diagramático.

O genealogista nietzscheano toma o lugar do trágico.

3.3.2) Jamais fomos modernos

Ao abandono estruturalista corresponderia, em Foucault, a exclusão da autotelia literária como emergência do trágico e fora da norma e, na mesma esteira, da desvinculação da arqueologia com questões de ordem lingüística. Se antes havia definição do espaço teórico em relação à lingüística estrutural, no domínio da genealogia a virada se dará – o que era previsto em DELEUZE (1986) [1988] – no sentido do poder, daquilo que *dá-se* e não se estratifica.

Início o cisma foucauldiano com um apontamento de HABERMAS (1998, p.227), no *Discurso filosófico da modernidade*: “Há um motivo romântico que atravessa a *História da Loucura*, motivo que Foucault abandonará mais tarde”. Esse romantismo foucauldiano, que percorrerá a arqueologia e os escritos sobre a literatura que lhe são contemporâneos guarda dois propósitos: por um lado, a apropriação do elemento trágico nietzscheano no entendimento da literatura como discurso anti-modernista – conforme HABERMAS (1998) e MACHADO (2005); do outro lado, e não absolutamente contraposto

¹²⁵ “Eu havia lido Nietzsche um pouco por acaso, e me surpreendi ao ver que Canguilhem, o mais influente historiador das ciências da França da época, também estava bastante interessado em Nietzsche e acolheu perfeitamente bem o que eu tentava fazer.” (FOUCAULT, 1983, p.313) [2005]

ao nietzscheísmo, o elemento heideggeriano do morada do Ser no poético, posição de RAJCHMAN (1987).

É sempre nos textos do arqueólogo que podemos vislumbrar seus arquivos. Assim, na História da loucura, (FOUCAULT, 1961) [1978] sobretudo no último capítulo, O círculo antropológico, Foucault infere o internamento e a psiquiatrização da loucura como objetivação e fechamento de uma experiência primitiva de desrazão: o homem só aparece no discurso no momento em que a loucura é objetivada e, paradoxalmente, a negatividade de seu desatino revela a linguagem de sua razão. O que torna possível a psicologia e a internalização da subjetividade é a construção de sua alteridade radical: “o *homo psychologicus* é um descendente do *homo mente captus*” (FOUCAULT, 1961, p.522) [1978]

Interditada em “sua selvageria” pelos enunciados da psiquiatria e pelos regimes de visibilidade asilares, o não-discurso da loucura, condição e limite do racional, permaneceria como possibilidade de restauração do homem à sua natureza primitiva de ausência de obra, de negação do discurso normal da ratio e de seus pilares antropológicos:

A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, que fundamenta no tempo a verdade da obra; ela esboça a margem exterior desta, a linha de desabamento, o perfil contra o vazio(...) A loucura não é mais o espaço de indecisão onde podia transparecer a verdade originária da obra, mas a decisão a partir da qual ela irrevogavelmente cessa, permanecendo acima da história, para sempre (FOUCAULT, 1961, p. 529) [1978]

Em Foucault, a filosofia e a literatura, MACHADO (2005) discorre sobre esse “novo triunfo da loucura” (FOUCAULT, 1961, p.531) [1978] da literatura moderna como o primeiro modelo de resistência aos saberes modernos antropológicos divisado pela arqueologia: o que Nietzsche, Artaud, Sade, Bataille, Hölderlin e até mesmo Freud permitiriam era um diálogo entre a razão e seu reverso denegado, cuja existência se daria pelo retorno estético-filosófico. O

mais fundamental, para Foucault, é apresentar a homologia entre a experiência transgressora da arte moderna e a experiência filosófica da loucura como ferramenta de desconstrução da racionalidade moderna. Segundo MACHADO (2005, p.42), a loucura como ausência de obra parte dessas aniquilações, desse desejo de aniquilamento em comum:

É essa concepção de da loucura como linguagem ou, mais precisamente, como linguagem que transgride as leis da linguagem, que é signo vazio, sem sentido, sem fundamento, que permite a Foucault, para além de toda oposição, aproximar obra e loucura. A idéia é que assim como a loucura rompe com os limites instaurados pela razão, situa-se do outro lado da separação, a obra literária moderna põe em questão o limite a que ela é impelida a obedecer pelo fato de ser obra, de ser obra da razão

Para RAJCHMAN (1987), tratava-se mesmo de um debate modernista acerca dos limites da razão dos vislumbres de transgressão que, desde os finais da década de cinquenta animavam o debate francês da *écriture*: desde Lacan até Barthes, passando pelo *Nouveau Roman* e pelas experimentações de *Tel Quel*, a revolução permanecia inscrita na ordem da palavra. Daí esse primeiro vanguardismo foucauldiano aceder à notoriedade valendo-se da auto-reflexividade moderna da literaridade e de uma *ontologização da literatura* como discurso autônomo capaz de refutar e mesmo refundar as categorias modernas.

È em Nietzsche, conforme MACHADO (2005), que Foucault lerá a homologia entre loucura e arte. Assim, para o alemão, o desenvolvimento da arte estaria ligado à duplicidade entre a ordenação apolínea e à desmesura do dionisíaco. Em *O nascimento da tragédia*, porém, NIETZSCHE (1872) [2007] aponta o “socratismo moral”, vindo à tona na tragédia euripidiana, como condição de existência do discurso da vontade de verdade e, por conseguinte, pela retirada das experiências dionisíacas vitais, responsáveis pela grandeza do povo grego.

À expulsão do trágico dionisíaco na constituição da modernidade filosófico-científica da modernidade corresponderia a

uma implosão vital dos valores negadores da vida pela estética (NIETZSCHE, 1982) [2007]: como forma do irracional, a arte será uma ferramenta de retorno e de superação – e nesse momento, o criador de Zaratustra ainda é fervoroso defensor de Wagner. Fazendo o ranger¹²⁶ desse pensamento trágico, a arqueologia subsume uma aquiescência e revela uma dívida filosófica:

Do mesmo modo que, para Nietzsche, a história do mundo ocidental é a recusa ou o esquecimento da tragédia, a história da loucura, tal como interpretada por Foucault, é a história do vínculo entre a racionalidade moderna, tal como aparece nas ciências do homem, e um longo processo de dominação que, ao tornar a loucura objeto de ciência, a destituiu de seus antigos poderes (MACHADO, 2005, p. 25)

RAJCHMAN (1987) relaciona o discurso foucauldiano do trágico à “tese do sublime modernista”: num mundo da técnica burguesa e da aproximação com o Nada, o artista aparece como oportunidade de remissão ao autêntico. A temática é, pois, similar no Freud de *Mal-estar da civilização*, nos textos de Nietzsche e no “último” Heidegger. Desse hermetismo fundamental teria se valido a tese de metafísica de *As palavras e as coisas*: “a cultura em que a arte está livre para assumir-se como um objeto na sublime transgressão dos limites da experiência é a cultura cujos ‘problemas fundamentais’ estão ‘intimamente ligados’ à ‘questão do ser da linguagem’” (RAJCHMAN, 1987).

Foucault havia anteriormente ratificado um solo comum entre a finitude inaugurada pelo olhar da clínica e a finitude das experiências da literatura de Sade e da escatologia do século XIX (FOUCAULT, 1963) [1994]. A operação que realiza em PC é a de capacitar o estruturalismo – e seus avatares literários, psicanalíticos e etnológicos – a deslindar nossa cultura antropocêntrica pela retomada das

¹²⁶ “O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utiliza-lo, deforma-lo, faz-lo ranger, gritar.” (FOUCAULT, 1977, p.143) [1999]

transgressões, pela interrogação sobre os limites do discurso verdadeiro deposto pela sua alteridade. Afinal, era então o estruturalismo a consciência inquieta e desperta que emergia com Foucault.

Deste modo, se a finitude do homem empírico assinala, em *As Palavras e as coisas*, a problemática do empírico-transcendental de que se valem tanto a filosofia quanto as humanidades, a mesma finitude aparece como fundamental para o reconhecimento das formas limitadas que definem o antropologismo como discurso sobre o trabalho, a vida e a linguagem. Reconhecido o caráter finito do homem e do próprio paradoxo de inferi-lo como um transcendente, subsiste a hipótese de uma filologia do tipo nietzscheana, que permite refutar o modelo da consciência e da linguagem objetiva que, na modernidade, teria inaugurado a unidade entre os significados e os significantes. Esta filologia como *contradiscorso* é privilegiadamente o *locus* da literatura do alto modernismo:

O ser da linguagem da literatura moderna aparece quando desaparece essa linguagem primeira, absoluta, imediata, mas, ao mesmo tempo, muda, oculta – a Palavra de Deus, a Verdade, o Modelo – que toda obra de linguagem deve restituir, retraduzir, repetir, representar, e a linguagem, então, se volta pra uma linguagem anterior, - o já dito, o rumor, o murmúrio de tudo o que foi pronunciado, as palavras acumuladas na história – com o objetivo principal de repeti-la, através de um movimento de destruição das palavras que liberta outras (MACHADO, 2005, p.110)

O domínio da linguagem ontológica é o do vazio, do não capturado: ao invés de solucionar dilemas e dizer os seres, sua função é de reduplicar os discursos, de desfazê-los em sua intimidade objetiva. Como representação ausente e a-história (a literaridade não é mimética)¹²⁷, o rompimento da literatura é diretamente proporcional à

¹²⁷ Como se sabe, o alto modernismo defendido pela *Nouvelle Critique* se pauta numa ausência completa de mimeses e de representação. O fundador dessa “literatura branca”, desse “grau zero” teria sido Flaubert, sobretudo nos “silêncios” narrativos e autotéticos das (não) cenas de *Madame Bovary*.

expulsão do homem como figura efêmera do pensamento: o sujeito é apenas uma dobra, a linguagem lhe é radicalmente exterior e precedente.

Depois de *As palavras e as coisas*, teremos também um vazio de produção em Foucault. Estrategicamente, do mesmo modo em que se realizava a distensão estrutural e se aprofundava a multiplicidade na arqueologia, os textos pós-1967 marcarão uma ruptura com o *idealismo da letra*: ou bem Foucault não menciona a literatura, ou bem a trata como uma unidade a ser desfeita (na AS e em OD).

O livro-marco dessa ultrapassagem é a *Arqueologia do saber*, posterior ao silenciamento. Apesar de assumir a empresa estrutural, Foucault não recorre aos seus cortes binários, circunscrevendo seu método à análise dos discursos – agora devidamente discutidos na modalidade do arquivo – e à dispersão em que estes se encontram. De acordo com MACHADO (2005, p.118), o reposicionamento em relação à linguagem é explícito:

Se ele agora utiliza os termos discurso e enunciado é para não falar de linguagem e de tudo o que poderia indicar em relação com o estruturalismo, método que, se não critica diretamente, ele não se cansa de ressaltar que não serve a seus objetivos por se restringir ao domínio da língua

Além da suplantação do lingüístico pelo elemento do arquivo e as relações com a exterioridade, na AS a referência aos discursos de transgressão é abolida: os agrupamentos, as falsas unidades como a literatura, o autor e a obra são mesmo colocadas em suspenso, sendo a tarefa do arqueólogo investigar as condições de existência dessas positivities (FOUCAULT, 1969) [1997]

Uma nova solução nietzscheana é requerida: o sistema das regularidades discursivas não pretende ser descrito conforme uma interpretação que multiplica seus sentidos, mas só pode ser descrito numa estratégia de pobreza e rarefação, no qual o discurso aparece como um bem de que nos devemos apropriar: “a questão do poder;

um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (FOUCAULT, 1969, p.139) [1997].

Como luta, vontade de verdade, o poder – ainda timidamente equacionado nos termos de uma arqueologia – confere a força de cisão com a intransitividade: o discurso toma a luta institucional e microfísica como o *a priori* de seu acontecimento. Da episteme ao arquivo, do diagrama ao dispositivo, o movimento é sempre o de uma superação da causalidade binária e de uma proliferação das esferas.

A questão dionisíaca do trágico nietzscheano é substituída pelo imperativo genealógico de se perguntar quais mecanismos da vontade de poder agem sobre a criação dos valores e, no limite, qual vontade de poder responderia pela distinção entre os discursos verdadeiros e os falsos: “A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos a nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão” (NIETZSCHE, 1887, p. 140) [2001].

Estamos em 1975: na estratégia foucauldiana, é tempo de se explicar – nominal e multiplamente – os saberes pelos poderes (vice-versa).

3.3.3) Os peixes e a água

A transposição do estruturalismo e dos temas da estética modernista é acompanhada pela virada do discurso foucauldiano em relação a dois de seus interdiscursos de predileção, a saber: a teoria marxiana e a psicanálise freudiana (de Lacan, como se sabe, Foucault pouco escreveu). Relacionamento sempre conflituoso, já que, embora o freudo-marxismo (francês) tenha alentado a discussão acerca da exterioridade na constituição dos sujeitos e da objetividade de que se valeu o projeto foucauldiano¹²⁸, as obsessões formais e, em última

¹²⁸ Foucault tomará Marx como ruptura no pensamento sobre a modernidade e a história, mesmo nos finais da década de setenta: “É impossível fazer história atualmente sem utilizar uma seqüência infundável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx.” (FOUCAULT, 1977, p.142) [1999]. Volto a essa utilização recorrente e fantasmal de Marx no final do capítulo 4.

instância, as pretensões epistemológicas desses discursos no final da década de sessenta serão alvo ou de crítica direta ou de negação contumaz. Essas diferentes tomadas de distância também trarão a marca de uma teoria que rompe com a tríplice aliança francesa em direção a Nietzsche.

Antes de passar aos trâmites das núpcias interrompidas, trago uma nova catalogação da incansável filosofia francesa do pós-guerra:

Há uma conhecida caracterização da filosofia francesa depois da guerra, proposta por Vincent Descombes, no sentido de que, enquanto na década de 1940 a influência dominante no pensamento francês eram os três *h* – Hegel, Husserl e Heidegger –, a matriz dominante nos anos 60 se deslocou para os três “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud (MERQUIOR, 1985, p.220)

No caso de Foucault, a primeira reação se deve à noção de influência. Passado o “choque” inicial, é discutível ainda a assunção de um bloco em que Heidegger aparece diametralmente oposto a Nietzsche e em comunhão com a fenomenologia – talvez apenas no caso dos existencialistas tal amálgama fora possível. Deixo, porém, o heideggero-nietzscheísmo para o capítulo posterior e recomponho a inventiva do arqueogenealogista contra o par Marx-Freud, a fim de não apenas esclarecer os deslocamentos apresentados anteriormente mas na intenção de tratar o mais exaustivamente a estratégia de construção da teoria foucauldiana.

Primeira aparição relevante de Freud em Foucault: *História da loucura*, de 1961. Na sua epopéia idealista, o psicanalista surge de antemão cindido: por um lado, participaria da descoberta de uma violência e seu retorno, já que Freud “retomava a loucura ao nível de sua *linguagem*” (FOUCAULT, 1961, p.338) [1978] e estabelecia uma retomada do desatino e não sua exclusão psicologizante; por outro, ainda que desfazendo algumas formas de loucura, como desenvolvimento necessário da estrutura ternária da loucura moderna, “o homem, sua loucura e sua verdade” (FOUCAULT, 1961, p.515)

[1978], e por isso redundando (arqueologicamente) numa análise da *ratio* sobre o insensato.

Primeira aparição relevante de Marx em Foucault: *As palavras e as coisas*, de 1966. Dessa vez, o marxismo é estrategicamente vituperado e relegado à condição de homologia (posterior) com a economia ricardiana e o valor-trabalho: “no nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real” (FOUCAULT, 1966, p.277) [1981].

Nos dois casos, não se trata de negar o marxismo ou a psicanálise, mas de confrontar diretamente os empreendimentos eidéticos dos quais os dois eram alvos: o althusserianismo e o lacanismo. Ambos tratavam de traçar o nascimento de uma ciência e se empenhavam e destacar o famigerado corte empreendido, de um lado em relação à psiquiatria e à psicologia humanista (um dos alvos prediletos de Lacan), do outro lado ao marxismo humanizado do PCF. Os dois empreendimentos estavam como “peixes na água”, se se quer permanecer foucauldiano.¹²⁹

Essa cientifização vai ser colocada de modo estratégico em 1976, no curso *Genealogia e poder*:

Antes mesmo de saber em que medida algo como o marxismo ou a psicanálise é análogo a uma prática científica em seu funcionamento cotidiano, nas regras de construção, nos conceitos utilizados, antes mesmo de colocar a questão de analogia formal e estrutural de um discurso marxista ou psicanalítico com o discurso científico, não se deve antes interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? (FOUCAULT, 1976, p.172)

Bem anterior ao dismantelando do cesuralismo científico, Foucault insistiria numa nova forma de interpretação comum a Freud, Marx e Nietzsche, específica de uma suspeita em relação à linguagem que permearia as culturas indo-européias: a linguagem nem diria a realidade e, além disso, diria além da realidade (FOUCAULT, 1967)

¹²⁹ Ressalva: somente Marx é assim forjado em *As palavras e as coisas*.

[2005]. Tal especificidade residiria num tipo de interpretação que implica como condição o próprio interpretante e suas técnicas interpretativas – o que, de todo modo, é uma das premissas do estruturalismo defendido em Saussure.

Essa posição desconfortável de questionamento teria transformado a desconfiança primeva na linguagem em uma hermenêutica infinita, porque baseada numa falta e numa abertura irreduzíveis. Desta forma, o quão mais profundo se alcança na interpretação, mais perigo se corre em direção ao ponto de ruptura: no caso da psicanálise, o caráter transferencial e sua infinitude em potência; no caso de Nietzsche, num inacabamento fundante da filologia.

Interessa aqui já uma ressalva: não há em Marx um ponto de não-retorno, como acontecia com Freud e Nietzsche. Mais adiante, FOUCAULT (1967, p.53) [2005] declara ainda:

É claro que existe, nas técnicas de interpretação de Nietzsche, alguma coisa que é radicalmente diferente, e que faz com que não se possa, se vocês querem, inscrevê-lo nos corpos constituídos que representam, atualmente, por um lado, os comunistas e, por outro, os psicanalistas

Esse “radicalmente diferente” vai ser outro modo de inscrever a viragem estratégica iniciada em *A arqueologia do saber* e levada a cabo em *Vigiar e punir*, de 1975 e na *Vontade de saber*, de 1976.

Reaparição derradeira dos temas de Marx (FOUCAULT, 1975) [1983]: o poder é uma função e circula. Não é uma mercadoria, não pode ser detido por nenhuma instância mais usado em todos os níveis. A preocupação do genealogista não é a história das dominações do poder verticalizado, nos moldes marxianos de uma ideologia dominante e um desvelamento, mas a dos investimentos do poder-saber no corpo.

Reaparição derradeira de Freud (FOUCAULT, 1976) [1988]: o dispositivo da sexualidade não opera por repressão e interdito, mas positivamente nos modos de uma proliferação dos discursos sobre o desejo e sobre o prazer. A psicanálise não é mais uma contra-ciência

humana (como em PC): apenas um dos discursos que ontologizam o sujeito a partir do seu desejo.

O saber-poder, como agenciamento dos corpos e vontade de verdade, que constitui os sujeitos de forma positiva e produtiva não permite o entendimento da psicanálise ou do marxismo sob a égide da teleologia e da transgressão. Não se trata de profundidade que vêm à tona, mas de capilaridade na superfície, de normalização disciplinar dos corpos constituindo os sujeitos nas mais microfísicas instância. É dessa nova perspectiva que marxismo e psicanálise passam a ser aduzidos como discursos, respondendo às circunscrições de seu arquivo.

Transladado os limites da epistemologia, do binarismo e do primado do enunciado, a guinada foucauldiana era tão niilista quanto a nietzscheana e, paradoxalmente, tão ativista quanto a *XI Tese de Feuerbach*. Anti-humanista, anti-metafísica e voltada de forma resoluta para a prática, a estratégia da *genealogia* *recorre ao pós-moderno e o constitui*: é incrédula diante das metanarrativas e localista em seu intervencionismo.

Na *configuração pós-moderna de Foucault*, a presença pós-metafísica do Nietzsche genealogista, nesse caso, “é cada vez mais importante” (FOUCAULT, 1977, p.143) [1999].

CAPÍTULO 4: DA INCOMENSURABILIDADE

Para um ponto de chegada sem glória, uma origem difícil de confessar.

(Foucault - *Vigiar e punir*)

Repito-me: há uma *incomensurabilidade* entre o discurso moderno da AD e a pós-modernidade constitutiva da arqueogenealogia. Como se viu no capítulo 1, a cisão da modernidade é bastante discutível. No entanto, este trabalho assumiu a distinção menos como um *Zeitgeist* hegeliano que percorreria todos os saberes durante uma época e mais como um movimento entre dois arquivos, bastante localizável e rarefeito às instâncias em que foi promovido: a França, entre meados da década de setenta e início dos anos oitenta.

A pós-modernidade, então, deve ser lida na pertinência de uma *incomensurabilidade* que, não obstante ter ganhado apreço diverso e ultrapassado fronteiras, diz respeito a uma cisão generalizante no mundo litero-filosófico-científico francês com relação àquilo que Lyotard denominou de metanarrativas. Sob tal ótica, seriam metanarrativas desde os esforços da escritura de ontologizar a literatura e entendê-la autotelicamente, até as tentativas objetificantes da ciência e da filosofia. Moderno, desta perspectiva, é o arquivo que subsume uma crença nas capacidades formais dos empreendimentos de autonomização dos saberes e das ciências e, ademais, participa de uma crença – relativizada ou não – na capacidade crítica e teleológica do conhecimento.

Examinemos, num panorama breve, a constituição do arquivo modernista francês: após a ascensão estrutural das décadas de

cinquenta e sessenta, a *Nouvelle Critique* pudera não apenas ensinar a discussão sobre o literário, numa negação de qualquer referencialidade – esteticamente, as vanguardas do início do século já se insurgiam contra o “funcionalismo” – como fomentara uma espécie de teoria do habitus revolucionário da escritura branca, cujo marco eram os “silêncios de Flaubert” e cuja metodologia explicativa teria sido trazida pelos avanços estruturalistas. Longe do intervencionismo engajado postulado pelos existencialistas de última hora, os heróis do alto modernismo eram os *nouveau romanciers*, Blanchot, Roussel e os experimentalistas da *Tel Quel*.

O esgotamento da auto-referencialidade foi, todavia, ligeiro: as revoltas de 1968 acabaram institucionalizando o caráter transgressor desse esteticismo modernista¹³⁰ e, na mesma medida, exigiram um retorno tanto da narrativa (DOSSE, 1994) quanto das problematizações sócio-culturais interventoras no campo estético – desta feita, porém, reduzidas às formas paródicas e localistas que a teoria norte-americana aventou como o pós-modernista.

Nesse processo, a letra era descartada como refúgio eidético: de Barthes e seu prazer do texto, de Robbe-Grillet e suas autobiografias renarrativizadas, da França até os avatares culturalistas da América, a exterioridade – devidamente recortada em seus aspectos culturalmente múltiplos – ressurgia triunfante. Do mesmo modo, o arqueogenealogista Foucault silenciava acerca da experiência trágica e da ausência de obra e, já nos finais da década de setenta, voltava-se para a particularização dos embates públicos – era a época do ativista dos micropoderes da reclusão-exclusão – e recorria ao conceito grego de *parrêsia* para questionar o papel da *Aufklärung* e reduzi-lo ao intelectual específico.

Sinal dos tempos: as empresas de refundação crítica marxiana e psicanalítica perdiam a força na França. Por um lado – como já

¹³⁰ Ver capítulo 1: o modernismo estético promovia uma tensão com a modernidade econômico social, entendendo-a como aburguesada e alienante. Essa forma combativa, como se viu, permeou boa parte do que MERQUIOR (1985) chama de lítero-filosofia francesa, inclusive os aspectos mais intransitivos da arqueologia foucauldiana.

apontado no capítulo 2 – pela incapacidade do *PCF* de explicar o “episódio estalinista” e, paradoxalmente, pela dificuldade do grupo althusseriano de manter como metateoria aquilo que então surgia publicamente como grande equívoco, já que nem o regime comunista alcançara o desenvolvimento ou evitara a barbárie, nem o capitalismo pós-industrial e pós-fordista dava mostras de esgotamento – isso se não tomarmos em consideração a derrocada biográfica do mentor estruturalista, Althusser (o autor, afinal, é uma unidade na qual não se deve afiançar). A psicanálise lacaniana, do outro lado e revista pelos “dissidentes”, acabava por não exercer mais a influência que angariara nas décadas precedentes – o Mestre já não exercia o fascínio de outrora.

É, ainda, de um contra-movimento editorial que se fala aqui: já nos meados da década de setenta, segundo DOSSE (1994), o evento intelectual da tríplice aliança estrutural-marxista-psicanalítica dava mostras de abatimento e era substituído pelas publicações da história (nova, localista e descontínua), pela euforia inicial das primeiras traduções da obra de Chomsky e pelas hermenêuticas – nem tão triunfantes – nas quais a subjetividade retomava seu papel como temática e objeto de discussão.

Ainda que abandonando os aspectos formalizantes do estruturalismo e o empreendimento de cientificação (objetividade) das Ciências Humanas, o discurso que nascia dessa estratégia de negação das metateorias e que recorria a um *habitus* de dissolução e proliferação das instâncias de discussão, permaneceria, de acordo com DOSSE (1994, p.396), ligado ao arquivo constitutivo da primeira metade do século XX na França:

Essa retirada da história, essa crise dos discursos de legitimação, próprias da pós-modernidade, se alimentaram ao mesmo tempo de um fundo pessimista, crítico das ilusões da razão, e de uma vontade destrutiva de tudo o que se apresentava como coerência global, imperativo categórico, ordem natural, submetido à decomposição de uma crítica radical. A própria noção de realidade vê-se questionada. Como tudo o que remete a essas categorias provoca somente desilusões, ela é reprimida na

ordem da insignificância. O estruturalismo terá sido, nesse ponto, uma etapa no processo de desconstrução por sua faculdade de des-realizar.

No que se refere às teorias da AD e de Foucault sobre o discurso, esse “processo de desconstrução” ganha status de ruptura: um discurso de refundação moderno, baseado no arquivo da tríplice aliança e ainda enredado com o realismo ontológico advindo das noções althusserianas de ideologia e *Teoria*; outro discurso constitutivamente pós-modernizante, que não apenas apropria-se inicialmente das crises estruturais como coloca a própria estratégia formalizante em xeque, substituindo-a pela teoria arqueogenealógica.

Para um saber discursivo, ainda uma euforia moderna e teleológica: uma máquina discursiva será sempre um modo de conversão do erro em verdade, ou althusserianamente de uma ideologia mais abusiva para aquela menos abusiva – afinal, o estatuto último das ideologias será o da mistificação onipresente depois do “caso” stalinista. Para outra modalidade de saber discursivo, uma espacialização do tempo em discussões localizadas e pontuais e apenas um resquício de kantismo – o que, afinal, legitima a condição de um metadiscurso e quais os poderes que o fazem positivo?

A distinção entre a AD e a arqueogenealogia, já vislumbrada nos capítulos precedentes (2 e 3), tinha por função justificar a hipótese da ruptura entre as duas teorias discursivas, que pode ser reelaborada nesse momento sob a égide das formulações que FEYERABEND (1975) [1977] defendeu em *Contra o método* via conceito de *incomensurabilidade*. Para este autor – assim como boa parte da epistemologia que lhe é contemporânea¹³¹ – os discursos da ciência

¹³¹ É fácil ainda identificar a presença, em Feyerabend – não mencionada, é fato – da arqueologia, sobretudo no que se refere ao tratamento da ciência em relação ao saber. No entanto, pode-se alegar um compartilhamento de configuração do saber que, extrapolando os limites regionais da França, também marcariam uma nova espécie de debate filosófico. Como não é tarefa desse trabalho e nem sua pretensão solucionar uma pretensa *episteme* pós-moderna mas apenas circunscrever dois arquivos bastante “específicos”, me eximo do perigo das afirmações e dos parentescos.

trazem no bojo as seguintes características: não operam por acúmulo mas por ruptura; essas rupturas entre as teorias não obedecem apenas aos critérios formais da ciência, mas a toda sorte de erros e interpretações culturais e políticas; os parâmetros de crítica não são exteriores às teorias e dependem da conformação do mundo que estas acolhem para a definição entre o verdadeiro e o falso; finalmente, as teorias são incomensuráveis entre si, na medida em que são grades de categorização pressupostas para a cognição das supostas evidências, que já nascem assim “contaminadas”.

É justamente da dificuldade de manutenção de um metalugar que vêm à luz essa noção de *incomensurável*: não há validade geral, ainda que estabeleça a necessidade de um padrão-outro como possível em relação ao que está estabelecido. Três teses fundamentam o conceito de incomensurabilidade: *primeira*, há esquemas histórico-culturais de pensamento; *segunda*, os estágios de desenvolvimento desse pensamento histórico são por si intraduzíveis em linguagem comum, ou seja, são incomensuráveis; *terceira e decorrente tese*, o problema da epistemologia da comensuração é descuidar desse *a priori* que condiciona qualquer teoria e recorrer aos aspectos metodológicos e instrumentais que permitem uma falsa conjunção entre discursos inconciliáveis.

Negar a comensuração é, muito provavelmente, tomar um partido arqueogenealógico, no que este discurso tem de ontologicamente relativista. Nos moldes de RORTY (1979)[1994], a diferença estabelecida entre uma epistemologia e uma hermenêutica (sem seus agravantes idealistas e pós-metafísica) é que a primeira crê na existência de um terreno último de concordância entre teorias antagônicas, calcado numa racionalidade condicionante; no caso de uma hermenêutica, abandona-se a necessidade dessa racionalidade última como condição de concordância, sem abandonar uma espécie de “desejo” de concordância, sempre discordante e como promessa de frutificação. Assim:

Seremos epistemólogos onde compreendermos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou

fortalecê-lo, ou ensina-lo, ou embasá-lo. Precisamos ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admiti-lo em vês de sermos ruidosamente ‘wiggish’ a respeito (RORTY, 1979, p. 317) [1994]

Hermenêuticos são aqueles discursos que abandonaram o realismo e a idealidade formalizante e assumiram um perspectivismo entre os discursos, nos moldes de uma *incomensurabilidade*: não há concordância entre os critérios de validade e de legitimização e justamente por isso é mister que se confrontem os saberes em sua descontinuidade.

Incomensuráveis, dessa perspectiva, são os discursos que, não obstante um superficial enredamento com os mesmos objetos e metodologias, trazem no bojo modos exteriores de constituição dos seus enunciados e cuja origem remonta a arquivos também diferenciais. No caso dessa dissertação: de um lado Pêcheux, do outro Foucault.

É o tempo de confrontá-los para apartá-los.

4.1) A revolução dos bichos

Relembremos, inicialmente, o capítulo 2. No acerto de contas de Pêcheux, o prefácio de SD no qual começa a suposta implosão da maquinaria, surge enfática a citação do nome de Michel Foucault, devidamente condicionada a uma retificação – “com a condição expressa de retificar o próprio Foucault sobre um ponto essencial” (PÊCHEUX, 1978, p.302) [1997] – acerca de seu “biologismo” que não permitiria, pelo fechamento de sua dominação, vislumbrar uma “revolução dos bichos” – ou algo como uma revolução social ou uma revolta “contemporânea à linguagem”:

certas análises de Michel Foucault fornecem a possibilidade de retificar a distinção althusseriana entre interpelação ideológica e violência repressiva, colocando à mostra o processo de individualização-normativização no qual diferentes formas de violência do estado assujeitam corpos e asseguram

materialmente a submissão dos dominados – mas com a condição expressa de retificar o próprio Foucault sobre um ponto essencial, a saber, seu embaraço com respeito à psicanálise e ao marxismo

O grande problema do arqueólogo era sua não aderência ao modelo da revolução, o seu não-leninismo: o poder circulante proposto pela genealogia – lembremos que a auto-retratação de MP é de 1978 e faz referência, ao menos diretamente, ao *Vigiar e punir* (1975) – não pode dotar a teoria de um caráter revolucionário justamente porque reivindica (o que nem sequer é mencionado por Pêcheux¹³²) um lugar próprio para pensar as relações entre política e corpo, qual seja, um discurso oposto ao da repressão e da verticalidade estatal.¹³³

Privilegiado, então, no interior dessa necessária retificação, o conceito de *formação discursiva* terá lugar de destaque – doravante FD – terá lugar de destaque e será alvo de assunção e distorção da AD de Pêcheux. Somente nos textos posteriores a 1981, depois das *retificações* empreendidas no número 62 da revista *Langages* por Jean-Jacques Courtine é que as diferentes utilizações serão discernidas – e, nesse caso, tomadas como condição revisionista de todo projeto de MP.

¹³² PÊCHEUX (1978, p.304) [1997] refere-se “interdiscursivamente” à VP: “Não há dominação sem resistência: primeiro prático da luta de classes”. Recategorizando o “poder” em “dominação”, o que a AD faz nesse momento é ratificar sua pertença ao althusserianismo, sobretudo aquelas já tão mencionadas características de luta de classe na teoria (Teoria) e revolução total e anti-estatal.

¹³³ De modo oposto em seus termos mas semelhante em sua crítica à incapacidade heurística (ou revolucionária), em *Oublier Foucault* BAUDRILLARD (1977) [1984] acusa a genealogia de assepsia, sobretudo por discutir o poder no momento em que esse já teria se tornado apenas simulacro, o que justificaria a perfeição das análises genealógicas. Diferente do que pensa Baudrillard acerca da morte do político, porém, é importante frisar a efetividade dos simulacros: cada vez mais distantes do real, do qual fazem às vezes e toma o lugar, estes permanecem não só eficientes em sua falsidade como ainda mais eficientes que aquela realidade que substituem – nos termos do próprio Baudrillard, que hiper-realizam. Daí a dificuldade em desconsiderar as análises foucauldianas que jamais afirmam o poder como categoria ontológica mas insistem em tratá-lo como constitutivo de certa “vontade de poder” – o que, em última instância, graças a sua não distinção entre verdadeiro e falso, estaria presente na economia funcional dos simulacros baudrillardianos.

Esta importante tensão encontrada no interior da AD com relação às formulações sobre as *formações discursivas* é exemplar da hipótese de incomensurabilidade entre as teorias de discurso aqui debatidas. Nesse caso, o itinerário da FD na lingüística de Pêcheux permitirá subsumir o primeiro nível de descontinuidade aventado na introdução da presente dissertação: entre um discurso do tipo científico, que recorre à formação de coordenadas para chegar à pretensa exaustão de seus objetos e um discurso filosófico, que condiciona suas problematizações à construção de objetos bastante voláteis e relacionais. No caso de Pêcheux e Foucault, será importante ainda aprofundar a diferença não só em relação a cada modalidade do discurso, quanto ainda interrogar a relação de cada um com o arquivo a que pertence, marcando assim a posição também absolutamente distinta relativamente às metateorias.

Isto posto, o recorte inicial incide sobre as *formações discursivas*. Para retrazar o percurso que parte da “descoberta” da FD numa postura de retificação com relação à arqueogenealogia (primeiro momento) até chegar a uma “redescoberta” da FD como elemento de implosão da teoria marxiana da AD, começo por impossibilitar, como gostaria BARONAS (2004), uma leitura da FD do ponto de vista da “paternidade partilhada” entre Pêcheux e Foucault: ambos teriam trabalhado a partir das categorias superestruturais de formação social e ideológica do marxismo, até chegarem ao conceito de FD. *Para isso, intento uma aproximação e uma desconstrução da falsa paternidade e sua aquiescência historiográfica sobejamente vituperada pela arqueogenealogia.*

Inicialmente, BARONAS (2004) recorre a uma duvidosa cronologia: há uma precedência do termo em MP, que data de 1968, conforme a seguinte citação de PÊCHEUX e FUCHS (*apud* BARONAS, 2004, p.53):

Le fonctionnement du langage a ses multiples niveaux interdit la dichotomie simplificatrice entre la **langue** (conçue comme système nécessaire) et la **parole** (notion baptisant, sans l'expliquer, la distance entre cette nécessité du système et la fameuse 'liberté du locuteur'): en fait il importe de reconnaître que ces niveaux de fonctionnement du langage

sont eux-mêmes soumis a des règles, mais que l'appréhension de ces règles échape (partiellement) au linguistique, dans la mesure ou des déterminations non linguistiques (par exemple des effets institutionnels liés aux propriétés d'une formation sociale) entrent nécessairement em jeu. Il ne s'agit nullement de remettre em cause l'idée selon laquelle 'la langue n'est pas une superstructure' (au sens marxiste de ce mot) mais d'avancer que les **formations discursives** sont, elles, fondamentalement liées aux superestrutres, à la fois comme effets et comme causes.

BARONAS (2004) chama atenção para o fato de que o conceito não está desenvolvido, mas admite não só que o conceito circulava, nesses finais dos anos sessenta, pela filosofia francesa, como ainda era derivado das categorias marxistas já citadas.

Primeira dificuldade: Foucault não só já tinha desenvolvido o conceito de *episteme* para dar conta das regularidades do *saber* (numa configuração outra que a epistemológica) em *As palavras e as coisas* (1966) como, no mesmo 1968 – a suposta data do “nascimento marxiano” da FD – já discorria *textualmente* sobre a relação entre os saberes e a categoria de formações discursivas que lhes era correspondente. Nessa esteira, o texto de 1968, *Sobre a arqueologia das ciências*, não apenas trata das FD's como aponta uma distinção basilar diante do marxismo: “é um sistema regrado de **diferenças e dispersões**” (FOUCAULT, 1968, p.106) [2005], cuja constituição dar-se-ia, logo, sempre na ordem da *proliferação* entre quatro níveis: a formação dos objetos, os tipos de enunciação, a formação dos conceitos e as estratégias enunciativas.

Deixando para adiante as formulações foucauldianas acerca da AD, é preciso nesse momento suplantar a cronologia cumulativista, cujo resultado mais comum é o reconhecimento das filiações e desenvolvimento factual dos conceitos científicos, e buscar os limites arqueogenealógicos de cada uma das empresas. Ultrapassado o (discutível em seus próprios termos) critério historiográfico, a tarefa é de esclarecer os desníveis entre tais constituições opostas da FD.

Desta perspectiva, para a AD de Pêcheux a FD seria utilizada como mecanismo de dissolução tanto do formalismo da *langue* quanto

da subjetividade da *parole* (ver *supra*, **capítulo 2**), e se tornaria palavra-chave desde *Langages* 24, quando foi definida, pseudo-foucauldianamente, como “o que pode e o que deve ser dito” (HAROCHE, 1971) a partir de uma posição específica numa conjuntura dada. Não obstante a familiaridade arqueológica, porém, uma ressalva axial deve ser feita: as formações discursivas aparecem interligadas no interior das formações ideológicas, ou dito althusserianamente, sobredeterminadas, pré-categorizadas pela ideologia – como mencionado, em MF havia dispersão e diferença (ver adiante).

Como já foi detalhado no capítulo 2, a tese de existência das FD's em MP está, portanto, em dependência direta com relação à existência de um aparelhamento estatal e seus desenvolvimentos e tentativas de reprodução da ordem vigente – a ideologia conforme desenhada por Althusser e seus aparelhos. Como conjunto de idéias e representações de classe que se desenvolvem segundo a ordem sócio-econômica, as formações ideológicas é que, graças à sua existência material, engendram as *formações discursivas*. Sobredeterminadas em “última instância”, as FD's permitiriam, apesar de sua relativa autonomia e diferenciação no interior de uma mesma FI, identificar condições específicas de produção econômica e reprodução social (PÊCHEUX, 1975) [1990].

Além disso, na sua crítica da metafísica objetivista, PÊCHEUX (1975) [1997] teria desenvolvido, via “caráter material do sentido”, sua crítica à linguagem transparente: os sentidos não são evidentes tanto porque estão sempre-já inscritos nas relações de dominância das formações ideológicas quanto porque os próprios sujeitos cognoscentes só podem ser fundados como evidência de acordo com “o todo complexo” das mesmas formações ideológicas.

As FI's (formações discursivas) inauguram uma radicalização do Mesmo na AD: os sentidos, em sua materialidade, só adquirem valência se referidos à FI. Como “pontos de estabilização” (PÊCHEUX, 1975, p.161) [1997] dessa sócio-história epistemológica, uma FD é responsável não só por garantir um processo pré-determinado de desdiferenciação dos dizeres quanto a familiaridade

entre aquelas enunciações possíveis e os sujeitos por ela constituídos-interpolados. Nesses termos, completa-se a definição de FD:

Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma expressão, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, 1975, p.160) [1997]

Há uma ressalva, porém, nesse MP: as formações ideológicas são complexas e o “todo complexo dominante” das formações discursivas está “submetido à desigualdade-contradição-subordinação” (PÊCHEUX, 1975, p.162) [1997]. A essa nova forma de complexidade, MP dá o nome de *interdiscurso*, cujos elementos constitutivos são o pré-construído e a articulação: o primeiro dos conceitos, responsável pela dissimulação da materialidade ideológica dos sentidos, enquanto o segundo pela articulação desse interdiscurso ideológico na forma do sujeito interpolado, ou seja, a articulação do interdiscursivo em intradiscursivo¹³⁴, fechando a maquinaria.

Como apontei no capítulo 2, a constituição de uma máquina de ler althusseriana sofrera dos mesmos males da teoria marxiana nos finais da década de sessenta e, nos finais da década de setenta, teria pouco fôlego para manter-se estrategicamente do lado da Teoria. Enquanto constituía-se como “braço” lingüístico do althusserianismo, a AD manteve-se fiel ao enclausuramento do sujeito à ideologia e, por conseguinte, de uma promessa de ciência que ultrapassasse a dominação capitalista. Apesar, então, das tentativas de complexização – e também nesse caso no mesmo movimento de Althusser –, o conceito de FD, tomado de Foucault, será não apenas “retificado”

¹³⁴ “Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto ‘fio do discurso’ do sujeito é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma ‘interioridade’ inteiramente determinada como tal ‘do exterior’ ” (PÊCHEUX, 1975, p.167) [1997].

como redefinido (ganhando uma leitura bastante redutora) segundo o regime de dizer próprio da AD.

Assim, de modo similar ao que realizara na introdução de SD, Pêcheux reunirá, numa comunicação acerca da AD realizada num congresso no México em 1977¹³⁵, contra Foucault, os seus argumentos de que o arqueólogo falha ao manter um discurso “paralelo ao do materialismo histórico” e de obliterar as tentativas possíveis de resistência pela ausência do conceito de contradição. Supostamente diferindo desse enclausuramento tecnocrático estaria o novo spinozismo althusseriano: a formação ideológica, qual interdiscurso, era também cindida e trazia em si a “heterogeneidade constitutiva”, *leitmotiv* de uma suplantação do determinismo estrutural praticado até aquele momento.

São, pois, duas estratégias que se revelam na AD: por um lado, a entrada dos temas da heterogeneidade intentam uma reconfiguração do empreendimento de Pêcheux, rumo a uma suplantação da grade althusseriana; do outro lado, porém, permanecem os resquícios de um marxismo tardio, cuja insistência se dá não apenas na crítica estabelecida contra Foucault em relação a ausência de uma luta de classes, quanto na permanência dos temas revolucionários até os inícios da década de oitenta – sob tal perspectiva é que se pode ler *A língua inatingível* (PÊCHEUX, 1981) [2004], misto de lacanismo à Jean-Claude Milner e idealismo revolucionário de uma língua nascida dos bolcheviques e reinventada em Maiakóvski.¹³⁶

¹³⁵ O texto em questão é *Remontemos de Foucault a Spinoza*, de 1977, que Pêcheux ganhou duas leituras recentes na coletânea *Michel Pêcheux e a análise do discurso*; Uma delas, bastante diversa da que se lê nessa dissertação, em INDURSKY (2005), para quem Foucault realmente aponta um fechamento. A outra, menos idealista, na qual DE SOUZA (2005) reivindica não um retorno sobre Foucault operado pela AD, mas ao que na AD ainda permanecia ligado à oposição dentro e fora, substituindo-o pelo tema da heterogeneidade. Esta última leitura é muito mais próxima do que considero a estratégia de viragem de Pêcheux.

¹³⁶ Contemporâneos, mais uma vez os discursos de Pêcheux e Foucault guardam um desnível importante: enquanto o primeiro, nos inícios da década de oitenta, fundamentava sua viragem numa espécie de revolução via *lalangue*, o segundo cada vez mais se afastava do idealismo da letra, conforme o que já foi mencionado no capítulo anterior.

O período de “indecisão” teórica será marcado por uma rediscussão do conceito de FD, desta vez realizada por Jean-Jacques Courtine, no *número 62 da revista Langage*. Neste texto é que se levantam, pela primeira vez, tanto a dificuldade da AD em aquiescer com um conceito que não recorre ao materialismo quanto o desnível existente entre a utilização do conceito realizada pela AD e a formulação no interior da arqueologia. Uma tomada de distância inicial é particularmente exemplar:

En un mot: sur un certain nombre de points, la visée et l'objet de l'AD et de l'Archéologie divergent considérablement, cela signifie que l'on trouvera dans la problématique de FOUCAULT beaucoup plus une pratique théorique exemplaire dans la construction du concept de FD, qu'une batterie de notions immédiatement applicables à l'AD: relire FOUCAULT, ce n'est pas l'appliquer à l'AD, c'est faire travailler sa perspective à l'intérieur de l'AD (COURTINE, 1981, p.40)

Diferente do que ocorrerá até então, o fazer ranger a arqueologia realizado por Courtine passa por uma leitura mais adequada da FD no interior da própria arqueologia, na tentativa de aduzi-la, como pretendia em 1969 MF, como um *sistema de dispersão*, ou seja, na ordem de uma *heterogeneidade constitutiva*. Para a teoria do discurso da AD, era essa heterogeneidade contraditória que permitiria reinventar o campo de discussão, criando uma terceira via diante da inércia do althusserianismo. No prefácio de *Langages 62*, um *mea culpa* de Pêcheux: “il était temps de commencer à casser les miroirs” (PÊCHEUX, 1981, p.8). Tal quebra seria da ordem da revisão estratégica: contra o “narcisismo” de uma *Teoria* política dos aparelhos e o deslindar das ideologias que lhe parecia urgente, o novo projeto era o de atentar para a diferença, para a heterogeneidade e para as formas de falhamento – um novo idealismo (tardio) da letra.

Para tanto, era mister, após o aparecimento fulgurante e o esclarecimento necessário, renegar o conceito “foucauldiano” de FD, não mais entretanto por seu não-marxismo mas, desta feita, pela “incapacidade” de resolver o heterogêneo:

A noção de “formação discursiva” emprestada a Foucault pela análise de discurso derivou muitas vezes para a idéia de uma máquina discursiva de assujeitamento dotada de uma estrutura semiótica interna e por isso mesmo voltada à repetição: no limite, esta concepção estrutural da discursividade desembocaria em um apagamento do acontecimento, através de sua absorção em uma sobreinterpretação antecipadora (PÊCHEUX, 1983, p.56) [2006]

No cômputo geral, pois, a presença da FD só se deveu à capacidade de deslindar a relação entre a língua e o sujeito, como uma espécie de empréstimo a solucionar uma lacuna ideológica no saber da AD, enquanto tentativa de ascensão à ciência leninista-marxista. Como estratégia, era parte indispensável da maquinaria que, por meios paradoxalmente não marxianos, era proposta para a teoria da AD nos apontamentos da arqueogenealogia foucauldiana. Em ambos os casos, o processo de transformação do conceito obedecia a uma função: identificação de FI e conformação desta a uma FD, que indicava o tipo de assujeitamento dos sujeitos.

Do ponto de vista de uma *Teoria* (maquinaria mais conceitos), o trabalho de leitura partia sempre de um pré-recorte do ideológico e de um fechamento desses discursos para, posteriormente, se valer do poder metateórico e explicativo não só no que se referia à *inversão* das práticas sociais em detrimento dos oprimidos (ou na busca estratégica do domínio do político pelo *PCF*) como na auto-validação heurística dos seus procedimentos – as categorias marxianas ou althusserianas criavam e sustentavam as práticas de análise e davam conta, à sua maneira, de explicá-las e redefini-las ontologicamente. Na conformação de Pêcheux, o interdiscurso, no mesmo golpe, determinaria a interpolação dos indivíduos em sujeitos e a reprodução da objetividade como falseamento ideológico de classe, ou seja, sobredeterminação althusseriana do discurso, em última instância.

No interior de uma teoria do *poder vertical*, cunhada pelo papel estatal negativo no marxismo leninismo e reescrita como aparelhamento planejado de dominação e reprodução tanto da infra-

estrutura econômica quanto da superestrutura ideológica, a FD convertia-se numa apofântica em relação à sua FI, que tinha relacionamento direto com a estrutura econômica de que derivava: haveria uma identificação da ordem do verdadeiro apenas se a um momento específico do desenvolvimento das relações de produção correspondesse um falseamento particular na forma de FI, cujo resultado era a circunscrição, na forma de FD's, do que poderia ser enunciado.

Tratava-se, ainda, de uma profundidade: as formações ideológicas permitem, como condição necessária, vislumbrar um real recôndito, que emergiria com uma revolução nas práticas de leitura – uma lição do *Lire le Capital*. Mais tarde, conquanto houvesse negação desse realismo, permaneceria o idealismo tardio de uma fissura não-lingüística a ser considerada, um equívoco na ordem da dominação. Como disse MALDIDIER (2003, p.98) sobre o último Pêcheux: “Ele ia ler Nietzsche.”

Estranho conceito o de *formação discursiva*: teve mais repercussão na AD do que na própria arqueogenealogia, no qual seu aparecimento é pontual: entre a pré-publicação da *Arqueologia do saber* – o citado 1968 – e sua vinda à luz, em 1969. Estranho e incomensurável, sobretudo se tomarmos em consideração que sua circulação mais freqüente deu-se aquém (ou além) das definições da arqueologia.

Segunda dificuldade: O texto de Foucault, no entanto, dedica a maior parte do capítulo II, *As regularidades discursivas*, a definir a FD em sua dispersão e em sua complexidade. Ademais, as regularidades discursivas de que se ocupa o arqueólogo não tomam objetos quaisquer para a discussão, mas – até mesmo na genealogia – se ocupam da intersecção entre as ditas ciências humanas, o poder e as formas de subjetivação. Não se trata, como afirmado anteriormente, de epistemologia, mas de investigar os saberes *que tornam possível uma descrição epistemológica* que recorte os enunciados em verdadeiros e falsos, entre legítimo e ilegítimo, entre loucura e racionalidade.

Se, então, os enunciados apareciam como função (ver *supra*, capítulo 3), o conceito de formação discursiva presumirá, como condições de existência, por um lado um campo de acontecimento e deriva e, por outro, um sistema de dispersão que permita inteligir os modos pelos quais os discursos emergem. Como dispersão, a primeira ressalva de Foucault será contra o “reagrupamento retrospectivo” que, mesmo evitado, poderia ser lido em alguns textos anteriores – sobretudo a noção de “loucura” como uma categoria.

Negando, pois, as unidades, o que essa *Arqueologia* busca são os modos pelos quais acabamos por reconhecer como familiares pretensas homogeneidades no que, em última análise, permaneceria uma “massa enigmática” (FOUCAULT, 1969, p. 36). Desta perspectiva, uma multiplicidade de enunciados estaria sempre ligada ao regime do acontecimento, dispersos sob quatro formas cujos vértices estariam sempre povoados da não-relação defendida em DELEUZE (1986) [1988]. Essas quatro formas construcionistas dos regimes de objetificação – logo, da repartição entre a verdade e erro e da formulação de lugares possíveis para um sujeito enunciator – são descritas por Foucault (FOUCAULT, 1969) [1997] como: *as regras de formação dos objetos* (a constituição dos objetos do saber), *a formação das modalidades enunciativas* (a constituição dos sujeitos do saber), *a formação dos conceitos* (a constituição da organização formal do saber) e *a formação das estratégias* de tomada do poder no campo dos saberes (a constituição do discurso como luta).

A proposta de descrição desses quatro modos da regularidade, como o próprio Foucault aponta, não se eximiria dos perigos relacionados à coerência mitigada nem tampouco se ocupa da profundidade dos conflitos latentes em cada uma dessas regularidades, mas estaria preocupada com as “formas de repartição”¹³⁷. A procura de uma sistemática dessa repartição e intersecção estaria, entretanto, sempre-já marcada pelo *equivoco* (uma espécie de deriva fundamental a que sempre remete a arqueologia):

¹³⁷ “Tal análise não tentaria isolar, para descrever sua estrutura interna, pequenas ilhas de coerência; não se disporia a suspeitar e trazer à luz os conflitos latentes; mas estudaria formas de repartição.” (FOUCAULT, 1969, p.43) [1997]

objetos, enunciações, conceitos e estratégias responderiam, num só movimento, pela dispersão, pela conflituosidade das relações de poder e pelo acontecimento enunciativo em que se tornam legíveis. A partir dessas considerações – e só depois delas – é que se define um projeto, qual seja:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (FOUCAULT, 1969, p.43-44) [1997]

A citação é longa mais basilar e faz ranger qualquer eidética e hermenêutica: os quatro elementos levantados para a formulação de um FD são, à maneira própria da função enunciativa que lhes garante o aparecimento, recortados pela correlação e pela funcionalidade, logo esvaziados do valor ontológico que lhes permitiria salvaguardar ou uma empiricidade ao nível dos objetos ou uma transcendentalidade ao nível dos sujeitos cognoscentes. Indo adiante: como enunciados, não permitem a captura exaustiva no dizer do ver, ou seja, não permitem nem uma saturação semanticista nem uma contra-exploração anti-ideológica. O que sobra, como sistema de agrupamento – e como tentativa de empreendimento heurístico de problematização dos saberes acerca do “homem” – é uma FD bastante marcada tanto pela complexidade das instâncias de que pode ser inferida quanto pela

“finitude” que permite sua emergência no horizonte de discussão e seu desaparecimento ou transformação incomensurável.

Para fins de esclarecimentos, interrogo cada um desses complexos elaborados pela *Arqueologia* para dar conta da *multiplicidade* dos regimes de dizer (FD): Primeiramente, tomo a *formação dos objetos*. FOUCAULT (1969) [1997] é bastante enfático em sua desontologização do objeto e na negação de seu entendimento empírico. Assim é que um objeto “só existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações” (FOUCAULT, 1969, p.51) [1997], complexo esse que não só ultrapassa as disposições internas das quais esse objeto poderia dispor mas exige que se relacione a possibilidade de aparecimento dos objetos do saber à heterogeneidade, ao campo de exterioridade que, no mesmo golpe, interdita uma apreensão “primária” dos entes aquém dos discursos que o circunscreve e, mais profundamente, recorre ao que o arqueólogo chama como “feixe de relações” (FOUCAULT, 1969, p.52) [1997] entre os discursos e as práticas sociais¹³⁸.

O segundo dos elementos regulados pelas FD's é o da formação das *modalidades enunciativas*. Estas seriam responsáveis por garantir o status de enunciador legítimo e, ao mesmo tempo, a sujeição dos outros enunciadores à forma da alteridade. Tais posições que um sujeito poderia ocupar diante dos enunciados são correlativas à dispersão da subjetividade no interior desses enunciados: há uma descontinuidade do enunciador em relação a um si-próprio, a um a priori transcendental. Essa *descontinuidade do sujeito* contraposta à tradicional unidade da consciência, assim como aquela desontologização que agia sobre o objeto, é aduzida também da *dispersão* – o sujeito ocupar diversos lugares e recorre a diferentes *status* quanto ao que diz ou intenta dizer – e da *multiplicidade* que torna possível sua emergência como responsável pelo dizer – Foucault falará, acerca do discurso clínico, da “série de contingências históricas” e do “feixe de relações” (do discurso e do mais que lhe

¹³⁸ Foucault afirmará, justamente pela constitutividade das relações entre o discurso, objetos e exterioridade, que sua análise nunca considerou pertinente a diferença entre o discursivo e o exterior, o que corrobora a tese nominalista.

funda e lhe escapa¹³⁹) que são constitutivas de toda a modalidade de enunciação (FOUCAULT, 1969, p.61) [1997].

Quanto ao terceiro elemento, a *formação dos conceitos*, o cuidado arqueológico está em dissolver os equívocos, sobretudo os provocados pela manutenção dos temas da loucura como ausência de obra, no que RAJCHMAN (1985) [1997] chamou de “modernismo” foucauldiano e que foi comentado no capítulo precedente: a discussão da loucura como um *a priori*, uma categoria revolucionária em relação aos discursos verdadeiros. Na AS, o exemplo de formação de conceitos é retirado também da Clínica, e percorre os parâmetros de uma discussão do saber:

Os elementos que nos propomos a analisar são bastante heterogêneos. Alguns constituem regras de construção formal; outros, hábitos retóricos; alguns definem a configuração interna de um texto; outros, os modos de relações e interferências entre textos diferentes; alguns são característicos de uma época determinada, outros têm uma origem longínqua e um alcance cronológico muito grande (FOUCAULT, 1969, p.66) [1997]

Uma FD, no que tange aos conceitos, seria a responsável por relacionar de forma determinada esse “feixe de relações” heterogêneo, tomando em consideração, no entanto, a “dispersão anônima” (FOUCAULT, 1969, p.67) [1997] que constitui tanto suas formas de organização e dedução formais quanto, o que é mais importante, a incompatibilidade e derivação entre a massa conceitual – o que é então definido como o pré-conceitual, que subsume desde os mecanismos de epistemologização quanto as crenças e os temas coletivos que circulam em qualquer período, na forma discursiva de um “anonimato uniforme” (FOUCAULT, 1969, p.70) [1997].

Essas regras anônimas do pré-conceitual dos saberes que invadiriam, no limite, não só o campo das humanidades como

¹³⁹ “Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irreduzíveis à língua e ao ato de fala. É esse ‘mais’ que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.” (FOUCAULT, 1969, p.56) [1997]

qualquer das ciências não-matemáticas (conforme os limiares de conhecimento da AS), além de instituir peremptoriamente o lugar do arqueólogo diante da epistemologia francesa, traz o esboroamento da noção da episteme, pois reivindica uma especificidade fundante dos domínios do saber que escapa às generalizações vislumbradas outrora. Certamente, uma FD dispõe regras para os conceitos e sua circulação. No entanto, essas escapam ao formal da idealização teleológica e à homogeneização das configurações de saber totalizantes. Em termos aqui profícuos: nem categoriais e dispersas na multiplicidade.

Finalmente, o quarto dos enunciados de que se valem as FD's, *a formação das estratégias*. Aqui, estaremos no regime da economia do Mesmo e do Outro: quais as regras responsáveis pelas “escolhas” de um conjunto constituído na multiplicidade de objetos, enunciações e conceitos? Uma FD, da perspectiva de uma estratégia, é sempre cindida entre a positividade de uma saber que legitima e a positividade de uma alteridade que constitui. Foucault, todavia e por conseguinte, insiste que não há um silêncio profundo nem uma revelação no que se torna o Outro: definindo em última instância os limites de uma formação de discursos, é essa estratégia o elo mais explícito com o desejo que, enquanto extrapola o discursivo, é também constituído por ele.

Nem independente do discurso (ou precedente) nem repressora do discurso, as estratégias seriam as responsáveis por garantir a “funcionalidade” – politicamente ontológica – da configuração que a FD constitui. Foucault falará, nesse caso, de uma hierarquização dos quatro elementos: “Os níveis não são pois livres, uns em relação aos outros, e não se desenvolvem segundo uma autonomia sem limite: da diferenciação primária dos objetos à formação das estratégias discursivas, existe toda uma hierarquia de relações” (FOUCAULT, 1969, p.81) [1997].

Não estamos, porém, nas determinações em última instância do althusserianismo – na verdade, estamos num reposicionamento do papel das práticas sociais e do discurso aos moldes “pós-

marxianos”¹⁴⁰. A hierarquia dos níveis não remete à “coação” da exterioridade sobre o discurso mas sim a uma *constituição discursiva* (*nominalista*, podemos arriscar) múltipla e complexa porque formada de enunciados e móvel nas quatro direções – objetos, enunciações, conceitos ou estratégias podem funcionar como *princeps* de mudanças nas e das FD’s.

A análise das FD’s e sua regularidade, na AS, afinal, pretende não uma eidética ou uma hermenêutica, mas deslindar o conjunto das relações tanto entre os elementos intradiscursivos quanto os exteriores ao discursivo. Em consequência, o que há é menos um binarismo e um esclarecimento recíproco entre as instâncias do enunciável e do visível e, no limite, a interdição de uma teoria de representação, sendo que a distinção entre o intra e a exterioridade pode ser suplantada: não há o pensamento e depois o discurso, nem o sujeito que fala o discurso, nem o objeto que o discurso percorre semioticamente. Tudo se passa, aqui, “na dimensão do discurso” (FOUCAULT, 1969, p.85) [1997].

Desta perspectiva, a FD será menos uma competência discursiva – o que circunscreveria de modo generalizável as performances discursivas – mas um sistema de regras cuja condição de emergência é da mesma ordem dos elementos, os enunciados. Ainda que recorra muitas vezes a uma precedência reguladora dos enunciados para caracterizar as FD’s, FOUCAULT (1969, p.135) [1997] avalia que “quando chegar, enfim, o dia de fundar a teoria, será necessário definir uma ordem dedutiva”, dado que a relação dos enunciados com seus regimes de regularidades, do mesmo modo que ocorria com os quatro elementos da FD, não pode ser subsumida nem determinada em nenhuma direção.

¹⁴⁰ Digamos, ironicamente: um marxismo fantasmal. Na verdade, a constituição das FD’s reafirma o rompimento com as interpretações marxianas da infra e superestrutura e da “determinação em última instância”, ainda que Foucault não os denomine: “Cito Marx sem dizer-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele que não cita Marx.” (FOUCAULT, 1977, p.142) [1999]

É dessa constitutividade do enunciado e do regime de dizer (FD) que a AS propõe a noção de “lei de coexistência” (FOUCAULT, 1969, p.135) [1997]:

A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidade, mas uma lei de coexistência, e já que os enunciados, em troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência

No caminho que vai do enunciado à FD como lei de coexistência na dispersão, o arqueólogo poderá, finalmente, aduzir o discurso, como um conjunto limitado de enunciados obedecendo a tal lei de coexistência: múltiplo como acontecimento e reiterável como materialidade estabilizável; disperso na complexidade do feixe de objetos, enunciações, conceitos e estratégias de que é constitutivo.

A prática discursiva, nesse caso, inaugura um desnível importante em relação ao que a AD de Pêcheux reivindicava: enquanto uma espécie de psicanalização da linguagem rumo aos seus regimes de circunscrição dos objetos e dos sujeitos, uma prática discursiva, para a AD, só teria a emergência enquanto precedida por uma formação ideológica fechada, ou seja, apenas como resultado de uma determinação econômica. Certamente, essa lingüística negava a língua como superestrutura e apontava a necessidade de pensar, althusserianamente, a autonomia das instâncias “culturais” em relação ao infraestrutural.

É por essa negação de uma língua superestrutural que, em 1975, MP atacava a semântica marxista de Schaff (PÊCHEUX, 1975) [1997]. Mais tarde, em *A língua inatingível* (GADET E PÊCHEUX, 1981) [2004], a mesma obstinação contra o binarismo – de toda forma, “eliminado” pela língua de Estado estalinista – produziria críticas à homogeneidade da língua de classe de Marr e à tensão entre forma e conteúdo em Bakhtin- Voloshinov.

Não obstante as hipóteses não marxistas de uma língua cindida nos escritos da década de oitenta – nos quais, como se viu, a FD é inutilizada por seu fechamento –, quando MP faz uso da noção tomada da *Arqueologia*, parte sempre de uma espécie *Teoria das Generalidades* althusseriana, sempre na tentativa de cindir o discurso e a ideologia ou, como gostaria o marxismo da *Teoria*, aponta para uma constituição de discurso científico. Nesse caso, o discurso científico se vale, ainda, de uma representação: a hierarquia vai do real da luta de classes econômicas e atinge as demais esferas, nunca demasiado autônomas para escapar à circunscrição do par FD-FI.

Retomo a FD do arqueólogo. Na forma de uma circunscrição, a prática discursiva que obedece a esse regime é assim desenvolvida por FOUCAULT (1969, p.136) [1997]: “É um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma época dada e para uma determinada área social, econômica, geográfica, ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa”.

Aparências tranquilizadores à parte, é mister que se tenha em conta o caráter de dispersão desse anonimato, sua especificidade aos campos do saber, sua delimitação histórica e os diversos vértices (complexos) que a tornam possível. Não obstante permaneça a determinação, para Foucault esta não se define por uma diferenciação hierárquica *a priori* nem por formas simplificadas de espelhamento que permitiriam a construção de uma maquinaria de leitura: um discurso jamais guarda uma relação biunívoca com a exterioridade que lhe garante a emergência, mas constitui a exterioridade como característica axial do seu modo de existência.

Porque não é representação, a análise do discurso foucauldiana pode fugir do semiótico em busca do mais do qual este é dependente, mas esse mais não poderá ser capturado nas formas simples do econômico ou do ideológico. Essa *ausência* de hierarquia – logo, de determinação – é justamente o modelo da diferenciação foucauldiana em relação às teorias da profundidade do marxismo-psicanalítico que ronda os empreendimentos da AD e que é por esta, durante muito tempo, solicitado como arena epistemológica de

vanguarda. Contra os mistérios da repressão do verdadeiro recôndito, a fórmula de Foucault seria a de um *iceberg*, muito distante porém da metáfora psicanalítica de um inconsciente substantivo, poderoso e determinante, uma esfera-outra qualitativamente mais importante pois mais aproximada do Real perdido:

A prática não é uma instância (como o Id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção), e, aliás, não há em Foucault nem instância nem primeiro motor(...). É por isso que não há inconveniente grave em denominar essa prática de “parte oculta do *iceberg*”, para dizer que ela só se apresenta à nossa visão espontânea sob amplos drapeados e que é geralmente preconceptual; pois a parte escondida de um iceberg não é uma instância diferente da parte emersa: é de gelo, como esta, também não é o motor que faz movimentar-se o *iceberg*; está abaixo da linha de visibilidade, e isso é tudo. Ela se explica do mesmo modo que o resto do *iceberg*. (VEYNE, 1978, p.160) [1995]

Feito o itinerário desse “acolhimento” da FD por Michel Pêcheux e da preocupação em retificar Foucault, é preciso recorrer à metáfora da incapacidade da revolução dos bichos, acusação que a AD, em 1978, fazia ao maquinismo dos corpos descritos por Foucault e a uma teoria cujo produto seria a tecnocracia deliberada, o fim da revolução. Ao observar esse “acolhimento”, todavia, o que se observa é que Foucault é, ao mesmo tempo, muito mais Orwell do que admitiria o primeiro Pêcheux e muito menos Orwell do que gostaria o segundo.

Explico-me: a configuração de uma FD da *Arqueologia do saber*, não obstante os equívocos de interpretação de Pêcheux, dificilmente pode ser lida – como tentei mostrar – sob a égide da determinação, mas sim sob a da mobilidade, desde os sujeitos até os objetos. Assim é que, diante do assujeitamento radical do althusserianismo da AD até 1975 (pelo menos a assunção textual disso), Foucault permanece pouco marxiano no que tange às lutas econômicas e suas exigências superestruturais. Há, paradoxalmente, dispersão em demasia.

Naquilo que se tornou uma espécie de contra-AD, Michel Pêcheux, então, poderá acusar Foucault de pouco afeito a Orwell: quando o althusserianismo não é mais estrategicamente viável e está submetido em sua impotência heurística, a “abertura” da AD ao idealismo da *lalangue* e do chiste, ao que dissemina, pode então acusar a arqueogenealogia pelas mesmas razões que, anteriormente, poderia louvá-la: o entendimento da FD justamente por seu fechamento, pela sua determinação – ao menos na leitura de Michel Pêcheux.

O que essa “transformação” de Michel Pêcheux faz notar é, menos que uma cumulatividade e uma progressão, como queria BARONAS (2004), e mais um *desnível axial* entre os dois discursos: a AD e a arqueogenealogia. Se a FD não pode jamais se referir ao mesmo conceito em cada uma das teorias, tal não se deve a um atraso que uma progressão pudesse resolver. Destarte, não se pode assumir a tese de uma viragem no pensamento de Pêcheux rumo à abertura foucauldiana, mas é preciso desfazer a ilusão historiográfica que os aproxima de um modo teleológico.

Recorro, pois, a distinção radical entre os dois empreendimentos na forma de uma *incomensurabilidade*. Na apreensão de *um primeiro desnível*, como apontado na introdução desse trabalho e configurado exemplarmente pela discussão da FD, volto-me, pela distinção elaborada por DELEUZE & GUATTARI (1992), a uma *descontinuidade* entre um discurso com pretensões à ciência, a AD, e um outro relacionado à filosofia, a arqueogenealogia foucauldiana.

Em *O que é a filosofia?*, DELEUZE & GUATTARI (1992) definem as três formas básicas do pensamento – filosofia, ciência e arte – segundo o modo pelo qual estas são capazes de cortar o caos e produzir planos – imanescentes ou transcendententes. O *caos*, então, seria o não-lugar das velocidades infinitas e da impossibilidade das relações entre quaisquer determinações. Trata-se, ao certo, de um apelo heideggeriano ao metafísico no segundo sentido: o que extrapola as possibilidades de redução entre Ser e ente, o que permite toda a ontologia possível, uma espécie de afirmação do infinito e do não dizível. Diferente, porém, de Heidegger, o que os franceses pretendem é uma caracterização ôntica desse caos, ao considerarem

“cerebral” a junção possível entre os planos capazes de recortar esse caos em imanência.

Como formas de pensamento, pois, o caráter ôntico dos recortes do caos é uma quase-espacialização cerebral, cujo produto impede a recorrência à metafísica do Ser. Conquanto não ontológicos, ambos os empreendimentos caóides terão relações com o impossível, mediando este nas formas que DELEUZE & GUATTARI (1992) aduzem como caóides. Aos caóides, resta uma constitutividade primeira com o plano da imanência:

O plano da imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado do pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo do pensamento, e todavia o fora absoluto (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.78)

Como um *corte no caos*, como um crivo diante de sua velocidade, o *plano da imanência (o pré-pensamento)* solicita a criação de conceitos (na filosofia), de functivos (na ciência) e de afectos (na arte). É na diferença que estabelecem com a auto-referencialidade e a infinitude correlacional desse plano da imanência que se definirão as três formas possíveis do pensamento, a saber:

- **a filosofia**, que retraça um plano de imanência via *conceitos* e cuja singularidade está na *manutenção do infinito* e na criação de consistências efêmeras e múltiplas, da ordem do *acontecimento* e aduzidas como *intensionais*;
- **a ciência**, que *renuncia ao infinito* e o determina na forma de *functivos*. São os functivos os responsáveis por traçarem coordenadas e definir estados de coisas na forma de funções matemáticas ou proposições lógicas, cuja garantia de inscrição é da ordem do referente – uma *extensionalidade*, portanto;

- **a arte**, que intenta a *recriação do infinito* que seja capaz de uma remissão ao caótico, traçando composições na forma de monumentos que existem na imanência de *percepções e afecções* que não apenas afetam o homem mas o transcendem em seu poder de conservação.

Como não é minha tarefa uma investigação estética, abandono a terceira forma caóide (a arte) e restabeleço a confrontação que DELEUZE & GUATTARI (1992) subsumiram entre *filosofia e ciência*. Nesta cisão, o ponto de partida é, para a filosofia, o entendimento de um construtivismo dos conceitos, herdado de Nietzsche: a imanência filosófica é autoreferente e construtivista, sendo ao mesmo tempo mais extensa que a transcendência (o *caos* é infinito e suplanta a determinação em qualquer Ser – cartesiana, kantiana ou fenomenológica), e não remetendo a conceitos universais ou eternos, já que estes são sempre criados pela vontade de saber. Como criadora de *conceitos*, a filosofia opera um plano imanente que se inscreve como *discursividade* e, ao contrário da referencialidade das proposições, está sempre-já numa correlação múltipla com o campo do saber-poder.

Condição particular do filosófico: o conceitual tem a natureza da encruzilhada de problemas conceituais que se correlacionam *ad infinitum* e não encontram uma determinação última, mas apenas se instanciam na forma de consistências. As consistências, por sua vez, inauguram um limite de indivisibilidade entre cada um dos elementos constitutivos dessa rede conceitual. Essas consistências, pois, são conformadas de modo efêmero pela “exo-consistência” que garantiria a permanência da alteridade radical tanto dos componentes dos conceitos quanto do caos que este subsume. Daí a intensionalidade do projeto filosófico: a dependência do ponto de intersecção conceitual em relação a todos os elementos que lhe constituem e de que é constitutivo: “O conceito define-se pela inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto de sobrevôo absoluto, à velocidade infinita” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.33).

A filosofia é, sempre, um construcionismo entre o que é o relativo de que são formados os conceitos (a heterogeneidade múltipla e disseminante de seus elementos finitos) e o que é absoluto apenas na forma de “encruzilhada”, de consistência provisória. É a forma do pensamento perscrutar o acontecimento no interior do mesmo. Não uma atualização em referência capturável, mas uma consistência que guarda o caráter de possibilidade virtual¹⁴¹ e heterogênea trazida pelo caos.

Em contrapartida ao acontecimento nunca atualizável porque marcado pela deriva primeira do discurso filosófico, *a ciência realiza-se em caóide na forma de functivos*: coordenadas determinadas que recortam o caos na forma de um espaço-tempo definido e que atualizam o virtual na corporeidade de um “estado de coisas” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.202). *Extensional*, a forma da ciência é a da renúncia à velocidade e ao infinito do acontecimento. Mais que uma consistência conceitual, os functivos científicos encerram um limite e um princípio de parada. Ao invés dos discursos correlacionais, as relações proposicionais que inauguram o discurso do objeto.

A diferença incomensurável entre as duas naturezas da imanência é assim descrita por DELEUZE & GUATTARI (1992, p.164):

Dir-se-ia que a ciência e a filosofia seguem duas vias opostas, porque os conceitos filosóficos têm por consistência acontecimentos ao passo que as funções científicas têm por referência estados de coisas ou misturas: a filosofia não pára de extrair, por conceitos, do estado de coisas, um acontecimento consistente, de algum modo um sorriso sem gato, ao passo

¹⁴¹ Ao contrário das filosofias “aristotélicas” de divisão entre o Possível e Real na forma respectiva do Universal e do Particular, da Lógica e da Gramática, do Conceito e da Realidade, cujo resultado seria uma transposição proposicional direta, a cisão elaborada por DELEUZE & GUATTARI (1992) diz respeito a uma diferença fundante entre o Virtual e o Atual, entre o que é puro acontecimento e o que dissemina na forma de entidades. Dessa estruturação metaforicamente genética – uma potência que não garante a homogeneidade quando ato – é que se vale a filosofia, reconhecendo o não-incontornável do acontecimento e não o deslindando como coordenada referencial.

que a ciência não cessa de atualizar, por funções, o acontecimento num estado de coisas, uma coisa ou um corpo referíveis

Distinção retraçada, é hora de recuperar a AD e a arqueogenealogia: duas maneiras de recortar a imanência da discursividade, cada uma delas apelará para uma maneira específica de dar conta do que prolifera em infinitude caótica. *Como modos de apreensão do que existe, pois, é que estabeleço a primeira hipótese de incomensurabilidade: a AD percorre a via da ciência e sua extensionalidade enquanto a arqueogenealogia, à Nietzsche, recorta o caos na forma intensional de conceitos filosóficos.*

Contudente sob tal aspecto distintivo, é a problematização da FD em cada uma das empresas o ponto de partida para a tipificação, que, no entanto, pode ser generalizada à totalidade das empresas teóricas. Assim, se assumirmos o abandono da leitura de FD realizada por Michel Pêcheux como regularidade não contraditória, por conseguinte, assumirmos a FD foucauldiana sob a égide da proliferação correlacional – nos moldes definidos pela leitura diagramático-nominalista do capítulo 3 –, um passo importante será dado na tentativa de cindir radicalmente as teorias.

Se, pois, uma filosofia pode ser inferida da capacidade de manutenção do acontecimento via conceitos, a FD foucauldiana elaborada na *Arqueologia*, em que se pese a impossibilidade de binarismo e o regime de emergência sempre-já simultânea de objetos, enunciações, conceitos e estratégias, deve ser interrogada em sua consistência, em sua não-referencialidade. Mais profundamente: se, como defendo até aqui, o projeto foucauldiano é marcado pelo nominalismo construtivista na discussão das *familiaridades e das falsas unidades (referenciais)* – o “homem”, a “loucura”, a “clínica”, a “delinquência”, a “sexualidade” – e na destituição de sua referencialidade formal, é preciso entendê-lo como filosofia nietzscheana, que responde por conceitos permeados do impossível dos campos de imanência.

Destarte, quando pensarmos numa *arqueologia do saber*, a própria noção de *saber* pode ser aproximada do *caos* ôntico deleuziano

recortado na *imanência* de *epistemes*, diagramas, dispositivos, arquivos e FD's. **Discursivos**, estes campos de imanência, conforme o próprio FOUCAULT (1969) [1997] não se aproximam da lógica proposicional e do recorte entre verdadeiro e falso em sua referência. São, ao contrário, na forma do incapturável do **acontecimento** que não se esgota em nenhum de seus elementos conceituais (estes mesmo já multiplicados em encruzilhadas), a própria **condição ôntico-política** de cisão entre o verdadeiro e o falso, entre a referência e suas determinações semióticas – aquilo que, em suma, é a tarefa do arqueogenealogista fazer ver.

Contraposta à filosofia do acontecimento conceitual, a AD pertence a uma discursividade cujo imperativo são as relações funcionais determinadas e referencializadas: de um lado, os functivos do althusserianismo atualizam o *caos* na forma de “estado de coisas”, de “relações de produção” (capital, trabalho, mais-valia, ideologia, etc.) ordenadas num espaço-tempo bem definido; de outro, os mesmos functivos são capazes de elaborar uma referência infraestrutural unitária, uma realidade primeira de onde emergem formas de contradição circunscritas ao regime de coordenadas definidas de antemão: relações econômicas definem a vida e suas condições reais de existência, relativas ao espaço-tempo de um tipo de produção mas apreendida por funções formais de inteligência dessa relação “contextual” – sócio econômica ou estrutural (o inconsciente ideológico).

No caso da AD elaborada por Michel Pêcheux, o projeto é sempre o de ampliar o grau de formalização e saturação da teoria: a amplificação dos sentidos que possibilita a interrogação ótima da referência. Desta perspectiva, portanto, é que se pode justificar a construção de uma máquina de leitura, responsável por determinar coordenadas (ainda que relativamente autônomas e complexas) que esgotassem a desordem do universo discursivo na ordem determinada das relações materiais de produção.

Para tanto, contra o próprio Pêcheux e sua negação da FD foucauldiana (de 1977 em diante, como se sabe), o que o dispositivo da AD buscava era a *regularidade* que antevira (erroneamente) na FD.

Como **função**, uma *formação discursiva* era dependente de outras coordenadas hierarquicamente anteriores, cuja série seria: infraestrutura, superestrutura, autonomia relativa, formações ideológicas, formações discursivas e discurso. Como **referencialidade**, o plano de imanência científico era garantido desde muito por Engels e a “determinação econômica em última instância”. Tudo se passava num ótimo de elucidação do real, como transposição de um limiar de erro ideológico e estabelecimento de um maquinário revolucionário de emergência da verdade pela *Teoria* – a ciência marxiana nascida da ruptura em relação a Hegel.

De um lado, a tentativa de comensuração que ambiciona o discurso científico extensional: Michel Pêcheux e sua AD. De outro lado, o colocar em suspenso das condições de separação entre o saber e a ciência, e a impossibilidade de comensuração como condição mesma do empreendimento filosófico: a arqueogenealogia de Michel Foucault. Respectivamente, epistemologia e arqueologia, tentativa de ciência e assunção do saber.

Primeira descontinuidade: *polissemia* reduzida aos regimes *parafrásticos* e referenciais na AD cientificizante; *proliferação* e deriva dos regimes *discursivo-conceituais* da arqueologia nietzscheana de Michel Foucault.

Segunda descontinuidade decorrente a ser debatida: a incapacidade do regime das ciências a que ambiciona a AD de Michel Pêcheux para as ciências humanas de aduzir referências e comensurar as coordenadas funcionais do real. É, pois, ainda de uma crise de legitimação nas formações caóides que pretendo vislumbrar o esboço derradeiro dessa *incomensurabilidade*.

4.2) Moderno e pós-moderno

Se, portanto, tomo como um desnível fundamental entre a AD e a arqueogenealogia o modo pelos quais estas se inscrevem na imanência, respectivamente como Ciência e Filosofia, é preciso, finalmente, apontar o insucesso da epistemologização materialista-

dialética intentada por Althusser e transfigurada, por Pêcheux, em teoria de leitura.

No interior de uma crise nos discursos de legitimação das metateorias iniciada nos finais da década de cinquenta (e, de todo modo, vindas à tona no ocaso da *Tríplice Aliança* francesa) é que infiro uma **cesura** entre Pêcheux e Foucault. Conforme LYOTARD (1979) [1998] a “incredulidade diante das metanarrativas” científicas que pretendiam uma explicação última é que inauguraria uma condição pós-moderna, marcada pela ruptura com a referência e uma pragmática da linguagem sempre particular e contingente. Tal mudança se deveria à impossibilidade de cisão entre aquilo que se convencionou chamar de “saberes narrativos” e sua contraposição modernamente necessária, os “saberes científicos”.

No que chama de “decomposição dos grandes Relatos” LYOTARD (1979, p.28) [1998] observa fundamentalmente a incapacidade dos discursos denotativos- referenciais da ciência de se manter como única forma de inteligência do mundo e, a partir daí, a problematização de todo o projeto de racionalização teleológica nascido com a autocrítica moderna. Contra a autotelia do formalismo moderno, a pós-modernidade insistiria nos discursos como jogos de linguagem, irredutíveis a qualquer consciência transcendental e a qualquer lógica autoreferente.

Se, então, o discurso científico passa a ser visto como um jogo entre os demais, então não mais lhe caberia servir nem como modelo de cognição que se generalizaria para os mais diversos saberes, nem como metateoria que, privilegiada por seu acesso ao verdadeiro, fosse capaz de definir os parâmetros proposicionais do conhecimento. Transformado em discurso entre os saberes, a ciência teria passado, desta forma, da unicidade de uma linguagem lógica fechada, *para a multiplicidade de um discurso disseminante estrategicamente constitutiva (na forma de lances em jogos de linguagem wittgensteineanos) dos vínculos sociais*. De acordo com LYOTARD (1979, p.117) [1998], essa ciência como pragmática social e local seria a condição paradigmática dos saberes (científicos-narrativos) pós-modernos, constituídos pela capacidade de descentramento tanto teórico quanto espacial:

A pragmática científica está centrada sobre os enunciados denotativos, daí resultando instituições de conhecimento (institutos, centros, universidades, etc.) Mas seu desenvolvimento pós-moderno coloca em primeiro plano um ‘fato’ decisivo: é que mesmo a discussão de enunciados denotativos exigem regras. Ora, as regras não são enunciados denotativos, mas prescritivos, que é melhor chamar metaprescritivos para evitar confusões (eles prescrevem o que devem ser os lances dos jogos de linguagem para ser admissíveis). A atividade diversificante, ou de imaginação, ou de paralogia pragmática científica atual, tem por função revelar estes metaprescritivos (os ‘pressupostos’) e de pedir para que os parceiros aceitem outros. A única legitimação que ao final de contas torna aceitável esta **démarche**, seria a de que produziria idéias, isto é, novos enunciados.

Essa pragmática prescritiva *não permite distinguir os limites entre o saber e as práticas discursivas* que traz no seu bojo e, além disso, as linhas de separação entre o que é científico-denotativo e o que é social-prescritivo. No entanto, diferentemente do que acontecia nos discursos teóricos de recalque-libertação (penso aqui no freudo-marxismo caro aos estruturalismos) não se reduziria ao discurso único e “sobredeterminado” de classes, ideologias ou instituições. Essa ausência de homogeneidade trazida por uma linguagem sempre-já disseminante é o que interditaria, no limite, peremptoriamente a discussão da pós-modernidade nos termos de uma emancipação via consenso pela linguagem (como gostaria, por exemplo, Habermas):

a pragmática social não tem a ‘simplicidade’ que possui a das ciências. É um monstro formado pela imbricação de um emaranhado de classes de enunciados (denotativos, prescritivos, performativos, técnicos, avaliativos, etc.) heteromorfos. Não existe nenhuma razão de se pensar que se possa determinar metaprescrições comuns a todos estes jogos de linguagem (LYOTARD, 1979, p.116) [1998]

Visto sob a ótica estratégica, o pós-posicionamento de Lyotard pode, ainda, ser lido à maneira de uma constituição

arqueológica do discurso, a saber: um arquivo específico de negação tanto das teorias acerca da racionalidade científica advindas do pensamento iluminista-moderno quanto da própria noção de racionalidade. Nesse caso, muito mais importante que uma suposta derrocada do poder explicativo da razão, estaria a possibilidade de emergência de novos objetos, estratégias, enunciadores e conceitos, ou seja: a cisão dos discursos das ditas “ciências humanas”¹⁴² uma tensão entre um arquivo de comensurabilidade teleológica dos saberes gerais, por um lado, e uma incomensurabilidade proliferante dos saberes locais e microfísicos, por outro. Respectivamente, o abandono do discurso moderno e a constituição (performática, poderíamos dizer) de um discurso pós-moderno.

No “caso francês”, essa diferenciação se deu pelas dificuldades de manutenção dos discursos autotélicos e emancipatórios no pós-68. Relembremos os termos dessa crônica (ver **capítulos 2 e 3**): primeiramente, a dificuldade da “esquerda” em salvaguardar o marxismo humanista ou o althusseriano, respectivamente por sua associação com os regimes do tipo estalinista e por sua “associação” com a “tecnocracia estrutural”; depois disso, a rápida dissolução do formalismo estruturalista como “movimento” de vanguarda intelectual, o que por extensão destituiu os empreendimentos da linguagem (em termos lógicos) da sua posição de “vedetismo”.

Como alternativa da destituição generalizada (marxista, fenomenológica, psicanalítica e estrutural), surgia o modelo nietzscheo-heideggeriano de negação da racionalidade moderna e de seu poder de síntese teleológica, ainda constituído por uma forte presença do anti-humanismo (caro ao althusserianismo e aos estruturalismos) e da negação da legitimidade científica autoreferente, mas, ainda mais profundamente, por uma assunção da linguagem como heterogeneidade primeira. Em termos gerais, a “novidade” consistia em, de uma só vez, radicalizar a crítica do estruturalismo ao

¹⁴² A tentativa é circunscrita, como já afirmado, ao regime de dizer francês e não pretende ser nem exaustiva nem generalizante às diversas modalidades do saber, mas a dois tipos de saber discursivo: a AD e a arqueogenealogia.

antropocentrismo fenomenológico do par sujeito-objetificação e interditar a retomada de um discurso metateórico explicativo não-contaminado, como pretendiam o formalismo e a *Teoria*.

No interior dessas modificações no discurso acadêmico-filosófico hexagonal, o que importa para esta dissertação é a *emergência de uma atitude pós-moderna* de deslegitimação das instâncias de veridicção da modernidade – nesse caso, o projeto de racionalidades autoreferentes – e não uma reelaboração de uma época resultante de uma conspiração de forças econômicas, sociais e culturais. Essa *atitude*, então, deveria estabelecer uma forma de *ethos* comum às empresas de saber, similar ao que o próprio Foucault, em *O que são as luzes?* (FOUCAULT, 1984, p.341-342) [2005] redefiniu como o fundamento da *Aufklärung* kantiana:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*. Conseqüentemente, mais do que querer distinguir um ‘período moderno’ das épocas ‘pré’ ou ‘pós-modernas’, creio que seria melhor procurar entender como a atitude da modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de ‘contramodernidade’

A definição foucauldiana das *Luzes* é, todavia, *certamente não pós-moderna*, sobretudo porque insiste nos elementos constitutivos da modernidade como ainda não esgotados: a atitude moderna permanece um “*pensamento-limite*” (FOUCAULT, 1984, p.347) [2005] como crítica da capacidade de conhecimento e reflexão; é uma atitude *experimental* em relação ao seu espaço-tempo, pretendendo às transformações; é uma relação com o *caráter limitado* dos saberes sobre a atualidade.

Nessa esteira, teríamos uma leitura de modernidade muito próxima (ver *supra*, **capítulo 1**) à tentativa hegeliana adotada por HABERMAS (1998), em *O discurso filosófico da modernidade*: a idéia de

certificação autocrítica da filosofia e suas variações entre a direita (de modo geral, a permanência das relações capitalistas e estatais) e a esquerda (a perspectiva revolucionária como potencial da razão emancipatória).

Vamos adiante.

Na sua negação do epíteto pós-moderno, Foucault faz uso de dois argumentos: a ironia e a teleologia. No caso irônico, nega o conhecimento das discussões em entrevistas – “O que se chama pós-modernidade? Não estou atualizado.” (FOUCAULT, 1983, p.322) [2005] – apesar de concordar conhecer a problematização realizada em Habermas; dessa perspectiva, a impossibilidade é a mesma do estruturalismo: não há projeto comum que ligue os empreendimentos *pós*. Quanto ao que lhe é explicitado como uma ruptura da razão como critério geral (o que Habermas defende como pós-modernidade) e à teleologia e sua derrocada supostamente, FOUCAULT (1983, p. 324) [2005] é ainda mais enfático:

Esse não pode ser meu problema, na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão como um conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem aplicações maiores da racionalidade; (...) Para mim, nenhuma forma de racionalidade é a razão.

Isto posto, é preciso fazer o próprio Foucault ranger: antes de tudo, porque o que o arqueogenealogista nega é uma teoria específica sobre a modernidade, a de Habermas. Daí uma desconfiança justificável com relação ao “pós-modernismo”, pois enquanto o alemão permanece na exigência de um critério universal de debate racional para a definição da modernidade e o que supostamente a supera, o francês nega esse universal e o condiciona às formas limitadas de racionalização – o que, afinal, é todo o projeto de uma genealogia do poder. A derrocada da razão nunca foi o problema de Foucault, já que nunca houve preocupação com as aventuras da

emancipação, sobretudo porque a idéia mesma de emancipação é subsumida por ele de uma cisão mais radical (a *loucura* e a *razão*, se pensarmos na aula que originou *A ordem do discurso*¹⁴³) que permite um pensamento de autocritica racional. A ironia é a forma decorrente da incredulidade diante do progresso da razão como um *a priori* de entendimento.

FOUCAULT (1983, p.324) [2005] ainda discute o messianismo decorrente do afixo pós como herdeiro de...Hegel(!): “a análise do momento presente como sendo precisamente, na história, aquela da ruptura ou do ápice, o da realização ou da aurora que retorna”. Contra o imperativo do grande corte filosófico, de uma tarefa da geração tipicamente hegeliana, Foucault vislumbra o horizonte da *Aufklärung* kantiana, sobretudo no que esta tem de pós-moderna, ainda que contrariando o conceito.

Se voltarmos ao texto de *O que são as luzes?*, é mister postular uma inversão de Kant na direção da pós-modernidade. Sob tal égide, Foucault relerá os três aspectos supracitados da atitude moderna. No primeiro caso, aquilo que foi apontado como crítica dos limites da razão (o *pensamento-limite*), é transfigurado em “pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos conhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 1984, p.347) [2005]; no lugar do transcendental, o arqueológico e o genealógico, contingentes.

Quanto às *experimentações*, a atitude moderna – conforme a redefine Foucault – desvia-se do global e do universal que contaminam os projetos revolucionários e transformadores, calcados nas capacidades racionais e na autonomia dos agentes (atores sociais) e incita uma parcialidade nas discussões da subjetivação e da objetificação: “prefiro essas transformações mesmo parciais, que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, à promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.” (FOUCAULT, 1984, p.348) [2005].

¹⁴³ FOUCAULT (1970) [2002].

A *limitação* decorrente é de outra ordem que a moderna: prescinde da teleologia e da generalização. A experiência que pretende inaugurar é parcial e local. Não obstante vislumbre uma homogeneidade e uma formalização em sua aposta heurística (não se trata de assumir uma desordem caótica sem recorte), há uma renúncia axial ao “acesso ao conhecimento completo e definitivo do que pode constituir nossos limites históricos” (FOUCAULT, 1984, p.349) [2005].

Aproximado, finalmente, de LYOTARD (1979), temos essa atitude do “kantismo foucauldiano” constitutiva de uma atitude agonística geral, de incredulidade diante dos metarrelatos, de parcialidade em jogos de linguagem. *No limite, o que já no capítulo 1 foi esboçado como uma atitude pós-moderna, vinculada ao discurso do binômio Nietzsche e Heidegger.*

Novamente, quando relacionadas às as teorias do discurso discutidas até agora, uma marcação similar pode ser aventada entre uma espécie de “último momento” moderno de empreendimento metateórico e a constituição de um novo modelo de reflexão acerca da atualidade, baseado nas diferenças do arquivo. Seria essa diferença o outro desnível entre a AD e a arqueogenealogia, não obstante as incursões finais de Pêcheux pela negação do materialismo dialético.

Detalho a incompatibilidade, nos termos de uma *diferença de atitude*: de uma lado, a comensuração da *Teoria* em Pêcheux, do outro, as disposições genealógicas nietzscheo-heideggerianas em Foucault. Embora tenha havido uma negação do materialismo dialético na AD dos anos oitenta, sua existência como modalidade de discussão do discurso só pode ser aduzida se pertencendo ao arquivo freudo-marxista-estrutural da década de sessenta, enquanto a arqueogenealogia não apenas se formulava como alternativa como constituía uma nova atitude em relação à pretensão dos discursos ao conhecimento. Essa “desconfiança” em relação ao “arquivo comum” entre AD e Foucault, sobretudo pelas exíguas tentativas do primeiro de “retratação”, é resumida em ARAÚJO (2004, p.240):

Levando-se em conta que em seus últimos escritos Pêcheux critica a pretensão do marxismo à comensuração e afasta-se do projeto inicial de uma álgebra discursiva (análise automática do discurso), os propósitos da AD francesa demandam uma redefinição. Não se devem usar as noções de “formação discursiva” e de “posição do sujeito” sem os devidos cuidados, mesmo porque eles não são compatíveis com os pressupostos da psicanálise (sujeito iludido pelos efeitos do inconsciente) e de Althusser (formações ideológicas)

Minha hipótese de incomensurabilidade, então, deve ser lida sob a égide da diferença sempre-já existente entre o arquivo que tornava possível a AD como teoria de leitura moderna (*Teoria*) e o arquivo que não apenas era a condição de emergência do discurso da arqueogenealogia, mas era constitutivo das transformações que a empresa foucauldiana tornava pensável no campo dos saberes sobre as “ciências humanas”. Além de *incomensuráveis entre si*, haveria um outro nível de pertencimento a cada um dos arquivos: enquanto Pêcheux *pertenceria* a uma configuração que lhe preexistia e na qual buscava uma positividade, Foucault *co-pertenceria a atitude pós-moderna* decorrente da positividade não apenas do seu discurso, mas de outros que, junto dele, compartilhavam na França da descrença em relação às características da modernidade – podemos pensar imediatamente em Deleuze e Derrida.

No que tange à modernidade da AD de Pêcheux, esta pode ser aduzida desde o althusserianismo da *Teoria* até as tentativas de incursão num falhamento da linguagem lacaniano: o *arquivo* que inaugura os limites do seu visível e do seu dizível é o do Alto Modernismo, da tentativa derradeira de metateoria surgida da explosão estrutural e assunção do freudo-marxismo como a vanguarda teórica. Desta perspectiva é que a AD, enquanto permaneceu como teoria e maquinaria, nunca abandonou a perspectiva althusseriana de *crítica* e, por conseguinte, de *metalugar* explicativo: mesmo em 1975 e 1977, a ideologia figurava como elemento fundamental do arcabouço teórico, o que faz lembrar como condição necessária a tarefa do desvelamento do real.

Entretanto, como grande parte das empresas contemporâneas da explosão estrutural, a AD ocuparia um limiar particular na derrocada da autocrítica moderna, sobretudo por compartilhar da desconfiança em relação à subjetividade fundadora e doadora de sentido (fenomenológica-moderna), da negação da objetividade da empresa do conhecimento (o anti-empirismo típico dos estruturalismos) e do formalismo das linguagens cujo produto é o apagamento das contradições.

Embora engajada nas transformações do pensamento francês, a AD não foi capaz de ultrapassar o limiar dominação-repressão, fazendo sempre pensar numa contrapartida teleológica imediata, a libertação via esclarecimento. Assim, ainda que abandonando muitos dos fundamentos modernos, não foi capaz de se desvencilhar de seu modo específico de “analítica da finitude”: um lugar em que a leitura da luta de classes tivesse alcance privilegiado, a construção de um aparato que permitisse uma aproximação com a realidade econômica guardada em segredo. Como promessa, a AD foi sempre cúmplice de uma *metafísica das profundidades* e, em última análise, da crença no poder da racionalidade triunfante, capaz de questionar todos os demais empreendimentos como saber e de se retro-alimentar como Ciência.

Muito depois de sua entrada triunfal nos debates lingüísticos (a **Langages 24**), é mesmo Pêcheux quem nos fará lembrar das promessas de uma “ciência régia” de que foi vítima o marxismo: “tudo leva a pensar que a descontinuidade epistemológica associada à descoberta de Marx se mostre extremamente precária e problemática” (PÊCHEUX, 1983, p.39). Nesse caso, era mister abandonar as aproximações da história com as ciências físicas, e assumi-la não apenas como interpretação mas como interpretação falhada: nem marxismo ontologizado, nem estruturalismo formal.

No entanto, a viragem dessa AD data da década de oitenta e só aparece como pretensão: a AD “pretende trabalhar” no espaço do equívoco, mas quando o faz, destitui-se como campo unitário e dissemina-se. É o tempo em que Pêcheux parece uma figura distante, em que, no mesmo movimento em que se torna mais debatido, o discurso mais se distancia de sua abordagem como maquinaria inicial.

Para tempos de pós-modernidade, a discussão nos termos da *Teoria* perdera sua eficácia heurística e sua sedução revolucionária, e Pêcheux tornara-se apenas um precursor longínquo, longe o suficiente para que seus erros “ideológicos” pudessem ser esquecidos.¹⁴⁴

Quanto à arqueogenealogia, a tentativa de construção de uma discussão não-marxista e não-fenomenológica foi responsável pela tentativa de construção de uma terceira via, nesse caso sempre marcada pelo imperativo de não se fixar em formalismo-maquinaría: “não permanecer o mesmo”, lançado por Foucault na *Arqueologia* em 1969, naquilo que aparecia como tratado metodológico, é exemplar de uma postura que, ao reconhecer o saber na forma de prática discursiva, pode – e deve – prescindir dos formalismos lógico-matemáticos, ainda que necessite percorrer as regularidades e deslindar os estranhos regimes de existência dos enunciados e suas correlações.

O arquivo de que parte Foucault é justamente aquele que, no primeiro capítulo, apresentei como típico das incursões teóricas dos finais da década de sessenta¹⁴⁵ na França: **o cotejar de uma pós-modernidade**. Segundo DOSSE (1994), essa nova atitude em relação

¹⁴⁴ Sobre a quase ausência de referências a Pêcheux na atualidade das problematizações discursivas na França, COURTINE (2005) faz notar que apenas Denise Maldidier dedicou um trabalho inteiro à Pêcheux após a sua morte e, além disso, traz como marca desse “esquecimento” a “etiqueta” de “Escola Francesa” com que Maingueneau reduziu o empreendimento ao althussero-lacanismo inicial e a marginalização na década de oitenta. Sobre tal marginalização, todavia, há que se pensar na absorção em massa da teoria de discurso de Pêcheux no Brasil, ainda hoje salvaguardada como revolucionária por áreas da academia brasileira – o que não compete a este trabalho, de todo modo.

¹⁴⁵ Para LYOTARD (1979) [1998], a crise dos discursos teve início já nos finais da década de cinquenta, o que nos remete às relações entre esta e os estruturalismos. Ademais, a mudança de eixo de relações de poder mundiais da Europa para os Estados Unidos e a negatividade com que a razão foi formulada no pós-guerra teriam submetido as metateorias ao localismo e à perda da universalidade – esta última devidamente condenada como ilusão. Isto posto, aqui considero a década de sessenta e seus finais como os indícios de uma condição pós-moderna porque só nesse período se interrompe a própria tentativa estruturalista de Crítica e postulação de teorias explicativas gerais. Ou, dito de outra forma: quando o estruturalismo fracassa como autocrítica moderna é que pode absorver a alteridade radical da atitude pós-modernizante.

a *Aufklärung* teria sido contemporânea das discussões estruturalistas, no que estas tinham de anti-humanista e de elaboração de uma crítica da razão, nas formas de uma positivação dos discursos da alteridade (da antropologia à psicanálise) e da desconstrução de um continuísmo histórico baseado no progresso e na evolução. Daí a posição ambígua da “revolução” estrutural:

O estruturalismo respondia a essa crítica dos discursos de legitimação reduzindo as ambições do homem a dimensões provinciais, simples parceria diretamente envolvida, sem quaisquer privilégios, dos seres vivos do planeta, sofrendo uma história que não mais lhe pertence, em escala geológica (DOSSE, 1994, p.397)

Elemento constitutivo dos discursos de deslegitimação franceses, o estruturalismo será a pedra de toque da destituição do caráter autonomista e teleológico da modernidade, centrado de maneira definitiva na linguagem como ferramenta de negação da ontologia e subsunção de uma imanência radical das práticas. No entanto, no cômputo geral, a empresa não foi capaz de se desvincular de uma força autocrítica angariada na capacidade lingüístico-formal: a *Teoria* de Althusser, os matemas de Lacan, os elementarismos categoriais de Strauss e sua reviravolta biologizante (DOSSE, 1994), conquanto tenham respondido à ânsia desconstrutiva, não puderam abandonar a autonomia metateórica de seus discursos, muitas vezes transformando-se em tábuas categoriais de problematização do mundo, cientificamente conduzindo-se na garantia formal de açambarcamento da heterogeneidade (a alteridade postulando-se como traduzível no regime do Mesmo).

Ainda que no interior de muitas vezes como “mentor” público e midiático do estruturalismo, Foucault teria sido capaz de manter um distanciamento dessa metafísica estruturalista, pela qual o formal tomou o espaço do Verdadeiro. Essa diferenciação se daria sob três aspectos de um arquivo específico **que configurariam sua atitude pós-moderna**, a saber: as relações com a tentativa de ciência-piloto; a aproximação com os discursos-chave do estruturalismo

francês; o estabelecimento de uma aproximação nietzschiana à história do Ser heideggeriano.

No caso das relações com a ciência-piloto de natureza lingüística, a arqueogenealogia (*supra*, **capítulo 3**) não apenas ultrapassou o cientismo na formulação do saber, como recriou sua metodologia a partir de uma reformulação de categorias de ordem formal em (não) categorias discursivas – o enunciado, o discurso, as formações discursivas, o arquivo) – caracterizadas sempre-já na imanência de na materialidade. Imanentes, os elementos discursivos puderam prescindir de explicações transcendentais para sua formulação, aderindo apenas aos regimes correlacionais e múltiplos. Materiais, não poderiam ser aduzidos como variáveis do tipo lógico-proposicional, porque condicionados existencialmente à práticas sociais, econômicas, culturais, locais, epistemológicas, etc.

Em sua aproximação com as vedetes do estruturalismo – a psicanálise, o marxismo e a lingüística –, vimos um Foucault bastante econômico em sua efusão e tímido em sua adesão. Já foi afirmado no **capítulo 3, a via foucauldiana optou paulatinamente por uma substituição da linguagem como modelo explicativo** (o modernismo em Foucault), e já na aula inaugural de 1970, *A ordem do discurso*, apontava o discursivo da perspectiva da luta, da vontade de poder (FOUCAULT, 1970) [2002]. Um pouco mais tarde, o genealogista confirmará o rompimento com o lítero-formal:

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relações de poder, não relação de sentido. A história não tem ‘sentido’, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas (FOUCAULT, 1977a, p.5) [1999]

Se não lhe cabem relações *semióticas*, também devem ser abandonadas as *dialéticas*: tanto a revolução marxiana quanto a

adequação freudiana a um dispositivo da sexualidade discursivamente circunscrito. O distanciamento foucauldiano à diáde Freud-Marx teria se iniciado desde a **HL** em relação à psicanálise, passando pela desmistificação do corte marxiano em **PC** para, finalmente, chegar a duas postulações nodais: quanto ao marxismo, a formulação do *discurso* na **AS** contrária ao binarismo althusseriano (as práticas do materialismo permanecem) e uma rápida conformação do poder não reduzido ao aparelhamento estatal em na *Ordem do discurso* e em **VP**; quanto à psicanálise, na mesma reformulação do poder, a redução do corte psicanalítico à modalidade do poder disciplinar em sua forma cientista.¹⁴⁶

Contra a forma do modernismo tardio do freudo-marxismo, a arqueogenealogia formulava uma crítica a duas noções fundamentais: a ideologia e a repressão. Desta perspectiva de cisão, em *Verdade e poder*, podemos ler:

A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seja a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente, refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinismo econômico, material, etc. (FOUCAULT, 1977a, p.7) [1999]

De maneira análoga à ideologia, a noção de *repressão* também deveria ser abandonada: ainda que existisse uma modalidade de poder que se valesse da força da repressão, o conceito de poder não poderia jamais ser identificado a uma negação e uma proibição, pois este é genealogicamente tomado como circulante e funcional. O poder não

¹⁴⁶ É certo que psicanálise, estruturalismo e antropologia tiveram seus dias gloriosos em Foucault, quando eram consideradas “contra-ciências humanas” em *As palavras e as coisas*. As núpcias, entretanto, duraram pouco, sobretudo pós-68.

funciona somente como impedimento, o que o enfraqueceria. Na verdade, só pode ser considerado pela negação do jurídico-estatal que preexiste no marxismo: o poder produz desejo, saber e poder. E produz as subjetivações correspondentes, numa ubiqüidade (FOUCAULT, 1977a) [1999].

Quanto à Althusser, não obstante seu estruturalismo tenha trazido no bojo o anti-hegelianismo, sua Teoria como hipótese científica à Lênin teria sido suplantada pela luta, ou, sob a égide genealógica, pela metáfora bélica da guerra. Esse crepúsculo althusseriano como alternativa ao marxismo tradicional (humanista) francês foi apontado por FOUCAULT (1972, p.286) [2005], em *Retornar à história*:

Althusser libertou a interpretação marxista tradicional de todo humanismo, de todo hegelianismo, também de toda fenomenologia que pesava sobre ele, e, nessa medida, Althusser tornou possível uma nova leitura de Marx que não era mais universitária, mas efetivamente política; mas essas análises althusserianas, em que se pese sua importância no começo. Foram ultrapassadas muito rapidamente por um movimento revolucionário que, desenvolvendo-se inteiramente entre os estudantes e os intelectuais, torna-se, como vocês sabem, um movimento essencialmente antiteórico

Abandonar o freudo-marxismo (o althusserianismo francês) consistia em, genealógicamente, discuti-los em sua pretensão de cientificidade: qual o estatuto de funcionamento que permitia a esses saberes um deslocamento em relação às práticas em que se encontravam envolvidos e qual a legitimidade estratégica que pretendem angariar ao se auto-promoverem não como positivities, mas como teorias gerais?

Assim, no movimento de negação do científico da Tríplice Aliança, ao negar o ideológico por assumir como condição seu duplo necessário, a verdade, Foucault nega o binarismo marxista e, suas relações de interpolação a uma unidade necessária entre sujeito-instituição, conforme previra Althusser e reafirmara Pêcheux. Contra o par ideologia-repressão de um assujeitamento fixo, o papel do

poder produtivo é o dos agenciamentos multiformes, criando modalidades de subjetivação complexas e correlacionais, de fato muito mais móveis do que a transparência alienada a ser lida pela ciência ou pelos discursos hermenêuticos de que se valem as “ciências humanas” estruturalistas: Foucault permanecerá na dimensão do discurso, sempre-já múltipla e imanente.

Finalmente, o arquivo de que se vale Foucault tem como figura central Nietzsche, cada vez mais importante em seus textos e como ferramenta capaz de reler Heidegger de um modo não-ontológico. É nesses dois filósofos que a arqueogenealogia vai se basear, a fim de marcar sua singularidade teórica.

Voltemo-nos, rapidamente, ao **capítulo 1** e a leitura heideggeriana do imperativo da História da Metafísica exigido pelo parágrafo sexto de Ser e Tempo: reler a história do esquecimento do Ser pelos modos da indistinção entre ôntico e o ontológico. Nesse caso, a tarefa da filosofia seria a de problematizar as teorias gerais do Ser do ente que erroneamente o definiram como Idéia, *cogito*, *ousia*, sujeito transcendental, Espírito, etc. Em Heidegger, há uma profunda desconfiança em relação à *Aufklärung* moderna e à temporalidade (ôntica) teleológica de um progresso material.

Certamente, Foucault é peremptório no que tange uma ontologia fundamental heideggeriana, considerando-a já em *As palavras e as coisas* da perspectiva de uma analítica da finitude, fundada no kantismo a partir das considerações de um limite da razão e de uma finitude inaugural como condição de tudo que há (DREYFUS & RABINOW, 1995). Essa mesma analítica da finitude que postulava em Kant um sujeito transcendental é que teria como ponto culminante a temporalidade do Dasein heideggeriano, como abertura essencial do ser à finitude da temporalidade. Para a arqueogenealogia de PC, a finitude temporal tem como correlativo o par origem-impensado, que não apenas preserva o empírico-transcendental da antropologia mas ainda o refina nas formas da profundidade:

Uma vez que a origem ou o fundamento da história do homem não pode ser um acontecimento empírico do passado que o inaugura, nem um campo temporal desértico, nem um acontecimento ‘originário’, como as palavras dos pré-socráticos que inauguram as práticas fundamentais da história, o sentido das origens do homem aparece como aquilo que resta sempre à compreensão (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.44)

Conquanto se afaste da ontologia heideggeriana, Foucault parte de uma inversão metodológica em que a história da metafísica é tomada como ficção: ao invés de um Ser que fora esquecido e cuja profundidade poética poderia libertar, o arqueogenealogista insiste numa imanência fundamental do discursivo, mas entendendo este último na singularidade do acontecimento que permite a emergência da separação entre o verdadeiro e o falso, o legítimo e o ilegítimo, a razão e a loucura. No que uma ontologia fundamental vislumbraria uma perda negativa do ser em formas ônticas, a pesquisa foucauldiana revela apenas produção (nominalista) de regimes de veridicção, ou seja, produção de verdade determinada por estratégias discursivas (ônticas) de poder-saber.

A saída foucauldiana de leitura é justamente a relação constitutiva, múltipla e correlacional que o discurso mantém com o não-discursivo, relação essa que nunca foi formulada definitivamente em qualquer hierarquia – tanto no primado enunciativo da AS quanto nas relações exteriores do poder da genealogia. De acordo com DREYFUS & RABINOW (1995, p.87) reside aí uma diferença fundamental da arqueologia tanto em relação à hermenêutica quanto ao pragmatismo:

Para pensadores como Heidegger, Wittgenstein, Kuhn e Searle, é precisamente o fundamento das práticas não-discursivas que nos permite encontrar objetos e falar sobre eles. Sendo mais do que elementos que apenas rarificam o conjunto de enunciados aceitáveis já rarificado, as práticas sociais produzem e governam a ação e o discurso conferindo-lhe um conteúdo sério

É esse nó entre discurso e exterioridade que, na arqueogenealogia, inaugura uma história dos discursos sobre o ser, subsumido na verdade e na falsidade de suas emergências contingentes. Em um curso de 1983, só publicado em 2008 na coletânea *Le gouvernement du soi et des autres* (FOUCAULT, 1983, p.285) [2008] é possível descortinar o horizonte invertidamente heideggeriano de que se valeu o francês: a ontologização dos discursos de verdade. No entanto, não se tratará jamais de um encontro feliz entre o sujeito e a revelação das profundezas do Ser, mas de uma assunção da ontologia como ficção a ser deslindada:

Une histoire ontologique des discours de vérité, une histoire des ontologies de véridiction aurait donc à poser à tout discours, qui prétend se constituer comme discours de vérité et faire valoir sa vérité comme une norme, ces trois questions. Ce qui implique tout discours, et particulièrement tout discours de vérité, toute véridiction, soit considéré essentiellement comme une pratique. Deuxièmement, que toute vérité soit comprise à partir d'un jeu de véridiction. Et que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction

A remissão é direta à Heidegger, desde que este seja retomado numa consumação niilista típica da atitude pós-moderna foucauldiana: a subordinação à genealogia de Nietzsche.

Enquanto textos da década de sessenta, como *Nietzsche, Freud, Marx* permitiam uma aproximação da ordem do movimento de leitura entre os três pensadores – que, no limite, carregava muito nas tintas althusserianas –, já ali estavam as primícias de uma radicalidade nietzscheana: “Não há nada de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo é já interpretação: cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros signos.” (FOUCAULT, 1967, p.47) [2005].

A conformação genealógica, finalmente, romperá os laços com a hermenêutica freudo-marxista, conformando-se a genealogia iniciada nos inícios da década de setenta à tentativa de mostrar a regularidade das interpretações constantes em sua relação com as

estratégias: o poder-saber. Se, assim como pretendia Nietzsche na *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1887) a crença num universo científico-filosófico ascético, em que as interpretações pudessem ser excluídas e a verdade pudesse surgir, virtuosa, é ainda uma das espécies de metafísica, é esta *fé metafísica na verdade* que pautará o discurso foucauldiano.

É, no entanto, no caráter não arbitrário dessa fé metafísica como história das formas do verdadeiro condicionadas pelas estratégias do poder-saber que se formularão as teses da arqueogenealogia: que o que há como possibilidade de conhecimento objetivado do mundo e como objetificação do si-mesmo é produto de regras históricas produtivas, cujo aspecto de “ciências humanas” esconde as “baixas origens” aduzidas por Nietzsche para nossos preconceitos morais.

Do mesmo modo e como produto necessário, a fé no progresso teleológico e nas virtudes da história deveriam ser reduzidas à condição de estratégias de legitimação. A tarefa do genealogista, ao contrário de uma busca das origens e do intocado pela interpretação (o Ser perdido na finitude) é lido por Foucault em *Nietzsche, a Genealogia, a História* (FOUCAULT, 1971) [2005] na recusa com que amiúde o alemão trata o conceito de *Ursprung* (como pesquisa das origens): entre a atualidade das coisas e seu aparecimento não há o “segredo essencial e sem data”, mas “a discórdia entre as coisas, o disparate” (FOUCAULT, 1971, p.263) [2005].

A atitude recuperada em Nietzsche é a da discussão da verdade como algo perdido na queda, aos moldes de um esquecimento. Isto posto, Foucault evoca dois termos mais precisos na distinção de uma genealogia: *Entstehung* e *Herkunft*. Ambos ligados à semântica da origem, mas com suas especificidades: o primeiro, na condição de marcar singularidades, de apartar aquilo que parecia semelhante; o segundo, na forma da emergência do acontecimento como luta e estratégia. O que o arqueogenealogista pode subsumir da senda aberta por Nietzsche é a marca de sua multiplicidade nominalista:

Seguir o filão complexo da proveniência é, pelo contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria; é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário, as completas inversões –, os erros, as falhas de apreciação, os cálculos errôneos que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós; é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade e o acidente (FOUCAULT, 1971, p.266) [2005]

Abandono da busca das origens porque estas são sempre-já e, mais profundamente, estão marcadas na dispersão da imanência. Nem ciência e formalização, nem saturação das formas proposicionais, nem hermenêutica contextual: a genealogia de Nietzsche não é promessa de crítica de uma metodologia histórica, mas abertura do impossível de que se valiam as discussões históricas da finitude para garantir o acesso ao ser.

A atitude nietzscheniana é mesma de *incredulidade diante das metanarrativas*, o que confirma, segundo os termos aqui desenvolvidos, **a incomensurabilidade entre o discurso da AD de Pêcheux e o da arqueogenealogia de Foucault, da ordem de uma suplantação da modernidade.**

Enquanto o primeiro valeu-se da desconstrução freudo-marxista-estrutural baseada na crença althusseriana de uma *Teoria*, fartamente definida em suas categorias de contradição, ideologia, assujeitamento e determinação em última instância – nesse caso, o econômico se transformando em uma categoria ontológica – para salvaguardar os critérios de uma autocrítica, permaneceu enleado com o metarrelato (**científico**, o primeiro desnível) e a desmistificação das profundezas. **A AD, assim, só pode resistir enquanto legitimada pelo arquivo da modernidade francesa, cuja derradeira forma era a das ciências humanas como vanguarda da revolução. Destituída em sua glória althusseriana, a mesma AD dissipou-se como empresa teórica unificada nos finais da década de setenta, justamente por estar circunscrita à configuração de saber que acabava de ser suplantada.**

No caso de Foucault, a posição sempre reativa na relação aos discursos considerados como unidades ou disciplinas, sobretudo no debate incansável com as pretensões científicas das humanidades, permitiu a construção de um projeto que, em sua ambição de *saber*, não se adequava ao cientismo estruturalista e, mais profundamente, era constitutivo de uma nova posição de leitura de Heidegger e Nietzsche que se apoderaria da França após a dissolução teórica trazida pelos anos nos anos iniciais da década de setenta. Foucault, assim, não foi um dos autores pertencentes a uma “guinada” – porque não se trata nem de evolução nem de cumulatividade – mas absorveu o “novo arquivo” – de queda da esquerda, de enfraquecimento da fenomenologia, de reposicionamento do formalismo científico, de valorização da alteridade – para formular sua discussão arqueogenealógica.

Seus conceitos, como tentei demonstrar, não se valiam mais de uma postura de autocrítica da racionalidade. A questão nietzscheana era outra: aventar as possibilidades históricas de ascensão de uma singularidade à forma do verdadeiro. **Errância fundamental do imanente da linguagem, o discurso aqui deve ser lido como uma atitude-outra: a agonística pós-moderna.**

4.3) Retorno (pós) metafísico

Michel Foucault era um entusiasta das polêmicas. Numa delas, assumia-se como positivista feliz: aquele que não percorre a multiplicidade do visível prolixo rumo à verdade. Uma do que silencia, mas o que fica no limite entre o visível e o enunciável. Na raridade dos enunciados. Na pura imanência.

Michel Pêcheux, ainda que desconhecendo seus perigos por muitas vezes, compartilhou de um positivismo, mas não do mesmo nível que o de Foucault: foi positivista enquanto acreditava nas virtudes de comensuração do althusserianismo, quando não teologava sobre sua *Teoria* como interpretação.

Um, positivista e ironista, afeito ao saber.

Outro, positivista científico, dado ao conhecimento.

Distantes entre si, ambos relacionados à metafísica: no caso de Pêcheux, a **metafísica marxista de uma ciência-piloto**, de um metalugar moderno e explicativo de todos os campos humanos – a metafísica como esquecimento da diferença ontológica, se pensarmos em Heidegger; no caso de Foucault, ainda que questionando o impensado do pensamento nos moldes da metafísica do *Dasein*, **numa negação da metafísica e num encontro genealógico e radical com a multiplicidade nunca saturável do caos**.

Incomensuráveis entre si, ambos herdeiros de uma virtude comum, vinda do pensamento marxiano retomada em *Espectros de Marx*, por Jacques Derrida: **a virtude da revolta**. Uma *herança* da qual ainda nós somos herdeiros, não da perspectiva de uma escolha, mas como uma precedência fundamental, como um discurso que nos constitui. O “espírito do marxismo”, para DERRIDA (1994) prescinde de uma análise ontológica à Althusser, mas reage diante de todas as denegações (modernas e pós-modernas) na forma de um messianismo não metafísico: “talvez uma certa experiência emancipatória”.

Outra vez, é no fantasma de Marx que **recupero a incomensurabilidade**: no caso de Pêcheux, tal virtude se hipostasiou no desejo de recuperação final da verdade recôndita, no método.

Michel Foucault, então, insiste na promessa em sua não-adesão: relê Marx sob a ótica do fantasma, mostrando que se tudo é discursivamente construído, nada há que não possa ser – microfisicamente, localmente e na forma da resistência – reformulado sempre e incansavelmente em novos discursos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noite é também um sol.

(Nietzsche - *Assim falava Zaratustra*)

Chegado o final deste trabalho, é preciso que se refaça o itinerário percorrido a fim de se questionar acerca das respostas encontradas para a hipótese defendida na **Introdução** e tomada como objeto de discussão: a da incomensurabilidade entre o discurso moderno da AD de Pêcheux e o discurso pós-modernizante da arqueogenealogia foucauldiana.

Para tanto, **o primeiro capítulo, Da agonia metafísica**, inventariou algumas polêmicas que percorrem o conceito de “pós-moderno”, trazendo à tona inicialmente as posições que estabelecem uma permanência da autocrítica da razão moderna – o exemplo mais clássico é o habermasiano.

Contraposto a esse modelo de modernidade, surgem as perspectivas que adotam Nietzsche e Heidegger como discursos de viragem, entendendo tanto a necessidade heideggeriana de uma história da metafísica como o caso dos discursos de legitimação (ontologias fortes) quanto a “transvaloração” filológica dos valores nietzschenianos como impossibilidade de separação entre as esferas do conhecimento e do poder, em última análise, como interdito à cisão entre a pureza da ciência e a contaminação do saber.

Essa atitude niilista, conforme desenvolvida por VATTIMO (1995) foi aproximada da “incredulidade diante das metanarrativas”

definida por LYOTARD (1979) [1998] e subsumida como parâmetro para deslindar a pretensa homogeneidade entre as teorias de discurso aqui discutidas.

O capítulo dois, Do sentido da *Teoria*, perseguiu uma caracterização da AD de Pêcheux segundo o arquivo específico em que esta foi formulada, a saber: a França da década de sessenta e a euforia com que o marxismo althusseriano aderiu ao estruturalismo e à psicanálise a fim de criar uma Teoria de leitura que produzisse uma ferramenta de luta eficaz na forma de um leninismo. Como máquina de leitura e teoria lingüística, foram interrogados alguns textos fundamentais de constituição da AD, sendo possível avaliar as ratificações constantes do althusserianismo e as posteriores tentativas de implosão do empreendimento.

O capítulo 3, Da proliferação, voltou-se para a arqueogenealogia foucauldiana, na pretensão de esclarecer de que modo o discurso pode ali ser pensado de forma incomensurável em relação ao marxismo da AD. Desta perspectiva, dois movimentos foram realizados: assunção das leituras nominalista e diagramáticas, que permitem avaliar a multiplicidade e a proliferação presentes desde os textos iniciais de Foucault; discussão das estratégias de negação do estruturalismo e da centralidade da linguagem, contemporâneas a uma crescente aproximação com a genealogia nietzscheana.

Finalmente, **o capítulo 4, Da incomensurabilidade**, pretendeu confrontar a AD e a arqueologia segundo uma incomensurabilidade de duas ordens: entre um discurso científico e um filosófico; entre um discurso pertencente à modernidade e um constitutivo da pós-modernidade.

Assim, tomou-se como critério inicial a utilização do conceito de formação discursiva em cada uma das teorias e chegou-se a conclusão de que, enquanto em Pêcheux este estava subsumido como fechamento e regularidade determinados em última instância pelas instanciações econômicas de luta de classes, em Foucault só poderia ser lido como correlação entre seus elementos: objetos, conceitos, enunciações e estratégias. Isto posto, a primeira hipótese de desnível considerou a distância elaborada em DELEUZE & GUATTARI

(1992) entre a extensionalidade functiva da ciência e a intensionalidade conceitual da filosofia para, respectivamente, incompatibilizar a homogeneidade de aparecimento da FD em Pêcheux e em Foucault.

Indo adiante, a segunda hipótese de desnível, aventada como hipótese da *incomensurabilidade*, retomou a discussão de pós-moderna do capítulo inicial e a negação que Foucault empreendeu contra tal conceito, para só então caracterizar os arquivos da AD como modernos – a *Tríplice Aliança* e sua tentativa de metateoria – e os arquivos foucauldianos – Nietzsche e Heidegger – como constitutivos de uma atitude outra em relação à autocrítica hegeliana da modernidade, compatível com a descrença nos metarrelatos e o localismo das interpretações do saber.

Não obstante a viragem pós de que faz parte Foucault, o desejo de emancipação vislumbrado pelo althusserianismo de Pêcheux teria sido mantido, na forma de uma outra metafísica. Assim, enquanto a ontologização moderna da AD de uma Teoria Geral permanecia como um capítulo negativo e ultrapassado na História da Metafísica – a metafísica como negativo e teoria geral do Ser do ente heideggeriana –, os aspectos fantasmais adquiridos pelo marxismo como pretensão de toda luta e revolta teriam se mantido nas discussões do poder como diagrama e da sexualidade como dispositivo em Foucault, apontariam para a segunda concepção de metafísica: a da abertura incondicional ao impossível.

Nesse caso, o balanço corresponde a uma corroboração da arqueologia: é preciso desfazer as familiaridades e as falsas unidades, verificando as condições de raridade que permitiram a emergência de um enunciado e não de outros, que no entanto guardam com este relações transversais nos moldes da série arqueológica. É preciso, pois, permanecer foucauldiano e averiguar com desconfiança os empreendimentos que, até hoje, pululam sob a égide do discursivo e, trazendo no bojo toda sorte de recortes, não atentam para aquilo que os tornou possível como saber.

Incrédulo e localista, o espaço efêmero de construção de um debate sobre os discursos é sempre constituído pela atitude trazida

pela pós-modernidade. E, ainda contrariando Foucault, esse niilismo consumado que percorre a arqueogenealogia é o mesmo da pós-modernidade. *Uma pós-modernidade feliz*.¹⁴⁷

¹⁴⁷ “Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pelas relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos é ser positivista, pois bem, eu sou um **positivista feliz**...” (FOUCAULT, 1969, p.144) [1997] – grifo meu.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Conceito de Iluminismo*. [trad. Zeljko Loparici et al.] São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ALTHUSSER, L. *Freud e Marx. Marx e Freud*. 4.ed. [trad. Walter José Evangelista]. Rio de Janeiro: Graal, 2000. (1964), (1972).

_____. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. 3.ed. [trad. Joaquim José de Moura Ramos]. Lisboa: Presença, 1980. (1969).

_____. *A favor de Marx*. 2.ed. [trad. Dirceu Lindoso]. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (1965).

_____. *Posições I*. [trad. Nelson Coutinho et al.]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. .

ALTHUSSER, L; RANCIÈRE, J; MACHEREY, P. *Ler o capital*. [trad. Nathanael C. Caixeiro]. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (1965).

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. 2.ed. [trad. Marcelo Levy]. São Paulo: Brasiliense, 1989. (1976).

ARAÚJO, I. L. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. [trad. Claudio Mesquita e Herbert Daniel]. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. (1977)

BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. [trad. Juvenal Hahne Júnior]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. (1937).

BARONAS, R. L. Formação discursiva em Pêcheux e Foucault: uma estranha paternidade. In: SARGENTINI, V.; NAVARRO-BARBOSA, P. (orgs.). *M. Foucault e os domínios da linguagem*. discurso, poder, subjetividade. São Carlos: ClaraLuz, 2004. p.45-63

CAPUTO, J. *Desmitificando Heidegger*. [trad. Leonor Aguiar]. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CHARAUDEAU, P. Análise do discurso: controvérsias e perspectivas. In: MARI, H. PIRES, S. CRUZ, A. R. MACHADO. L. *Fundamentos e dimensões da análise do discurso*. Belo Horizonte: Carol Borges, 1999. p. 27-43

CHIAMPI, Irleamar. (coord.). *Fundadores da modernidade*. São Paulo: Ática, 1991.

COURTINE, J. Analyse du discours politique: le discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages* 62, p. 9- 129, jun.1981.

____. A estranha memória da Análise do Discurso. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. (orgs.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. [trad. M. R. Gregolin]. São Carlos: ClaraLuz, 2005. p.25 -32

DA MATTA, J. V. T. Althusser ou Marx sem Hegel. In: LOUREIRO, I. M.; MUSSE, R. *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 173-194

DE SOUZA, P. O que se remonta de Espinosa em Pêcheux. In: INDURSKI, F.; FERREIRA, M.C.L. (orgs.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: ClaraLuz, 2005. p.195-198

DELEUZE, G. *Foucault*. [trad. Claudia Sant'Anna Martins]. São Paulo: Brasiliense, 1988 (1986).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* [trad. Bento Prado Junior e Alberto Alonzo Muñoz]. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, J. Conjurar – o marxismo. In: *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. [trad. Anamaria Skinner]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.73-105

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. [trad. Carlos Eduardo Reis]. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989. (1985).

DOSSE, F. *História do estruturalismo*. v.2.O canto do cisne, de 1967 a nossos dias. [trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Ensaio; Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

____. *História do estruturalismo*. v.1.O campo do signo, 1945/1966. 2. ed. [trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Ensaio; Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. [trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. [trad. Vera Porto Carrero]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1984)*. [trad. Hildegard Fiest]. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. [trad. Octanny S. da Motta e Leônidas Hegenberg]. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. (1975)

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France*. Paris: Seuil, Gallimard, 2008. (1983)

____. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.40-55 (1967)

____. Sobre as maneiras de Escrever a História. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.62-77 (1967)

____. Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao Círculo de epistemologia. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 82-118. (1968)

____. Linguística e ciências sociais. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.160-181 (1969) p. 82-118. (1968)

____. Prefácio à edição inglesa (The order of things). *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.182 -191 (1970)

____. Nietzsche, a Genealogia, a História. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.p.260-281 (1971)

____. Retornar à História. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.282-295 (1972)

____. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.307-334 (1983)

____. O que são as Luzes? *In: Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2.ed. [trad. Elisa Monteiro]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.335-351 (1984)

____. *A ordem do discurso*. 8.ed. [trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio]. São Paulo: Loyola, 2002. (1970)

____. Genealogia e poder. *In: Microfísica do poder*. 14. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 167-177. (1976)

____. Soberania e disciplina. *In: Microfísica do poder*. 14. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 179-191. (1976a)

____. Sobre a prisão. *In: Microfísica do poder*. 14. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 129-143. (1977)

____. Verdade e poder. *In: Microfísica do poder*. 14. ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 1-14. (1977a)

____. *A arqueologia do saber*. 5.ed. [trad. Luiz Felipe Baeta Neves]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. (1969).

____. *O nascimento da clínica*. 4.ed. [trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994. (1963)

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 9.ed. [trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 1988. (1975)

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 2.ed.[Ligia M. Ponde Vassalo]. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1983. (1975)

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 2.ed. [trad. Salma Tannus Muchail]. São Paulo: Martins Fontes, 1981. (1966)

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. [trad. José Teixeira Coelho Netto]. São Paulo: Perspectiva, 1978. (1961)

FOUCAULT, M.; ROUANET, S. P.; MERQUIOR, J. G.; LECOURT, D.; ESCOBAR, C. H. *O homem e o discurso: a Arqueologia de Michel Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.(1971)

GREGOLIM, M.do R. *Foucault e Pêcheux: na análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: ClaraLuz, 2004.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. [trad. Raul Fiker]. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2.ed. [trad. Ana Maria Bernardo et al.]. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. [trad. Flávio Breno Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HAROCHE, C.; HENRY, P.; PÊCHEUX, M. La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours. *Langages* 24, p. 93-106, dec.1971.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *In: Ensaios e conferências*. 2.ed. [trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Maria Sá Cavalcanti]. RJ, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11-38. (1954)

_____. A superação da metafísica. *In: Ensaios e conferências*. 2.ed. [trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Maria Sá Cavalcanti]. RJ, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61-86. (1954)

_____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? *In: Ensaios e conferências*. 2.ed. [trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Maria Sá Cavalcanti]. RJ, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 87-110. (1954)

_____. *Ser e tempo: parte I*. 6.ed. [trad. Márcia de Sá Cavalcante]. RJ, Petrópolis: Vozes, 1997. (1927)

_____. Sobre a essência do fundamento. *In: Conferências e escritos filosóficos*. [trad. Ernildo Stein]. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.109-148. (1928)

_____. Que é isto? – A filosofia? *In: Conferências e escritos filosóficos*. [trad. Ernildo Stein]. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.21-48. (1956)

HENRY, P. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. [trad. Maria Fausta Pereira de Castro]. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992. (1977) .

_____. Os fundamentos teóricos da “Análise do Discurso” de Michel Pêcheux. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. [trad. Bethania S.Mariani et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p.13-38.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo*. [trad. Ricardo Cruz]. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

INDURSKI, F. Remontando de Pêcheux a Foucault: uma leitura de contraponto. In: INDURSKI, F.; FERREIRA, M.C.L. (orgs.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: ClaraLuz, 2005. p.183-194.

JAMENSON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2.ed. [trad. Maria Elisa Avascol]. São Paulo: Ática, 1997.

LEITE, M. P. de S. O inconsciente está estruturado como uma linguagem. In: CESAROTTO, C. (org.). *Idéias de Lacan*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p.31-42.

LENIN, V. L. *Que fazer?* As questões palpitantes do nosso movimento. São Paulo: HUCITEC, 1979. (1902).

LIMA, L. C. (org). *O estruturalismo de Lévi- Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 5.ed. [trad. Ricardo Corrêa Barbosa]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. (1979)

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

_____. *Nietzsche e a verdade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso: (re) ler Michel Pêcheux hoje*. [trad. Eni P. Orlandi]. Campinas: Pontes, 2003.

MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente. In: KNOBLOCH, Felícia. (org.). *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991. p.27-41.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã. Teses sobre Feuerbach*. [trad. Luis Claudio de Castro e Costa]. São Paulo: Martins Fontes, 1989. (1845).

MERQUIOR, J. G. *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. [trad. Ana Maria de Castro Gibson]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. *Michel Foucault ou o Nihilismo de cátedra*. [trad. Donaldson M. Garshcagen]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. [trad. Procópio Abreu]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MORICONI, I. *A provocação pós-moderna: razão histórica e política da teoria hoje*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

MOSÉ, V. Nietzsche e a genealogia do sujeito. *Caderno de subjetividade*. Núcleo de Estudos e Pesquisas de Subjetividade do Programa de Estudos de Pós Graduação em psicologia clínica da PUC-SP. Vol.4. p.234-248, 1996.

MUSSE, R. In: LOUREIRO, I. M.; MUSSE, R. *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 173-194

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou o belenismo e o pessimismo*. [trad. J. Guinsburg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (1872)

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. [trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (1881)

_____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. [trad. Alex Marins]. São Paulo: Martin Claret, 2002. (1886)

_____. *Genealogia da moral*. [trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (1887)

_____. *A gaia ciência*. [trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (1882)

NUNES, J. H. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M.C.L. (orgs.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: ClaraLuz, 2005. p.99-104

PAULO NETTO, J. *O que é stalinismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

PÊCHEUX, M. L'étrange miroir de l'analyse de discours. In: COURTINE, J. Analyse du discours politique: le discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages* 62, juin. 1981, p.5-8

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. 2.ed. [trad. Eni Pulcinelli Orlandi et al.]. Campinas, São Paulo: Pontes, 1997. (1983).

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3.ed. [trad. Eni Pulcinelli Orlandi et al.]. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997. (1975).

_____. Análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. [trad. Bethania S.Mariani et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990a. (1969) p.61-163.

_____. A análise do discurso: três épocas. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. [trad. Bethania S.Mariani et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990b. (1983) p.311-319.

PÊCHEUX, M.; GADET, F. *A língua inatingível: o discurso na história da lingüística*. [trad. Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello]. Campinas: Pontes, 2004. (1981)

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise*

automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. [trad. Bethania S.Mariani et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. (1975) p.163-252

PORGE, E. *Jacques Lacan, um psicanalista*: percurso de um ensino. [trad. Cláudia Thereza Guimarães de Lemos et al.]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006. (2000).

POSSENTI, S. Teoria do discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIN, F.; BENTES, A.C. (orgs.). *Introdução à lingüística*: fundamentos epistemológicos. São Paulo: Cortez, 2004, v.3, p.353-392.

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. [trad. Álvaro Cabral]. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1987. (1985)

RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. [trad. Raquel Ramalhete et al.] Rio de Janeiro: Edições 34, 1995.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. 2.ed. [trad. Antônio Trânsito]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.(1980)

_____. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e filosofia*. Minas Gerais: Departamento de Filosofia da UFU, n°. 8, volume 4, p.61-74, jan./jul., 1996.

SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. 4.ed. [trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein]. São Paulo: Cultrix, 1972. (1916).

STEIN, E. *Diferença e metafísica*: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STRAUSS, C. L. *A noção de estrutura em etnologia*. 2.ed. [trad. Eduardo P. Graeff et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (1952).

THOMPSON, E.P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*: uma crítica ao pensamento de Althusser. [trad. Waltensir Dutra]. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. (1978).

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. 5.ed. [trad. Elia Ferreira Edil]. RJ, Petrópolis: Vozes, 1998.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. [trad. João Gama]. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O fim da modernidade*: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. [trad. Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VEYNE, P. M. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. [trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp]. Brasília: UnB, 1995. p.149-200. (1978).

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2.ed. [trad. Maria Irene Q. F.Sznrecsányi e Tamás J. M. K. Sznrecsányi]. São Paulo: Pioneira; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. (1904)

