

## **A psicanálise e a morte do homem em Foucault.**

### **Psychoanalysis and the death of man in Foucault.**

LUIZ FERNANDO BOTTO GARCIA

#### **RESUMO:**

O texto explora a perspectiva de Michel Foucault, concentrando-se no livro *As palavras e as coisas*, no que diz respeito ao declínio do conceito de homem na modernidade e o papel ativo desempenhado pela psicanálise neste processo. Para isso, o autor se empenha em desnaturalizar tal conceito, mostrando sua origem historicamente datada, ligada a três objetos que funcionam como seus “quasi-transcendentais”: vida, trabalho e linguagem. Trata-se de mostrar como tais objetos, embora historicamente postos, determinam de forma apriorística a figura do homem no interior de uma visão de mundo humanista. A psicanálise surge como uma experiência trágica que desafia essa representação tradicional humanista, de modo a libertar a vida, o trabalho e, especialmente, a linguagem das amarras do conceito de homem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Foucault – psicanálise – morte do homem – linguagem.

#### **ABSTRACT:**

The text explores Michel Foucault's perspective, focusing on the book *The Order of Things*, regarding the decline of the concept of man in modernity and the active role played by psychoanalysis in this process. To achieve this, the author endeavors to denaturalize this concept, revealing its historically dated origin, linked to three objects that function as its "quasi-transcendentals": life, work, and language. The aim is to demonstrate how these objects, although historically situated, deterministically shape a priori the figure of man within a humanistic worldview. Psychoanalysis emerges as a tragic experience that challenges this traditional humanistic representation, aiming to liberate life, work, and especially language from the constraints of the concept of man.

**KEYWORDS:** Foucault – psychoanalysis – death of man – language.

O livro de Foucault que serve como base para esse texto é *As palavras e as coisas*, de 1966 – mesmo ano de *Dialética negativa*, de Adorno, e dos *Escritos*, de Lacan. Nele, Foucault pensa como as *epistemes* organizam e produzem um mundo que lhes seja próprio. Uma vez que o conceito de episteme é fundamental aqui, vamos a ele, tal qual Foucault o define em *Arqueologia do saber*:

Por episteme entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em

uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repetição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estarem defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas.<sup>1</sup>

Arriscadamente resumido: estruturas do saber de uma época. A ideia de *As palavras e as coisas* é que há uma relação imediata entre a episteme e o mundo, em um sentido muito claro: uma episteme produz um mundo. Trata-se de pensar que: se muda a episteme, o mundo muda junto. Um saber nunca é apenas um conhecimento sobre as coisas, ele é uma performatividade que constrói, organiza um mundo – e um mundo específico.<sup>2</sup> Aqui, vou trabalhar a maneira como Foucault pensou a construção do mundo e da subjetividade moderna, baseada numa certa ideia de homem, e como a psicanálise entra como um produto desse mundo, mas também como uma abertura para seu fim.

### **Do homem e sua finitude**

Nos diz Foucault: o homem não passa de um domínio específico do saber, de uma invenção recente, datada do fim do século XVIII.<sup>3</sup> Sem dúvida, não há nessa ideia de homem nenhuma referência ao bípede implume dos antigos. Tal confusão é montada quando, nos termos de Foucault, essa nova figura recebe um velho nome.<sup>4</sup> Ou seja, não se trata do que nos torna humanos, mas da categoria moderna de humanidade, centrada no humanismo, e de sua decadência:

É cada vez mais aceito certo diagnóstico de época que determina o presente como era do esgotamento da humanidade do homem. Compreende-se que o projeto filosófico da modernidade forjou, como uma de suas peças fundamentais, a imagem da humanidade enquanto qualidade do que é humano. Qualidade esta definida sobretudo por atributos ligados aos conceitos modernos de sujeito, como:

<sup>1</sup> Foucault, M. (2002). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 217.

<sup>2</sup> Caberia, em outra oportunidade, pensar um paralelo entre a episteme foucaultiana com a logologia de Barbara Cassin.

<sup>3</sup> Foucault, M. (2010). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes. p. XXI.

<sup>4</sup> Ibid. p. 449.

autonomia reflexiva das condutas e ações, autodeterminação capaz de fundar o homem em uma relação de autenticidade a si mesmo, imputabilidade individual própria àquele que é moralmente responsável pelo que faz ser capaz de deliberar no interior do solo seguro de sua interioridade e, por fim, individualidade singular do que é irredutivelmente único.<sup>5</sup>

Autonomia, imputabilidade e individualidade. Foucault não trabalha diretamente com esses termos, mas o texto discorre sobre questões muito próximas a eles. Entre os comentadores, encontramos várias maneiras de caracterizar esse conceito de homem. Deleuze<sup>6</sup> nos propõe a seguinte fórmula: o homem é uma forma, um composto de relações de força. Há algo no homem que o envolve em forças tais quais as de imaginar, recordar, conceber e querer. Mas essas forças não pressupõem o homem, ao menos enquanto forma. A questão é entender com quais outras forças exteriores, historicamente datadas, estas forças do homem se relacionam e qual o resultado dessa relação. Essa ideia de Deleuze cria uma diferença entre, por um lado, as potências do homem, e, por outro, a forma-Homem, efeito das linhas de forças historicamente dadas pela modernidade. Algo como uma forma histórica para um universal. Apesar dos termos serem deleuzianos demais quase como se Deleuze tivesse encontrado... Deleuze! em Foucault, é uma forma interessante de tratar a questão. Há outros modos, mais próximos e fiéis ao texto foucaultiano, como o faz José Carlos Bruni. O homem, diz Bruni:

[...] é apenas uma figura do saber contemporâneo, efeito produzido pelas novas estruturas da *epistémê* surgida no fim do século XVIII, presentes na Filologia, na Biologia e na Economia. [...] Os homens são, antes de mais nada, objetos de poderes, ciências, instituições.<sup>7</sup>

Essa relação de subordinação a estruturas exteriores poderes, ciências, instituições aparece em Foucault como a forma moderna de finitude do homem. Ou seja, finitude no sentido de que não somos autônomos, de que existem forças que nos determinam e limitam, nos constroem a partir de seus campos de razão e produção. Porém, a finitude não foi sempre constituída a partir dessa

<sup>5</sup> Safatle, V. (2009). *Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica do humanismo*. 2009. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/sobre-a-potencia-politica-do-inumano-retornar-a-critica-ao-humanismo/>.

<sup>6</sup> Deleuze, G. (1988). *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense. p. 132.

<sup>7</sup> Bruni, J. C. (1989). Foucault: o silêncio dos sujeitos. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 1(1): 199-207, 1.sem. p. 200-201. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/83347/86375>.

estrutura que Bruni nos conta. Encontramos, por exemplo, em Canguilhem, a ideia de que a finitude clássica aparecia como limitação da potência humana, vista como “deficiência ou defeito aos olhos de um poder infinito”.<sup>8</sup> Ou seja: para a tradição clássica, a finitude seria o signo da limitação do humano frente ao ilimitado de Deus e suas forças eleváveis ao infinito. No período clássico, éramos humanos porque participávamos finitamente da infinitude de Deus.

A finitude moderna, por sua vez, aparece em Foucault, como vimos com Bruni, determinada positivamente pelas novas ciências empíricas – biologia, filologia e economia –, saberes que atuaram de modo a criar uma rede de forças determinantes na constituição da subjetividade moderna. Desse modo, seguindo Lebrun: “quando a Vida, a Linguagem e o Trabalho se tornam, na sua própria opacidade, objetos de saber, é uma outra ideia de *finitude* que se impõe”.<sup>9</sup> Vida, trabalho e linguagem surgem como esses objetos que dão todos os limites e possibilidades do homem moderno.

Mas para entender o porquê desses objetos terem tamanho lugar na virada entre epistemes, é importante fazer um breve recuo para a episteme clássica. Foucault a caracteriza enquanto a era da representação. E num sentido bastante preciso. Trata-se de pensar que o período clássico tem como base um sujeito do conhecimento, frente a quem o mundo irá abrir-se a partir da maneira como esse sujeito o ordena e organiza. Descartes é um bom exemplo dessa lógica. Para o filósofo, conhecer era proceder de modo a organizar as coisas do simples claro e distinto ao complexo. Mas essa relação não estava posta de maneira imediata pelas próprias coisas: “o caráter que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser das coisas, mas, sim, à maneira como elas podem ser conhecidas. [...] A comparação não tem como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento”.<sup>10</sup> Daí ser o **signo** o elemento fundamental do conhecimento: “só há signo a partir do momento em que se acha **conhecida** a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já **conhecidos**. [...] Ele só se constitui por um ato de conhecimento”.<sup>11</sup> Nesse sentido, a teoria da linguagem clássica vai ser sempre uma tentativa de espelhamento entre representação e pensamento: “representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. [...] Na idade clássica, nada é dado que não seja

<sup>8</sup> Canguilhem, G. (2006). The death of man, or exhaustion of the cogito? Em Gutting, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press. p. 89.

<sup>9</sup> Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. Em Ribeiro, Jaime Renato (org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense. p. 10.

<sup>10</sup> Foucault, M. (2010). Op. cit. p. 74.

<sup>11</sup> Ibid. p. 81.

dado à representação”.<sup>12</sup> No limite, dirá Foucault, o classicismo busca não apenas o espelhamento, mas a identidade entre linguagem e pensamento.<sup>13</sup> O mesmo ocorre quanto à história natural, por ser a maneira como as classificações organizavam o mundo biológico. A observação da natureza era um ver sistematizado, organizado: “um sistema de variáveis, cujos valores podem todos ser assinalados, senão por uma quantidade, ao menos por uma descrição perfeitamente clara e sempre finita. Pode-se, por conseguinte, estabelecer entre os seres naturais o sistema das identidades e a ordem das diferenças”.<sup>14</sup> Desse modo, a história natural tinha um único e grande esforço: instaurar na natureza uma ordem. Já quanto à análise da riqueza, era a moeda quem fazia a função de signo: “é por ser moeda que o ouro é precioso. Não o contrário”.<sup>15</sup> O metal era a representação do valor, de modo a buscar “igualar no comércio a desigualdade de todas as coisas”,<sup>16</sup> organizando o mundo das trocas a partir de identidades e diferentes: “assim como, na ordem das representações, os signos que as substituem e as analisam devem ser, também eles, representações, a moeda não pode significar as riquezas sem ser ela própria uma riqueza. Torna-se riqueza porque é signo”.<sup>17</sup> De modo geral, vemos que:

Toda riqueza é monetizável; e é assim que ela entra em circulação. Da mesma forma, todo ser natural era caracterizável e podia entrar numa taxinomia; todo indivíduo era nomeável e podia entrar numa linguagem articulada; toda representação era significável e podia entrar, para ser conhecida, num sistema de identidades e diferenças.<sup>18</sup>

Caindo a representação, quando as categorias modernas substituem as clássicas, ou seja, quando a biologia toma o lugar da história natural, quando o estudo da linguagem aparece como filologia e quando a análise da riqueza se faz economia, acontece uma revolução arqueológica no saber:

Curvier e seus contemporâneos haviam requerido à vida que ela mesma definisse, na profundidade de seu ser, as condições de possibilidade do ser vivo; do mesmo

---

<sup>12</sup> Ibid. p. 107.

<sup>13</sup> Ibid., p. 108.

<sup>14</sup> Ibid. p. 187.

<sup>15</sup> Ibid. p. 241.

<sup>16</sup> Ibid. p. 243.

<sup>17</sup> Ibid. p. 244.

<sup>18</sup> Ibid. p. 240.

modo, Ricardo havia requerido ao trabalho as condições de possibilidade da troca, do lucro e da produção; os primeiros filólogos haviam buscado, na profundidade histórica das línguas, a possibilidade do discurso e da gramática. Por isso mesmo, a representação deixou de valer para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras, como lugar de origem e a sede primitiva de suas verdades.<sup>19</sup>

Nesse movimento, há uma mudança fundamental na relação entre as palavras e as coisas: o lugar da representação enquanto objeto por excelência da produção do saber é implodido. A modernidade seria o momento em que as novas ciências produziram uma ruptura um tanto radical nessa relação. E é por isso que vida, trabalho e linguagem ganham esse estatuto: por serem os objetos de ciências que teriam reestruturado toda a forma de produção dos saberes que organizam a relação entre palavra e coisa. São eles que produzem essa transformação estrutural dos saberes. Tomemos o exemplo da linguagem, que nos interessa de forma mais imediata:

[A palavra] não deixa de ter um sentido e de poder ‘representar’ alguma coisa no espírito de quem a utiliza ou a escuta; esse papel, porém, não é mais constitutivo da palavra no seu ser mesmo, na sua arquitetura essencial, no que lhe permite tomar lugar no interior de uma frase e aí ligar-se a outras palavras mais ou menos diferentes. Se a palavra pode figurar num discurso em que ela quer dizer alguma coisa, não será por virtude de uma discursividade imediata que ela deteria propriamente e por direito de nascimento [perspectiva clássica], mas porque na sua forma mesma, nas sonoridades que a compõem, nas mudanças que sofre segundo a função gramatical que ocupa, nas modificações enfim a que se acha sujeita através do tempo, obedece a certo número de leis estritas que regem de maneira semelhante todos os outros elementos da mesma língua; de sorte que a palavra só está vinculada a uma representação, na medida em que primeiramente faz parte da organização gramatical pela qual a língua define e assegura sua coerência própria. Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, em relação a ela, é primeira, fundamental e determinante.<sup>20</sup>

Ou seja, a substituição do sistema da representação para o que viria a ficar conhecido no século

<sup>19</sup> Ibid. pp. 430-431.

<sup>20</sup> Ibid. p. 387.

XX como estrutura significante transforma o lugar e a importância da palavra. Foucault irá encontrar esse mesmo movimento também nas categorias de vida e trabalho, a partir do nascimento da economia e da biologia: quando o quadro teórico da história natural se desfaz, há uma reorganização dos seres vivos em torno da vida; o mesmo ocorre com os processos econômicos que, a partir da desestruturação da análise das riquezas, são reagrupados em torno do processo de produção. A ideia aqui é que o homem só poderá aparecer enquanto dominado e determinado por esses produtos do saber moderno: “sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica. [...] A finitude do homem se anuncia – e de forma imperiosa – na positividade do saber”.<sup>21</sup> O ser humano somente pôde se estruturar na forma-Homem porque alienado a algo que lhe é outro – uma alienação constitutiva, inextirpável, a saberes que o determinam enquanto homem. Eis a finitude moderna.

Dos três objetos, Foucault dá clara ênfase à linguagem: quando o discurso deixa de caber na forma da representação, implodida com o fim da episteme que a estruturava, a unidade da linguagem, enquanto forma de representação do mundo, é desfeita a ponto de não mais poder ser restaurada: “destacada da representação, a linguagem não mais existe, e até hoje ainda, senão de modo disperso”.<sup>22</sup> Daí a importância que o autor dará à literatura, não por alguma função poética em geral, mas enquanto linguagem que nada diz e jamais se cala.<sup>23</sup>

Uma vez posta essa “analítica da finitude”, a ideia da determinação da forma-Homem através dos objetos das ciências modernas, o próximo passo de *As palavras e as coisas* será encontrar as consequências dessa lógica da determinação por meio de três movimentos que se estruturam como duplos: a relação entre empírico e transcendental, o recuo e o retorno da origem, o cogito e o impensado.

### **Os três duplos**

O primeiro par de oposição, o empírico e o transcendental, diz de uma consequência direta da filosofia kantiana e sua ideia de que a ciência moderna se organizaria a partir de juízos sintéticos *a priori* – com ênfase no *a priori*, o grande mérito de Kant. Foucault lê essa noção como uma

---

<sup>21</sup> Ibid. p. 432.

<sup>22</sup> Ibid. p. 419.

<sup>23</sup> Ibid. p. 421.

duplicação da posição do homem: “o homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”.<sup>24</sup> Kant busca no homem as condições de possibilidade da aparição do objeto e do entendimento na síntese do conhecimento. É possível o ato de conhecer apenas porque o homem contém em si mesmo as condições de acesso aos fenômenos. Nesse sentido, haveria uma duplicação do lugar do homem na modernidade: determinado, causado, mas também causa, também lugar do *a priori*; fundamento e condição de possibilidade de todo conhecimento, por um lado, e fundado e condicionado pelos objetos do saber empírico, por outro. O homem é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento. Ou seja: cria-se um curto-circuito entre o transcendental e o empírico. A solução de Foucault é retirar da lógica kantiana o papel central do sujeito, de modo a relacioná-lo a trabalho, vida e linguagem, que passam a fazer a função dos transcendentais do homem. Porém, ao fazê-lo, cria-se uma nova duplicação de papéis, dessa vez do lado dos objetos dos saberes, ao mesmo tempo históricos, produtos de ciências datadas, e também transcendentais. Daí a expressão extremamente interessante de Foucault, “*quasi-transcendentais*”:

Esses objetos transcendentais são também caracterizados como *quasi-transcendentais*: transcendentais, porque são mantidos a funcionar como objetos análogos à determinação transcendental, por operar em antecipação às sínteses do objeto do conhecimento; mas *quasi-transcendentais* porque tal acesso ao em-si é estruturalmente impossível: como eles possuem o mesmo subsolo arqueológico da Crítica, essa metafísica precisa ser mesurada pela finitude humana.

25

Ou seja, apesar de serem historicamente postos, eles atuam de modo apriorístico, organizando as condições de possibilidade de todo o campo de experiência da modernidade. Fazem a função de estrutura, mesmo tendo uma origem – e, conseqüentemente, um fim. Como se, frente à famosa fórmula de Paul Ricoeur de que o estruturalismo seria um kantismo sem sujeito transcendental, Foucault dissesse: ok, não é pelo sujeito que determinamos o transcendental, mas não é uma estrutura que paira no ar, universal e a-histórica. Ela tem seu traço de historicidade, ela pode mudar,

<sup>24</sup> Ibid. p. 439.

<sup>25</sup> Han, Béatrice. (2006). The analytic of finitude. Em: Gutting, Gary (ed.). *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 183.



e já o fez algumas vezes no percurso do Ocidente. O que não significa que não atue enquanto estrutura.

É esse traço de historicidade que opera no segundo duplo posto pela modernidade: o recuo e o retorno da origem, a busca do homem pelo seu próprio princípio. Pois o homem só pôde se descobrir a partir de uma historicidade já feita: os objetos *quasi-transcendentais* possuem sua própria origem, independente do homem, pois anteriores logicamente a ele. Trabalho, vida e linguagem são objetos que resultam de séculos de desdobramentos teóricos e científicos do que viria a dar, no século XIX, na economia, na biologia e na filologia. Desse modo, “é porque o homem não é contemporâneo de seu ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio”.<sup>26</sup> O tempo é das coisas, e não do homem. Por ser determinado por objetos mais antigos que ele, o homem aparece impossibilitado de encontrar o ponto de origem daquilo que o funda. Para Foucault, a origem desses objetos só pode ser pensada como

O vértice virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades fossem estreitadas até formarem não mais que um ponto de identidade, a impalpável figura do Mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si e de tornar-se outra.<sup>27</sup>

Assim, a busca pelo originário no homem, esse ponto único de identidade e retorno ao Mesmo, o leva a algo de outro, que é mais antigo que ele.

Tal impossibilidade de encontrar esse momento do Mesmo surge pelo fato de que o homem, no lado do duplo em que ele tenta se colocar como fundamento transcendental do conhecimento, seria a própria medida do tempo: kantianamente, ele é a abertura por onde o tempo pode ser constituído, e é pelo homem que os objetos podem aparecer no tempo. Mas quando esse mesmo homem busca a origem do que o constitui, não consegue alcançar senão a sua fundamentação na finitude alienante dos objetos *quasi-transcendentais*. Daí “a impossibilidade do sujeito em capturar a origem que estaria na quebra radical dessa relação especular entre sujeito e objeto, lançando o sujeito à vertigem do descentramento”.<sup>28</sup> Assim,

O tempo giraria em torno de si e a origem, tendo-se tornado aquilo que o

---

<sup>26</sup> Foucault, M. (2010). Op. cit. p. 463.

<sup>27</sup> Ibid. p. 455.

<sup>28</sup> Birman, J. (2000). *Entre cuidado de si e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. p. 52.

pensamento tem ainda que pensar e sempre de novo, lhe seria prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada. A origem é então o que está em via de voltar, a repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou.<sup>29</sup>

Para Foucault, e aqui podemos dizer que numa crítica extremamente datada, a dialética seria a lógica desse retorno ao Mesmo. A relação com a totalidade faria da dialética um movimento de busca pela plenitude, pelo movimento completo de um círculo que se fecha sobre si e que “aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emanara”.<sup>30</sup> Já a tradição ligada à Nietzsche, Hölderlin e Heidegger faria um movimento oposto de retorno no extremo recuo da origem, “de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo; o extremo é então o mais próximo”.<sup>31</sup> Filosofias da identidade e da diferença.

O terceiro duplo relaciona o cogito, a tentativa do homem de se autodeterminar, a algo da ordem do impensado. Pois a modernidade é o momento em que a autoidentidade do cogito, que organizou o pensamento clássico, começa a girar em falso enquanto princípio de determinação: “o cogito moderno não é mais uma compreensão intuitiva da identidade, na atividade do pensamento, entre pensar o pensamento e o seu ser”.<sup>32</sup> Isso porque, a partir da aurora do homem, o cogito não mais realiza a ligação entre o “eu penso” com o “eu sou”:

Nele [no cogito moderno] o ‘Eu penso’ não conduz à evidência do ‘Eu sou’. [...] Posso eu dizer, com efeito, que sou essa linguagem que falo e na qual meu pensamento desliza a ponto de nela encontrar o sistema de todas as suas possibilidades próprias, mas que, no entanto, só existe sob o peso de sedimentações que ele jamais será capaz de atualizar inteiramente? Posso eu dizer que sou este trabalho que faço com minhas mãos, mas que me escapa não somente quando o concluo, mas antes mesmo de o haver encetado? Posso eu dizer que sou essa vida que sinto no fundo de mim, mas que me envolve tanto pelo tempo formidável que ela impulsiona consigo e que me eleva por um instante sob sua crista, quanto pelo

<sup>29</sup> Foucault, M. (2010). Op. cit. p. 459.

<sup>30</sup> Ibid. p. 461.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Canguilhem, G. (2006). Op. cit. p. 92.

tempo iminente que me prescreve minha morte?<sup>33</sup>

O que está em jogo aqui diz respeito ao fato de que, por ser um duplo empírico-transcendental, por ser ao mesmo tempo a origem de si e a incapacidade de alcançar essa origem, o homem não consegue se olhar de forma clara e translúcida, passando a ser lugar de desconhecimento. Foucault se pergunta como poderia o homem ser a vida cuja rede de pulsações transbordam sua experiência, ser o trabalho cuja exigência e lei lhe impõem um estranho rigor, e ser o sujeito dessa linguagem que se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, mas onde, mesmo assim, é obrigado a alojar sua fala e pensamento.<sup>34</sup> O impensado aparece como esse duplo que acompanha a consciência de si do homem, como um desconhecimento primeiro que o habita, descoberto pelo próprio pensamento, que precisou passar por fora de si até descobrir, ao seu lado, o não-pensado: o impensado é, em relação ao homem, “o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo”.<sup>35</sup>

Os três duplos são fundamentais para pensar o estatuto um tanto ambíguo das ciências humanas. Pois é na relação com os curtos-circuitos dos duplos que elas se estabelecem, de modo a tentar eliminar as tensões, resolvendo o conflito por um dos lados. E o fazem sempre pelo lado do homem: as ciências humanas naturalizam o transcendental, a origem e o cogito. Vamos a elas.

### **As ciências do homem**

Ao lado da filologia, da economia e da biologia (as ciências empíricas), outros dois campos do saber são fundamentais para a episteme moderna: a matemática e física, de um lado, e a filosofia, de outro. É dentro desse “triângulo do saber” que se localizariam as ciências humanas, formadas como que pelo volume desse triângulo. Excluídas dele, por não dizerem respeito a nenhum dos vértices, mas incluídas nele, produção interna aos três pontos. Nesse sentido, as ciências humanas se relacionam com cada um desses vértices do triângulo de forma particular. Das matemáticas, as ciências pedem emprestada a formalização; da filosofia, a finitude radical; das ciências empíricas, as humanas seriam reconduzidas “para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que

---

<sup>33</sup> Foucault, M. (2010). pp. 447-448.

<sup>34</sup> Ibid. p. 445.

<sup>35</sup> Ibid. p. 450.

determinam, na positividade, seu modo de ser”.<sup>36</sup> Porém, nessa relação com a analítica da finitude e seus duplos, as humanas tenderão sempre a tentar resolver-se pelo lado do homem: sua relação com a biologia não dirá respeito ao estudo do ser vivo em sua fisiologia especial denominada ser humano, e sim a “esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida”;<sup>37</sup> também não lida com a economia enquanto ciência das leis próprias do processo produtivo, mas com o ser que habita o interior do mundo do trabalho e, desse lugar, forma as representações dos modos de produção;<sup>38</sup> o mesmo ocorre com a linguagem, pois não é o objetivo das ciências humanas lidar com as regras impostas pela linguística, com fonemas e desvios semânticos, mas sim com “esse ser que, do interior da linguagem pela qual está cercado, se representa, ao falar, o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e se dá, finalmente, a representação da própria linguagem”.<sup>39</sup> Fica claro, pela repetição da palavra “representação”, que a ideia de Foucault seria que as ciências humanas tendem, por estrutura, a uma tentativa (sempre fracassada) de retomada do lugar da representação, pois toma o sujeito moderno não só como natural, mas como fundador do mundo que o cerca. Desse modo, Foucault aponta para a “antropologização” como o maior risco do saber moderno:

É que o menor desvio em relação a esses planos rigorosos [do triedro] faz cair o pensamento no domínio investido pelas ciências humanas; daí o perigo do ‘psicologismo’, ou do ‘sociologismo’ – do que se poderia chamar, numa palavra, ‘antropologismo’ – que se torna ameaçador desde que, por exemplo, não se reflita corretamente sobre as relações entre o pensamento e a formalização, ou desde que não se analisem convenientemente os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem.<sup>40</sup>

Mas Foucault sabe que se esse “sono antropológico” é o sono da forma-Homem e suas relações de poder, é possível acordar desse pesadelo. Pois a própria modernidade traria no seu seio o risco/esperança de uma implosão de suas bases. A morte do homem aparece como uma possibilidade desde o seu nascimento, e é preciso potencializar os meios de atualizá-la. Deleuze

<sup>36</sup> Ibid. p. 489.

<sup>37</sup> Ibid. p. 487.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid. p. 488.

<sup>40</sup> Ibid. p. 481.

aponta, numa série de perguntas com tom retórico, a importância de se alcançar o além-homem: “com efeito, essa forma tem sido boa? Será que ela soube enriquecer ou mesmo preservar as forças no homem, a força de viver, a força de falar, a força de trabalhar? Será que ela poupou aos homens existentes a morte violenta?”.<sup>41</sup> E um dos meios que o Foucault de *As palavras e as coisas* aponta para essa transformação é a prática psicanalítica.

### **Psicanálise como “contraciência” e a morte do homem**

O elogio da psicanálise que acompanharemos em Foucault passará fundamentalmente pela noção do impensado, o duplo do cogito, a partir da ideia do inconsciente. Mas não se trata de qualquer psicanálise. Acredito que já esteja claro para um leitor de Lacan o quanto os termos de Foucault são próximos dos do analista francês. Apesar de não haver nenhuma referência ao nome de Lacan, é preciso lembrar que havia uma relação direta entre os dois. Pois, como é conhecido, “Foucault frequentava os seminários do Dr. Lacan no início da década de 50”,<sup>42</sup> e continuou a ter interesse no trabalho do psicanalista. E quando lemos a formulação foucaultiana sobre o impensado nos seguintes termos: “que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou”,<sup>43</sup> não é difícil perceber que se trata de uma paráfrase da subversão lacaniana do cogito cartesiano: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”. Proposto quase dez anos antes da escrita de *As palavras e as coisas*, o cogito lacaniano, assim como suas lucubrações a respeito da linguagem, parecem servir de inspiração imediata para Foucault.<sup>44</sup> Curioso, contudo, como a tradição foucaultiana (assim como a lacaniana) se esqueceu dessa relação entre Foucault e a psicanálise para se apegar de maneira radical – e muitas vezes cega – à crítica feroz feita a partir da década de 1970, após a publicação d’*O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari. De qualquer modo, seguindo o texto, nos interessa aqui a forma como, segundo Foucault, a psicanálise lida com o homem, nesta espécie de pequena arqueologia do “freudismo” do Freud de Lacan, nos parece que se desenha ao final do livro.

Pois, ao contrário das ciências humanas, que “só se dirigem ao inconsciente virando-lhe as

<sup>41</sup> Deleuze, G. (1988). Op. cit. pp. 139-140.

<sup>42</sup> Mariguella, M. (1995). *A psicanálise na arqueologia das ciências humanas*. Em Mariguella, Márcio (org.) Foucault e a destruição das evidências. São Paulo: Unesp. p. 112.

<sup>43</sup> Foucault, M. (2010). Op. cit. p. 448.

<sup>44</sup> Sem dúvida que um certo espírito do tempo já exigia logicamente do pensamento francês do século XX que se revisitasse de maneira crítica a filosofia cartesiana em seu núcleo, mas parece difícil negar que os termos que Foucault utiliza sejam termos lacanianos.

costas, esperando que ele se desvele à medida que se faz, como que por recuos, a análise da consciência”,<sup>45</sup> a psicanálise aponta diretamente para ele, não nesse sentido de iluminá-lo e descobrir o que há, nele, de oculto à consciência, mas sim para lidar com “o que aí está e se furta, que existe com a solidez muda de uma coisa, de um texto fechado sobre si mesmo, ou de uma lacuna branca num texto visível, e que assim se defende”.<sup>46</sup>

Desse modo, a psicanálise iria em direção contrária às ciências humanas: enquanto estas partem da analítica da finitude de modo a tentar refundar o homem como centro, a psicanálise faria o caminho contrário, retornando à finitude, mas para explodi-la, transpondo a representação para além da finitude, numa região onde, suspensa essa representação, podemos encontrar a morte, o desejo e a linguagem:

Não é a morte aquilo a partir de que o saber em geral é possível – de sorte tal que ela seria, do lado da psicanálise, a figura desta reduplicação empírico-transcendental que caracteriza na finitude o modo de ser do homem? Não é o desejo o que permanece sempre impensado no coração do pensamento? E esta Lei-Linguagem (ao mesmo tempo fala e sistema da fala) que a psicanálise se esforça por fazer falar, não é aquilo em que toda significação assume uma origem mais longínqua que ela mesma, mas aquilo cujo retorno é prometido no ato mesmo da análise?<sup>47</sup>

No além da representação, a morte como norma, o desejo em estado selvagem, a linguagem nua. Traços do infinito em meio à tessitura da finitude.

Em “O pensamento do exterior” – texto escrito dentro do quadro teórico de *As palavras e as coisas* –, Foucault coloca lado a lado duas afirmações que teriam um caráter trágico para as suas respectivas épocas: o “Minto” dos antigos e o “Falo” dos modernos. Quanto ao último, toda a dificuldade surge quando se percebe que ao dizer “falo”, o sujeito da oração se utiliza do discurso tanto como objeto quanto como suporte. E que, ao se calar, o discurso desvanece, da mesma maneira como se fazia ausente antes do “falo”. Com isso, “toda a possibilidade da linguagem se encontra aqui dissipada pela transitividade em que a linguagem se produz”.<sup>48</sup> Do mesmo modo que

---

<sup>45</sup> Ibid. p. 518.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid. p. 519.

<sup>48</sup> Foucault, M. (1990). *O pensamento do exterior*. São Paulo: Princípio Editora. p. 13.

a psicanálise, a literatura também atua nesse vazio deixado pelo discurso, pois a palavra literária se desenvolve lá onde a linguagem se distancia de si mesma, coloca-se fora de si e põe em evidência o seu ser. Desse modo, “o sujeito da literatura (aquele que fala dela e aquele do qual ela fala) não seria tanto a linguagem na sua positividade quanto o vazio em que se encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘falo’”.<sup>49</sup> É desse vazio que nos interessa, já que, desse modo, o “falo” seria oposto ao “penso”: o “penso” conduz ao eu, enquanto o “falo” abre um vazio no lugar do enunciador – experiência presente, e de forma tão radical quanto na literatura, na prática analítica:

A transição para uma linguagem em que o sujeito está excluído, o ocaso de uma incompatibilidade, talvez sem recursos, entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade é hoje em dia uma experiência que se anuncia em diferentes pontos de vista da cultura: no mínimo gesto de escrever como nas tentativas de formalizar a linguagem, nos estudos dos mitos e na psicanálise, na busca, inclusive, desse Logos que é algo assim como a certidão de nascimento de toda a razão ocidental.<sup>50</sup>

Tomando outro opúsculo do autor, entendemos como Freud poderia, a partir da interpretação, alcançar tal resultado. Em *Nietzsche, Freud & Marx*, Foucault afirma que os três autores não deram um sentido novo aos símbolos, mas modificaram a sua natureza e, principalmente, a forma de interpretá-los. No que cabe à psicanálise, temos que

Seria necessário recordar o âmbito de interpretação que Freud criou, não só no que se refere à famosa tópica da Consciência e do Inconsciente, mas igualmente às regras que formulou para a atenção psicanalítica, e para o decifrar, pelo analista, de tudo o que se diz, no transcorrer da ‘cadeia’ falada.<sup>51</sup>

O mais interessante, aqui, é notar como Foucault entende que, tanto em Nietzsche quanto em Freud, quanto mais se avança na interpretação, mais se aponta para o seu fim e, especialmente, para o fim do intérprete. Fim que aparece como um momento de ruptura ligado à loucura: “esta experiência da loucura seria a sanção contra um movimento de interpretação que se avizinhava do

---

<sup>49</sup> Ibid. p. 14.

<sup>50</sup> Ibid. p. 19.

<sup>51</sup> Foucault, M. (1997). *Nietzsche, Freud & Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio, p. 20.

infinito do seu centro, porém que se derruba, calcinada”.<sup>52</sup> Tal caráter infinito da interpretação aponta para a circularidade do movimento onde a interpretação é remetida ao próprio intérprete, que, por sua vez, remete à interpretação. Para Foucault, estamos “condenados a ser interpretados ao mesmo tempo em que interpretamos”.<sup>53</sup> Assim,

Se a interpretação não pode nunca acabar, isso quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos.<sup>54</sup>

Desse modo, como conclui Mariguela, “a constituição da discursividade sobre os seres humanos é uma interpretação sobredeterminada pelas próprias condições epistêmicas da interpretação”.<sup>55</sup>

É por ser uma prática da interpretação que lida com a linguagem enquanto lugar de descentramento do sujeito que a psicanálise não pode criar uma teoria geral do homem, muito menos se colocar como uma das ciências humanas. A ideia da psicanálise como contraciência não pode ser separada da maneira como ela lida com essa figura que é o homem. Pois tanto a psicanálise quanto a etnologia se dirigem a um saber positivo que vai para fora do homem. Desse modo, ambas “dissolvem o homem”.<sup>56</sup> Nesse sentido, ambas são “contraciências”, pois “se assumem no contrafluxo, reconduzem-nas [as outras ciências] a seu suporte epistemológico e não cessam de ‘desfazer’ esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz a sua positividade”.<sup>57</sup>

Não é à toa que Foucault vê na psicose o encaminhamento de toda a análise. Como se a psicanálise, indo além do homem, apontasse para o que há de outro, de alteridade em relação ao homem: a loucura, “em sua forma presente, a loucura tal como se dá à experiência moderna, como sua verdade e sua alteridade”.<sup>58</sup> É na loucura, ou nessa versão ultra idealizada dos anos 50/60/70 da loucura, que aparece de modo manifesto as formas da finitude caminhando indefinidamente e infinitamente na linguagem. Nela, encontramos o radical da psicanálise: para Foucault, Freud teria

<sup>52</sup> Foucault, M. (1990). Op. cit. p. 22.

<sup>53</sup> Ibid. p. 35.

<sup>54</sup> Ibid. p. 22.

<sup>55</sup> Mariguela, M. (1995). Op. cit. p. 116.

<sup>56</sup> Foucault, M. (2010). Op. cit. p. 525.

<sup>57</sup> Ou seja, não se trata de colocar a psicanálise como não-científica, ligada a algum tipo de tradição obscurantista ou poética, mas de opô-la às ciências humanas tal qual temos seguido com o texto.

<sup>58</sup> Ibid. p. 520.



deslocado a experiência da loucura para a região “das linguagens implicando-se nelas próprias, quer dizer, enunciando em seu enunciado a língua na qual elas o enunciam”.<sup>59</sup> Fato que, por si só, deveria ter bastado para proteger a obra de Freud “de todas as interpretações psicologizantes de que nosso meio-século<sup>60</sup> a recobriu, em nome (irrisório) das ‘ciências humanas’ e de sua unidade assexuada”.<sup>61</sup> É assim, pela dissolução do sujeito, pelo encaminhamento em direção ao outro do homem – a loucura –, que a psicanálise tem um lugar cativo nas páginas foucaultianas a respeito da morte do homem.<sup>62</sup>

Como questão final, fica claro que essa morte que a psicanálise está, ou deveria estar, ajudando a realizar não diz de uma questão político-social – não é só o homem branco hétero cis que morre –, pois ela tem toda a radicalidade ontológica de uma liberação de si do trabalho, da vida e, principalmente, da linguagem – liberação destes em relação à categoria homem. Fim da imagem da forma-Homem, do homem enquanto objeto das ciências humanas, duplo empírico-transcendental, que não alcança a sua origem senão numa temporalidade circular, que projeta sobre o impensado a sua sombra. Morte, portanto, que diz respeito ao surgimento de uma nova forma: “nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes”.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Foucault, M. (2006). *Ditos e escritos I* - Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 216.

<sup>60</sup> Desse meio século, já se faz um século.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Pequeno adendo quanto a esse lugar da loucura: importante pensar quão subversiva é a posição lacaniana ao trazer isso que aparece classicamente como loucura para dentro da neurose. Levar o sujeito em consideração, o sujeito dividido, enquanto presença da negatividade, da indeterminação, da alteridade radical em meio aos recortes estruturais de identidade e diferença, é a forma clínica de superar essa posição humanista do homem.

<sup>63</sup> Deleuze, G. (1988). Op. cit. p. 142.

## BIBLIOGRAFIA:

1. Birman, J. (2000). *Entre cuidado de si e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
2. Bruni, J. C. (1989). Foucault: o silêncio dos sujeitos. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo*, 1(1): 199-207, 1. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/83347/86375>.
3. Canguilhem, G. (2006). The death of man, or exhaustion of the cogito? Em Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press.
4. Deleuze, G. (1988). *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense.
5. Foucault, M. (1990). *O pensamento do exterior*. São Paulo: Princípio Editora.
6. Foucault, M. (1997). *Nietzsche, Freud & Marx*: Theatrum Philosophicum. São Paulo: Princípio.
7. Foucault, M. (2002). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
8. Foucault, M. (2006). *Ditos e escritos I - Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
9. Foucault, M. (2010). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
10. Han, B. (2006). The analytic of finitude. Em Gutting, Gary (ed.). *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. Em Ribeiro, Jaime Renato (org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
12. Mariguela, M. (1995). *A psicanálise na arqueologia das ciências humanas*. Em Mariguela, M. (org.). *Foucault e a destruição das evidências*. São Paulo: Unesp.
13. Safatle, V. (2009). *Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica do humanismo*. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/sobre-a-potencia-politica-do-inumano-retornar-a-critica-ao-humanismo/>.

**LUIZ FERNANDO BOTTO GARCIA**

Psicanalista e filósofo, sócio da APOLa São Paulo. Autor de *Despertar do real: a invenção lacaniana do objeto a* (2021).

E-mail: [lfbotto@gmail.com](mailto:lfbotto@gmail.com)