

**QUINE E FOUCAULT:
ontologia relativista e categorias discursivas**

*QUINE E FOUCAULT:
ontological relativity and discourse categories*

Atílio Butturi Junior¹
Doutorando em Lingüística - UFSC

Resumo

Este ensaio intenta uma aproximação entre a discussão de relatividade ontológica em Quine e a arqueogenealogia foucauldiana, na tentativa de interrogar acerca da configuração de saber a que estes pertenceriam, diretamente relacionada com o chamado *linguistic turn* e, não obstante, formulada como resposta às tentativas de formalização radical dos saberes via linguagem. Partindo de uma perspectiva genealógica, o objetivo é detectar a impossibilidade de categorias ontológicas via pragmática defendida na filosofia de Quine e a necessidade, em Michel Foucault, de elaborar categorias de discurso como alternativa teórico-metodológica de negação da metafísica, segundo a ordem de uma proliferação constante dos elementos que compõe desde discursos até as formações discursivas.

Palavras-chave: Ontologia. Relatividade. Arqueogenealogia. Discurso. Categorias.

Abstract

This essay intents an approximation between Quine's ontological relativity and Foucault's archaeogenealogy, for to argue about the common knowledge configuration of this two researchers, in relation with the linguist turn and, in inspite of this, both formulated like an answer for the attempts of radical formalization of the knowledge by language. Starting of a genealogical perspective, the objective is to detect an impossibility of ontological categories for the Quine's pragmatial philosophy and the necessity, in Michel Foucault's reflexion, of to elaborate discourse's categories as a teorical and methodological alternative of the metaphysics, according to an order of constant proliferation of the elements which composes since discourses until the discursives formations.

Keywords: Ontology. Relativity. Archaeogenealogy. Discourse. Categories.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende discutir as relações entre uma ontologia relativista nos moldes propostos por Quine (1953, 1969) e a impossibilidade de assunção de identidades e nomeações para objetos e predicados não dependentes de uma rede conceitual, e o empreendimento de uma arqueogenealogia dos saberes proposta por Foucault (1966, 1969) em sua inversão da ontologia fundamental heideggeriana via genealogia nietzscheana.

¹ a_butri@yahoo.com.br

O objetivo é perscrutar no francês o engendramento de categorias que, ao permanecerem na imanência dos enunciados, interditarium tanto um entendimento formal quanto ontológico. Isto posto, a hipótese é de que a arqueogenealogia marcaria seu estatuto epistemológico num distanciamento tanto em relação à filosofia lógico-semântica e suas categorias formais quanto interditaria uma ontologia fundamental, fazendo isso pela construção de uma tábua categorial de natureza discursiva.

Para debater tal hipótese, o texto está dividido em quatro partes: na primeira seção, **ontologia e história**, refaço brevemente um percurso da história da ontologia, de suas propostas iniciais até a negação trazida com o formalismo do *linguistic turn*; na segunda seção, **ontologia relativista**, apresento a proposta de Quine em sua noção de inescrutabilidade; na terceira seção, **arqueogenealogia e categorias discursivas**, traço os parâmetros da aproximação foucauldiana com a discussão ontológica para, então, trazer à tona suas propostas categorial-discursivas; finalmente, na quarta seção, **confrontos pós-metafísicos (à guisa de conclusão)**, retomo algumas das questões debatidas e proponho o vislumbre de uma aproximação-distinção *inicial* das duas maneiras de negar a ontologia, quais sejam, a filosofia de Quine e a de Foucault.

2 ONTOLOGIA E HISTÓRIA

Segundo Tugendhat (1996), há uma tradição que, iniciada em Parmênides e definida em traços gerais por Aristóteles, subsume como filosofia o saber cujo objeto de discussão é a questão do ser. Para o estagirita, tal questionamento teria se dado na forma da determinação de que o ente é aquilo que há de mais geral e, portanto, a filosofia surgiria como investigação desse mais universal e deveria tematizar esse conceito do ser do ente.

Historicamente, todavia, vários discursos filosóficos foram formulados para dar conta desse sentido do ser do ente, que receberam em seus fundamentos gregos o epíteto de Metafísica, justamente porque, de início, via Aristóteles em sua impregnação parmenidiana-platônica, a discussão *princeps* seria a do livro IV da *Metafísica* em sua assunção da ciência do ser enquanto ser e seus atributos gerais.

Essa *filosofia primeira*, em seus desenvolvimentos até a Idade Média, teria se vinculado de forma decisiva com a Teologia e se confundido com as investigações de outra ordem (éticas, lógicas): eram metafísicos todos os empreendimentos de discussão radical e profunda sobre o ser, seus modos de ser e suas formas de objetivação.

A partir do Renascimento, todavia, uma autonomização dos campos do saber causada pela relativização do conhecimento trazida pelas ciências positivas então incipientes acabou por antinomizar um discurso sobre os procedimentos das ciências físico-matemáticas objetivas e a Teologia de que se impregnava a filosofia como metafísica, herdeira sobretudo do aristotelismo agostiniano. Como elemento de cisão, o discurso científico fez esboroar a identidade entre ciência e filosofia – esta última aduzida como metafísica geral – e construiu um discurso paralelo de problematização acerca do que há.

Começava, pois, o período de declínio da Metafísica, reduzida na modernidade cartesiana à ordem da razão: a metafísica/ontologia passava de uma investigação sobre todas as entidades que existem para uma discussão sobre o próprio pensar o sujeito

como ordenação lógica sobre os entes que se dão ao conhecimento. Como ordenação, o discurso cartesiano torna-se uma ferramenta importante na suplantação de um discurso ontológico por um formal, levado a cabo mais tarde na *Crítica* kantiana.

Em Kant, a inversão da filosofia primeira de tudo o que há teria se realizado numa crítica sobre os limites cognoscentes acerca do que há: não uma ontologia, mas uma analítica das formas *a priori* do entendimento humano em sua relação com o fenomênico. Kant, porém, não negava que existissem coisas que transcendessem as determinações dos conceitos do entendimento e da sensibilidade fenomênica, mas apenas postulava como inacessível tal dimensão a uma investigação metafísica.

De acordo com Blanc (1998), até o século XIX, um recrudescimento da negação das investigações ontológicas será estratégico no discurso filosófico ocidental, e terá em Frege e Nietzsche um novo posicionamento anti-ontológico: seriam as funções gramaticais que teriam levado às confusões errôneas acerca do que existe. Partidária dessa vocação de desconfiança em relação à linguagem e de negação da ontologia, a chamada guinada lingüística do século XX teria tomado um caminho de radicalização em relação a Frege e a Nietzsche e considerado sempre-já estruturado pela linguagem, o que equivaleria não à resolução das questões metafísicas acerca do real por meio da lógico-semântica, mas apenas a redução do real às categorias lingüísticas – o que, no limite, reduziria as discussões filosóficas sobre o que há ao provincianismo de cada uma das linguagens, se quisermos utilizar a expressão de Quine.

Uma outra vertente, entretanto, idealizada por Heidegger desde *Ser e Tempo*, defendeu no século XX uma retomada da ontologia (fundamental) como o impensado na história da metafísica, tendo reabilitado as discussões sobre o ser do ente. Tratando dos diversos momentos da discussão metafísica na tradição ocidental, o pensamento heideggeriano passa a entendê-lo nas bases de uma objetificação ôntica daquilo que é ontológico². A tarefa da filosofia, desta perspectiva, seria problematizar a falsa naturalidade com a qual ainda entendemos o verbo ser como mera cópula, esvaziando-o de seus caracteres ontológicos (TUGENTHAT & WOLF, 1996).

Não obstante a importância da discussão heideggeriana, é sobre a guinada lingüística e a dissolução da ontologia em semântica ou, mais radicalmente, em discurso, que este trabalho pretende investigar. Não cabe aqui – ao menos de forma direta – defender uma posição diante das problematizações da ontologia, da existência do real ou da dependência lingüística de tudo o que há. Os objetos da interrogação, todavia, podem ser incluídos nos debates anti-metafísicos: ainda que não defendam peremptoriamente uma linguagem que contenha o real, partem de uma discussão dos modos pelos quais este se torna inteligível, mediado pela convenção languageira.

Passemos a eles, portanto.

3 ONTOLOGIA RELATIVISTA

No interior da estratégia de viragem do século XX, que estabelece o formalismo como antinômico em relação à ontologia e, por conseguinte, elege a linguagem como via de

² Ver adiante.

desmistificação científica diante do metafísico, o pensamento de Quine surge como uma discussão do próprio alcance pretendido pela guinada lingüística na filosofia em sua capacidade de se distanciar das pressuposições ontológicas. É, portanto, numa investigação da ontologia ainda presente na lógico-semântica do século XX que Quine baseia suas interrogações.

Desta perspectiva, em *A relatividade ontológica*, Quine (1980a) parte do que chama de “teoria da cópia” na tradição semântica para enunciar a tese naturalista, já proposta por Dewey, dos significados determinados por comportamentos. Para tanto, retoma a exposição acerca da inescrutabilidade da referência pelo exemplo clássico do coelho/*gavagai*: como traduzir numa linguagem inequívoca comum dois conceitos que só existem circunscritos ao provincianismo de nosso arcabouço lógico-semântico específico?

Vejam como Quine (1980a)³ desenvolve sua *renúncia à determinação e conseqüente relativização ontológica*. Inicialmente, aponta a diferença entre nomes contáveis (individualizáveis) e nomes de massa. Essa distinção é fundante da confusão ontológica a ser desmistificada e já aparece em textos anteriores, entendida como ponto nodal do desenvolvimento cognitivo filogenético em sua capacidade de identificação dos seres e de constituição de ontologias. Assim, para Quine (1980b) em *Falando de objetos*, o desenvolvimento passa por uma fase de indistinção entre termos como *mamãe*, *água*, *vermelho* e *maçã*, ambos aduzidos nas primeiras fases como termos de massa: não há identidade individual pois a criança não dispõe de maturação suficiente para propiciar noções como recorrência e permanência.

É somente com a aquisição da capacidade de abstração do pensamento (recorrência e permanência do objeto desligado do espaço-físico) que se torna possível, para Quine separação entre objetos individuais – como *mamãe* e *maçã* – e termos de massa – como *água* e *vermelho*. No entanto, permanecerá uma confusão entre os termos de massa e os termos individuais abstratos, como *vermelhidão* e *humanidade*, tidos como nomes de atributos, classes ou qualidades: o termos de massa, assim como os abstratos individuais, não só seriam confundidos em fases iniciais do desenvolvimento como manteriam seu *caráter híbrido*:

Quando ela [a criança] domina eventualmente o esquema conceitual da individuação do objeto físico durável, ela tem então de haver-se com um uso previamente adquirido de vermelho que se tornou subitamente duplo: há material vermelho (suco de tomate) e há coisas vermelhas (maças) que são sobretudo material branco. Vermelho ao mesmo tempo permanece um termo de massa da antiga vindima de água e mamãe e se torna um termo geral concreto como redondo ou maçã. Uma vez que a criança ainda não conceberá vermelho como, repentinamente, duas palavras, ela passa de algum modo a infundir singularidade no real concreto; e tal é a receita, ainda que não apetitosa, para o singular abstrato (QUINE, 1980b, p. 124).

A confusão original, conforme defendida por Quine (1980b) residiria em tomar os signos por objetos, em confundir o sentido dos seres com seus nomes, se optarmos pelo

³ Os textos de Quine aqui utilizados foram publicados em 1953 e 1969.

viés fregeano: por aprendizagem social, aprenderíamos modelos gerais de discurso em que uma suposição de significados (sentidos) carregados previamente de identidades (a nomeação). A partir daí, por generalização de usos, daríamos aos atributos as mesmas características essenciais dadas de antemão aos objetos – as formas nos apareceriam sempre como nomeações referenciais porque tal se dava nos inícios de nossa maturação cognitiva. Dupla confusão portanto: a identidade inicial dos individuais e a identidade estendida dos atributos correspondentes.

Para Quine (1980b, p. 126) necessário “apertar nosso cinto ontológico de alguns furos” e indicar a pretensa identidade de classes e atributos como produto mais harmonizado com a pretensa objetividade de verdadeiros objetos, nos limites de traços “francamente provincianos” de cada linguagem. Desta perspectiva, nenhum padrão ontológico poderia vislumbrar um fora da cultura lógico-semântica no qual se fundamentam as distinções de mesmo e outro, de atributo e qualidade, de classe e predicação.

Se, pois, os procedimentos ontológicos são artificiais, Quine (1980b, p. 129) propõe um “relaxamento” do dogma identitário para discutir a nomeação dos objetos e, por conseguinte, a lógica, devidamente retomada em seu caráter pragmático:

Por que não aceitá-los precisamente assim, como meias-entidades crepusculares a que o conceito de identidade não se tem de aplicar? Se a pouca respeitabilidade de sua origem é inegável, mesmo bastarda, para a mente esclarecida, isso não é nenhuma desgraça [...]

Assim, “dentro dos limites paroquiais de nossa própria linguagem” (QUINE, 1980a, p. 138), a dificuldade é mesma a de permanecer tributário da ostensão: não há garantia que, dadas duas linguagens diferentes, possa haver convergência de significado e de nomeação referencial se apenas existem diferentes modos de classificar e identificar os seres dependentes do limite da linguagem. A partir do confronto inicial entre nomes de massa e nomes contáveis, Quine (1980a) discute de modo peremptório a impossibilidade de uma ontologia geral. Voltemos a esta discussão.

O exemplo de *A relatividade ontológica* é o termo *gavagai*, emitido por potenciais gentios ao se depararem com algo como um coelho e realizarem uma ostensão. A pergunta fundamental: os gentios encaram *gavagai* (“coelho”) como algo de massa ou algo individual? E por consequência: estão os gentios a considerar por *gavagai* o coelho como massa ou as partes distintas do coelho como indivíduo?

A resposta de Quine (1980a) é sumária: há uma dupla indeterminação, não apenas relativa aos significados mas que atinge a própria referência. Isto porque as distinções de significado possíveis entre *coelho*, *parte do coelho* e *fase do coelho* são antes de mais nada, como resultantes da própria vagueza do nosso aparato conceitual, os únicos modos com que contamos para distinguir as entidades. Como *coelho*, *parte não destacada* e *fase do coelho* exigem que se pense em entes diversos, é a própria referência que “se mostra comportamentalmente inescrutável” (QUINE, 1980a, p. 138).

A fim de solucionar a dificuldade é que Quine (1980a, p. 145) postula seu princípio da relatividade ontológica: “a referência é sem sentido exceto em relação a um sistema coordenado. Nesse princípio de relatividade repousa a solução de nossa dificuldade”.

Não haverá, portanto, a possibilidade de teoria plenamente interpretada sobre o ser dos entes, mas sim uma subordinação de teoria: *o recurso da ontologia será sempre-já estabelecer critérios a partir de uma teoria de fundo, sem por isso identificar seus termos na forma de um a um com a teoria objeto.*

Sobre o papel da ontologia como teoria de fundo e compromisso pragmático, uma importante discussão é levantada no *Sobre o que há*, de 1953. A fim de formular sua tese de “dependência” e “compromisso ontológico” das teorias, Quine (1980c) argumenta, em primeiro lugar, sobre as dificuldades de manutenção das questões ontológicas da maneira simples com que, durante séculos, os problemas foram “solucionados”. Além disso, contrapõe-se ao que considerava, ironicamente, como a barba de Platão: a impossibilidade de dizer o não-ser, responsável pela interdição de negar a ontologia e suas categorias.

Para deslindar esse nó platônico, então, Quine (1980c) faz uso das *variáveis ligadas* de Russel a fim de comprovar, num só movimento, a possibilidade de se falar daquilo que não existe e, ainda mais profundamente, da ausência de necessidade de pressupor uma existência prévia de entidades. Assim, quando Russel propõe uma sentença da forma “O atual rei da França é careca”, não se trata mais de pressupor a existência referencial apontada pelo nome, como ainda pretendia Frege com seu pressuposto de existência em *Sobre o sentido e a referência* – o que impossibilitava haver uma referência (valor de verdade) de fábulas.

A composicionalidade de Russel permite, ao contrário, apenas analisar uma sentença como expressão global formada de elementos mínimos, por sua vez ligadas a quantificadores. Russell está propondo que, na forma lógica da sentença, há três afirmações: há indivíduo, o indivíduo é rei da França e ele é careca. Essa sentença é, na interpretação russelliana, uma sentença complexa, formada por duas outras sentenças, quais sejam: uma em que há um quantificador (um tipo particular de operador) que indica a existência de um e apenas um rei da França (1) e a outra sentença (2) que afirma que o rei da França é careca. Na forma lógica, haveria um “e” unindo as sentenças e, deste modo, duas maneiras de disjunção e falsidade da sentença: ou não há rei da França ou há o rei e ele não é careca.

Quine (1980c, p. 221) entende que as variáveis ligadas são capazes de operar significativamente no mundo mas não guardam a essencialidade que apregeia a identidade entre o enunciado e o referente que ocupa seu lugar:

Arruína-se assim a velha idéia de que os enunciados e o não-ser se autodestroem. Quando um enunciado de não-ser é analisado segundo a teoria das descrições de Russel, deixa de conter qualquer expressão que até mesmo pretenda nomear a suposta identidade cujo ser está em questão, de modo que não se pode mais conceber que a significatividade do enunciado pressuponha haver tal entidade [...]

O grande problema ontológico resolvido formalmente por Russel era – não obstante o desacordo com Frege –, o levantado pela diferença entre sentido e referência fregeanos. No entanto, para Quine (1980c), a obscuridade entre os conceitos seria o produto da petição, sendo trazido à tona pela indistinção (comum na ontologia) entre o nomear

(alcançar a referência como identidade) e o significar (enunciar significativamente a referência): a trivialidade da ontologia permitiria tratar como nomes de referentes expressões apenas significativas e, justamente por isso, dependentes dos aparatos conceitual das linguagens nas quais se compõe.

Como, então, Quine (1980c) reivindica um tratamento lógico-semântico, este não pode ser valer de identidades baseadas em nomes, apenas de sentenças e expressões significativas. Destarte, as categorias universais como substância, atributo, predicado, classe, significado e sinônimo se vêm, num só golpe, enleados no provincianismo do aparato formal e, por conseguinte, tendo que obedecer a um apenas critério: seu aparecimento como valor ligado a uma variável, por isso sempre relativo e contingente.

Ademais, Quine (1980c) não indica uma redução de tudo aquilo que há aos limites da linguagem⁴. Apenas circunscreve uma tarefa, qual seja, operar num plano semântico público que permita entender os modos pelos quais falamos das coisas que existem. A separação entre o real e o semântico é assim formulada, nas bases de uma decisão acerca de ontologias rivais:

Ora, como decidir entre ontologias rivais? A resposta não é certamente proporcionada pela forma semântica ‘Ser é ser o valor de uma variável’; pelo contrário, essa fórmula serve antes para testar a conformidade de uma certa afirmação ou doutrina com respeito a um critério ontológico prévio. Atentamos a variáveis ligadas no contexto da ontologia não a fim de saber o que há, mas a fim de saber o que uma certa afirmação ou doutrina, nossa ou de outrem, **diz** que há; enquanto tal, esse é propriamente um problema que diz respeito a linguagem. Mas o que há é uma outra questão⁵. (QUINE, 1980c, p. 221)

O que há, assim, escapa ao plano semântico, ainda que haja tradutibilidade para este último (devidamente inescrutável). A ontologia, para Quine (1980c) deve ser assumida nos moldes pelos quais nos valem da ciência: como um esquema conceitual mais eficaz para acomodar o conhecimento. Nesse caso, a ontologia aparece como condição básica, como compromisso das teorias e pode ser lida pragmaticamente, como o impensado, as “baixas origens” de que se valem as aventuras do saber generalizante.

Aproximemos essa leitura da *arqueologia do saber*, voltando-nos rapidamente às posições básicas defendidas por Foucault.

⁴ Como apontado na introdução, não se pretende nesse ensaio discutir o realismo ou o anti-realismo do par Quine- Foucault. No entanto, é importante frisar que minha leitura é uma tentativa de aproximação entre os autores, naquilo que ambos trazem como crítica das teorias de confirmação epistemológica e de ontologia realista. No caso específico de Quine, Dutra (1998) retoma uma questão exemplar: diferente do que ocorreria numa epistemologia de viés realista, a distinção entre enunciados teóricos e observacionais não é antinômica, justamente porque os próprios enunciados observacionais, tomados pela tradição de remonta a Carnap e Popper como relacionadas ao imediatamente dado, só podem ser entendidos, em Quine, como de algum modo mediados pela teoria. Assim, haveria uma relação direta entre o observável e o teórico, o que o tornaria, ainda segundo Dutra (1998), próximo de uma pragmática nos moldes kuhnianos

⁵ Grifo meu.

4 ARQUEOGENEALOGIA E CATEGORIAS DISCURSIVAS

O arquivo de que se vale Foucault é bastante distinto das preocupações lógico-formais da filosofia de Quine, sobretudo porque a França por muito tempo permaneceu isolada em relação a tais discussões, tendo formulado uma espécie bastante específica de tratamento das questões de linguagem e formalismo: o estruturalismo, baseado na lingüística saussuriana. Assim, nos finais da década de sessenta, a problematização existencialista será paulatinamente colocada em xeque através da tentativa de amálgama entre o pensamento marxiano, a psicanálise lacaniana e a antropologia, todas devidamente revestidas de uma preocupação fundamental com a constitutividade entre os saberes e a língua.

No interior desse debate tipicamente francês, Foucault tomará uma via bastante particular, relendo o formalismo (com pretensões científicas) com o auxílio da filosofia de 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. Voltemos, inicialmente, a esse discurso heideggeriano na forma de uma hermenêutica do impensado para confrontá-lo com a inversão genealógica engendrada por Foucault em seu empreendimento discursivo.

A obra de Heidegger é realizada como *ontologia fundamental* a partir da categoria ontológica de *Dasein*, cujo modo particular de *Pre-sença*⁶. Ontologia fundamental é a interpretação do *sentido do ser* do ente (*Dasein*) interpretado em relação ao *tempo*. Para Heidegger em *Ser e tempo*, (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*:

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

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 que só *Dasein* pensa o ser do ente) – e *ser* como privilégio ontológico do ente ôntico, já que é apenas como categoria ôntica que o *Dasein* tem acesso ao ser ontológico. A relação, então, não pode jamais ser pensada pela forma da

⁶ Na edição de *Ser e Tempo* aqui utilizada (HEIDEGGER, 1997), *Dasein* foi traduzido como *Pre-sença*. O original é de 1927.

exclusão, justamente porque a constituição ôntico-ontológica do *Dasein* evoca sempre já “o primado ôntico da questão do ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 40).

Assim, Heidegger propõe *Ser e Tempo* como uma analítica existencial do *Dasein* e aponta para duas relações necessárias com a metafísica: uma positiva, visto que é metafísica a estrutura do *Dasein* que, em sua compreensão, depara-se com o não predicável estruturante; uma negativa⁷, 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, 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, 1996).⁸

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 Nietzsche.

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

⁷ HEIDEGGER (1997), no entanto, considera as duas perspectivas como positivas.

⁸ *Sobre a essência do fundamento*, de 1928.

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, 2001, p. 62)⁹. 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 dionisíaca de comunhão com o mundo – ainda que dominante na vontade de poder, se pensarmos na leitura do próprio Heidegger, a saída do *Dasein* é a assunção de uma circularidade interpretativa *do-no* mundo, segundo a ordem de um *discurso a priori*: 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.

O empreendimento foucauldiano, não obstante compartilhando da profunda desconfiança em relação à *Aufklärung* como projeto teleológico da racionalidade, é peremptório no que tange uma ontologia fundamental heideggeriana e na constituição do *Dasein* como categoria ontológica, considerando Heidegger, já em *As palavras e as coisas*¹⁰, 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 (FOUCAULT, 1981). 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.

⁹ O texto em questão é *A superação da metafísica*, publicado originalmente em 1954.

¹⁰ A primeira edição de *As palavras e as coisas* é de 1966.

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 e 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-se 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, 2008, p. 285) 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.

A conformação genealógica, finalmente, romperá os laços com a hermenêutica, 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*¹¹ (NIETZSCHE, 2001), 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

¹¹ Original de 1887.

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, contrário de uma busca das origens e do intocado pela interpretação (o *Ser* perdido na finitude heideggeriano), é lida por Foucault em *Nietzsche, a genealogia, a história* (FOUCAULT, 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, 2005, p. 263).

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, 2005, p. 266).

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.

Na sua arqueologia dos saberes como história das modalidades da verdade e de ontologização desta última que tornaria possível uma cisão entre o verdadeiro e o falso, a empresa foucauldiana ganha aspectos de metodologia apenas em 1969, oito anos depois de sua primeira formulação. O texto em questão é *A arqueologia do saber* [AS] (FOUCAULT, 1997) no qual o francês estabelece uma forma de problematizar o conhecimento na forma do saber e, a partir daí, criar uma alternativa à epistemologia que prescinde da separação entre uma verdade ontologizada e o erro ideológico. Para tanto, Foucault elabora uma *categoria fundamental*, qual seja, a unidade mínima e funcional do enunciado.

O projeto é, antes de tudo, immanentemente *descritivo e relativo aos projetos de epistemologização das ciências humanas*. Nesse caso, é preciso antes de tudo definir as regras que regem a produção das unidades (autor, obra, escola, origem) que o antropologismo aduz como documentos e que, para o arqueólogo, abrem o campo de interrogação sobre a própria validade das regras e dos *a priori* que 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 enunciado limitado: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 1997, p. 31).

Deslocamento axial: não se trata de alegorismo nem de profundidade, pois não há o que des-velar na categoria 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 semiologia¹².

A descrição dos acontecimentos discursivos em sua emergência positiva na forma discursiva e não dualista tem como unidade fundamental, segundo a AS, a categoria *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 na imanência. Assim, *o enunciado foucauldiano perde a unidade ontológico-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, ademais, *não pode ser confundido com uma categoria formal*: ele não é *uma proposição lógica*, pois no nível discursivo a oposição falso e verdadeiro perde a pertinência; ele tampouco é *uma frase gramatical*, pois o enunciado nem sempre está submetido ao cânone gramatical – um quadro taxionômico ou um gráfico, por exemplo, tem regras específicas que ultrapassam as da língua como 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, 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, 1997, p. 99). 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 referenciação 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;

¹² “Parece-me que é preciso compreender uma coisa que muitos de nossos contemporâneos esquecem, que a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos inaplacáveis. Uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia, acredita na existência absoluta de signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinidade 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, 2005b, p.50).

- 2) *posição do sujeito*: um enunciado “mantém com um sujeito uma relação determinada” (FOUCAULT, 1997, p. 105) que não se refere nem a uma subjetividade lingüística nem a um autor, mas a um lugar vazio a ser preenchido por quem pode, em uma série, assumir a posição de enunciador – 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, 1997, p. 113).

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, que 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 (1988) na forma da *transversalidade*: o enunciado 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 proscree as condições estritas de sua repetição e de sua utilização, o “lado de fora” (DELEUZE, 1988, p. 23) que na *Arqueologia do saber* impede a síntese entre palavras e coisas.

Como regra de existência dessa multiplicidade que é o enunciado, além da materialidade, FOUCAULT (1997) recorre a outra categoria, a de formação discursiva, responsável pela lei de funcionamento e de emergência dos enunciados e que se constitui a partir de quatro elementos, devidamente destituídos de seu caráter identitário.

O primeiro deles diz respeito aos objetos e está muito próximo do que pretendia Quine. No que chama de *formação dos objetos*, FOUCAULT (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, 1997, p. 51), 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 circunscribe e, mais profundamente, recorre ao que o arqueólogo chama como “feixe de relações” (FOUCAULT, 1997, p. 52) entre os discursos e as práticas sociais¹³.

O segundo dos elementos regulados pelas formações discursivas 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 da dispersão da subjetividade no interior desses enunciados: há uma descontinuidade do enunciador em relação a um si-próprio, a um *a priori* transcendental.

Quanto ao terceiro elemento, *a formação dos conceitos*, FOUCAULT (1997) aponta que uma formação discursiva seria a responsável por relacionar de forma determinada esse “feixe de relações” heterogêneo, tomando em consideração, no entanto, a “dispersão anônima” (FOUCAULT, 1997, p. 67) 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 uma “anonimato uniforme” (FOUCAULT, 1997, p. 70).

Finalmente, o quarto dos enunciados de que se valem as formações discursivas, *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 um 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.

O nominalismo foucauldiano¹⁴ do enunciado e do acontecimento restrito por regras múltiplas de correlação numa formação discursiva, para DELEUZE (1988), recorre a

¹³ 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.

¹⁴ “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 capturadas. A criação dessa “vertente” é creditada a Guilherme de Ockahm, 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. Esse nominalismo 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 medieval anti-platônica e anti-realista – ontologicamente fraca e que punha em xeque as tentativas de categorização –, esse nominalismo do século XX estava centrado na

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. Além disso, se vale da materialidade imanente para invalidar qualquer tentativa de regularidade da ordem formal. Nem ontológico nem formalizante, só pode ser subsumido como uma categoria ímpar, que chamo categoria discursiva.*

No tocante à multiplicidade, DELEUZE (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 ontológica: 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 que, entretanto, 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.

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 (2005a, p. 101) 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, 1997, p. 150).

Diante daquilo que conformou como o “antropologismo” e seus duplos – o “empírico-transcendental”, o “cogito-impensado”, a proposta arqueogenealógica é a de considerar os conhecimentos como saberes. Desta perspectiva, não há uma separação possível entre o que se tem como objetificação e os critérios – formais, sociais, enunciativos, conceituais e poder-estratégicos – que possibilitam esse discurso de objetificação. Em

impossibilidade de descrever exaustivamente as categorias já que os *quiprocós* da ontologia jamais alcançavam o ser dos entes, mas apenas se enredavam na complexidade metalingüística.

outras palavras, é só da perspectiva de uma funcionalidade, de uma positividade no que tange as estratégias do poder-saber que se pode formular as ontologias de cada um dos saberes. Nesse caso, uma ontologia é sempre tomada como um discurso do saber-poder sobre aquilo que há, sem por isso ser capaz de ascender ao real pretendido, mas apenas legitimar sua pretensão de validade na forma de uma metafísica (como teoria geral do ser do ente histórica).

5 CONFRONTOS PÓS-METAFÍSICOS (À GUIA DE CONCLUSÃO)

Contemporâneos dos discursos de deslegitimação das metateorias, Quine e Foucault, por vias distintas, recorreram a uma mesma negação: a da ontologia como teoria geral do ser do ente.

Para Quine, o exercício crítico da relatividade ontológica permitiria não apenas desconfiar da adequação homogênea entre as palavras e as coisas do mundo postulada pela confusão generalizada na filosofia entre nomear e significar como, mais profundamente, teria a força de contradizer qualquer teoria que aventasse uma tradutibilidade final de todas as linguagens, justamente porque é a linguagem que, ao definir o aparato conceitual filogenético dos sujeitos, aponta para o imperativo de pensar as construções teóricas como relativas, no limite, às categorias estipuladas de antemão.

Foucault parte de uma desconfiança similar, ainda que pautada por outras preocupações: as relações de poder que se exercem na separação entre os regimes do verdadeiro e do falso, entre a razão e a loucura. Assim, não obstante realize ao seu modo uma desconstrução de categorias ontológicas – como objeto, substância, predicado, atributo – através da subsunção de uma constitutividade entre os enunciados, o saber (como amálgama de disposições formais, crenças, valores e luta) e o poder estratégico, o arqueogenealogista jamais se valerá de uma aposta positivas no valor dos empreendimentos formais.

Nos dois casos, porém, a tentativa é de colocar em cheque aquilo que opera sem discussões como elemento constitutivo dos saberes: para Quine, a identidade das entidades e das proposições filosóficas e lógicas; para Foucault, a identidade de objetos do saber como “a loucura”, “a sexualidade”, “a delinquência”. Destarte, ainda que tratando de universos discursivos distintos – Foucault analisa o que chama de positivities enquanto Quine se ocupa de filosofia e de ciência de alto nível de formalização, como a matemática –, ambos recorrem ao impensado dos empreendimentos filosófico-epistemológico na tentativa de esclarecer os pressupostos extra-teóricos que se escondem por detrás da transparência dos conceitos, das sinonímias e da identidade.

A diferença entre eles, todavia, deve ser apontada nas relações que cada um dos pensamentos detém com o nível formal: enquanto Quine postula esse nível como operacional no que tange os significados e o separa do real, Foucault entende o enunciado e o correlato discurso como uma materialidade que encerra não apenas o que pode e deve ser dito, mas ainda as instituições e as estratégias de poder constitutivas de cada um.

Além disso, o afastamento da vertente formal, relativa ao estruturalismo, será flagrante na trajetória da arqueogenealogia de Foucault: em menos de cinco anos, entre a publicação de *As palavras e as coisas* e sua entrada no *Collège de France* – a aula inaugural publicada como *A ordem do discurso*, de 1970 –, o francês passará de um interesse reservado pelo formalismo à sua negação peremptória como uma forma de garantir ao discurso da ciência uma legitimação sobre o saber.

Nesse caso, teríamos, por um lado, a permanência do formalismo como ferramenta de contraposição à ontologia geral – o relativismo de Quine. Por outro, um colocar entre parênteses do próprio formal, formalismo somente justificado como uma modalidade possível dentro de regimes de dizer “epistemologizados” na forma de discurso científico – o que propõe, em termos gerais, Foucault. Assim, o arqueogenealogista recorre às regras anônimas e nunca saturadas na forma de equações para debruçar-se sobre seus problemas, entendendo o próprio formal como estratégico na produção da separação entre o verdadeiro e o falso.

Como discussão dos modos como o poder se exerce e se capilariza, Foucault vai ainda apontar uma necessidade recorrente de sair das malhas do discursivo – trazendo à tona de modo cada vez mais importante as relações sociais e institucionais tão presentes em seu primeiro livro, *A história da loucura* (e “abandonados” na fase “modernista”¹⁵). Nesse caso, ainda que permaneça no interior do imanente, não abandona as preocupações com a efetividade do real e sua capacidade constitutiva: da *Arqueologia do saber* (1969) até *Vigiar e punir* (1975), o movimento foucauldiano é mesmo o de uma assunção do real e de uma relativização da própria supremacia do enunciado diante do real.

Desta maneira, como discurso sobre tal separação entre o dizível e sua alteridade constitutiva, a arqueogenealogia não apenas relativiza as posições ontológicas mas as desconstrói segundo a perspectiva não de uma filosofia – como na proposta de Quine –, mas de uma política do dizer verdadeiro, bastante dependente de relações efetivas (ainda que não totalmente deslindadas por uma ontologia).

Em termos gerais, o que temos é ainda a estratégia de absorção da ontologia na semântica do relativismo de Quine – não obstante sua assunção do real como um fora da língua (ver *infra*, seção 3 e nota 3). E, quanto a Foucault, a tentativa de deslindar não-ontologicamente a constituição das categorias ontológicas, tratando estas últimas como discursos produzidos por uma relação nunca totalmente determinada e certamente não binária entre o visível (o real da ontologia) e o enunciável (que jamais pode se reduzir às proposições ou aos significados da lógica).

¹⁵ RAJCHMAN, em *Foucault: a liberdade da filosofia*, aponta o componente estrutural lingüístico que vai até a *Arqueologia* como uma marca do modernismo foucauldiano, abandonado já na discussão estratégica das formações discursivas presente, paradoxalmente, na própria *Arqueologia*.

REFERÊNCIAS

- BLANC, M. F. **Introdução à ontologia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução de. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUBOIS, C. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DUTRA, L. H.de A. **Introdução à teoria da ciência**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France**. Paris: Seuil, Gallimard, 2008.
- _____. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. **Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2.ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 260-281.
- _____. 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. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. p. 82-118.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: _____. **Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2.ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. p. 40-55.
- _____. **A arqueologia do saber**. 5.ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 2.ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: _____. **Ensaio e conferências**. 2.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Maria Sá Cavalcanti. RJ, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61-86.

_____. **Ser e tempo:** parte I. 6.ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. RJ, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Sobre a essência do fundamento. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 109-148.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUINE, W.V. A relatividade ontológica. In: QUINE, W.V.; RYLE, G.; AUSTIN, J. L.; STRAWSON, P.F. **Ensaaios.** 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 133-156. (Os Pensadores)

_____. Falando de objetos. In: QUINE, W.V.; RYLE, G.; AUSTIN, J. L.; STRAWSON, P.F. **Ensaaios.** 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. p. 117-131. (Os Pensadores)

_____. Sobre o que há. In: QUINE, W.V.; RYLE, G.; AUSTIN, J. L.; STRAWSON, P.F. **Ensaaios.** 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980c. p. 217-229. (Os Pensadores)

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

TUGENDHAT, E; WOLF, U. **Propedêutica lógico-semântica.** Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.