

# **SOBRE O INFINITO NA IDADE CLÁSSICA EM MICHEL FOUCAULT**

Marcio Luiz Miotto<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nos textos escritos por Foucault durante os anos 60, a problemática antropológica amparava-se, dentre outros fatores, no argumento segundo o qual a modernidade se constitui a partir de uma “finitude constituinte” a substituir um “infinito originário”. A questão do infinito teria, portanto, duas funções: a descrição da *epistémê* clássica e a própria comparação desta com a *epistémê* moderna. Entretanto, em *As Palavras e as Coisas* o capítulo que abre as considerações sobre o período clássico não considera, em suas linhas maiores, a questão do infinito. O argumento gira em torno da “representação”. Nesse contexto, o presente artigo tenta articular as questões do “infinito” e da “representação”, considerando os escritos foucaultianos e a literatura secundária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Michel Foucault; Idade Clássica; Modernidade; Arqueologia; Infinito; Finitude.

**RÉSUMÉ:** En considérant les textes de Foucault écrits pendant les années 60, le problème anthropologique impliquait, parmi d'autres facteurs, l'argument selon lequel la « modernité » serait constituée par une « finitude constitutive » qui a remplacé « l'infini originnaire » classique. Donc, la question de l'infini aurait au moins deux fonctions: la description de

sa propre fonction classique et la comparaison de cette épistémê avec l' épistémê moderne. Par contre, dans l'argumentation de "Les Mots et les Choses", le chapitre qui ouvre les considérations relatives à la période classique ne tient pas compte, dans ses grosses lignes, de la question de l'infini. L'argument tourne autour de la question de la «représentation». Dans ce contexte, cet article essaie d'articuler les questions de «l'infini» et de la «représentation», en considérant les écrits de Foucault et la littérature secondaire.

**MOTS-CLÉS:** Michel Foucault; Âge Classique; Modernité; Archeologie; Infini; Finitude.

**ABSTRACT:** In the philosophical texts written by Michel Foucault in the decade of 1960, the so called anthropological problem was based, among other subjects, on the argument that the modernity is composed by a "constitutive finitude" that replaced the "originary infinity" of the classical age. Therefore, the question about "infinite" has in this period two functions: the description of the classical episteme itself and its comparison with the modern episteme. However, when one consider *The Order of Things* (one of the more important texts on this subject), the chapter that opens the argumentation about the classical age does not focuses, in its major lines, the question about the infinite. The argument revolves around the concept of "representation". In considering this context, this article attempts to articulate the issues of "infinity" and "representation", considering Foucault's writings and secondary literature.

**KEYWORDS:** Michel Foucault; Classical Age; Modernity; Archeology; Infinite; Finitude.

*Tu feras de l'âme qui n'existe pas  
un homme meilleur qu'elle*

- René Char -

Dentre todas as questões gerais suscitadas pelas análises de Michel Foucault em seus livros dos anos 60 (sua crítica aos modos tradicionais de fazer História ou às pretensões de muitas ciências humanas e analíticas da finitude etc.), encontram-se várias outras questões específicas, contidas internamente na argumentação desses livros, plenas de conseqüências e debatendo com várias outras perspectivas. Por exemplo, ao caracterizar a “Idade Clássica” como um período em que vigora a “representação”, Foucault usa seu martelo contra outras descrições, colocando-se em uma posição diferenciada diante de definições e divisões tais como “empirismo” e “racionalismo”, “ceticismo” e “dogmatismo”, o século XVII como essencialmente “mecanicista” e assim por diante<sup>2</sup>. Para além de individualidades como Hume, Locke, Descartes, Hobbes e outros — ou melhor, para além de uma série de pensadores definidos por historiadores convencionais como “filósofos modernos” —, a descrição arqueológica de Foucault depara-se com um certo modo de enunciação que não é comum a apenas esses autores e seus domínios específicos: pertence a um mesmo “solo” que torna possíveis vários outros discursos (sem a pretensão foucaultiana de caracterizá-los como coerentes ou verdadeiros), perpassando a arte, a literatura ou mesmo práticas institucionais. Assim procede (para dar outro exemplo) a análise contida em *História da Loucura* sobre a primeira meditação cartesiana, de onde Foucault retira a noção de *desrazão* como operatória na

“Idade Clássica”<sup>3</sup>. O texto cartesiano convive, no mesmo capítulo e até com peso menor (ou pelo menos é como Foucault responderá posteriormente a Derrida), com uma análise documental de instituições do século XVII, tais como as *Workhouses* inglesas e os Hospitais Gerais alemães e franceses.

Esse “modo de enunciação” ou “solo” dos séculos XVII e XVIII (ou geralmente delimitado entre esses séculos) aparece descrito sob variadas formas, remetido a uma “ciência geral da ordem” ou a um conhecimento representativo, em *As Palavras e as Coisas*, ou a uma certa relação do homem com o infinito em outros textos (analisados adiante). Em *As Palavras e as Coisas*, conforme explicita José Ternes (1998, p. 84), na primeira parte do livro a noção de “infinito” acompanharia a argumentação sobre a representação como uma sombra, “como margem obscura que, se retirada, faria, talvez, ruir tudo o que está explícito”. Porém, as utilizações desta palavra não se tematizariam na interpretação de Ternes como substantivo ou realidade ontológica, afirmando a positividade do infinito como ponto *central* do pensamento clássico. Conforme esse quadro, o infinito na descrição foucaultiana seria caracterizado mais como ocorrência adjetiva ou adverbial, *imerso* em afirmações internas à argumentação, porém sem ser tematizado explicitamente. Nisso tudo, qual seria o estatuto do infinito no classicismo, segundo a descrição foucaultiana?

Primeiramente, torna-se necessário examinar a argumentação de *As Palavras e as Coisas*. No primeiro capítulo dedicado à idade da Representação (Cap. 3, “Representar”), Foucault

afirma que o que confere regularidade a toda a dispersão do pensamento clássico é a relação com uma ordenação: “Essa relação com a *Ordem* é tão essencial para a Idade Clássica quanto foi para o Renascimento a relação com a *Interpretação*” (PC, p. 73). Se o “saber” do Renascimento se remetia a uma análise de analogias e semelhanças, numa interpretação indefinida da similitude das marcas do mundo (um mundo sempre dobrado e redobrado sobre si mesmo), o classicismo constituiria algo novo: não mais a busca de similitudes entre as coisas, mas uma relação de *comparação* entre *representações*. Utilizando como alegoria de pensamento-limite o personagem Dom Quixote, Foucault afirma que, na segunda parte do livro de Cervantes, Dom Quixote torna-se ele mesmo um “livro que detém sua verdade”: ao invés de ser “semelhante” aos livros, como na primeira parte, onde o protagonista é “o testemunho, o representante, o real análogo” dos romances de cavalaria (todo o esforço do protagonista é o de provar que o mundo ao redor se assemelha aos livros, os moinhos são gigantes e assim por diante [cf. PC, p. 62]), passa o fidalgo na segunda parte a assumir uma realidade, esta que se “deve somente à linguagem e que permanece totalmente *interior* às palavras” (PC, p. 63, grifo meu). Isto é, Dom Quixote deixa de ter uma relação de semelhança com os romances de cavalaria, deixa de repetir-se no mundo exterior aos livros, para se tornar ele mesmo um signo, não mais semelhante ao mundo, mas signo desse livro que é ele mesmo e cuja realidade será somente relegada ao interior da linguagem<sup>4</sup>. Se no Renascimento a relação de similitude permitia dobrar e remeter as palavras e as coisas

— colocar os signos e o mundo numa relação sempre efetiva e reversível – Foucault pretende mostrar que, entre a primeira e a segunda parte de Dom Quixote, aparece uma relação de representação e de interioridade: o mundo não se assemelha aos livros, não se vai do signo ao mundo por um liame que os liga diretamente (“as coisas e as palavras vão separar-se”); agora, as relações tornam-se inerentes à representação, e perguntar-se sobre como ela é possível, ou “como um signo pode estar ligado àquilo que significa”, denotará um novo solo e novos problemas (*PC*, p. 59).

Doravante a similitude se torna não mais saber, mas erro e não esclarecimento. O que na Renascença se alçava sob os termos da analogia, recai agora sob os auspícios de uma *comparação*, de uma *análise* em termos de identidades e diferenças, de ordem e de medida<sup>5</sup>. Nesse ponto Descartes também ocupa lugar alegórico com suas *Regras para a Orientação do Espírito*. A semelhança não é mais forma de saber; pelo contrário, deve-se denunciar nela “um misto confuso” ao qual cumpre sempre analisar em termos de comparação, já que todo conhecimento “se obtém pela comparação de duas ou várias coisas entre si” (*PC*, p. 67). Pela comparação encontram-se as naturezas mais simples, por meio de duas operações que as fundam como conhecimento verdadeiro: a ordem e a medida.

No âmbito da *medida*, considera-se inicialmente uma totalidade para dividi-la em partes; essas partes podem ser mensuradas tanto em relação a grandezas contínuas ou descontínuas, de forma que para grandezas contínuas seriam dadas unidades de convenção ou “empréstimo”, enquanto para grandezas descontínuas se estabeleceriam unidades

aritméticas. Na busca de uma unidade para comparar uma série de grandezas, a medida permitiria “analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade e da diferença” (PC, p. 68). Quanto à *ordem*, ela não implicaria uma análise em referência a unidades exteriores, de convenção ou aritméticas; aqui, não se conhece a ordem das coisas em cada natureza isolada, mas sim numa comparação em que se descobre entre os elementos comparados o elemento mais simples, em seguida o mais próximo e assim por diante, “para que se possa aceder necessariamente, a partir daí, até as coisas mais complexas” (PC, p. 68). O conhecimento pela ordem é uma comparação que permite passar continuamente “de um termo a outro”, em um “movimento absolutamente ininterrupto”, no qual se estabelecem séries a partir desse elemento mais simples, comparado com outros em diferenças crescentes, ininterruptamente, dispondo “as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis” (PC, p. 68). Pode-se, entretanto, reduzir a medida à ordem, “enquanto os valores da aritmética são sempre ordenáveis segundo uma série”. Essa operação de redução da medida à ordem seria condizente com o “método” e seu “progresso”: estabelecer encadeamentos em comparação generalizada a partir de princípios primeiros, tal como opera o próprio encadeamento do conhecimento. “O caráter absoluto que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser das coisas, mas sim à maneira como elas podem ser conhecidas” (PC, p. 69), isto é, pode-se ter um conhecimento comparativo tal que corresponda à própria ordem do pensamento (e não das coisas), diferente das analogias do Renascimento, quando as próprias palavras, pela similitude, relacionavam-se diretamente com as coisas

(a Cruz para o Salvador, o Nome proibido em relação ao Criador etc.). Na ordem do conhecimento, o carácter do que se conhece pode ser, portanto, arbitrário (se relacionado às coisas que “ultrapassam” a representação, e vê-se aí a necessidade de constituir uma linguagem bem feita que fuja das arbitrariedades), ou necessário e natural, quando correspondendo à ordem do pensamento.

A comparação, doravante, submeterá à prova toda semelhança, nesse jogo de encadeamento de séries por identidades e diferenças. Dado que a comparação é um instrumento inerente e apropriado ao processo de conhecimento, e dado que “conhecer” é correlato a “ordenar”, abre-se a possibilidade de um conhecimento efetivo, uma “certeza perfeita”, uma “enumeração completa” das identidades e diferenças<sup>6</sup>. Conhecer, ordenar, comparar — tais fatores se regerão pelo *discernimento*, a partir do qual se pode (consoante o carácter da ordem) “obter pela intuição uma representação distinta das coisas e apreender claramente a passagem necessária de um elemento da série àquele que lhe sucede imediatamente” (PC, p. 71).

No mesmo passo em que a comparação se institui como própria ao processo do conhecimento (relacionada à ordenação em séries e conhecimento que pode propiciar uma “certeza perfeita” e uma “enumeração completa”), outro fator importante para o pensamento clássico é o que decorre da separação entre a “História” e a “Ciência”, conhecimento erudito e factual. No Renascimento, o primado da Semelhança mantinha esses dois fatores unidos, nunca se esgotavam as relações de reenvio ao mundo que poderiam ser encontradas entre a erudição livresca de um lado e o conhecimento das coisas



de outro. Foucault delimitava nessa época inclusive a possibilidade de dar à magia estatuto de saber<sup>7</sup>. No advento da Representação, o quadro muda: à História restará a erudição, a leitura, o comentário e o jogo de opiniões, os “argumentos muito sutis” ao “criticar uma opinião controvertida”, bem como a temerosidade diante da “simplicidade das razões”, como afirmava Descartes<sup>8</sup>. Já na Ciência, “a verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta” (PC, p. 71). A linguagem não é mais considerada como marca das coisas (como no Renascimento), autorizando agora a separação entre o quadro estabelecido da erudição livresca e a inspeção das evidências. No Classicismo, enquanto percepção evidente e distinta, receberão a linguagem e a ciência — implicadas com o próprio processo de conhecimento — um estatuto de “transparência e neutralidade” (PC, p. 71).

Os signos no classicismo se oferecem ao conhecimento em sua “simplicidade e evidência”, conforme afirma Ternes (1995, p. 48). Enquanto os signos são *naturais* (quando — por assim dizer — o significante se liga diretamente ao significado, como o reflexo do espelho em relação ao que reflete, ou o grito em relação ao medo), mesmo se imersos no processo representativo do conhecimento, resta a eles uma constituição prescrita, rígida, incômoda, diante da qual “o espírito não pode assenhorar-se” (PC, p. 77). Em contrapartida, um signo de *convenção* tem a sorte de ser

simples, fácil de lembrar, aplicável a um número indefinido de elementos, suscetível de se dividir ele próprio e de se compor; o signo de instituição é o

signo na plenitude de seu funcionamento; (...) ele que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional (PC, p. 77).

Enquanto *interno* ao processo de conhecimento e com a função de permitir, por essa capacidade de composição e divisão, a análise das coisas representadas nos seus mais simples elementos, o signo em seu espaço convencional e arbitrário, para conferir essa “transparência”, será

o crivo de análise e os espaço combinatório através dos quais a natureza vai se oferecer no que ela é ao nível das impressões originárias e em todas as formas possíveis de sua combinação. Na sua perfeição, o sistema dos signos é essa língua simples, absolutamente transparente, que é capaz de nomear o elementar; é também esse conjunto de operações que define todas as conjunções possíveis. (PC p. 77)

Para ser transparente e possuir esse poder absoluto de análise e combinação, a propriedade mais fundamental do signo na Idade Clássica seria sua binariedade. Aludindo à *Lógica de Port-Royal*, Foucault afirma que no classicismo o signo é, “no *interior* do conhecimento, o liame estabelecido entre a *idéia de uma coisa e a idéia de outra*” (PC, p. 79). Diferente da disposição renascentista, para a qual havia o elemento marcado, o elemento marcante e a semelhança (permitindo ver que um era a marca do outro<sup>9</sup>), no Classicismo o signo encerra *dentro* de si próprio duas idéias, “uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua

natureza consiste em provocar a segunda pela primeira” (PC, p. 79). A função mediadora antes ocupada pela semelhança se desloca para dentro do signo, e nesse sentido ele não apenas se refere ao elemento marcado, mas também diz respeito à própria relação de marcação. O elemento significante se “reduplica” sobre si próprio: na própria “idéia que substitui outra”, se superpõe “a idéia de seu poder representativo” (PC, p. 79). Como exemplo Foucault evoca a pintura ou o mapa: o conteúdo deles está no que representam, mas esse conteúdo só aparece representado por uma representação (o esquema do mapa ou a pintura do quadro). A idéia dada por cada um dos traçados de um mapa (as representações geométricas, escalas etc.) tem “por objeto a representação de um outro objeto — um país com suas fronteiras (...)”:

Chama-se signo uma coisa que, diferente da idéia que ela mesma dá quando a vemos, dá uma segunda que não se vê. Como quando se vê na porta de uma casa um galho de Hera; além da idéia de hera que se apresenta ao pensamento, se concebe que, nessa casa, se vende vinho. (FOUCAULT, 1969/2000, p. 131).

Tendo nessa difícil noção de signo (dificuldade aludida pelo próprio Foucault) uma reduplicação do elemento significante, para a qual a representação é ao mesmo tempo “*indicação e aparecer*; relação a um objeto e manifestação de si” (PC, p. 80), o “poder” da representação em suas possibilidades se elucida. A questão mais fundamental é não haver *opacidade* alguma na relação do significante com o significado, já que este se aloja *no interior* da representação<sup>10</sup> — é precisamente

o liame de interioridade que permitirá a transparência das representações e a possibilidade de sua inspeção ou comparação efetivas, passando de signo a signo no discernimento de elementos simples e na passagem dos elementos simples à composição de séries pela análise de identidades e diferenças.

Por fim resta, nesse levantamento de noções e modos de enunciação que irrompem no classicismo segundo a análise de *As Palavras e as Coisas* — modos de enunciação cuja positividade difere da existente no Renascimento —, delinear o novo estatuto dado à “semelhança”.

Sob forma de ligação apenas provável (jamais certa), ou sob uma forma rígida e incômoda (como visto no exemplo da imagem do espelho diante do que se assemelha), a similitude possui um duplo estatuto no Classicismo. Primeiramente, relegada ao que não é conhecimento, a semelhança se oferece como “empiricidade rude” (PC, p. 82), uma inexatidão, “rudimento” ou força apenas “esboçada” (PC, p. 83). O pretenso conhecimento por semelhança e sem o inquérito da comparação é o terreno da possibilidade da ilusão e do erro. Por outro lado, é exatamente essa inexatidão que deve se transformar numa relação de igualdade e de ordem pela comparação. A similitude apresenta-se então como uma “indispensável moldura”, algo que o conhecimento cobre em toda sua extensão, porém que permanece sobre ele, como uma “necessidade muda e indelével”, um “conteúdo prévio do conhecimento”, “fundo indiferenciado, movediço, instável, sobre o qual o conhecimento pode estabelecer suas relações, suas medidas e suas identidades” (PC, p. 80). Se no Renascimento a semelhança servia como *termo* do

conhecimento, no Classicismo ela será apenas aquilo que *se oferece* ao discernimento.

A similitude é ao mesmo tempo algo que se afasta do conhecimento e também um lugar de aplicação no qual o conhecimento pode exercer seus desdobramentos. É ao mesmo tempo *limite* do conhecimento, pois está aquém do que se pode conhecer, e *condição*, por ser aquilo pelo qual se pode conhecer. Citando Hume, Foucault afirma que a semelhança, pertencente às relações naturais (que “constrangem” o espírito), seria o ponto sem o qual o filósofo não daria qualquer passo. É desse ponto que se retiram as “induçãoes gerais que se tiram dos fatos particulares”, os “gêneros”, as “espécies” e as “noções abstratas” (PC, p. 80). Dado que a similitude se implica com o conhecimento nesse duplo aspecto, como algo aquém dele e sem o qual não pode conhecer, a própria possibilidade do conhecimento se vinculará à *imaginação*. Na “Idade Clássica” há, para Foucault, um apoio mútuo entre a semelhança e a imaginação. Sem a semelhança não haveria imaginação, já que, para que algo se represente, deve haver minimamente uma semelhança entre impressões para que uma “lembre” a outra e possibilite seu reaparecimento no imaginário. É preciso a semelhança de impressões para que a representação se estabeleça num lugar, ressuscite outra representação mais antiga e se justaponha a ela para dar lugar a uma comparação. Por outro lado, sem a imaginação não haveria semelhança, por haver na representação “o obscuro poder de tornar presente uma impressão passada” (PC, p. 84), poder de lembrar que implica nele mesmo uma semelhança de impressões dando a elas vizinhança, mesmo quando uma delas está ausente.

Sob tal estatuto duplo e dupla implicação, duas direções de análise se delinearíamos no classicismo. Uma, Foucault chama, *grosso modo*, de “analítica da imaginação”, a partir da qual se consideraria o surgimento da representação pela operação da imaginação de criar um “espaço simultâneo de elementos virtuais” (PC, p. 85); a outra direção se desdobraria em uma “analítica da natureza”, que explicaria a semelhança das coisas antes de sua repartição em quadros ordenados. Conforme o primeiro momento, a imaginação se relacionaria à desordem da natureza e da história (como em Hume e Condillac, cita Foucault); na “analítica da natureza” a imaginação seria lugar do *erro* (como em Descartes e Espinosa), mostrando ao homem o estigma de sua finitude (PC, p. 85).

Com base nesses fatores (a transparência dos signos, sua simplicidade e evidência, seu caráter binário, sua capacidade de divisão, combinação e desdobramento em séries, sua composição e sua análise a partir de naturezas simples, seu caráter interno ao conhecimento e seu modo eminentemente comparativo), isto é, explicitando a possibilidade de uma linguagem ao mesmo tempo “analisante e combinante” (PC, p. 78) e, finalmente, com base nesse novo estatuto da similitude tornando possível duas vertentes da imaginação, Foucault busca em *As Palavras e as Coisas* delinear uma disposição que atravessasse toda a dispersão da *epistémê* clássica, para além de coerências ou disputas conceituais ou critérios de veracidade. Para além da incompatibilidade e ambigüidade que pode possuir a formulação de um sistema de signos arbitrários convivendo com uma análise de elementos simples, o que confere a disposição que atravessa toda essa *epistémê*

“é a pertença de um cálculo universal e de uma busca do elementar a um sistema que é artificial e que, por isso mesmo, pode fazer aparecer a natureza desde seus elementos de origem até a simultaneidade de todas as suas combinações possíveis” (PC, p. 78).

Tanto a análise das naturezas simples, quanto a das representações complexas, encontram para Foucault seu mesmo solo em uma *ciência geral da ordem*. Conforme frisado anteriormente, todo o conjunto disperso da *epistémê* clássica implica uma espécie de conhecimento da ordem. A ordem é o que daria suporte e unidade tanto à análise de representações complexas quanto a de naturezas simples, suportando ainda a pergunta sobre a origem dos conhecimentos nas relações entre a similitude e a imaginação. Em termos gerais e unindo os momentos da argumentação foucaultiana ilustrada acima, a “Ordem” se articula e se desdobra no espaço clássico em uma *taxinomia*, uma *máthesis* e uma *análise genética* (PC, pp. 87-91).

Nesse conjunto, a *máthesis* seria a ciência da ordem calculável, da análise e ordenação das naturezas simples, das identidades e diferenças e do cálculo das igualdades; teria por método universal a *álgebra*. Articulada à *máthesis* como uma “*máthesis* qualitativa” e reportando-se à análise de representações complexas tais como oferecidas à experiência figura a *taxinomia*, com o projeto de uma análise geral de signos. A *taxinomia*, como pensamento classificatório implicado na análise de um *continuum* de coisas, articular-se-ia por sua vez com uma *análise genética*. E esta, na pergunta sobre a origem dos conhecimentos e das relações entre imaginação

e semelhança, mostraria o *como* que a “continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas” (PC, p. 88). Vê-se como Foucault retoma os termos indicados acima: de um lado, uma ciência da ordem e da medida indicará tanto a composição de séries a partir de naturezas simples (*máthesis*), quanto uma classificação geral dos seres a partir do que é neles representável (*taxinomia*); de outro lado, a questão da semelhança desdobra a representação em uma analítica da natureza e em outra da imaginação. A analítica da imaginação dá lugar à pergunta sobre a origem do conhecimento, trazendo a questão de como a imaginação opera a partir de séries “temporais” de representações (*gênese*). Trocando em miúdos, de um lado a divisão clássica situa naturezas simples (*máthesis*: por ex., Descartes, Espinosa etc.) e representações complexas (*taxinomia*: Lineu, Buffon etc.); de outro, as representações complexas se desdobram em simultâneas (*taxinomia*) ou temporais (*gênese*: Hume, Condillac etc.).

Isso serve para Foucault avançar mais um passo: a disposição de *máthesis*, *taxinomia*, e *gênese*, essencialmente analítica, se efetuará numa relação em via dupla, de um pensamento que opera do elemento ao conjunto e vice-versa: começa-se pela análise das naturezas simples, até a composição de representações complexas, o estabelecimento de *continuuns*, a articulação em caracteres, enfim, até o estabelecimento de *quadros*. O “quadro” ocupa um lugar central (cujo estatuto de “central” é bem preciso) na argumentação de Foucault sobre a *epistémê* clássica. Compor séries e estabelecer quadros seria condizente com



afetar com um signo tudo o que pode nos oferecer nossa representação: percepções, pensamentos, desejos; estes signos devem valer como caracteres, isto é, articular o conjunto da representação em plagas distintas, separadas umas das outras por traços assinaláveis; autorizam, assim, o estabelecimento de um sistema simultâneo, segundo o qual as representações enunciam sua proximidade, seu afastamento, sua vizinhança e suas distâncias — portanto, a rede que, fora da cronologia, manifesta seu parentesco e restitui num espaço permanente suas relações de ordem. Por essa forma pode-se delinear o quadro das identidades e das diferenças. (PC, p. 88)

Enquanto a análise em “quadros” permite a constituição de um sistema simultâneo, a análise da imaginação pode estabelecer como vínculos temporais são necessários para constituir uma representação. Foucault opõe de um lado *máthesis* e *taxinomia*, mostrando que a *taxinomia* seria uma “*máthesis* qualitativa”; de outro lado, a *taxinomia* se oporia à *gênese*, figurando na *epistémé* clássica lugar intermediário entre *máthesis* e *gênese*. Enquanto a *taxinomia* “estabelece o quadro das diferenças visíveis” e “trata os signos na sua simultaneidade espacial, como uma sintaxe”, a *gênese* “supõe uma série sucessiva”, repartindo os signos “num *análogon* do tempo, como uma cronologia” (PC, p. 89). A *taxinomia*, pela análise de signos e pela constituição de quadros, figuraria no “centro” da *epistémé* moderna, articulando tanto “uma ciência de feição dogmática que se apresentava como o conhecimento da própria natureza” (a partir do projeto de uma *máthesis*), quanto “uma filosofia da representação que, no decurso do tempo, se tornou cada vez mais nominalista

e cada vez mais cética” (no que diz respeito à *gênese*, cf. *PC*, p. 89).

Em linhas gerais e retomando o argumento, conforme a descrição de *As Palavras e as Coisas*, sob tais termos um conhecimento representativo e ordenado configura a *epistémê* clássica. Apresentou-se acima um breve resumo indicativo da articulação entre *máthesis*, *taxinomia* e *gênese* no projeto de uma ciência geral da ordem; delineou-se também algumas condições desse projeto, como o caráter interno da ordem do conhecimento, o conhecimento comparativo, a binariedade, reduplicação e transparência dos signos, a possibilidade de sua enumeração completa e o intercâmbio entre semelhança e representação. Entretanto, dados os fatores, nota-se que nada foi explicitado especificamente sobre o infinito. Figuraria essa questão distante da argumentação foucaultiana, mesmo em *As Palavras e as Coisas*?

Da argumentação foucaultiana, não. Já em 1965, mencionando livros como o *Tratado do Homem* e o *Tratado da Natureza Humana*, Foucault afirma que esses trabalhos “não tratam absolutamente do homem como nós o fazemos”: “Até o final do século XVIII, quer dizer, até Kant, toda reflexão sobre o homem é uma reflexão segunda em relação a um pensamento que, ele, é o primeiro e que é, digamos, o pensamento do infinito” (FOUCAULT 1965/1999 p. 206-207).

Conforme esse tom, na Idade Clássica o homem não se constitui para Michel Foucault como objeto de conhecimento, ao mesmo tempo em que fundaria a si próprio como sujeito; o homem não se constitui ao mesmo tempo como elemento nas coisas empíricas e fundamento de todo conhecimento

(tal como na modernidade). O problema do homem na Idade Clássica figura como algo secundário, não fator de interesse fundamental mas “espécie de sombra projetada” de outros conhecimentos como a Verdade e as Ciências<sup>11</sup>. Essa condição de “sombra” conferia ao homem clássico o estatuto de uma outra finitude (diversa por exemplo da finitude “moderna”), denotada pelos diversos argumentos dos erros dos sentidos ou da imaginação, como o do bastão quebrado na água ou do tamanho da lua que muda no firmamento. Finitude em relação à Verdade e a um princípio Infinito que fazia do homem, como menciona Gérard Lebrun comentando Foucault, um “embaixador do verbo Divino”, privilegiado na existência pelo poder “de fazer desdobrar-se a *máthesis* ou a ordem taxionômica” (LEBRUN, 1985, p. 10-11).

Se no capítulo de *As Palavras e as Coisas* sobre a representação não se encontram referências tais como as mencionadas logo acima, a passagem de Lebrun é curiosa: ela reúne tanto a possibilidade do sujeito “clássico” “desdobrar a *máthesis*”, quanto o estatuto de ser “embaixador do verbo Divino”. A considerar tal menção, de alguma forma representação e infinito se relacionam no Classicismo. E Lebrun sugere outras referências: continuando com a questão do Infinito e recuando um pouco mais na obra de Foucault, no final de *O Nascimento da Clínica* os saberes modernos sobre a medicina invertem o próprio jogo da finitude: “no pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito”; já o homem moderno figura diante de uma “finitude originária” (FOUCAULT, 1963/1998, p. 227-228), tornando-se objeto

para si mesmo na medida em que a medicina pôde aparecer como ciência da vida e do indivíduo.

As referências acima demonstram como, em diversas argumentações foucaultianas dos anos 60, a questão do infinito encontra papel preponderante nas descrições sobre o “classicismo”. Essa questão (e diante dela a colocação do homem como “sombra projetada”) propicia a visão de um homem que possui, a partir de sua condição finita, acesso ao erro, mas ao mesmo tempo é um “embaixador do verbo Divino”. No mesmo movimento, dizer que o homem é um “embaixador do Verbo Divino que detinha o poder de fazer desdobrar-se a *máthesis* ou a ordem taxionômica” parece supor uma relação da finitude clássica também com o conhecimento representativo. Lebrun procede como Foucault nos textos supra-citados, nos quais a finitude clássica é função contraposta à nova finitude moderna (na qual o homem se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento). Lembrando a noção apresentada acima do signo como algo essencialmente transparente, simples e maleável em sua ordenação, Lebrun afirma que, no classicismo, “conhecer era ver, ‘no sentido de perceber’”, e o conhecimento não passaria de uma “contínua supressão da distância — aliás *puramente aparente* — entre a *representação* e o *ser*” (LEBRUN, 1985, p. 9, grifos meus). A “simplicidade e evidência dos signos” se efetua no desdobramento da representação; esta, por sua transparência, é correlata da própria ordem do conhecimento, que procede por análise ou composição de naturezas simples e representações complexas. E esse processo de “desdobramento” das representações nada mais faz do que retirar o conhecimento de uma opacidade prévia — a

similitude, os sentidos, as aparências, sempre prováveis, nunca certos —, para colocá-lo nessa nova ordem transparente da representação, onde ele poderá ter estatuto de conhecimento certo e evidente. O mundo do Renascimento, opaco e dobrado sobre si mesmo por relações de semelhança, cede lugar a uma planificação “clássica” geral e indefinida — infinita? —, conferida pelo desdobramento transparente das representações em séries e quadros. É isso que o próprio Foucault também afirma em outros momentos de *As Palavras e as Coisas*:

Pelo jogo da conveniência, da emulação e sobretudo da simpatia, a similitude do século XVI triunfava do espaço e do tempo: pois competia ao signo reduzir e reunir. Com o classicismo, ao contrário, o signo se caracteriza por sua *essencial dispersão*. O mundo circular dos signos convergentes é substituído por um *desdobramento ao infinito* (PC, p. 75, grifos meus).

É nesse jogo de desdobramento ao infinito — sob um conhecimento correlato à comparação e à ordenação de signos transparentes — que pode ser suprimida a “distância” entre a “representação” e o “ser”.

Pode-se agora retornar ao início do texto. Se o infinito é ou não ocorrência “adjetiva” ou “adverbial” em relação à representação, o “desdobramento ao infinito” é, de qualquer modo, condição inseparável dela. Comentando tais passagens em um texto de 1988, Deleuze afirma: “reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito” (DELEUZE 1986/1988 p. 132; Cf. TERNES, 1998, p. 83). Para Ternes, não seria o infinito o crivo fundamental de

análise do classicismo, e sim a representação: “penso que a análise de Foucault, pela natureza mesma dos *objetos* estudados, também não tem como colocar o infinito. Este, com efeito, é uma categoria metafísica. E a arqueologia (...) não se ocupa com a ordem do ser. Ocupa-se com a ordem do saber” (TERNES, 1998, p. 83 e 92). Porém, verificando a parte II do livro, Ternes detecta uma paradoxal afirmação de Foucault diante da ausência do infinito no capítulo sobre a representação. No capítulo “O homem e seus duplos”, frente ao nascimento das analíticas da finitude na modernidade, Foucault volta a comparar a finitude clássica com a moderna, enfocando precisamente a questão do infinito. Frente à finitude clássica, configurada em uma relação negativa com o *infinito*, “quer fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vista singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão” (PC, p. 332), a finitude moderna consiste no momento em que esses limites do homem, colocados como inadequação negativa ao infinito, tornam-se doravante conteúdos positivos e independentes. Em outras palavras, a partir do momento em que os limites do homem (relacionados à sua existência animal, ao suor de seu rosto pelo labor e à linguagem tramada por hábitos e imaginações) adquirem uma opacidade *exterior* ao pensamento do infinito e um conteúdo próprio e específico, possibilitando um estudo da “vida”, do “trabalho” e da “linguagem” (das chamadas “ciências empíricas”), não haverá nada mais do que a positividade desses saberes (a biologia, a economia e as ciências da linguagem, recolhidas em si mesmas e não à

mercê de “ciências gerais”) e o jogo de uma outra finitude. É o pensamento do infinito que “impediria”<sup>12</sup> os conteúdos empíricos da vida, do trabalho e da linguagem de estabelecerem um jogo de finitude. Nesse jogo, o homem adquire espessura conhecendo a si mesmo como ser que fala, trabalha e vive, no mesmo movimento em que é atravessado por esses conteúdos no próprio ato de conhecimento (há uma língua que o atravessa, um sistema produtivo que não o controla, mas o determina, doenças a afetar um organismo que o constitui...).

Aqui se detecta o liame entre as questões do infinito e da representação, pois é no espaço da representação que a análise das riquezas e dos seres e a gramática geral (formas do saber clássico) se configura:

Enquanto esses conteúdos empíricos [vida, trabalho, linguagem] estivessem alojados no espaço da representação, *uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida*: com efeito, era realmente *necessário* que eles [os conteúdos empíricos] fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação; *a idéia do infinito e da sua determinação na finitude permitiam uma e outra*. (PC, p. 333, grifos meus).

Resumindo, a relação do infinito com a representação na Idade Clássica parece desempenhar um duplo papel: *primeiramente*, articulada com a representação, a noção de infinito “impediria” uma finitude radical na qual vida, trabalho e linguagem se fechariam em si mesmos, tal como na modernidade. A supressão da questão do infinito, por

sua vez, tornaria possível o “fechamento” dos conteúdos empíricos sobre si próprios (vida, trabalho e linguagem nascem como positivities autônomas e autóctones, como se vê na biologia, na economia e na lingüística), e, por conseguinte, a fragmentação do conhecimento e a possibilidade das ciências humanas. *Em segundo lugar*, as ciências gerais do classicismo, como vimos, em sua transparência implicavam um “desdobramento ao infinito” das representações pela comparação. Esse é o mote também utilizado por Deleuze em seu artigo sobre Foucault, quando afirma que o pensamento clássico é um pensamento “que pensa o infinito”. Para Deleuze, o “pensamento” clássico opera de modo que “não pára de se perder no infinito” (DELEUZE 1986/1988 p. 133), a ele sempre se eleva ou dele busca uma derivação. A Idade Clássica (ou “forma-Deus”, como diz Deleuze) é o “mundo da representação infinita” a permitir uma análise de elementos que, “não sendo [cada elemento] infinito por si, pode contudo ser desenvolvido até o infinito e por isso entra num quadro, numa série ilimitada, num *continuum* prolongável” (DELEUZE 1986/1988 p. 134). Nesse âmbito, a noção de infinito para a Idade Clássica adquire em Deleuze um papel *funcional* ou *operatório*, a partir do qual a própria condição da representação, na formação de uma ciência ordenada, implicaria comparar e formar quadros até o infinito. Trocando em miúdos: admitido esse papel operatório ou funcional, em si mesma a representação já suporia seu desdobramento ao infinito:

O que define esse solo, o que constitui esta grande família de enunciados ditos clássicos, funcionalmente, é esta



operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de *continuuns*, de desdobramento de quadros: desdobrar, sempre desdobrar – ‘explicar’. O que é Deus, senão a explicação universal, o desdobramento supremo? O *desdobramento* aparece aqui como um conceito fundamental, o primeiro aspecto de um pensamento operatório que se encarna na formação clássica. Daí a frequência da palavra ‘desdobramento’ em Foucault. (DELEUZE 1986/1988 p. 134-135)

Tal argumento do “pensamento operatório” também parece concordar com Foucault, no aspecto de desdobramento ao infinito do signo clássico.

Em suma: o capítulo sobre a “Representação” de *As Palavras e as Coisas* não utiliza a noção de infinito como critério descritivo do classicismo, provavelmente porque o acento da contraposição reside entre “semelhança” e “representação”. Não obstante, tendo o infinito um estatuto apenas “impeditivo”, conforme visto na segunda parte de *As Palavras e as Coisas* (como condição de impossibilidade das ciências empíricas modernas), ou mesmo caráter funcional e operatório clássico, como aparece explicitamente em Deleuze ou mesmo se supõe em algumas passagens foucaultianas, essa noção parece possuir papel preponderante (pois no classicismo esta não era apenas “possível”, mas “necessária”, conforme a última citação acima de Foucault). Dentre outros fatores, será a *supressão* desse *modus operandi*, ou mesmo desse critério “impeditivo”, em sua articulação de “possibilidade” e mesmo “necessidade” com a representação (também suprimida), que abrirá a possibilidade da finitude moderna.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense-RPS. E-mail: marciolm@id.uff.br

<sup>2</sup> “Podemos, se quisermos, designá-lo [o pensamento ocidental no século XVII] pelo nome de ‘racionalismo’; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber” (FOUCAULT 1966/1992 — adiante citado como “PC”, p. 69-70). Idem às p. 71-72 em explanação sobre a matemática e o mecanicismo.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, o segundo capítulo de História da Loucura (FOUCAULT 1961/1995 — adiante citado como “HL”).

<sup>4</sup> “(...) as coisas (...) não são mais do que são” (PC, p. 63), isto é, não há mais uma relação de palavras que por alguma similitude escondida atingiriam o mistério das coisas.

<sup>5</sup> *O que era “tal” numa época doravante será “qual” em outra.* Uma frase enunciada dessa forma é deveras problemática: pode recair numa história “das palavras”, como diria Foucault, uma história “idealista”, na qual esse “tudo” que seria da alçada da Renascença permaneceria como realidade para além do pensamento, enquanto as análises é que mudariam. Não se trata, em *As Palavras e as Coisas*, de fazer uma história *das* palavras ou *das* coisas, ou mesmo de suas relações. Como manifestam Deleuze (1988, p. 61) e Foucault (1969/2000, p. 149), “*As Palavras e as Coisas*” é um título irônico. Não se trata de analisar se “são as palavras que nos impõem o recorte em coisas”, ou se são “as coisas que, por alguma operação do sujeito, vêm se transcrever na superfície das palavras”, e sim deslocar a análise para as chamadas práticas discursivas, estas sim “intermediárias entre as palavras e as coisas”.

<sup>6</sup> PC, p. 70, onde se inclui que “A enumeração completa e a possibilidade de determinar em cada ponto a passagem necessária ao seguinte permite um conhecimento absolutamente certo das identidades e das diferenças”

<sup>7</sup> Foucault cita Crollius: “Não é verdade que todas as ervas, plantas, árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?” PC, p. 43.

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, *Regulae* (s/d), Regra III, pp. 18-19.

<sup>9</sup> Em *História da Loucura*, por exemplo, é possível detectar uma curiosa conversão do estatuto do sacrilégio e da blasfêmia no classicismo: se antes tais noções se ligavam à violação do sagrado (enunciar tais ou quais palavras implicaria em conseqüências para além das palavras, a blasfêmia contra o Criador era violação à sacralidade do Criador), doravante a blasfêmia será representação insensata e vazia: extravagância, desordem da alma e do coração, impiedade difusa, falta moral, risco de escândalo e desordem social, em suma, erro da desrazão a coagir dentro dos muros do Internamento. No classicismo, a violação do sagrado cede lugar ao erro e à ilusão, à “recusa da verdade” e ao “abandono moral” (Cf. *HL*, p. 93-101).

<sup>10</sup> “É que entre o signo e seu conteúdo não há qualquer elemento intermediário e nenhuma opacidade. Os signos não têm, pois, outras leis, senão aquelas que podem reger seu conteúdo: toda análise de signos é, ao mesmo tempo e de pleno direito, decifração do que eles querem dizer. Inversamente, a elucidação do significado nada mais será que a reflexão sobre os signos que o indicam. (...) não haverá, pois, uma teoria dos signos diferente de uma análise do sentido” (*PC*, p. 80), diferentemente do primado do Renascimento, no qual a Semelhança servia de “elemento intermediário” ou princípio de “decifração”, ligando signo e sentido.

<sup>11</sup> “Dado que a verdade é o que ela é, ou que a matemática ou a física nos ensinaram tal e tal coisa, como acontece de percebermos como percebemos, conhecermos como conhecemos, de nos enganarmos como nos enganamos?” (FOUCAULT, 1965/1999 p. 207).

<sup>12</sup> De forma nenhuma esse “impediria” manifesta um conteúdo latente que seria “descoberto” pelas ciências empíricas; caso contrário a argumentação retornaria a uma história continuísta. “Impediria” é utilizado não em sentido anacrônico, mas de forma a colocar a problemática foucaultiana que pretende impedir os julgamentos anacrônicos.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. Sobre a Morte do Homem e o Super-Homem. In: *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1988 (original de 1986).

DESCARTES, R. *Regras para a Direcção do Espírito*. Lisboa, Edições 70, s/d.

FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo, Perspectiva, 1995 (original de 1961).

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. RJ, Forense Universitária, 1998 (original de 1963).

FOUCAULT, M. Filosofia e Psicologia. In *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999 (artigo original de 1965).

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992 (original de 1966).

FOUCAULT, M. Michel Foucault explica seu último livro. In *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000 (artigo original de 1969).

FOUCAULT, M. Introdução (in Arnauld e Lancelot). In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*

(*Ditos e Escritos II*). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000 (texto original de 1969).

LEBRUN, G. Transgredir a Finitude In RIBEIRO, R. J. *Recordar Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

TERNES, J. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, p. 45-52. São Paulo, 1995.

TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia, Ed. da UFG, 1998.

