



FOUCAULT, A IDADE CLÁSSICA E A MÁTHÊSIS UNIVERSALIS *

Foucault, the Classical Age and the Mâthêsis Universalis

Cesar Candiottto **

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em aprofundar a intuição foucaultiana no livro *As palavras e as coisas* a respeito da *mâthêsis universalis* como ciência geral da ordem e da medida, para tratar da Idade Clássica. Essa caracterização de Michel Foucault lhe permite afastar-se da percepção desta época pela lente do racionalismo, mecanicismo e matematização da natureza. Ao refletir sobre a ordem empírica dos seres, palavras e coisas pela relação entre *mâthêsis*, taxinomia e teoria do signo, Foucault relativiza também certa percepção da fenomenologia (husserliana) segundo a qual o racionalismo seria o solo fundante da Modernidade.

Palavras-chave: *Mâthêsis*. Taxinomia. Arqueologia. Fenomenologia. Michel Foucault. Descartes.

Abstract: The aim of this article is to delve into Foucault's intuition in the book *The Order of Things*, regarding the *mâthêsis universalis* as a general science of order and measurement, when it comes to characterizing the Classical Age. This characterization by Michel Foucault allows him to distance himself from the perception of this age through the lens of rationalism, mechanism, and mathematization of nature. In reflecting on the empirical order of beings, words, and things through the relationship between *mâthêsis*, taxinomia and sign theory, Foucault also relativizes a certain perception of phenomenology (husserlian) that rationalism would be the foundation of modernity.

Keywords: Mathesis. Taxonomy. Archeology. Phenomenology. Michel Foucault. Descartes.

* Artigo recebido em 10.04.2024 e aprovado para publicação em 15.04.2024

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2005). Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Em seu célebre livro de 1966, *As palavras e as coisas*, Foucault delimita arqueologicamente os séculos XVII e XVIII como Idade Clássica. O século XVII, particularmente, é conhecido na filosofia ocidental como a era do racionalismo e deste solo é que a modernidade seria uma espécie de desdobramento, indicando uma continuidade, como quer Husserl. Uma das características principais deste solo fundante da modernidade é a função estruturante da *máthêsis* na constituição das ciências clássicas. Pensada pela objetivação e matematização da natureza, ela teria deixado na penumbra a vocação transcendental da filosofia enfatizada por Kant no final do século XVIII, assim como retardado a emergência de uma autêntica filosofia do sujeito, como se vê no cartesianismo de meados do século XVII.¹

Em sua arqueologia do saber, Foucault reconhece que o mecanicismo no final do século XVII tentou propor um modelo teórico para alguns domínios do saber, tais como a medicina e a fisiologia; ou ainda, que houve muitos esforços para a matematização do empírico, como no domínio da astronomia e da física, e em escala menor, para outros domínios. Não obstante, nenhum desses esforços ou tentativas tem o mesmo peso que a relação que todo saber clássico, em sua forma mais geral, mantém com a *máthêsis*, entendida como ciência universal da medida e da ordem. O intuito deste artigo é aprofundar esta intuição foucaultiana a respeito da *máthêsis* e como ela propõe uma percepção diferente do racionalismo, fazendo uso paradoxalmente do pensamento de Descartes.

Como é praxe em seus livros, Foucault se apropria de textos menos desenvolvidos pela tradição filosófica para desenvolver as hipóteses de sua arqueologia do saber, ainda que os escritos canônicos também estejam presentes. Outra estratégia desta arqueologia e sua leitura da Idade Clássica consiste na tentativa de se desfazer da ideia de que a filosofia opera no mesmo solo da matemática, ampliando de maneira ilimitada o uso de seus conceitos *a priori*. Daí se entende como Galileu tentou fazer uma filosofia de caráter objetivista. Diferentemente de Kant, que, segundo Lebrun,² desenvolve sua crítica a partir dos limites e possibilidades deste conhecimento *a priori* da Idade Clássica e sua deriva metafísica, Foucault tenta estabelecer uma relação entre a filosofia e outros saberes, dentre eles a matemática, não pelo viés da crítica do objetivismo e da metafísica, mas pela relação que estes saberes mantêm com a *máthêsis* e como eles estão

¹ Cf. SABOT, P. *Le même et l'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p. 13.

² LEBRUN, G. Notes sur la phénoménologie dans Les mots et les choses. In : CANGUILHEM, G. (Org.). *Michel Foucault Philosophe, rencontre internationale*. Paris: Des Travaux/Seuil, 1988, p. 39-42.

em descontinuidade com a semelhança, considerada a *épistème* ou forma de saber que permite apreender o Renascimento do século XVI. Valeria perguntar neste sentido se a *máthêsis* no sentido de matematização da natureza e do mecanicismo esgota a extensão de sua compreensão; ou se a leitura foucaultiana da delimitação cartesiana da *máthêsis universalis* tem uma abrangência muito maior, possibilitando outra percepção da Idade Clássica.

Máthêsis Universalis

A arqueologia do saber de Michel Foucault desloca tanto os pensadores reconhecidos que compõem os grandes debates de opinião, assim como os leva em conta pelos escritos que não necessariamente são os mais importantes para a tradição filosófica e científica. No primeiro caso, Foucault por exemplo escreve em *As palavras e as coisas*: “Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha aprendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.”³ No segundo caso, Foucault é reconhecidamente um leitor de Descartes, mas não identifica nele o autor do racionalismo e o precursor da filosofia moderna em obras, tais como *Discurso do método* ou *Meditações*. Na delimitação da arqueologia, Descartes não anuncia uma fenomenologia latente. Para postular esta figura do pensamento, Foucault toma como texto principal de análise as *Regras para a Direção do Espírito*, um discurso que permite compreender o século XVII a partir de uma camada de relações entre saberes cuja coerência só é possível em seu próprio espaço de ordem e em sua descontinuidade com a maneira de conhecer renascentista.

A *máthêsis* que Foucault apresenta a partir de sua leitura das *Regras* só pode ser compreendida no interior da Idade Clássica, quando, em meados do século XVII, tem-se a emergência de um regime de signos que deixa de ser, como no Renascimento, uma “figura do mundo”⁴ e passa a “representar” outros signos. Somente pelo modo de ser da Representação é que a *máthêsis* e o mecanicismo podem ser problematizados. A partir desta posição é que Foucault analisa a *máthêsis* e situa sua arqueologia do saber de uma maneira diferenciada.

Quando analisa as *Regras para a direção do espírito*, Foucault enfatiza como Descartes, em busca de uma ciência geral, trata de uma interpretação da *máthêsis* diferente da Geometria e da Álgebra. Descartes mostra, por

³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 423.

⁴ DELEUZE, G. *L’homme, une existence douteuse*. In : *Les mots et les choses : regards critiques 1965-1968*. Caen : Presses universitaires de Caen – IMEC Éditeur, 2009, p. 70.

exemplo, na Regra IV, como os geômetras antigos já buscavam formas de análise, que não se referiam somente à matemática, mas que “se estendiam à solução de todos os problemas, ainda que não a tenham transmitido à posteridade”.⁵ Destaca ainda que, no seu tempo, nasceu um gênero de Aritmética chamada Álgebra, permitindo fazer com os números o que os Antigos faziam com as figuras. Mas a perspectiva de Descartes, ao tratar das figuras e dos números no seu livro, não é resolver as questões a que se propõem os calculadores e os geômetras que, segundo ele, são problemas vãos. Os números e as figuras são utilizados porque constituem os exemplos mais evidentes e certos para o que ele se propõe.

Descartes quer expor outra *máthêsis*, diferente da Geometria e da Álgebra dos calculadores e geômetras do seu tempo, consideradas “Matemáticas vulgares”.⁶ A Geometria e a Álgebra são somente a “roupagem” da ciência que pretende expor, e é por isso que se deve interrogá-la num outro nível. Ao perguntar sobre a razão pela qual os filósofos de outrora não admitiam ao estudo da sabedoria ninguém que fosse ignorante em Matemática, Descartes suspeita que havia, então, uma *Máthêsis* muito diferente daquela do seu século, voltada para a Álgebra.

Ele parte dos estudos particulares da Aritmética e da Geometria para uma investigação profunda da *Máthêsis*. Como explicar que não são somente as ciências da Aritmética e da Álgebra parte das Matemáticas, mas também a Astronomia, a Música, a Óptica, a Mecânica e muitas outras? Mais atentamente, Descartes relaciona a *Máthêsis* a “tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e a medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar.”⁷ Em seguida, distingue entre a *Máthêsis*, como uma disciplina particular, e a *Máthêsis universalis*, como ciência geral acerca da ordem e da medida. Essa última, ao contrário da primeira, “contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática.”⁸ Ela abrange todos os objetos das ciências que lhe são subordinadas e, além disso, “muitos outros”.⁹

Esse parece ser o ponto de partida fundamental a partir do qual Foucault compreende a descontinuidade que a Idade Clássica representa em relação ao Renascimento. Não somente números e figuras, mas ainda astros e sons, seres e coisas são objetos que podem ser analisados em termos de uma *Máthêsis universalis*, ou seja, como ciência geral da ordem e da medida.

⁵ DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 23-30.

⁶ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

A partir dessa nova forma de relação dos objetos com uma ciência geral da ordem e da medida, desaparece o papel fundamental que a semelhança exercia no século XVI. Pelo viés da crítica cartesiana do conhecimento, ela deixa de ser a “experiência fundamental e forma primeira do saber”, para se tornar “um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade e diferenças, de medida e de ordem.”¹⁰ No Renascimento do século XVI, as palavras são semelhantes às coisas e se as conhece por meio de comparações as quais, por sua vez, são analogias de semelhança. Tanto os textos quanto os seres têm marcas ocultas que podem ser decifradas ou interpretadas, porque são semelhantes. Conhecer é decifrar marcas já depositadas nas coisas e nos textos. Como é de conhecimento, Foucault considera a semelhança uma *épistémè*, ou seja, uma maneira de conhecer que une elementos heterogêneos entre si, tais como palavras e coisas, céu e terra e assim por diante.

A *épistémè* da semelhança se esgota quando, no século XVII, as palavras não mais se assemelham às coisas ou são entendidas como figuras do mundo, mas representam ideias, as quais, por sua vez, representam coisas. Uma grande descontinuidade é introduzida na ordem do saber pois doravante conhecer é comparar a idéia de uma coisa com a idéia de outra coisa, e não a semelhança entre as próprias coisas. Como a comparação só se dá na ordem do pensamento, e não em relação às próprias coisas, depreende-se que conhecer é analisar.

Neste diapasão é que Foucault salienta como, nas *Regras para a direção do espírito*, Descartes exclui a semelhança, mas não a comparação, atribuindo-lhe um caráter de universalidade. Em vez de comparar as coisas pela analogia de semelhança entre elas, ele pergunta pelas condições da comparação e os limites que ela impõe ao conhecimento.

Se o objetivo de todo conhecimento ou toda arte é buscar nas coisas o que há de mais simples e absoluto,¹¹ ou seja, “a figura, a extensão, o movimento e outras semelhanças”¹² nos sujeitos em que elas podem estar presentes, isso só é possível pela comparação.

Pode-se comparar tanto naturezas simples e absolutas quanto naturezas complexas ou relativas. Todas as coisas podem ser absolutas ou relativas.

¹⁰ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 71.

¹¹ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 34, 35, 72. Quando Descartes trata das naturezas simples, ele não se refere ao ser das coisas tal como existem na realidade; sua singularidade deve ser compreendida “em ordem ao nosso conhecimento.” Só chamamos simples àquelas coisas “cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente: tais são a figura, a extensão, o movimento etc. Quanto às outras, concebemo-las todas como se, de certo modo, fossem compostas destas.” (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 72).

¹² DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 91.

Mas convém advertir que assim o são não em virtude de sua natureza isolada, e sim em razão de sua utilidade, ou seja, como elas podem dar-se ao conhecimento por meio da comparação entre si. Na Regra III, considera-se absoluto tudo o que contém em si a natureza pura e simples e pode ser compreendido pela intuição intelectual,¹³ ou seja, tudo o que é considerado como “independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, ou outras coisas deste gênero.”¹⁴

É relativo tudo o que “participa desta mesma natureza”, ou seja, ao menos de “algum dos elementos” do absoluto, podendo-se a ele referir, e dele deduzir¹⁵ certas séries. Mas outras relações são possíveis, como tudo o que se diz “dependente, efeito, composto, particular, múltiplo, desigual, dessemelhante, oblíquo, etc.”¹⁶

Os atos do entendimento que permitem chegar ao conhecimento das coisas são a intuição intelectual evidente e a dedução certa; nessa última, há movimento ininterrupto e sucessão, o que não há na intuição; já os princípios primeiros, só podem ser conhecidos por intuição, enquanto as conclusões distantes, somente por dedução. Por conseguinte, não se pode adquirir ciência alguma, senão pela intuição intelectual evidente ou pela dedução certa.

Na Regra XIV, lê-se que “todo o conhecimento, que não se obtém por meio de intuição pura e simples de um objeto isolado, se consegue apenas pela comparação de dois ou mais objetos entre si.”¹⁷ Mas esta comparação, segundo os objetos tratados, pode ser feita em termos de medida ou de ordem. Quando os objetos são simples (extensão, figura, movimento e coisas semelhantes) e participam de uma certa natureza ou elemento comum, tem-se uma comparação pela medida; quando eles são simples e complexos e possuem naturezas diferentes entre si,¹⁸ se os compara pela ordem.

¹³ “Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução (...). Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície”. (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 20)

¹⁴ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 34.

¹⁵ “Por *dedução*, entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. Foi preciso proceder assim, porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro”. (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 21)

¹⁶ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸ Nas comparações pela ordem, a natureza comum ou a unidade não está nos objetos em questão, mas em determinadas relações ou proporções que se podem estabelecer, para que o conhecimento humano veja claramente a igualdade entre o que se procura e o que se conhece (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 92).

Medem-se grandezas segundo relações de igualdade ou desigualdade; ordenam-se pluralidades segundo relações de identidades e diferenças. As medidas exigem, para serem comparadas, uma unidade comum para que se as possa deduzir umas das outras; as ordenações se referem umas às outras por si sós, sem a mediação de um terceiro termo, percorrendo e enumerando uma a uma as partes ordenadas num movimento contínuo e ininterrupto do pensamento.¹⁹

Assim, explica Foucault, “se estabelecem séries em que o primeiro termo é uma natureza da qual se pode ter a intuição independentemente de qualquer outra; e em que os outros termos são estabelecidos segundo diferenças crescentes.”²⁰ Mas o arqueólogo do saber adverte: a ordem pode ser, ao mesmo tempo, necessária e natural quando se relaciona com o pensamento; e arbitrária, em relação às coisas. Isso porque o caráter absoluto ou relativo das coisas não está em questão, e sim o modo como as conhecemos, podendo-as dispor em qualquer ponto da ordenação.

Exemplificando, pode-se medir dois ou mais elementos pelo seguinte raciocínio: “todo A é B, todo B é C, portanto todo A é C.”²¹ Pode-se comparar o termo procurado A, com o termo dado C, porque ambos possuem B como unidade comum. Em outro registro, não se saberia, porém, qual a relação de grandeza entre 2 e 3, se entre eles não houvesse uma unidade comum.²² Já nas comparações pela ordem, pode-se reconhecer qual a relação que existe entre A e B, sem qualquer outra consideração senão a referência a esses dois extremos. Sem unidade comum entre duas coisas não se pode medir; já quando se trata de ordenar, a unidade não é necessária. Ordenar é, pois, imediatamente comparar.

Dessa forma, se na *Regra IV*, Descartes enunciava a *Máthêsis universalis*, como ciência geral da ordem e da medida, nas regras seguintes, principalmente nas *Regras VII e XIV*, ele desenvolve a abrangência de seu método de conhecimento. E como a medida deve se reportar à ordem, conhecer é fundamentalmente ordenar.

Já não há espaço para a semelhança; em seu lugar, a ordem vem instaurar-se. O semelhante, que entre os renascentistas é considerado signo e conteúdo (sentido) do saber, será doravante dissolvido em um quadro cuja análise é feita em termos de identidade e de diferença. Ou seja, a identidade e aquilo que a marca se definem pelo resíduo das diferenças. Uma coisa ou ser é aquilo que os outros não são, “só existe em si mesmo no limite daquilo que dele se distingue.”²³

¹⁹ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 102; 39.

²⁰ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 73.

²¹ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 91.

²² *Ibid*, p. 102.

²³ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 200.

A comparação se reporta não à semelhança, mas à ordem, porém com uma diferença: como sublinha Foucault, ela “não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento, e indo naturalmente do simples ao complexo.”²⁴ Com isso, toda a *épistèmè* renascentista se vê modificada em suas disposições fundamentais, assumindo uma nova configuração.

Descartes considera um “progresso” de seu método as hipóteses e conclusões que encontramos respectivamente nas Regras IV e XIV. A hipótese cartesiana da Regra IV consiste em relacionar a uma *máthêsis universalis* tudo aquilo que se refere à ordem e à medida, tais como: números e figuras, astros, sons, ou “qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar”.²⁵ Já a conclusão a que se chega na Regra XIV é que “as grandezas contínuas podem, devido a uma unidade de empréstimo, reduzir-se por vezes totalmente a uma pluralidade, e sempre pelo menos parcialmente.” E em seguida, que “a pluralidade das unidades pode, depois, dispor-se numa tal ordem que a dificuldade, que se relacionava com o conhecimento da medida, depende apenas da ordem”.²⁶

Considero que é pela abrangência da Regra IV e pela referência da medida à ordem, da Regra XIV, que Foucault vê a possibilidade de transformar a *máthêsis universalis* em uma *taxinomia universalis*, inspirando-se agora, não somente na filosofia cartesiana, mas também na história natural de Lineu, o qual, em sua *Philosophie botanique*, propõe encontrar em todos os domínios da natureza ou da sociedade a mesma ordem²⁷ a partir das ordens empíricas, ou seja, a partir do domínio do não-quantitativo.

Taxinomia e teoria dos signos

A *taxinomia* é um termo que procede da história natural²⁸ e significa “classificação”. O verbo classificar, que no caso da história natural consiste em dispor em um quadro os seres de forma ordenada e visível, sintetiza o objetivo dos domínios empíricos não-quantitativos na Idade Clássica.

²⁴ *Ibid*, p. 74.

²⁵ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 29.

²⁶ *Ibid*, p. 102.

²⁷ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 105.

²⁸ *Taxinomia*, no francês, *Taxinomie*, é a Teoria da classificação das ciências naturais. Termo cunhado e usado e cunhado no século XIX por Adrien de Jussieu (LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 17 ed. Paris: Quadriage/PUF, 1991, p. 1104). São chamadas de taxionômicas a botânica e a história natural. Foucault a utiliza para designar especificamente a classificação, como princípio ordenador da história natural, que era aplicada fundamentalmente à botânica. O termo aparece diretamente no Capítulo V de *As Palavras e as coisas*, nas seguintes páginas: p. 204, 207, 210, 211, 217, 218, 220, 221. Indiretamente, a *taxinomia* é o núcleo do Capítulo V, intitulado: *Classificar*.

Lembrando a advertência cartesiana de que as coisas sempre devem ser consideradas em ordem ao nosso conhecimento e não no seu modo de ser,²⁹ quando se trata de analisar as naturezas simples (a figura, a extensão, o movimento e outros semelhantes) recorre-se à *máthêsis*, cujo método específico é a Álgebra.³⁰ E no entender de Foucault, quando se trata de analisar representações complexas (as representações em geral, tal como são dadas na experiência), recorre-se à constituição de uma *taxinomia*.

Mas há uma diferença: quando as representações empíricas são suscetíveis de serem analisadas como naturezas simples, geralmente como extensão, é a *taxinomia* que se reporta inteiramente à *máthêsis*³¹; pelo contrário, se a percepção das evidências é somente um caso particular da representação em geral, então a *máthêsis* não passa de um caso particular da *taxinomia*.

Essa última conclusão leva Foucault a afirmar que, se toda medida é um caso particular de ordem, então toda medida é redutível a ela. A medida (toda determinação pela igualdade e a desigualdade) é redutível a uma “colocação em série que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade.”³² As séries não se medem, mas se ordenam e se enumeram; os signos são ordenados elo a elo, de forma interrupta e segundo uma diferenciação gradual e crescente, até completar a cadeia das razões, podendo-se assim, perceber como é que o último elo se liga ao primeiro. Mediante sua ordenação pelos signos é que todas as coisas, seres, palavras, pensamento e percepções se tornam transparentes no quadro representativo.

O conhecimento na Idade Clássica se fundamenta na possibilidade de *ordenar* representações na transparência dos signos, bem diferente do século XVI, quando conhecer consistia em *decifrar* marcas já depositadas nas coisas e nas palavras. “E assim como a interpretação do século XVI, superpondo uma semiologia a uma hermenêutica, era essencialmente um conhecimento da similitude, assim a colocação em ordem por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença.”³³

Uma das discontinuidades fundamentais na passagem do século XVI para o século XVII, que marca a substituição da *épistèmè* renascentista da semelhança para a *épistèmè* clássica da representação, se deve, no entender de Foucault, a um desnível mínimo no sistema de funcionamento dos

²⁹ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 72; Cf. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 74.

³⁰ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 25.

³¹ É o caso do conceito de “estrutura”, da História Natural, que se limita ao estudo da extensão dos seres da natureza. Interessa para a descrição somente seu número, grandeza, quantidade e figura (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 185). Descartes, na Regra XIV define o que é a extensão: é “tudo aquilo que tem um comprimento, uma largura e uma profundidade”.

³² FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 74.

³³ *Ibid.* 79.

signos: o signo deixa de ter uma organização ternária para adquirir uma organização binária.

No Renascimento, entre aquilo que era marcado e aquilo que era marcante, se interpunha a semelhança. Ela permitia ver no que era marcante a marca do objeto. Na Idade Clássica, o liame entre significante e significado ocorre no interior do conhecimento, sem nenhuma intermediação. Trata-se somente da “*relação da ideia de uma coisa com a ideia de outra coisa*.”³⁴ O signo será definido de forma dual: trata-se de uma representação reduplicada, relação a um objeto e manifestação de si, *indicação* e *manifestação*. “O signo é a representatividade da representação enquanto ela é representável.”³⁵ Ou seja, todo signo indica a representação, mas desde que, através dele, ela se manifeste. Dessa forma, de simples meio de conhecimento, os signos se transformam em crivo de todo saber, tornam-se coextensivos à Representação até o final do século XVIII. De marcas depositadas nas coisas, passam a ser transparentes ao pensamento. Observa-se que se a Idade Clássica é marcada pela Ordem, esta última tem como ancoragem a maneira como a disposição dos signos em um quadro representativo permite a classificação de coisas, palavras e seres.

Imaginação e gênese do conhecimento

Foucault considera que não haveria *taxinomia* se na Idade Clássica a imaginação não fosse, ao mesmo tempo, ocasião de erro e um meio de acesso à verdade.³⁶ Antes de postular qualquer ordenação é preciso *imaginar* que há uma continuidade entre seres e coisas já que, pela luz do entendimento, o que se vê são as desordens em meio à ordem, as catástrofes em meio à harmonia do universo. Dessa forma, exige-se uma análise do conhecimento como possibilidade das ciências das ordens empíricas ou “de que modo a continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas.”³⁷

Na Idade Clássica, interroga-se, além disso, a gênese dos conhecimentos porque ela é condição primeira e indispensável para que qualquer ordem seja possível. A gênese tem um papel fundante. Essa outra lei-

³⁵ *Ibid*, p. 87.

³⁶ Nas *Regras* pode-se encontrar estes dois sentidos atribuídos à imaginação. Na Regra III, p. 20, ela é sinônimo de “juízo enganador”; na Regra IV, p. 27, ela, junto ao olhar, se contrapõe ao entendimento; mas na Regra XII, p. 65, lê-se que para chegar ao conhecimento, há em nós quatro faculdades: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Embora só o primeiro chegue à verdade, ele deve ser ajudado pelos demais. Cf. (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 68, 70, 90, 94, 96, 100).

³⁷ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 100.

tura proposta por Foucault torna possível estabelecer o perímetro da *épistèmè* clássica: num extremo tem-se uma *máthêsis*, como ciência da ordem calculável; no outro, uma *gênese*, como análise da constituição das ordens a partir das seqüências empíricas. Entre elas, estende-se a região dos signos e a possibilidade de uma *taxinomia* ou de uma ciência das ordens empíricas.

Essa região de que trata Foucault é o espaço definido pelo quadro.³⁸ Ele é o espaço onde se dão todas as representações: desejos, percepções, pensamentos, saberes. Todas elas são transformadas em signos que funcionam ao modo de caracteres, estabelecendo um sistema simultâneo de proximidades e distâncias entre as representações. Torna-se assim possível delinear o quadro das identidades e diferenças do saber empírico entre as margens do cálculo e a continuidade das gêneses. É o espaço do quadro que possibilita a coexistência e simultaneidade entre os diversos domínios do saber. De uma vez por todas, “após ter dispersado o círculo indefinido dos signos e das semelhanças [do Renascimento], e antes de organizar as séries da causalidade e da história [da Modernidade], a *épistèmè* da cultura ocidental abriu um espaço em quadro que ela não cessou de percorrer desde as formas calculáveis da ordem até a análise das mais complexas representações.”³⁹

Em suma, *Máthêsis*, *taxinomia* e *gênese* constituem a rede sólida de interdependências que define a configuração geral do saber na época clássica. A *taxinomia* também é uma *máthêsis*, mas uma *máthêsis* qualitativa. No sentido restrito, a *máthêsis* é a ciência das igualdades, atribuições e juízos, é a ciência da verdade; a *taxinomia*, trata das identidades e diferenças, é a ciência das articulações e das classes; é o saber dos *seres*. Entretanto, ao tratar da questão do conhecimento nas ordens empíricas, o arqueólogo não está preocupado com a verdade formal das ciências (domínio da *máthêsis*), mas sim com a ordenação do saber a respeito dos seres, palavras e objetos.

A importância que Foucault atribui à imaginação para estabelecer a gênese do conhecimento e a centralidade da teoria dos signos para a *épistèmè* da Representação no livro *As palavras e as coisas* deslocam o papel fundante que o mecanismo cartesiano pareceria exercer na Idade Clássica.

³⁸ O uso de figuras espaciais é frequente para delimitar os saberes em *As palavras e as coisas*. “The geometric images Foucault used in *The Order of Things* to symbolize knowledge in four epistemological fields indicate one aspect of this spatiotemporal vision. The ‘sphere’ of Renaissance thought symbolized the circularity of knowledge in a period in which all knowledge referred to God. The ‘quadrilaterals’ of Classical and Modern thought referred to different relationships between words and things, and the ‘triangle’ of Contemporary thought suggested a correlation between epistemological and scientific structures” (MAJOR-POETZL, P. The Disorder of Things, *Revue Internationale de Philosophie*, n. 173, vol. 2, 1990, p. 198-208, aqui p. 202).

³⁹ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 104.

Considerações finais

Como aponte na introdução, a história das idéias normalmente reúne as modificações introduzidas no século XVII sob a insígnia do “racionalismo”,⁴⁰ misturando matematização, mecanização e ordenação da natureza. A arqueologia do saber, por sua vez, considera como análise de superfície a que define o racionalismo clássico pela “tentação de tornar a natureza mecânica e calculável”.⁴¹

Na rede arqueológica definida pela *épistèmè* clássica da Representação e da Ordem, o fundamental não é o sucesso ou o fracasso do mecanicismo; tampouco o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas a relação com a *máthêsis universalis*, como ciência geral da ordem e da medida. Essa relação, segundo Foucault, permanece inalterada até o final do século XVIII.

A releitura feita por Foucault da *máthêsis universalis* a partir das *Regras* de Descartes, deslocando sua importância em favor de uma preocupação com o domínio das empiricidades e sua representação em um quadro de identidades e diferenças, dissipa qualquer ideia de absorção de todo saber clássico no modelo das matemáticas, ou que elas sejam a condição de possibilidade de todo saber. Essa é uma das escolhas filosóficas cruciais para compreender o livro de Foucault. Se ele concordasse com a história das ideias, segundo a qual a *máthêsis* clássica é redutível à matematização e à mecanização da natureza, a arqueologia não seria uma prática histórica diferenciada.

Além disso, a leitura de Foucault aponta que o cartesianismo só pode ser entendido em termos da *épistèmè* que o autoriza, que é o modo de ser da Representação e sua relação com a *máthêsis*. Por isso, a Idade clássica é irreduzível à “ventura singular do cartesianismo”.⁴² No entender de Philippe Sabot, Foucault se afasta da história das ideias quando ela postula que o cartesianismo teria inaugurado a Idade Clássica.

Sem dúvida, não é somente nas obras de Descartes ou em um corpo de doutrinas identificado ao cartesianismo que o racionalismo clássico encontra sua fundação arqueológica; este se situa em recuo em relação às produções particulares que ele a engendra. Ora, deste ponto de vista arqueológico, o que se apresenta como primeiro e novo na idade clássica, não é Descartes ou o cartesianismo, mas antes uma relação fundamental à *mathesis* como ciência universal da ordem.⁴³

Foucault adverte que os saberes clássicos não poderiam se constituir sem a relação que toda cultura ocidental e sua *épistèmè* manteve com uma ciência geral da ordem, ou seja, com uma *máthêsis universalis*. O ponto central de

⁴⁰ *Ibid*, p. 75.

⁴¹ *Ibid*, p. 78.

⁴² *Ibid*, p. 77.

⁴³ SABOT, *Le même et l'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, p. 62.

nossa atenção tem sido estabelecer a diferença entre o conceito de *máthêsis* que Foucault tenta identificar nas *Regras*, porém relacionando-a com a rede arqueológica do saber clássico, e as outras histórias que reduzem este conceito ao âmbito do matematizável.

Pode-se empreender uma história do pensamento da época clássica tomando como ponto de partida os debates, os temas, as escolhas operadas segundo os indivíduos, os meios ou os grupos sociais. Mas, no entender de Foucault, não passam de uma análise de superfície.

Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, então não são esses debates célebres que devem servir de fio condutor e articular o propósito. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ele a portadora da historicidade do saber.⁴⁴

Foucault pretende tratar da historicidade do saber clássico não por meio da superfície histórica dos temas, debates, problemas e preferências de opinião; mas, antes, analisar o quadro onde o saber surge em sua maior transparência, ou seja, na teoria da gramática, da classificação e da moeda, reportando-os a uma teoria geral dos signos e da Representação.

A arqueologia renuncia a estabelecer um olhar atual sobre o passado. Ela antes procura indicar que a própria Idade Clássica pôde nomear o sistema geral do seu saber, como qualquer outra época. Foram as próprias formas visíveis dos conhecimentos que esboçaram seus parentescos, seus métodos e conceitos em torno de uma rede fundamental que “definía a unidade implícita, mas inevitável do saber.”⁴⁵ Talvez na Idade Clássica naturalistas, economistas, gramáticos e filósofos nem tivessem consciência dessa unidade “inevitável” ou dessa rede “necessária”. Mas ela atuava sorrateiramente nos seus diversos discursos como uma forma de “inconsciente positivo do saber”.⁴⁶

G. Lebrun salienta que, a partir de *As Palavras e as coisas*, não se pode transformar o pensamento cartesiano em um questionamento transcendental latente como o faz Husserl; “o ego transcendental não está latente em Descartes, porque estava longe de pressenti-lo.”⁴⁷ Em Descartes, encontramos uma análise das representações, não uma analítica transcendental, como em Kant. Neste sentido, a leitura da Idade Clássica feita por Foucault mostra uma descontinuidade significativa entre a Idade Clássica e a Modernidade.

⁴⁴ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid*, p. 104.

⁴⁶ FOUCAULT, FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. 1954-1975. II. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange*. Paris : Gallimard, 1994, p. 9.

⁴⁷ LEBRUN, Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*, p. 36.

Portanto, não se pode pensar que a filosofia moderna seja uma continuidade da filosofia clássica. Se a reflexão filosófica for feita, não a partir da história da filosofia, mas em termos de uma “arqueologia do pensamento”,⁴⁸ é preciso então “reconstituir o sistema geral de pensamento”⁴⁹ de uma época, ou seja, descrever a correspondência entre as filosofias e os saberes não filosóficos. Foucault faz isso de maneira original quando aponta em sua arqueologia que saberes empíricos, tais como História Natural, Análise das Riquezas e a Gramática Geral são tão ou mais importantes que a filosofia de Descartes ou qualquer outra filosofia dos séculos XVII para apreender a Idade Clássica.

Referências

DELEUZE, G. L’homme, une existence douteuse. In : *Les mots et les choses : regards critiques 1965-1968*. Caen: Presses universitaires de Caen – IMEC Éditeur, 2009. p. 65-71.

DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. 1954-1975*. II. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 17 ed. Paris : Quadrige/PUF, 1991.

LEBRUN, G. Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*. In: CANGUILHEM, G. (Org.). *Michel Foucault Philosophe, rencontre internationale*. Paris: Des Travaux/Seuil, 1988. p, 33-51.

MAJOR-POETZL, P. The Disorder of Things, *Revue Internationale de Philosophie*, n. 173, vol. 2, 1990, p. 198-208.

SABOT, P. *Le même et l’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.

Endereço do autor:

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Rua Imaculada Conceição, 1155
Prado Velho
80215-901 Curitiba — PR
Email: c.candiotto@pucpr.br

⁴⁸ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 69.

⁴⁹ *Ibid*, p. 103.