

# COMO FALAR DO NÃO-SENTIDO? FOUCAULT, DERRIDA E A TENTATIVA DE ESCAPAR DE HEGEL PELO RISO DE BATAILLE

HOW TO SPEAK OF NON-MEANING? FOUCAULT, DERRIDA, AND THE ATTEMPT TO ESCAPE HEGEL THROUGH BATAILLE'S LAUGHTER

Carl Corleis\*

**RESUMO:** Apesar de todas as profundas mudanças pelas quais o trabalho de Foucault passou durante a década de 1960, há um ponto de crítica continuamente repetido por Derrida: Foucault se manteria dentro de um referencial hegeliano. Para Derrida, Foucault, em sua antecipação do pensamento transgressor de Georges Bataille, pode ter encontrado o caminho certo para escapar da dialética, contudo, ao tentar sintetizar transgressão e estruturalismo em *As palavras e as coisas*, essa possibilidade ameaça se fechar novamente. Derrida, por sua vez, transforma a transgressão de Bataille de tal forma que permite realizar uma crítica fundamental do conceito de conhecimento. Sob a perspectiva dessa crítica, não só se abre uma saída para a identificação dialética do Outro, mas também se pode constatar como muitos esforços filosóficos que se imaginam além de Hegel continuam à sua sombra.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transgressão; Estruturalismo; Loucura, Linguagem; Riso

**ABSTRACT:** Despite all the profound changes that Foucault's work underwent during the 1960s, there is one point of criticism that Derrida continually repeats: Foucault would remain in a Hegelian framework. According to Derrida, in his anticipation of Georges Bataille's transgressive thinking, Foucault may have found the right way to escape dialectics, but in his attempt to synthesize transgression with structuralism in *The Order of Things*, this possibility threatens to be closed off again. Derrida, for his part, turns Bataille's transgression in a way that allows for a fundamental critique of the concept of knowledge. From the perspective of this critique, not only does a way out of the dialectical identification of the Other open up, but it can also be seen how many philosophical endeavors that imagine themselves to be beyond Hegel continue to stand in his shadow.

**KEYWORDS:** Transgression; Structuralism; Madness; Language; Laughter

## 1. Introdução

Mas o trabalho, a liberdade e o acaso são apenas o horizonte terrestre do homem. O universo é LIVRE, não tem nada para fazer. Como é que o acaso – ou o riso – poderia se encontrar aí? A filosofia – prolongando o acaso para além de si mesma – situa-se na diferença entre o universo e o 'trabalhador' (o homem). Contra Hegel: Hegel procurou a identidade do sujeito-trabalhador com o objeto do trabalhador, o universo.

---

\* Doutorando em Filosofia pela Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. E-mail: ccorleis@philsem.uni-kiel.de. Este artigo surgiu como parte do projeto "Das Dritte Ufer: Beiträge zur Hegelrezeption", financiado pela CAPES e pelo DAAD, e foi apresentado no simpósio internacional "Recepção de Hegel no Brasil na segunda metade do século XX em perspectiva comparada", no dia 13 de novembro de 2023, na UFRRJ. Tradução de Renata Guerra.



Elaborando uma filosofia do trabalho (o *Knecht*, o escravo emancipado, o trabalhador, que se torna Deus na Fenomenologia), Hegel suprimiu o acaso e o riso.

(Rindo à minha maneira, senti algo de doloroso, de agonizante na contradição do riso. Era terrível e delicioso. Era saudável.)<sup>1</sup>

O debate entre Foucault e Derrida tem sido frequentemente apresentado como um confronto curto e hostil em que Derrida ataca a primeira grande obra do seu professor, *História da loucura*, o que faz com que este último se mantenha em silêncio, até uma resposta polêmica, nove anos mais tarde, que põe fim a uma troca que nunca realmente chegou a acontecer. Desde a publicação da biografia de Derrida escrita por Benoît Peeter, sabemos que esta representação do debate tem pouca semelhança com os acontecimentos reais. Em vez de ficar chateado, Foucault confirmou numa carta entusiasmada que as observações de Derrida iam ao cerne do que ele queria fazer e mais além.<sup>2</sup> A amizade deles duraria até 1967, quando divergências no conselho editorial da revista *Critique*, da qual ambos eram membros, levou a um desentendimento.<sup>3</sup>

As omissões e os mal-entendidos sobre a relação pessoal de Derrida e Foucault fizeram com que, durante muito tempo, diversas referências textuais entre os dois não recebessem a atenção que mereciam. O que complicou ainda mais a recepção do debate foi o número limitado de referências textuais explícitas. Mas também houve “sinais na noite”<sup>4</sup> enviados um ao outro.

Apesar de todas as mudanças nas concepções e nos métodos de Foucault ao longo do debate, há um tema que Derrida traz repetidamente à baila quando se refere ao primeiro: a filosofia de Hegel. Foucault não conseguiria escapar de Hegel – nem em *História da loucura* (1961) nem em *As palavras e as coisas* (1966). Não se trata de um problema trazido de fora para o pensamento de Foucault, como é visível numa passagem famosa da sua aula inaugural no Collège de France, em 1970, em que diz:

<sup>1</sup> BATAILLE, G. The Divinity of Laughter. In: BATAILLE, G. **Guilty**. Trans. B. Boone. Venice, Calif.: The Lapis Press, 1988, p. 96s.

<sup>2</sup> Carta de Michel Foucault a Derrida, de 11 de março de 1963, citado em PEETERS, B. **Derrida. A Biography**. Trans. A. Brown. Cambridge, Mass.; Malden, Mass.: Polity Press, 2013, p. 132.

<sup>3</sup> DERRIDA, J. Corona vitae (fragments). In: NANCY, J.-L.; RIGAL, E. (Eds.). **Gérard Granel: l'éclat, le combat, l'ouvert**, Paris: Berlin, 2001, pp. 137-188.

<sup>4</sup> “Quando existia, a diplomacia dessa época (guerra noutra sentido) era a da evasão: silêncio, não se cita nem se nomeia, todos se distinguem e tudo forma uma espécie de arquipélago de discurso sem comunicação terrestre, sem passagem visível. Hoje, o mar entre estes arquipélagos deve ser reconstituído. Na aparência, ninguém se comunicava. Ninguém era traduzido. De tempos em tempos, havia, ao longe, sinais na noite: Althusser saudando Lacan ou saudando Foucault que saudou Lacan que saudou Lévi-Strauss.” DERRIDA, J. Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida. Trans. R. Harvey. In: ANN KAPLAN, E.; SPRINKER, M. (Eds.). **The Althusserian Legacy**, London; New York: Verso, 1993, p. 194.

Mas realmente escapar de Hegel supõe apreciar de maneira exata quanto custa se desvincular dele; supõe saber até onde Hegel, talvez de maneira insidiosa, aproximou-se de nós; supõe saber o que é ainda hegeliano naquilo que nos permite pensar contra Hegel e medir em que nosso recurso contra é ainda uma astúcia que ele mesmo nos opõe e ao final da qual ele mesmo nos espera, imóvel.<sup>5</sup>

Como é possível escapar de Hegel? De fato, uma grande parte do debate entre Foucault e Derrida pode ser entendida como a exploração desta questão e a procura de sua resposta. Para elaborar esta questão, começarei recuperando o início do debate, considerando especificamente algumas das definições conceituais de Foucault no prefácio de *História da loucura* que dizem respeito à relação entre a linguagem e uma loucura não linguística, bem como a crítica que Derrida lhes faz. Em segundo lugar, debruçar-me-ei sobre as tentativas de solução de Foucault para os problemas que Derrida identifica, que podem ser encontradas em *Prefácio à transgressão* (1963). Foucault vê emergir aqui duas saídas da dialética, bem como das suas dificuldades conceituais anteriores: um metadiscurso estruturalista e um pensamento da transgressão. Num terceiro passo, tentarei mostrar de que forma Foucault tenta ligar estas duas abordagens em *As palavras e as coisas*. Em quarto lugar, mostrarei porque é que, de acordo com Derrida, as novas tentativas de Foucault para deixar para trás a dialética de Hegel estão condenadas ao fracasso e qual seria a forma correta de sair da rede de Hegel. Por fim, gostaria de sugerir algumas consequências que ultrapassam o âmbito do debate entre Foucault e Derrida, relativamente ao alcance da dialética e à dificuldade geral de se opor a ela.

## 2. A linguagem silenciosa da loucura

Sem o prefácio da edição de 1961, *História da loucura* parece ser uma história da discriminação social e teórica da loucura, com especial atenção para a contínua relevância das práticas de internamento e do recorte científico na formação da psiquiatria moderna. O prefácio, no entanto, mostra que uma das intenções essenciais de Foucault não está subsumida à dimensão histórica do seu livro: a loucura aqui não é entendida como um elemento discursivo, mas principalmente como um murmúrio pré-consciente que formaria o baixo-ventre imóvel da razão, da linguagem e, portanto, da história. “Desde a sua formulação originária, o tempo histórico impõe o silêncio a uma coisa que já não podemos apreender, a não ser tratando-a como

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. The Discourse on Language. In: FOUCAULT, M. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972, p. 235.

vazio, vaidade, nada.”<sup>6</sup> Uma vez que a própria loucura emerge como fenômeno historicamente determinável, é conseqüentemente sempre já uma questão de loucura subjugada pela razão. O que Foucault está tentando libertar, então, é a experiência de uma loucura que não é nem linguística nem histórica, uma loucura para além da ordem da linguagem e da história.

Mas como isto pode ser alcançado sobretudo mediante o trabalho textual histórico? Nesta objeção recai uma das críticas essenciais de Derrida na sua conferência *Cogito e a história da loucura* (1963), segundo a qual a dicotomia proclamada da linguagem e da loucura constitui o problema central da concepção de Foucault. De saída, esta dicotomia condena ao fracasso todas as tentativas de resolver as dificuldades, por exemplo, pela utilização de uma linguagem devidamente neutra. Para além desta dificuldade fundamental, nesta altura, a abordagem de Foucault ainda está carregada de resíduos filosóficos que, apesar das suas intenções racionais-críticas, não podem negar sua herança hegeliana: por exemplo, a hipóstase de uma origem comum da razão e da loucura, ou a concepção de uma grande narrativa em que duas tendências opostas – a razão e seu outro – se confrontam. Foi o que constatou também o avaliador da tese de Foucault, Georges Canguilhem, que escreveu no seu relatório: “Ao mesmo tempo que põe em jogo a sua considerável documentação, o pensamento do Sr. Foucault manteve, do princípio ao fim, um vigor dialético que provém em parte da sua simpatia pela visão hegeliana da história e da sua familiaridade com a *Fenomenologia do espírito*.”<sup>7</sup> Em contraste com o relato positivo de Canguilhem sobre a referência que Foucault faz de Hegel, Derrida reconhece os problemas do rescaldo de Hegel no pensamento de Foucault no que diz respeito à sua pretensão de libertar a loucura do condicionamento da razão. Assim, ele parece ter atinado para a intenção de Foucault melhor do que o seu avaliador, pelo menos Foucault assumirá uma posição decididamente anti-hegeliana nos textos dos anos seguintes.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. **History of Madness**. Trans. J. Murphy; J. Khalfa. Abingdon: Routledge, 2006, p. XXXI.

<sup>7</sup> CANGUILHEM, G. Report from Mr. Canguilhem on the Manuscript Filed by Mr. Michel Foucault, Director of the Institut Français of Hamburg, in Order to Obtain Permission to Print His Principal Thesis for the Doctor of Letters. Trans. A. Hobart. **Critical Inquiry**, n. 21.2, 1995, p. 280.

<sup>8</sup> No contexto da filosofia francesa moderna, Maurice Merleau-Ponty foi o primeiro a afirmar que a linguagem não é externa ao pensamento, mas que o pensamento sempre se desenrola linguisticamente (MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception**. Trans. C Smith. London; New York: Routledge, 2002, pp. 202-232). Aparentemente partindo daí, foi Hyppolite quem compreendeu o *logos* de Hegel como linguagem e a *Begriffslogik* como a lógica do sentido. A linguagem entendida dessa forma, portanto, não diz mais respeito apenas a certo domínio do ser, mas, como totalidade de sentido, ao horizonte da significação em si (HYPPOLITE, Jean. **Logic and Existence**. Trans. L. Lawlor; A. Sen. Albany (NY): SUNY Press, 1997). Essa peculiar identificação de linguagem e razão em partes da filosofia francesa no início dos anos 1960 pode ser confusa tanto para o leitor vindo da filosofia da linguagem quanto para o leitor treinado na exegese clássica de Hegel: nem questões que envolveriam a definição de uma frase ou uma possível inter-relação entre estrutura gramatical, vocabulário e compreensão desempenham

### 3. Após a morte de deus: dialética ou transgressão?

Quando Derrida proferiu a conferência *Cogito*, em 1963, Foucault já tinha reconhecido os problemas da sua abordagem anterior e tinha começado a enfrentá-los. A crítica de Derrida encontrou, portanto, ouvidos receptivos. Na sua primeira carta a Derrida após a conferência, Foucault admite:

Essa relação entre o Cogito e a loucura é algo que, sem a menor dúvida, tratei rápido demais na minha tese: via Bataille e Nietzsche, voltei a ela aos poucos e realizando muitos desvios. Você mostrou de modo magistral o caminho certo a seguir: e você pode entender por que eu tenho uma profunda dívida de gratidão com você.<sup>9</sup>

O texto central para a análise que Foucault faz de Bataille neste período é *Prefácio à transgressão*, de 1963. O seu fio condutor é a questão dos limites da razão e as possibilidades de os transgredir, ecoando assim precisamente o problema central de *História da loucura*. A fim de discutir este ponto, Foucault volta ao início do pensamento moderno, nomeadamente a Kant. A tematização de Kant dos limites do conhecimento no contexto da metafísica demonstrou de forma célebre a insustentabilidade da metafísica clássica e limitou o domínio em que o entendimento pode ser utilizado legitimamente, excluindo assim as especulações sobre Deus, a alma ou a coisa em si. Embora Kant admita a possibilidade de a razão pensar para além deste limite – caso contrário não seria possível falar de limite – o domínio para além do limite aparece como puro vazio. A impossibilidade de pensar a verdade do ser para além das aparências subjetivas pré-formadas, a não ser como ausência, levou Hegel a dizer, em relação a Kant, do “sentimento de que ‘o próprio Deus está morto’”<sup>10</sup>, e Foucault também usa esta fórmula, embora em referência a Nietzsche. Mas, ao contrário de Hegel, que depois reduz a “morte de Deus”

---

um papel aqui, nem o conceito de razão, rotulado aqui como hegeliano, está vinculado à obra de Hegel em sua realização concreta, que pode muito bem se revelar obsoleta em certos aspectos, sem que o movimento de totalização descrito por Hegel chegue ao fim. Apesar de sua pretensão abrangente à totalidade, o conceito de razão como mediação do sentido é tão desprovido de qualquer conteúdo e contexto específicos que não entra em conflito com as ciências modernas e todas as possíveis formas futuras de conhecimento. Mas se o pensamento está vinculado ao sentido linguístico, como pode um não-sentido ser pensado e articulado sem, assim, lhe conferir sentido novamente e, portanto, permitir que a totalidade triunfe mais uma vez? Essa é a dificuldade que Foucault enfrenta aqui.

<sup>9</sup> Carta de Michel Foucault a Derrida, de 11 março de 1963, citado em PEETER, **Biography**, p. 132.

<sup>10</sup> HEGEL, G. W. F. **Faith and Knowledge**. Trans. W. Cerf; H. S. Harris. New York: SUNY Press, 1977, p. 190.

a um momento da história do autoconhecimento dialético do espírito e o suprassumo no conhecimento absoluto, Foucault reconhece no vazio fundamental de um ser que escapa ao reconhecível o traço básico do pensamento moderno.<sup>11</sup>

Até aqui, pode parecer que Foucault está simplesmente se apegando a uma posição kantiana. Na verdade, porém, Foucault não quer respeitar o limite autoimposto por Kant para o uso do entendimento, mas apresentar a possibilidade de o transgredir. De uma perspectiva kantiana, este projeto não parece muito promissor; afinal, de acordo com Kant, toda a experiência é possibilitada pelas categorias da subjetividade transcendental, não sendo concebível uma experiência que ultrapasse a constituição da experiência. Assim, enquanto as estruturas constitutivas da consciência forem pensadas como precedendo todos os acontecimentos, enquanto o palco deste drama for apenas a mente, a transgressão parece ser impossível.

Mas Foucault observa que, em toda uma série de investigações humano-científicas estruturalistas, o limite constitutivo da filosofia transcendental foi substituído por um limite situado de forma bastante diferente: o da proibição sexual. Para Freud e, seguindo a sua tradição, para Lacan, o complexo de Édipo desempenha um papel fundamental na formação da psique; ao mesmo tempo, a decifração do inconsciente só é possível ao longo das linhas da sexualidade. Na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, o tabu do incesto, enquanto proibição universal e convencional, ocupa uma posição de charneira entre a natureza e a cultura, constituindo assim a sociabilidade humana. Se estas teorias estiverem corretas, a constituição da ordem da consciência, bem como da sociedade, da sua moral e das suas leis, não está ligada a uma subjetividade transcendental, mas a uma demarcação de limites que ocorreu no processo da história dos gêneros e que se reproduz desde então.

É isto que torna a transgressão potencialmente concebível, e é aqui que Bataille entra em ação. Para ele, tal como para a antropologia estrutural, o momento da humanização original das comunidades é inseparável da promulgação de proibições sexuais. Só a proibição de práticas sexuais extravagantes e devassas garante a estabilidade necessária a uma sociedade baseada no trabalho regulamentado e em projetos com objetivos. O mesmo se aplica ao tratamento dos mortos, que, segundo Bataille, já estava sujeito a certas proibições nas sociedades mais antigas.

---

<sup>11</sup> Hegel e os seus sucessores (Foucault tem particularmente Sartre em mente neste caso) iriam, assim, pela forma como ultrapassam o limite kantiano, obscurecer em vez de revelar plenamente as condições do pensamento na modernidade.

A transgressão excessiva na sexualidade e no encontro com os mortos, que temporária e tendencialmente pode levar à decomposição da consciência e das regras sociais, emana como um perigo potencial para a ordem da sociedade.

No entanto, se os limites constitutivos da própria consciência são transgredidos na transgressão, o que é que se torna experiencial nela? Basicamente, nada. O que se torna experiencial é antes a ausência de um fundamento transcendental ou de um ser superior. A figura de pensamento da transgressão permite a Foucault pensar uma relação entre linguagem e ser que não permaneceria na imanência de um discurso que identificaria ser e pensamento, nem respeitaria o limite de maneira kantiana, nem se refugiaria em uma transcendência de outro mundo que surgiria além da fronteira. É importante para Foucault não entender a transgressão em termos dialéticos: ela não é nem a libertação de um domínio anteriormente excluído, nem um gesto subversivo ou revolucionário.

Por isso, embora a transgressão não se pretenda subversiva, ela não permanece inconsequente para o discurso filosófico. Segundo Foucault, a percepção do vazio para além das ordens constituídas está ligada ao fim da ideia de um solo unificado de inteligibilidade. O filósofo descobre que a sua própria linguagem não está à sua disposição como um deus. Descobre que esse mesmo lugar, outrora proclamado como o lugar do sujeito unificado, é onde diferentes sujeitos falantes se encontram, se ligam ou se repelem.

A desagregação da subjetividade filosófica e a sua dispersão numa linguagem que a despossui ao mesmo tempo que a multiplica com o espaço criado pela sua ausência é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Mais uma vez, não se trata do fim da filosofia, mas sim do fim do filósofo como forma soberana e primária da linguagem filosófica.<sup>12</sup>

Segundo Foucault, isto abre a “possibilidade do filósofo louco”<sup>13</sup>, que experimenta em si a polifonia de línguas que não estão inteiramente sob o seu controle e, ao mesmo tempo, se abre, na dinâmica da finitude e da transgressão, a um mundo que excede o seu discurso. Aqui, então, podemos ver como Foucault tenta resolver os problemas que surgiram em *História da loucura* a partir da concepção dicotômica da linguagem e da loucura: a transgressão promete uma saída do feitiço da linguagem sem, no entanto, se apropriar novamente da linguagem sob a qual a transgressão se realiza. Ao mesmo tempo, a transgressão tem um efeito sobre a própria

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. A Preface to Transgression. In: FOUCAULT, M. **Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews**. Trans. Bouchard, D. F.; Simon, S. Ithaca: Cornell University Press, 1977, p. 42.

<sup>13</sup> FOUCAULT. A Preface to Transgression, p. 44.

linguagem que já não se confronta abruptamente com o seu Outro, mas se entende como fragmentada e aberta para um Ser indisponível. Tal como Hegel, o pensamento transgressivo se liga assim à filosofia transcendental kantiana para a ultrapassar criticamente. Ao contrário de Hegel, porém, o pensamento transgressivo não chega a uma identificação que suprassume o Outro num sistema unificador, mas, pelo contrário, chega a um questionamento radical do domínio do sujeito e do espírito. “Talvez um dia isto possa parecer tão decisivo para a nossa cultura, tão parte do seu solo, como a experiência da contradição o foi, numa época anterior, para o pensamento dialético.”<sup>14</sup>

Contudo, mais uma vez: como a linguagem filosófica deve ser constituída de modo a exprimir a referência ao não-discursivo e ao não-discursível sem, no entanto, a remeter uma vez mais ao trabalho de identificação? Embora Foucault tenha chegado aqui a uma determinação formal do que uma linguagem não dialética deve realizar, resta saber como pode ela funcionar de fato sem reproduzir a dialética por debaixo dos panos. Foucault está indeciso entre duas possibilidades: por um lado, “uma metalinguagem purificada”<sup>15</sup>, por outro lado, “a espessura das palavras encerradas pela sua obscuridade, pela sua verdade cega.”<sup>16</sup> Aqui, onde a linguagem quase falha, ela teria de renascer quase inteiramente.

#### *4. As palavras e as coisas como uma tentativa de síntese do estruturalismo e da transgressão*

O que significa “metalinguagem purificada” e o que são essas “palavras encerradas pela sua obscuridade, pela sua verdade cega”? Uma pista pode ser encontrada numa entrevista de 1967:

Durante muito tempo, houve em mim uma espécie de conflito não resolvido entre a paixão por Blanchot e Bataille e, por outro lado, o interesse que nutria por certos estudos positivos, como os de Dumézil e Lévi-Strauss, por exemplo. [...] Quanto a Bataille e Blanchot, creio que a experiência do erotismo do primeiro e a da linguagem do segundo, entendidas como experiências de dissolução, de desaparecimento, de negação do sujeito (do sujeito falante e do sujeito erótico), me sugeriram, simplificando um pouco, o tema que transpus na reflexão sobre análises estruturais ou ‘funcionais’ como as de Dumézil ou Lévi-Strauss. Noutras palavras, considero que a estrutura, a própria possibilidade de um discurso rigoroso sobre a estrutura, conduz a um discurso negativo

<sup>14</sup> FOUCAULT. A Preface to Transgression, p. 33.

<sup>15</sup> FOUCAULT. A Preface to Transgression, p. 41.

<sup>16</sup> FOUCAULT. A Preface to Transgression, p. 41.

sobre o sujeito, em suma, a um discurso semelhante ao de Bataille ou de Blanchot.<sup>17</sup>

As duas linguagens possíveis que prometem fazer justiça à experiência da transgressão estão assim consubstanciadas nas abordagens teóricas a que Foucault já tinha recorrido em *Prefácio à transgressão*: no estruturalismo, ou, mais precisamente, na antropologia estruturalista e na psicanálise, que representam aqui a metalinguagem purificada (e com a qual, para Foucault, se ligava a possibilidade de um limite constitutivo da experiência já não concebido nem em termos transcendentais nem dialéticos), bem como nos escritos transgressores de Blanchot e Bataille.

Em *Prefácio à transgressão*, as duas possibilidades linguísticas parecem, para Foucault<sup>18</sup>, incompatíveis, mas em *As palavras e as coisas* ele tenta reaproximá-las. O leitor encontra a dimensão transgressiva diretamente na primeira frase do prefácio, em que Foucault informa sobre o local de nascimento da obra.

Este livro nasceu de um trecho de Borges. No riso que, ao ler a passagem, despedaçou todos os marcos familiares do meu pensamento – o nosso pensamento, o pensamento que tem a marca da nossa época e da nossa geografia –, rompendo todas as superfícies ordenadas e todos os planos com que estamos habituados a domar a profusão selvagem das coisas existentes, e continuando, muito tempo depois, a perturbar e a ameaçar com o colapso a nossa antiga distinção entre o Mesmo e o Outro.<sup>19</sup>

Esta abertura é muito mais do que uma anedota sobre o aparecimento efetivo do livro, pois é precisamente um riso abismal, que perturba a ordem, que Bataille descreve como uma figura de transgressão que conduziria ao mesmo abismo que o êxtase sexual.<sup>20</sup> O riso de Foucault atinge mais fundo do que a ordem da *épistémè* e ainda mais fundo do que o domínio secular do Mesmo e do Outro, estilhaçando-os momentaneamente sem, no entanto, conduzir a uma ordem mais primordial ou superior – pelo menos é isso que a sua descrição professa. Mas de que forma poderá o riso nos conduzir efetivamente para fora da clausura do conhecimento? Não será esta noção de riso talvez apenas a glorificação de um impulso afetivo comum? A obra

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, M. Who are you, Professor Foucault? In: FOUCAULT, M. **Religion and Culture**. Trans. J. R. Carrette. New York: Routledge, 1999, p. 98.

<sup>18</sup> “A distância prodigiosa que separa estas alternativas e que manifesta a nossa dispersão filosófica marca, mais do que uma desordem, uma coerência profunda. Esta separação e incompatibilidade real é a distância efetiva a partir de cujas profundezas a filosofia se dirige a nós. É aqui que devemos concentrar a nossa atenção.” FOUCAULT. A Preface to Transgression, p. 41.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**. London; New York: Routledge, 2002, p. XVI, tradução modificada.

<sup>20</sup> BATAILLE. The Divinity of Laughter, p. 102.

que se segue a este riso é, de fato, uma análise histórica bem ordenada que, ao mesmo tempo que adquire os princípios da sua ordem independentemente de atos subjetivos de doação, proclama uma estruturação anônima e irreduzível do conhecimento empírico na época particular em estudo. Mas que relação pode ter o movimento de transgressão com uma ordem irreduzível do conhecimento – um movimento que se esforça por indicar precisamente o questionamento da clausura da ordem *par excellence*? Para o tratamento de Foucault do material positivo da sua investigação, para os termos da ordem e do conhecimento, a abertura risonha parece ter poucas consequências. Isso vai tão longe que Foucault tende, ocasionalmente, a historicizar Bataille e o pensamento transgressor, subordinando-os assim completamente a uma ordem histórica do conhecimento.

É no seio dos contornos muito apertados e muito coerentes da *épistémè* moderna que esta experiência contemporânea encontrou a sua possibilidade; é mesmo essa episteme que, pela sua lógica, deu origem a tal experiência, constituiu-a completamente e tornando impossível a sua não existência.<sup>21</sup>

No limiar da *épistémè* moderna, onde Foucault situa o seu presente, onde se anuncia o desaparecimento do homem como princípio ordenador central e o reaparecimento da linguagem, Foucault sonha, no entanto, com uma síntese ou simbiose entre estruturalismo e transgressão. O estruturalismo, como uma espécie de ciência meta-humana, poderia descrever a constituição de qualquer discurso sobre o homem e a história de uma forma em que a condição de possibilidade de tal discurso não se encontraria no próprio homem, mas fora dele, nomeadamente nas estruturas constitutivas dos símbolos. A experiência transgressiva, por outro lado, traria à mente a finitude fundamental de qualquer discurso.<sup>22</sup> Isto indica a ligação entre as duas possibilidades da linguagem filosófica, que ainda pareciam irreconciliáveis no *Prefácio à transgressão*: uma ciência que pudesse tanto descrever com precisão quase matemática a constituição simbólica das ordens humanas como preservar a referência excessiva ao indeterminado.

Foucault admite não ter certeza se o “regresso da linguagem” – do qual depende a sua visão de uma nova ciência meta-humana – anuncia de fato uma nova ordem de conhecimento empírico sobre o humano, ou se não é antes um efeito tardio dessa mudança epocal que inaugurou a *épistémè* moderna no início do século XIX. Mas, seja como for, duas coisas podem ser

---

<sup>21</sup> FOUCAULT. *The Order of Things*, p. 419.

<sup>22</sup> “Mas se a questão das linguagens formais dá relevância à possibilidade ou impossibilidade de estruturar conteúdos positivos, uma literatura dedicada à linguagem dá relevância, em toda a sua vivacidade empírica, às formas fundamentais da finitude.” FOUCAULT. *The Order of Things*, p. 418.

ditas a respeito das afirmações de Foucault: primeiro, parece-lhe possível que o pensamento da transgressão possa ser um elemento de um discurso sobre as formações históricas do conhecimento, o que o tornaria subordinado ao conhecimento. Em segundo lugar, Foucault parece sugerir que não existe uma contradição evidente entre uma ciência meta-humana fundada no estruturalismo e o pensamento transgressivo – ou o riso. Em todo o caso, Foucault parece aqui ter escapado de Hegel e da dialética.

##### 5. *Do que rir – A crítica de Derrida via Bataille*

É esta relação, ambígua em Foucault, entre transgressão, discurso histórico e estruturalismo, que parece constituir o pano de fundo da obra de Derrida *Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva* (1967). O texto começa com o espanto de Derrida com o fato de os melhores leitores de Bataille serem demasiado rápidos em acreditar que já tenham terminado com Hegel, apesar de Bataille ter avisado que não se devia tomar Hegel de modo muito leviano. Ora, foi precisamente Foucault que procurou ultrapassar Hegel com a ajuda do pensamento de Bataille, o que, pela primeira vez, aponta para o destinatário do texto de Derrida. Mais tarde, Derrida irá cada vez mais salientar que a confiança na descrição de uma *épistémè* fica aquém das ideias de Bataille, e aqui, por fim, já não pode haver qualquer dúvida de que é a Foucault que o texto se dirige. Além disso, há uma menção a certo riso que, na verdade, ofereceria uma saída para o hegelianismo – desde que se soubesse exatamente do que se está rindo.

Ao longo de mais um século de rupturas, de “ultrapassagens” com ou sem “reviravoltas”, raramente uma relação com Hegel foi tão pouco definível: uma cumplicidade sem reservas acompanha o discurso hegeliano, “leva-o a sério” até ao fim, sem uma objeção de forma filosófica, enquanto, no entanto, uma certa explosão de riso o ultrapassa e destrói o seu sentido, ou assinala, em todo o caso, o ponto extremo da “experiência” que desloca o discurso hegeliano; e isto só pode ser feito por um exame atento e de um conhecimento pleno daquilo de que se ri.<sup>23</sup>

Ao contrário de Foucault, Derrida não escolhe a via da tematização da sexualidade de Bataille, mas se dirige diretamente à discussão deste último sobre Hegel, nomeadamente a dia-

---

<sup>23</sup> DERRIDA, J. From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve. In: Derrida, J. **Writing and Difference**. Trans. A. Bass. London: Routledge, 2001, p. 319.

lética do senhor e do servo. Bataille começa seguindo Hegel no esboço desta constelação dialética e afirma a necessidade de ambos os oponentes porem as suas vidas em risco no seu desejo de negarem a sua própria vivacidade animal e de alcançarem algo para além de sua própria finitude.<sup>24</sup> Aqui, onde a vida concreta da criatura está em perigo, Hegel reconhece momentaneamente a possibilidade de um dispêndio absoluto; no entanto, segundo Bataille, ele usa uma peça para retirar imediatamente essa possibilidade. Ao submeter o servo ao senhor, não só ambos permanecem vivos, como também resulta que, desta forma, o senhor nega a sua vida animal e a preserva, mantendo-a na consciência de si. Mas Bataille vê nisto uma comédia! Sob a mão, um conceito de vida foi trocado por outro que permite suprasumir a morte e, em vez de enfrentar a possibilidade de desintegração total, coloca a vida a serviço do trabalho do sentido. Ao reinscrever a morte no progresso de autoconhecimento da consciência, o risco absoluto é degradado a um cálculo que procura amortizar o seu investimento. Vemos, então, que a dialética do senhor e do servo negocia, para Bataille, nada mais do que a possibilidade daquilo que ele chama transgressão: a saída da própria finitude e o confronto com o que parece à primeira vista suprimido, e o que Hegel chama de vida. Mas, ao contrário do que pretende a *Fenomenologia do espírito*, a suprasunção da vida, para a qual seria necessário suprasumir a morte efetiva, falha. A vida do espírito é uma outra vida, a serviço da qual a vida suprimida nunca pode verdadeiramente participar.

A decadência do excesso no confronto com a morte é, no entanto, inevitável, uma vez que é impossível fazer a experiência da própria morte. O acesso ao estado do ser como ele seria para além da sua deformação inteligível de um ser finito permanece barrado. No que diz respeito a Foucault, isto significa que a transgressão como experiência do vazio – seja no excesso sexual ou noutro caso – é impossível. Como é que se pode ter uma experiência para além da consciência e, além disso, testemunhar o puro vazio? E, no entanto, desta impossibilidade não decorre que a reintegração da morte no discurso seja legítima e consequente (e ter fingido isto é, segundo Bataille, o fracasso de Hegel); pelo contrário, esta impossibilidade se sobrepõe a qualquer meio de linguagem ou pensamento para a enfrentar. Esta impossibilidade não é sem efeito; mas, mais uma vez, coloca-se a questão de saber como se pode fazer justiça a uma impossibi-

---

<sup>24</sup> Note-se que a interpretação de Bataille da dialética do senhor e do servo não segue a interpretação antropológica do seu “professor” Kojève, concebendo-a, antes, como um conflito entre a consciência de si como desejo (*Be-gierde*) e a autossuficiência da vida, ficando assim consideravelmente mais próxima do texto da *Fenomenologia do espírito* do que daquele.

lidade que se impõe num discurso possível. Segundo Derrida, a soberania de Bataille não consiste em ter atravessado a fronteira, mas no seu riso perante a circunstância tragicômica de o homem ser encarregado de pensar esta impossibilidade. Mas tal como a própria morte nunca pode aparecer àquele que é afetado por ela, o riso, na medida em que escapa ao movimento da mediação, nunca pode se manifestar.

O riso sozinho ultrapassa a dialética e o dialético: só ele irrompe na base de uma renúncia absoluta ao sentido, de um risco absoluto de morte, aquilo que Hegel chama de negatividade abstrata. Uma negatividade que nunca tem lugar, que nunca se *apresenta*, porque ao fazê-lo começaria a funcionar de novo. Um riso que literalmente nunca *aparece*, porque excede a fenomenalidade em geral, a possibilidade absoluta de sentido. E a própria palavra ‘riso’ deve ser lida numa explosão, pois o seu núcleo de sentido irrompe na direção do *sistema* da operação soberana.<sup>25</sup>

Da impossibilidade de experimentar ou exprimir corretamente a transgressão, Derrida conclui que é impossível um contra-discurso ao de Hegel. “Há apenas um discurso, que é o significativo, e aqui não se pode contornar Hegel”.<sup>26</sup> Talvez seja possível rever vários pressupostos e operações teóricas de Hegel, mas no nível básico de uma continuidade de significado se permanece inescapavelmente falando e escrevendo no meio do significado.<sup>27</sup> Com isso, porém, a esperança de Foucault de ir além de Hegel com uma metalinguagem purificada parece inútil.

Mas, inversamente, não se deve submeter a atenção contextual e as diferenças de significação a um sistema de sentido que permita ou prometa um domínio formal absoluto. Isso equivaleria a apagar o excesso de não-significado e a cair de novo na clausura do conhecimento: equivaleria, mais uma vez, a não ler Bataille.”<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 323.

<sup>26</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 330.

<sup>27</sup> É precisamente essa ideia de uma mediação linguística irreduzível que busca uma totalização na qual Hyppolite, um ano antes de sua morte, ainda vê a atualidade de Hegel, mesmo que seja necessário abandonar a crença na totalidade; veja HYPPOLITE, J. Structure du langage philosophique d'après la préface de la ‘Phénoménologie de l'esprit’. In: HYPPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968). Vol. I.** Paris: PUF, 1971, p. 345. Quando Derrida reprova Foucault por aqui não escapar de Hegel, ele provavelmente está pensando no Hegel de Hyppolite, mesmo que Bataille baseie seus argumentos contra a dialética mais na interpretação de Hegel por Kojève. E a admissão de Foucault sobre a dificuldade de escapar de Hegel certamente não é articulada por acaso no contexto de uma reverência a seu professor e predecessor no Collège de France, Hyppolite. Em todo caso, a obra de Hyppolite é a resposta à pergunta de por que a ideia de uma natureza linguística inelutável não está associada aqui primariamente com o estruturalismo ou Heidegger, mas com Hegel. Sobre o tema da linguagem e a importância de Hyppolite nesse contexto, veja também a nota de rodapé 8.

<sup>28</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 345.

O que é necessário, segundo Derrida, é uma estratégia diferente de escrita (*écriture*) que mude o nexos funcional da escrita. Seria necessário fazer deslizar as velhas palavras para preservar a sua relação com um não-sentido irreduzível e precedente, para o qual Bataille dá o exemplo da palavra “silêncio”: ao se exprimir, ela esconde o que anuncia e se deixa assim aparecer como algo suprimido. Seria necessário encontrar palavras que nos fizessem deslizar desta forma, sem voltar a inscrever a própria transgressão na linguagem.

Uma *relação* absolutamente *única*: de uma língua com um silêncio soberano que não *tolera relações*, não tolera simetria com aquilo que se inclina e desliza para se relacionar com ela. Uma relação, porém, que deve colocar rigorosamente, *cientificamente*, numa sintaxe comum, tanto as significações subordinadas como a operação que é a não-relação, que não tem significação e se mantém de forma livre fora da sintaxe. As relações devem ser cientificamente relacionadas com as não-relações, o conhecimento com o não conhecimento.<sup>29</sup>

A dificuldade central da relação da soberania de Bataille com a ciência, segundo Derrida, é o fato de a soberania não ser uma *archē* ou um princípio que possa servir para guiar a ciência. No momento em que cumpre uma função de orientação, estabelece uma hierarquia entre o essencial e o derivado e apela à coleção de conhecimentos, perde a sua soberania e se assimila ao senhorio. Bataille despreza a *écriture* “que *projeta* o traço e, mediante a qual, como escrita do senhorio, a vontade procura se manter no traço, procura ser reconhecida nele e reconstituir a sua presença. Esta é também uma escrita servil [...]”<sup>30</sup> Em contrapartida, a soberania indica uma escrita diferente: “aquela que produz o traço como traço. Este último só é um traço se nele a presença for irremediavelmente fugidia, a partir de sua promessa inicial, e se se constituir como possibilidade de apagamento absoluto. Um traço que não se pode apagar não é um traço.” Portanto, produzir um traço como traço é relacionar o conhecimento inicialmente com a “não-base”<sup>31</sup> do não-saber. Em vez de descrever o não-saber – o que não é possível – descreve os efeitos do não-saber, com o que a ordem da ciência sofre uma inversão decisiva. Enquanto as ciências, de acordo com a sua ordem habitual, relacionam o desconhecido com o já conhecido ou reconhecível e integram assim o primeiro no conhecimento, na “escrita geral”<sup>32</sup>

<sup>29</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 334.

<sup>30</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 335.

<sup>31</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 339.

<sup>32</sup> DERRIDA. From Restricted to General Economy, p. 343.

de Bataille o conhecido e reconhecível são, pelo contrário, relacionados com o não-saber, e o sentido com o não-sentido.<sup>33</sup>

A inscrição de tal relação será “científica”, mas a palavra “ciência” se submete a uma alteração radical: sem perder nenhuma das suas normas próprias, é posta a estremecer pelo simples fato de ser colocada em relação com um desconhecimento absoluto. Só se pode chamar de ciência no interior do fechamento transgredido, mas para isso é preciso responder a todas as exigências desta denominação. O não-saber que ultrapassa a própria ciência, o não-saber que *saberá* onde e como ultrapassar a *própria* ciência, não terá qualificação científica (“Quem saberá alguma vez o que é não saber nada?” *Le petit*). Não será um não-saber determinado, circunscrito pela história do conhecimento como uma figura tirada da (ou conduzindo à) dialética, mas será o excesso absoluto de toda a *épistémè*, de toda a filosofia e de toda a ciência. Só uma dupla posição pode dar conta desta relação única, que não pertence nem ao “cientismo” nem ao “misticismo”.<sup>34</sup>

As observações de Derrida sobre a relação entre o não-saber e o saber mostram que o saber – e, portanto, a dialética – não é simplesmente anulado pela transgressão de Bataille, mas se encontra situado num campo ilimitado do não-saber. “Longe de interromper a dialética, a história e o movimento do sentido, a soberania fornece à economia da razão o seu elemento, o seu meio, as suas fronteiras ilimitadas de não-sentido. Longe de suprimir a síntese dialética, ela inscreve esta síntese e a faz funcionar no sacrifício do sentido.”<sup>35</sup>

## 6. Fechamento – A rede de Hegel

Daí que, de acordo com Derrida, não seja possível confrontar a dialética com um contra-discurso que organizaria o conhecimento aparente numa nova figura, desde que o estatuto do próprio conhecimento não se tenha tornado questionável. E, mesmo assim, se se tivesse cumprido, a dialética não se tornaria simplesmente um objeto de interesse meramente histórico como um movimento de pensamento obsoleto, mas manteria a sua validade *dentro de* um nexos funcional alterado de escrita – um nexos de escrita em que “há” exaustão, perda irrecuperável e não recordada, alteridade radical e já não há qualquer perspectiva de identidade de um sistema fechado ou de totalidade. Enquanto Foucault for incapaz de fazer justiça ao que não pode tomar

<sup>33</sup> Em relação ao entendimento convencional da ciência, é possível que Derrida esteja parafraseando Lévi-Strauss aqui: “É preciso ter em mente que na experiência altamente experimental acima referida, o antropólogo procede do que é conhecido para o que lhe é desconhecido [...]” LÉVI-STRAUSS, C. *Language and Social Laws*. **American Anthropologist**, n. 53.2, 1951, p. 163.

<sup>34</sup> DERRIDA. *From Restricted to General Economy*, p. 340, tradução modificada.

<sup>35</sup> DERRIDA. *From Restricted to General Economy*, p. 329f.

a forma de conhecimento, mas que ainda assim tem de ser pensado, permanece preso na rede de Hegel, comprimindo-a mais com cada movimento que supostamente o levaria a sair dela. A dificuldade de escapar de Hegel não é, evidentemente, exclusiva da filosofia de Foucault, nem é uma questão puramente teórica. Numa passagem posterior revista de *Cogito e a história da loucura*, por exemplo, Derrida faz referências explícitas à luta anticolonial na Argélia, nomeadamente a Frantz Fanon.

[...] a revolução contra a razão só pode ter lugar no seu interior, segundo uma dimensão hegeliana com a qual, pela minha parte, me sensibilizei no livro de Foucault, apesar da ausência de qualquer referência substancial a Hegel. Uma vez que só pode atuar no interior da razão a partir do momento em que é proferida, a revolução contra a razão tem sempre o alcance limitado daquilo a que se chama, precisamente na linguagem do Ministério do Interior, de agitação. Assim como a revolução anticolonial só pode se libertar da Europa empírica ou do Ocidente em nome da Europa transcendental, isto é, da razão, e se deixando primeiro ser conquistada pelos seus valores, pela sua língua, pelas suas ciências, pelas suas técnicas e pelas suas armas; uma contaminação ou incoerência irreduzível que nenhum grito – estou a pensar no de Fanon – pode exorcizar, por mais puro e intransigente que seja.<sup>36</sup>

Além disso, o tema de uma rejeição demasiado casual de Hegel constitui um dos temas recorrentes na discussão de Derrida sobre a ética de Levinas em *Violência e metafísica* (1964). E quando ele aborda criticamente a filosofia hegeliana em *Obra exterior, prefaciando* (1972) de *Disseminação*, não o faz sem alertar para os erros do antihegelianismo.

Toda vez que, com o objetivo de ligar precipitadamente a escrita a um exterior tranquilizador ou para romper precipitadamente com o idealismo [...], haveria de maneira ainda mais convicta uma regressão ao idealismo, com tudo o que, como acabamos de assinalar, não pode deixar de se ligar a ele, nomeadamente nas figuras do empirismo e do formalismo.<sup>37</sup>

Na medida em que, seguindo Derrida, Hegel ocupa todas as posições possíveis dentro da filosofia e da anti-filosofia ostensiva, ele já está à espera por detrás de cada suposta saída e mostra que ela apenas conduz a outra sala do mesmo edifício. Atrás de cada saída – com exceção da que se abre na súbita explosão de riso perante uma renúncia absoluta ao sentido. Ao fazer deslizarem as noções filosóficas de origem e de encerramento, de próprio e de estrangeiro, ao tentar dar conta de uma impossibilidade, este riso abre a possibilidade de um pensamento

---

<sup>36</sup> DERRIDA, J. *Cogito et histoire de la folie*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 68.4, 1963, p. 466, tradução minha.

<sup>37</sup> DERRIDA, J. *Outwork*, prefacing. In: DERRIDA, J. *Dissemination*. Trans. B. Johnson. London: Athlone, 1981, pp. 43-44.

em que o próprio Outro aparece na sua ausência, que deixa assim de ser totalmente dialético. “*Rire de la philosophie (du hegelianisme) – telle est en effet la forme du réveil [...]*.”<sup>38</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, Georges. The Divinity of Laughter. In: BATAILLE, G. **Guilty**. Trans. B. Boone. Venice, Calif.: The Lapis Press, 1988, pp. 89-119.
- CANGUILHEM, Georges, Report from Mr. Canguilhem on the Manuscript Filed by Mr. Michel Foucault, Director of the Institut Français of Hamburg, in Order to Obtain Permission to Print His Principal Thesis for the Doctor of Letters. Trans. A. Hobart. **Critical Inquiry**, n. 21.2, pp. 277-281, 1995.
- DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 68.4, pp. 460-494, 1963.
- DERRIDA, Jacques. Corona vitae (fragments). In: NANCY, J.-L.; RIGAL, E. (Eds.). **Gérard Granel: l'éclat, le combat, l'ouvert**, Paris: Berlin, 2001, pp. 137-188.
- DERRIDA, Jacques. De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve. In: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967, pp. 369-407.
- DERRIDA, Jacques. From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve. In: DERRIDA, J. **Writing and Difference**. Trans. A. Bass. London: Routledge, 2001, pp. 317-350.
- DERRIDA, Jacques. Outwork, prefacing. In: DERRIDA, J. **Dissemination**. Trans. B. Johnson. London: Athlone, 1981, pp. 1-59.
- DERRIDA, Jacques. Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida. Trans. R. Harvey. In: ANN KAPLAN, E.; SPRINKER, M. (Eds.). **The Althusserian Legacy**, London; New York: Verso, 1993, pp. 183-231.
- FOUCAULT, Michel. **History of Madness**. Trans. J. Murphy; J. Khalifa. Abingdon: Routledge, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Letter from Michel Foucault to Derrida, 11 March 1963. In: PEETERS, B. **Derrida. A Biography**. Trans. A. Brown. Cambridge, Mass.; Malden, Mass.: Polity Press, 2013, p. 132.
- FOUCAULT, Michel. A Preface to Transgression. In: FOUCAULT, M. **Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews**. Trans. Bouchard, D. F.; Simon, S. Ithaca: Cornell University Press, 1977, pp. 29-52.
- FOUCAULT, Michel. The Discourse on Language. In: FOUCAULT, M. **The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language**. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972, pp. 215-237.

<sup>38</sup> “Rir da filosofia (do hegelianismo) – esta a forma do despertar”. DERRIDA, J. De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve. In: Derrida, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 370.

- FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**. London; New York: Routledge, 2002.
- FOUCAULT, Michel. Who are you, Professor Foucault? In: FOUCAULT, M. **Religion and Culture**. Trans. J. R. Carrette. New York: Routledge, 1999, pp. 87-103.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Faith and Knowledge**. Trans. W. Cerf; H. S. Harris. New York: SUNY Press, 1977.
- HYPOLITE, Jean. Structure du langage philosophique d'après la préface de la 'Phénoménologie de l'esprit'. In: HYPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968). Vol. I**. Paris: PUF, 1971, pp. 340-352.
- HYPOLITE, Jean. **Logic and Existence**. Trans. L. Lawlor; A. Sen. Albany (NY): SUNY Press, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Language and Social Laws. **American Anthropologist**, n. 53.2, 1952, pp. 155-163.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Trans. C Smith. London; New York: Routledge, 2002.

RECEBIDO EM 30/04/2024  
ACEITO EM 11/09/2024