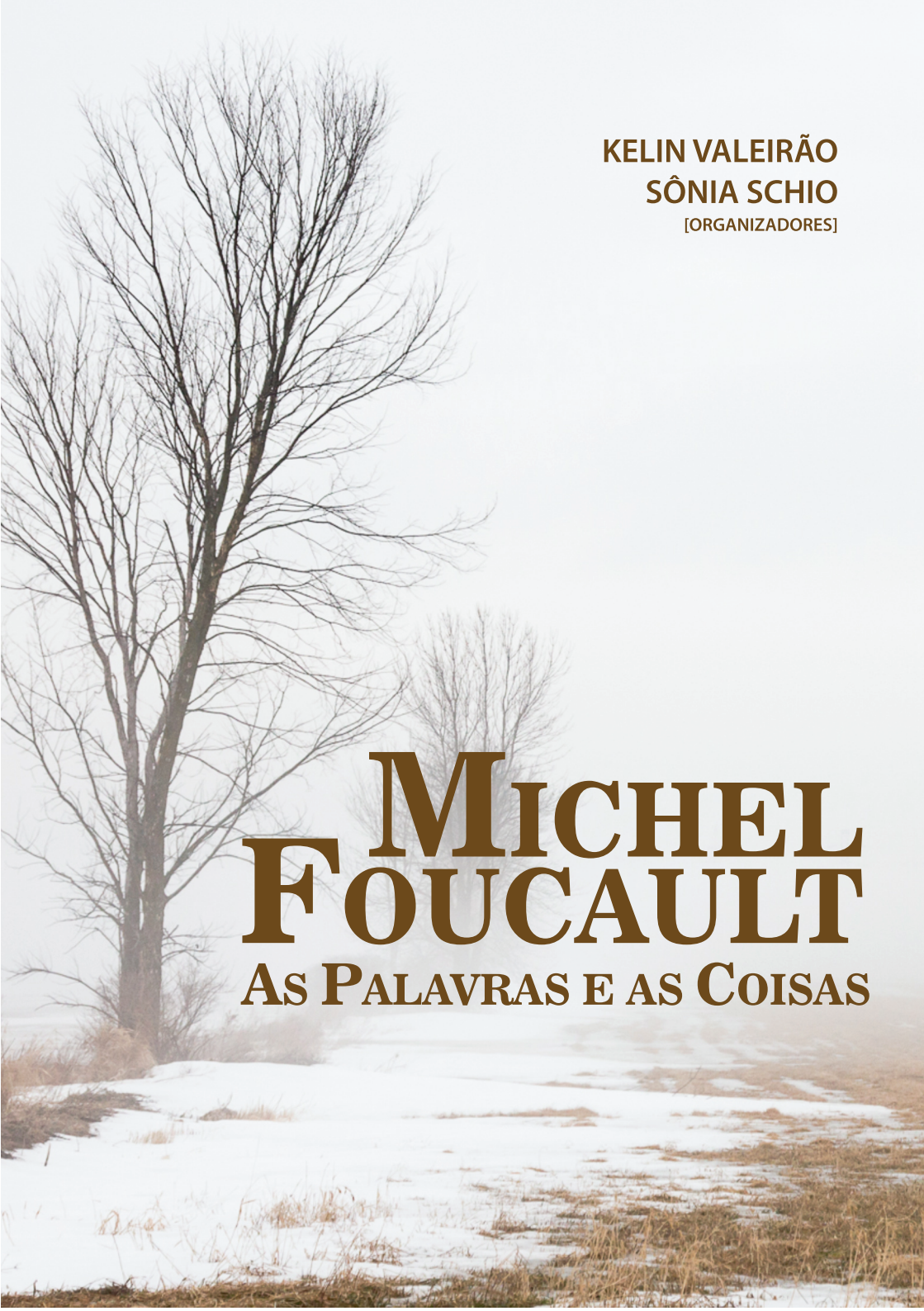




KELIN VALEIRÃO
SÔNIA SCHIO
[ORGANIZADORES]

MICHEL FOUCAULT

AS PALAVRAS E AS COISAS

MICHEL FOUCAULT: AS PALAVRAS E AS COISAS

Série Dissertatio Filosofia

MICHEL FOUCAULT: AS PALAVRAS E AS COISAS

Kelin Valeirão
Sônia Maria Schio
(Organizadores)



Pelotas, 2017

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia é um repositório digital do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (NEPFil) da Universidade Federal de Pelotas. O NEPFil tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas diversas áreas de investigação. Conheça nosso acervo.

Ensaio Comemorativo aos 50 anos de *The Bounds of Sense*

Itamar Luis Gelain; Jaimir Conte (Organizadores)

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Centralidade da Política Democrática: Ensaio Sobre Habermas

Leno Danner

L'Éthique du Tractatus: Non-Sens, Stoïcisme et le Sens de la Vie

Janyne Sattler

Acervo Completo

www.nepfil.ufpel.edu.br

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2017**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Dados Internacionais de Catalogação

F123 I Michel Foucault: As Palavras e as Coisas
[recurso eletrônico] Organização: Kelin Valeirão e Sônia Maria Schio –
Pelotas: NEPFIL Online, 2017.
144p. - (Série Dissertatio-Filosofia).
Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br>>
ISBN: 978-85-67332-48-2

COD 162

Editores da Série Dissertatio de Filosofia:

Prof. Dr. João Hobuss | Prof. Dr. Juliano do Carmo

Confecção de Capa: Valder Valeirão

Diagramação e Design Editorial: Prof. Dr. Lucas Duarte Silva

Para maiores informações sobre o NEPFil online, por favor visite nosso site:

www.nepfil.ufpel.edu.br

Nota dos organizadores

Os direitos autorais dos colaboradores desta obra estão identificados com a Política Editorial do NEPFil online. O conteúdo do(s) artigo(s) publicados nestes livro é de única e exclusiva responsabilidade do(s) autor(es). O comitê científico do evento não se responsabiliza pelos conceitos, apreciações e considerações lançados nos textos dos artigos. Os textos são de inteira e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Apresentação

Iniciar a escrita de um texto sempre traz dificuldade, pois a pergunta é: "como iniciar?"; o que expor primeiramente para cativar o leitor, motivá-lo a seguir a leitura até o final? Isso não significa que não haja conteúdo, que aquele que escreve não saiba sobre o que escrever, pois a dificuldade é o "como" iniciar. Findo o impasse do "começo", posto que a presente **Apresentação** está em curso, é preciso decidir como continuar: exponto o pensador, Paul Michel Foucault (Poitiers - França, 1926; Paris, 1984); as obras, os conceitos principais?, ou talvez o livro em questão, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas* (*Les mots et les choses: une archéologie des Sciences Humaines*, - França, 1966; Brasil, 1981). Ou ainda o Evento, o **II Seminário Internacional Michel Foucault: Cinquentenário de As palavras e as coisas**, realizado em Pelotas/RS, nos dias 30, 31 de maio e 01 de junho de 2016? Para lembrar, este II Seminário visou a oportunizar a exposição de

diferentes nuances do pensamento foucaultiano, principalmente a partir do estudo da obra *As palavras e as coisas* (1966), permitindo o desenvolvimento de debates que, sob tais perspectivas, aproximam as áreas de Filosofia, Psicologia e Educação. Este profícuo debate ocorrerá pelo contato mais direto com diversos pesquisadores que participarão do evento, bem como com as múltiplas abordagens que tal encontro oportunizará. Nessa medida, o Seminário tem como objetivo geral estabelecer um espaço de discussão e de aprofundamento sobre a atualidade do pensamento de Foucault além de estreitar laços e enriquecer nosso debate acadêmico.

Nesse contexto, pode-se passar, imediatamente, aos textos, os quais, brevemente sumariados, suscitaram questões, e ainda o fazem, motivo pelo qual algumas delas serão aqui registradas com o objetivo de motivar o leitor a ir ao artigo e, após, às obras de Foucault e as de outros autores, assim como refletir, como o autor almejou em suas aulas e escritos.

APRESENTAÇÃO

Catarina Pombo Nabais, no texto intitulado "O devir-Foucault de Deleuze", retoma a obra de Deleuze sobre Foucault, pois "pode-se, portanto, dizer que, de uma maneira paralela aos estudos em ciências humanas, às leituras de etologia animal e de biologia que atravessam o fundo de trabalho dos anos 70, a apropriação que ele fez da pragmática dos enunciados de Foucault, bem como da sua microfísica do Poder disciplinar, tiveram, embora mais secreto, um efeito enorme na obra de Deleuze". E Nabais o faz analisando os textos e expondo-os em uma síntese clara e densa, isto é, explicitando a complexidade das obras de ambos os autores.

Adentrando na exposição de Deleuze, ela percebe que ao tratar da linguagem, as questões sobre o poder estavam presentes, de forma indireta, porém com uma latência captada por ele (Deleuze) e exposta na obra sobre Kafka. Por exemplo, ao escrever que "o Poder é esta dimensão do espaço do enunciado que o abre para as funções extrínsecas." Especificamente sobre o escrito de 1975, ela afirmou: "Estratégia, tecnologia dos corpos, economia como dispositivo disciplinar mais do que produtivo, relação mais do que atributo, produtor do real antes de reprimir ou ideologizar, finalmente formalização da lei por composição de ilegalismos - tais são, segundo Deleuze, os novos traços do poder após *Vigiar e Punir*." A ênfase conferida ao conceito de poder, nesse momento sob a perspectiva deleuziana, permite, ao mesmo tempo, o aprofundamento da reflexão sobre esse importante tema abordado por Foucault, assim como um outro modo de concebê-lo: aquele sugerido por Deleuze.

Tendo a primeira parte da obra, desenhada, mapeada, com cuidado, Nabais passa às considerações expostas na segunda, mais rápida, mas muito densa. Nessa, o pensamento de Foucault parece ser mais a base para a exposição de Deleuze, de suas concepções do que uma exposição do pensamento do primeiro: "Mas, como tentaremos mostrar, esta passagem da questão do poder à questão do possível, que Deleuze detecta no último pensamento de Foucault, refere-se sobretudo ao próprio pensamento de Deleuze." Explicita-se, então, que o texto, além de expor conceitos e contextos, motiva à leitura dos autores, nas obras citadas, assim como da obra de Kafka, aludida por Deleuze.

Rosa Maria Bueno Fischer abordou o tema: "Foucault, Clarice: as palavras, as coisas, a experiência". Partindo de um fragmento da obra de Clarice, ela passou à própria experiência de leitura do texto de *As Palavras e as Coisas* expondo, em seguida, as acepções basilares da obra foucaultiana; linguagem, ordem, História,

MICHEL FOUCAULT: AS PALAVRAS E AS COISAS

signo, pensamento, verdade. Nessa perspectiva, a experiência trata de "um certo ordenamento do mundo", pois "nenhum olhar é estável". E nesse sentido, segundo Fischer, Foucault foi um "experimentador", e ele próprio assim se autodenominou.

Recebe realce, nesse momento, a experiência relacionada com o corpo (a empiria) e indiretamente com a linguagem. A experiência são os "restos": antes dela, não existiam, durante, talvez ela não seja compreendida, mas depois, não há como ignorar sua ocorrência. A intensidade, então, é aquela que "arranca o sujeito de si próprio", permitindo que ele exerça sobre si uma "dessubjetivação". Assim, uma experiência não é verdadeira ou falsa: é uma "ficção"; é uma "complicada relação com a verdade".

Em seguida, Fischer assinala a explicação de Foucault sobre "a emergência de todos os humanismos que conhecemos". A História, em especial dos séculos XVII e XVIII, é tematizada, distinguindo marcas e recolhendo identidades. Com um retorno ao tema da linguagem e aos escritos de Clarice, ela afirma que Foucault indaga as coisas ditas, os enunciados, as visibilidades com um "olhar problematizador". Nesse sentido, "não há experiência que não tenha sido captada em um determinado saber", mas a correspondência entre o visto e o dito não são fáceis ou unívocas. A visibilidade e o enunciado mantêm uma relação opaca, momento ímpar para o pesquisador. E isso incita o leitor à investigação, ao aprofundamento dos estudos, ao adentrar na complexidade do visível e do dizível, posto que o pensamento de Foucault é uma importante "lente" teórica para essa averiguação.

Marco Antônio Sousa Alves, no Cinquentenário do texto foucaultiano, escreveu e apresentou "Foucault e a crítica kantiana: *As palavras e as coisas* e a atitude de modernidade". Neste, ele explicitou a influência kantiana no pensamento e nos escritos de Foucault, e o fez de forma a tornar a leitura imprescindível não apenas aos estudantes dos dois autores, mas para aqueles que ensejam pensar o Iluminismo, expresso por Kant (1724-1804), sob uma perspectiva contemporânea, e a partir do tema referente à *episteme*. Ou nas perguntas do próprio Sousa Alves: "como a crítica kantiana influenciou as experiências foucaultianas de pensamento. Afinal, como Kant é visto por Foucault? E qual é a importância do criticismo kantiano em seu pensamento?"

Para tal, Sousa Alves escreveu que, na década de 60, em *As palavras e as coisas*, Foucault realizou uma leitura de Kant em que apontava certos "defeitos" na exposição do autor. Entretanto, deve-se ressaltar que "Kant mereceu sempre todo o

APRESENTAÇÃO

respeito e a admiração de Foucault." As "distorções", percebidas por Foucault, estão em dois momentos: na reflexão de Kant sobre o homem e no texto dele sobre o que é o Iluminismo (*Aufklärung*), com a seguinte tese: "trata-se de estudar o aparecimento contingente da figura (nova) do homem (entre o século XVIII e os dias atuais), figura essa atravessada pelo jogo da vida, da linguagem e do trabalho e que é, ao mesmo tempo, objeto do saber e sujeito que conhece." E o objetivo, segundo Sousa Alves, foi o de "matar o homem, o que envolve a morte do sujeito transcendental, mas sem eliminar o gesto crítico de Kant, que deve então ser desenvolvido de outro modo".

Nos anos 80, a retomada do tema do Iluminismo demonstra que Foucault retorna à Kant, mas com uma outra perspectiva, a de se "filiar" à tarefa kantiana de crítica, por meio de uma "releitura do projeto iluminista que ressalta a crítica da atualidade" realizada nos anos 70. Nessa nova leitura, "Foucault distingue o iluminismo do humanismo", e assim, aponta para a "possibilidade de deixarmos de ser o que somos e de nos transformarmos em algo radicalmente outro": algo incorporado à ação, a um *ethos*. Pode-se afirmar, então, que o texto é surpreendentemente claro, do início ao final, e profundo, além de muito convidativo à leitura e à reflexão.

Tatielle Silva inicia o texto "Enunciar acontecimentos – a prosa do mundo em Michel Foucault" com uma citação de Paul Válerly para indicar a importância do signo, e deste para a linguagem, que em Foucault realiza uma "dobra existencial". E o tema da linguagem está, na perspectiva dela, voltado à Filosofia da Educação: "pensar a relação *eu-outro*, *sujeito-mundo*, *empírico-epistêmico* de forma, a um só tempo: dinâmica, aberta, plural e indissociável". Para tanto, Silva apregoa que é preciso "preservar o espaço aberto, *heterotópico*, jamais redutor da singularidade da vida humana às formações discursivas produzidas em um tempo".

E ela cita Nietzsche para expor a dualidade, a rivalidade entre o ser da intuição sensível e o da abstração: há "uma desconfiança sobre a ação do intelecto na regência das abstrações", relacionada à "verdade" em sentido *epistêmico*. A *epistême* clássica é a "forma de pensar, de julgar, de agir, de conduzir o corpo e de conhecer, alicerçada, soberanamente, no poder autocrático da razão sobre os diferentes domínios da vida [...] comprovada por mecanismos de análise, medida e cálculo." E Silva relaciona a linguagem, o discurso e o mundo a partir de obras (seletas) de Foucault. Para tanto, utiliza o exemplo da figura de Dom Quixote a partir da linguagem e do mundo de Cervantes: a narrativa com o recurso ao "duplo".

MICHEL FOUCAULT: AS PALAVRAS E AS COISAS

Após expor uma crítica às ciências, ou melhor, à mentalidade de cientistas que exigem comprovação empírica realizada por meio de mecanismos de análise, de medida, de cálculo em que "a linguagem da ciência busca medir o grau de normalidade/anormalidade presente nos corpos em dispersão, obedece a um princípio geral que põe em funcionamento a relação *domínio-disciplinamento-exclusão*" Silva, então, demonstra que "a literatura nos ajuda a lidar com as formas da finitude". Nesse sentido, o "eu-falo" é diferente do "eu-penso", e a figura do narrador torna-se relevante: "só é possível acessar, 'fazer falar' certo tipo de experiência se nos deslocamos da pretensa posição do 'eu penso' e a pronunciarmos desde *outro lugar* enunciativo, desde o lugar do 'eu falo'". Pode-se questionar: para que um ex-por?Abre-se, assim, espaço para outras leituras, outros autores.

Antônio Madalena Genz, intitulando de "Foucault, o filósofo da beleza" seu texto e apresentação, afirma que não existem três *Foucaults*: "uma espécie de aplicação esquizofrênica do tipo de racionalidade que justamente Foucault combateu com o seu trabalho". E ainda, que ele é o pensador da beleza - a estética da existência: "a recuperação da beleza como uma instância libertadora da vida faz par com a crítica à visão reducionista do racional no homem".

Segundo Genz, "Foucault é o pensador do singular, das historicidades, não da História e assim por diante em uma série de discriminações/diferenciações que revelam a originalidade de um pensamento que buscou sempre explorar particularidades, se deter sobre momentos específicos do tempo, da história". Para tanto se precisa da Filosofia.

Quanto à beleza, Foucault a estudou visando à liberdade, associada a um *ethos*, por meio de um retorno aos antigos. E o fez para "descobrir (desvelar, talvez) a beleza e procurar viver em harmonia em meio às contradições e limites da experiência sensível e dos limites do raciocínio." Segundo Genz, na Modernidade, há um racionalismo "estrito e asfixiante", e o exemplo é Bacon e o cientificismo. O Humanismo, o ateísmo também são tematizados por ele, contrapondo com o que Foucault buscou "captar a historicidade das formas de verdade, e enfatizou a questão dos modos através do quais os seres humanos se constituem como sujeitos." Nessa perspectiva, o conceito de homem, de sujeito, permitem a retomada das questões sobre o humano no tempo, o que o autor sinaliza ao expor o texto de Czeslaw Milosz.

APRESENTAÇÃO

Sandra Espinosa Almansa, a partir de "Foucault, entre a luz e a linguagem", afirma que Deleuze entendia que Foucault possuía paixões: "paixão pelo que escutava dizer, e de sua paixão por ver. E acrescenta que haveria no filósofo ainda outra paixão, não menor que essas: uma paixão por enunciar." O "ver", considerado distinto de comportar-se; o "falar", diferente da expressão de uma mentalidade, pois ambos "condições do comportamento e da mentalidade de uma época".

Almansa escreve, assim, sobre a "paixão por enunciar": enunciar é "abrir as coisas" porque "ele é o enunciável, e não deve ser confundido com o ato de conceber, exprimir e formalizar frases e proposições. Ele é anterior às frases ou proposições". Ela relaciona as visibilidades e os enunciados: "os enunciados e as visibilidades, para Foucault, não apenas são distintos entre si, como também são irreduzíveis um ao outro". Isso porque há uma "relação entre a linguagem e o visível, especificamente em torno do não isomorfismo entre *ver* e *falar*, especialmente por meio da descrição que o filósofo faz de algumas criações pictóricas".

O filme *Shoah* (1985), de Claude Lanzmann; a obra *Les deux mystères* (1966) de René Magritte; a descrição do quadro *Las meninas* (1656), de Diego Velázquez são os exemplos utilizados também por Almansa para tratar do tema, mas o coloca em relação com a Educação. Cita Paul Klee e W. Kandinsky para tratar do signo, do caligama, da linguagem. Contrapõe Deleuze a Foucault. Por exemplo, o quadro de Diego Velázquez, *As Meninas* (1656), segundo a autora, demonstra uma outra, uma nova, maneira de representar, de pensar o espaço, de problematização do visível e do enunciável, indispensáveis em Educação, pois "é preciso olhar e é preciso ouvir no descompasso mesmo de seu curso, no desconcerto do silêncio que nos toma, e da visão que nos perturba", afirmou ela.

Bárbara Hees Garré, com o objetivo de tratar do saber das Ciências Humanas, aspirou "demarcar algumas condições de possibilidade para o aparecimento deste campo de saber, que se produz como um campo frágil, incerto e fraco", e o fez no texto "Um estudo sobre o homem a partir da perspectiva de Michel Foucault". Nesse sentido, ela entende que as "Ciências Humanas constituem-se como um campo de saber novo que apresenta o homem como sujeito que conhece e objeto a conhecer, desdobramentos estes da epistême moderna". Com esse intuito, ela relaciona a obra *As palavras e as coisas* e com o curso *Segurança, Território, População* (1977-1978), pois adentra em questões de "biopolítica": "assim, prevenção, segurança e regulação

MICHEL FOUCAULT: AS PALAVRAS E AS COISAS

são as estratégias de controle das condutas individuais e coletivas, que visam ao bem-estar da multiplicidade".

Nesse sentido, uma "economia do poder" passará a organizar a vida humana com o objetivo de defender a sociedade constituída, vigente: há uma "arte" de governar ("governamentalidade") em uma Ciência Política surgida na Modernidade, no séc. XVIII, com uma nova *epistème*, base para as Ciências humanas do séc. XIX e fundamento para a biopolítica. A "biopolítica" é o governo da vida de uma população. E outras ciências surgem para complementar e suplementar a produção de "estratégias e táticas de governo baseadas no que pode vir a acontecer, agindo sempre no sentido de evitar, regular, conduzir para que o equilíbrio da arte de governar não seja afetado, não seja colocado em perigo", como se cada ser humano não conseguisse pensar a si mesmo.

Por isso, Garré afirma que "Talvez uma possibilidade seja pensarmos nas diferentes estratégias de controle da vida individual e coletiva que compõem esse tempo, como as questões ambientais, educativas, pedagógicas, econômicas, culturais, midiáticas, tecnológicas, de saúde e higiene e tantas outras com as quais tomamos contato cotidianamente". Mas, esse pensar pode ser arriscado. Porém, ele é a tarefa daqueles que se dedicam à Educação e às Ciências Humanas.

Ao finalizar, o desafio inicial retorna. Pode-se, então, recorrer ao autor, a Foucault e à obra aniversariante,¹ na qual ele, elegante e sabiamente, escreveu:

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado no saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou.

Depreenda-se do extrato acima a enorme gama de questionamentos, de investigações a serem realizados, de discussões possíveis e necessárias que o texto foucaultiano proporciona e permite (ou até almeja). Nesse viés, os professores

¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.536.

APRESENTAÇÃO

participantes dessa coletânea, ao mesmo tempo que brindam os leitores com suas inquietações, reflexões e estudos, eles são exemplos de investigadores que buscam nas obras de Foucault o referencial teórico indispensável para fundamentar seu pensamento e suas pesquisas.

Sônia Maria Schio
Pelotas/RS, Maio de 2017.

Nota sobre os autores

ANTÔNIO MADALENA GENZ é professor de Filosofia no Instituto Federal Sul-rio-grandense, no campus Jaguarão. Possui Doutorado em Filosofia pela UFRGS e Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005). Atua na área de Filosofia com ênfase em filosofia medieval latina e árabe, alma e intelecto, identidade pessoal, linguagem e mística, metafísica.

BÁRBARA HEES GARRÉ é professora do Mestrado Profissional em Educação e Tecnologia e da Licenciatura em Computação do Instituto Federal SUL-Rio-Grandense campus Pelotas. Doutora em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande/FURG. Mestre em Educação em Ciências (2011) na mesma Instituição. Pesquisadora do GEECAF (Grupo de Estudos em Educação Cultura, Ambiente e Filosofia - FURG) e participante do Grupo de Pesquisa Interinstitucional Cultura, Subjetividade e Políticas de Formação. Atua na área de Educação, Filosofia, Educação Ambiental e Artefatos Midiáticos.

CATARINA POMBO NABAIS é Investigadora Post-Doc bolseira do FCT no Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa e *Head* da linha temática Sci-Art-Philo LAB. Possui Doutorado em Filosofia pela Université Paris VIII, Vincennes - Saint-Dennis. Atua na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Contemporânea, Estética e Metafísica, Ciência e Arte.

MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES é pesquisador de pós-Doutorado (bolsista PNPd/CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.

Possui Doutorado em Filosofia pela UFMG. Atua na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Contemporânea, Filosofia Política e Teoria e Filosofia do Direito, com ênfase em autores e temas como: Foucault, Autoria, Ciberespaço, Teorias da Argumentação (Perelman e Habermas), Direito Autoral e Propriedade Intelectual.

ROSA MARIA BUENO FISCHER é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, pesquisadora I-C do CNPq. Possui Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Pós-Doutorado pela New York University (EUA). Tem experiência na área de Educação e Comunicação, com ênfase em Sociologia e Filosofia da Cultura, estudos foucaultianos e pesquisas sobre mídia, juventude e processos de subjetivação. Coordena o NEMES - Núcleo de Estudos sobre Mídia, Educação e Subjetividade, da UFRGS, e atua na área de Educação com ênfase em Educação e Subjetividade, Filosofia, Mídia.

SANDRA ESPINOSA ALMANSA é doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Especialista em Linguagens Verbais e Visuais e suas Tecnologias pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense. Atua na área de Educação e Arte, com ênfase em Educação e práticas relacionais com o cinema, processos de subjetivação e formação deflagrados com as imagens e narrativas cinematográficas.

TATIELLE SILVA é professora das Licenciaturas junto ao Instituto Federal Sul-riograndense (IFSul) e colaboradora do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Possui Doutorado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEdu-UFRGS). Integrante do Núcleo de Estudos Mídias

Educação e Subjetividades (NEMES). Atua na área de Filosofia e Educação, com ênfase em ética, experiência, escritura e formação de si, a partir de uma filiação teórica em autores como Walter Benjamin, Roland Barthes e Michel Foucault.

SUMÁRIO

Apresentação	06
Nota Sobre Autores	14
1. Foucault, o filósofo da beleza Antônio Madalena Genz	18
2. Um estudo sobre o homem a partir da perspectiva de Michel Foucault Bárbara Hees Garré	30
3. O devir-Foucault de Deleuze Catarina Pombo Nabais	42
4. Foucault e a crítica kantiana: As palavras e as coisas e a atitude de modernidade Marco Antônio Souza Alves	73
5. Foucault, Clarice: as palavras, as coisas, a experiência Rosa Maria Bueno Fischer	90
6. Foucault, entre a luz e a linguagem Sandra Espinosa Almansa	111
7. Enunciar acontecimentos e a Prosa do Mundo em Michel Foucault Tatielle Silva	130

FOUCAULT, O FILÓSOFO DA BELEZA

ANTÔNIO MADALENA GENZ

Pode surpreender, em um primeiro momento, associar Foucault à beleza, nessa forma substantivada, que pela sua própria instância gramatical nos faz pensar na beleza como uma espécie de universal, ou seja, algo nas antípodas de tudo o que Foucault pensou e fez. Foucault é o pensador do singular, das historicidades, não da História e assim por diante em uma série de discriminações/diferenciações que revelam a originalidade de um pensamento que buscou sempre explorar particularidades, se deter sobre momentos específicos do tempo, da história.

Mas por isso mesmo, a ideia de beleza. Para destacar o Foucault que em sua trajetória vai recuperar a noção de filosofia como um estilo, um modo de vida, reconfigurando uma lição dos antigos através da noção de estética de si, do cuidado de si, uma estética da existência. Uma bela expressão esta já que é justamente o tempo o tecido sobre o qual ou no qual compomos a trama de nossas existências.

Foucault é amplo, Foucault é múltiplo e por isso é sempre árduo começar a abordá-lo. Porque mesmo que estejamos aqui para celebrar os 50 anos de *As palavras e as coisas*, um marco, portanto, que poderia nos facilitar o trabalho, na prática não o é. Os versos com que o poeta Walt Whitman se referia a si mesmo são perfeitos para Foucault: “eu sou imenso, eu sou contraditório, há multidões dentro de mim.” Foucault é o filósofo do belo, da beleza porque, entre outras coisas, tantas na verdade, nos reensinou a ver e pensar a ideia de que o trabalho filosófico se desenvolve – deveria sempre se desenvolver – sob a injunção de um ethos, qual seja o de “um trabalho sobre nós mesmos enquanto seres livres”. Um trabalho infindo, como a vida, mas não um trabalho de Sísifo. Um trabalho de e pela liberdade! Penso, aliás, que a liberdade é uma das noções que faz a urdidura, dá unidade ao trabalho desse pensador ao longo

de toda sua obra. (Sou contrário à posição daqueles que dividem em três fases sua trajetória, uma espécie de aplicação esquizofrênica do tipo de racionalidade que justamente Foucault combateu com o seu trabalho.)

Se Foucault, ao longo de toda sua obra fala, e exaustivamente, em poder – nos fazendo, inclusive ver o poder em lugares onde não estávamos, até então, até ele, prestando atenção – é muito em função da possibilidade de vislumbrar e configurar a liberdade. Mas aqui, particularmente, é necessário enaltecer a filosofia e, potencialmente, o trabalho dos filósofos. Foucault é o filósofo dos filósofos, penso, na medida em que nos mostra, ao se voltar para os antigos, que a filosofia é um modo de vida. Em um mundo que se torna cada vez mais técnico e instrumentalizado por mediações tecnológicas que nos usurpam em um mesmo movimento o tempo e o “estar com”, estar em presença com o mundo, com as coisas, com as pessoas, é ele que vem nos reatualizar essa lição. Ensino que convoca ao exercício da atenção, uma atenção que advém da decisão e determinação de colocar em ação a coragem como ato de cuidarmos de nós mesmos, como Sócrates nas ruas de Atenas lembrava-nos. Tão simples como a etimologia da palavra: coragem é agir com o coração. Quantos de nós agimos assim hoje, quantos de nós vislumbramos que a inteligência passa também pelo coração? (Aliás, nesse sentido, lembremos Aristóteles que em relação à educação nos dizia que uma educação que eduque apenas a mente, mas não também o coração, não é educação.) Como Sócrates, Foucault é perigoso: não voltamos a ser os mesmos depois de lê-los.

Se Pierre Hadot nos fez lembrar que a filosofia para os antigos era vista como um modo de vida, Foucault nos deixou o testemunho – através da recente e progressiva edição em livro dos seus cursos como professor no Collège de France – de que a filosofia deve se afirmar sempre como um estilo de vida. Filosofia não é apenas a construção, mais ou menos rigorosa, de um edifício de conceitos, mas o exercício de uma vida concreta que se permite ver espelhada em uma ética em que palavra e conduta estão em ressonância porque, ao fim das contas, brotam de uma mesma fonte. Talvez não tenhamos mais como contemplar uma ordem cósmica, como os antigos, mas a tarefa de descobrir (desvelar, talvez) a beleza e procurar viver em harmonia em meio às contradições e limites da experiência sensível e dos limites do raciocínio, essa me parece ser a tarefa que Foucault nos deixa como legado através do seu itinerário intelectual em que as obras, em sua sucessão cronológica, são marcas no caminho.

Quando Foucault publica esse denso e árduo livro que é *As palavras e as coisas*, ele já tinha desconcertado a ordem das coisas com o seu *A história da loucura*. Com este último ele nos abriu novas perspectivas para contextualizar tanto a razão quanto a loucura. Contra um racionalismo estreito e arrogante que tornava a “loucura” uma categoria abjeta e estigmatizadora diante da potência de uma razão pragmática e instrumental, Foucault nos fazia ver além. Uma razão para além dos limites do racionalismo estreito e asfixiante era já o que estava presente em nosso autor, desde sempre, em unidade com o Foucault do cuidado de si. Cuidado de si que é sempre cuidado do outro. [Foucault, que falta nos faz a tua voz hoje, nesses dias em que não obstante teu extenso trabalho, teu labor meticuloso em recuperar o direito de cidadania a loucos, marginalizados e prisioneiros, assistimos à crescente e brutal indiferença do mundo, dos países diante da multidão crescente de refugiados e excluídos do sistema].

Ante a feiura e horror dessa cena, a dos refugiados destituídos de cidadania, reduzidos a essa condição que é como que o “lugar nenhum”, esses excluídos do world system, – feiúra que não é a deles refugiados, e sim a da indiferença do mundo dito civilizado – abordemos Foucault a partir da questão da beleza porque justamente aqui, nesse tema, os caminhos começam a se bifurcar, como nos lembrava Borges com seus contos. Ou a beleza é vista como um objeto sobre o qual aplicar um aparato conceitual, ou a beleza pode também ser vista como parte de um modo de vida. Caso em que a beleza não se deixa apanhar como um objeto, domesticável sob a égide de algum sistema abstrato de interpretação racional do que é a beleza (Ver CHAIMOVICH, 1997).

A recuperação da beleza como uma instância libertadora da vida faz par com a crítica à visão reducionista do racional no homem. Razão calculadora que estigmatizara a noção de loucura e delírio como algo do âmbito do doente e do negativo. Razão pragmática que nos exilou, como civilização, daquelas possibilidades apontadas por Sócrates no *Fedro*:

Há dois gêneros de delírio: um nasce de uma moléstia da alma, o outro de um estado divino que nos leva além das regras habituais. [...] em seguida, classificamos o delírio divino em quatro espécies: um era o sopro profético de Apolo; outro, a inspiração mística de Dionísio; o terceiro, o delírio poético inspirado pelas Musas, e, finalmente, a quarta espécie de delírio era devida à influência de Afrodite e de Eros.

Declaramos que o delírio causado pelo amor é o melhor de todos (Fedro, 265,a-c).

Foucault é o filósofo da beleza também pelo fato de que, penso assim, ele não se cansa de buscar uma concepção de filosofia que supere o lema bacariano de que ciência é poder. De certa forma, a partir de Bacon, a ciência emergente é sempre também um exercício de poder. E a filosofia que se faz a partir de então, a partir da irrupção e configuração da modernidade, é uma filosofia guiada por esse viés. Inclusive também pelo fato de progressivamente vermos uma filosofia que ao mesmo tempo em que idolatra a ciência, entra em crise em relação a si mesma, questionando qual é sua função diante da poderosa ciência. Ao ponto de se ver como mera instância legisladora do conhecimento. Não é a toa que, como nos lembra Richard Rorty, há duzentos anos estamos atolados em epistemologia, filosofia como teoria do conhecimento.

Contra uma visão que secciona Foucault em três fases pelo menos, a da arqueologia, a da genealogia e depois, por último, a do cuidado de si, prefiro ver um Foucault uno, se desdobrando em novas perspectivas que acentuam ênfases diferentes de um percurso que pela sua própria originalidade e fertilidade, não deveria ser seccionada através do uso desse instrumento contra o qual de certa forma Foucault lutou sempre, qual seja, o de uma razão instrumental.

O conceito chave de *As palavras e as coisas*, o de *episteme*, não nos permite justamente vislumbrar e mensurar diferentes ordens de conhecimento ao longo da história? Não tem isso um aspecto fundacionalmente libertador em relação a todas as historiografias da razão e da ciência que nos apresentam uma discutível história de progresso? Por outro lado, tomemos esse último Foucault, o do cuidado de si, que foi assimilado em uma interpretação ligeira e rasteira como alguém que tivesse sido cooptado por uma índole de extração liberal e individualista. Como nos lembra Yáguez:

Muito se falou da ética de Foucault apresentando-a como uma reflexão de seus *últimos anos*, que entrava em conflito com suas etapas anteriores por quanto trazia em suposição um *retorno ao sujeito*, a um sujeito de tipo *liberal*, de *individualismo* isolado de toda dimensão *política*, de toda articulação com o conceito de *poder* que o havia ocupado tanto nas etapas anteriores, uma ética *esteticista* nucleada em torno da ideia de uma “arte da existência”, tomada dos gregos. [...]

Essa ética do último Foucault não tem as características mencionadas, [...] se trata especificamente de uma *ética do pensamento*, e que tal formulação é nuclear em toda a obra foucaultiana. Diria que essa ética é o que definia o *fazer filosófico* foucaultiano, isso que de outra sorte denominou *trabalho filosófico no canteiro da História*, ou também *História crítica do pensamento* (YÁGÜEZ, 2016, p.15).

1966, França, Paris: o aparecimento do livro *As palavras e as coisas* constitui-se em um fenômeno cultural nessa cidade de livros e leitores ávidos. O livro se torna um best-seller, uma surpresa para todos. De acordo com uma expressão francesa, é vendido “como pãozinho quente”. E Foucault, já conhecido no círculo acadêmico, se torna uma estrela emergente na cena pública intelectual francesa. O livro traz uma tese provocadora, que, no entanto, não é nova, a da morte do homem. Lembremos. Isso já estava em Nietzsche! O que é novo, radicalmente novo, e isso faz parte da singularidade da obra, é afirmar a morte talvez breve do homem não muito depois da data de seu nascimento. Essa é a tese radical: o nascimento do homem é algo recente!

2016, França, Europa, um mundo globalizado: tua voz nos faz falta, Foucault. Tu que tanto combateu essa lógica de exclusão, que procurou escutar os marginalizados. Cresce o número de refugiados, cresce o ódio e a indiferença diante de humanos destituídos de tudo. E cresce um certo discurso oficial, que sob o manto de um pretenso humanismo, o que traz de fato é uma bizarra e mórbida forma de hipocrisia. Esse tipo de humanismo que tu tanto combateu, e que hoje, mais ainda, vemos, tu tinhas razão, porque ela é a máscara de novas formas de fascismo.

As palavras e as coisas: a grande percepção de Foucault é perceber que antes do século XVIII, o “homem” não existia. Nosso autor não estava dizendo que o homem não existia, mas detalhe fundamental, afirmando que o conceito de homem não existia antes dessa data. E com isso Foucault capta todo o problema epistemológico que aí se origina, que nos constitui como sujeitos da modernidade, e que registra, também, a permanente atualidade de *As palavras e as coisas*: com o conceito de “homem”, o homem se torna objeto de reflexão teórica, com essa estranha particularidade, a de ser simultaneamente *sujeito* e *objeto* do conhecimento. Esse nascimento epistemológico do homem é acompanhado por uma profusão de novos saberes, com destaque para os campos da biologia, economia e linguística.

O que havia antes do surgimento do conceito de homem? Foucault nos diz que as reflexões sobre o humano estavam inseridas dentro de uma universalidade que impediam essa especificação e esse domínio que um conceito permite. A episteme clássica não isolava o homem do universo. O homem compartilhava e participava dessa mesma vida do universo. Não se falava de homem antes, então? Claro que sim, mas a partir do enfoque dado pela noção de uma natureza humana. A noção de natureza humana é distinta dessa singular novidade que Foucault registra que, imbricada com a modernidade nascente, é a irrupção do conceito de homem.

A reflexão em torno da morte do homem faz parte do momento arqueológico da obra de Foucault. Qual é o problema fundamental? O de definir um método de análise que esteja livre de todo antropologismo. É aqui que vai se situar o conflito, por assim dizer, de nosso autor com Marx, Hegel, e, principalmente, com toda a tradição da filosofia do sujeito. O que Foucault quer é o sujeito em sua singularidade histórica sem uma filosofia do sujeito. Todo esse tipo de demiúrgia filosófica que acaba sempre reintroduzindo alguma espécie de universal. Portanto, a ênfase no discurso. Em buscar os modos e particularidades através dos quais os discursos se formam, sem remeter isso a uma subjetividade produtora do discurso, irredutível, que está sempre lá, *a priori*. Nem a qualquer coisa de “mais além” do discurso que explicaria sua origem.

Foucault é sensível à percepção de que passamos da noção de “natureza humana” para o conceito de “homem”, mas que carregamos, de formas diferentes e múltiplas, de um para o outro, embutido, uma noção essencialista. Passamos a falar de homem e com o conceito, todo conceito, queremos algo geral, abstrato, universal. Esse essencialismo vai ser percebido e combatido por várias correntes de pensamento na segunda metade do século XX. A novidade de Foucault, portanto, não pode residir aí. E, sim, na forma como ele vai travar esse combate, as armas (digo, os conceitos) que ele vai forjar para tentar trazer à luz, à tona os disfarces com que a ideia de um universal em relação ao conceito de homem se reinstala.

Nesse combate que marca exponencialmente a história do pensamento e da filosofia ocidental da segunda metade do século XX, uma das mais notórias e impactantes foi o estruturalismo. Foucault muitas e muitas vezes teve que explicar sua relação com o estruturalismo. Parte da recepção crítica à obra *As palavras e as coisas* tratou de vê-la como uma expressão daquele movimento. Foucault muitas vezes veio a público manifestar seu não pertencimento. Mas, por outro lado, tema aberto a reflexões, o livro surge em um momento estruturalista, e mesmo que nosso autor

esteja sendo sincero, e penso que sim, a obra não deixa de trazer uma ressonância e também repercutir um clima intelectual da época.

Mas ao mesmo tempo ela é singular e autônoma no que traz de radical indagação a propósito da problemática com que a modernidade se instaura. Enquanto a episteme tanto renascentista quanto clássica conferem um lugar de privilégio ao ser humano, não podem pensá-lo. Para Foucault a modernidade iniciou-se no “dia em que a finitude foi pensada em uma referencia interminável consigo mesma”. Modernidade foi e é pensar o finito a partir do finito e esse foi “o acontecimento mais complexo que se produziu no pensamento ocidental”.

A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos os que o procederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno. O “humanis-mo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem (FOUCAULT, 2000, p.439).

Foucault combate toda forma de antropogênese, qualquer coisa que apresente a menor similitude que seja a algum tipo de universal antropológico. Uma busca de libertar-se dos condicionantes e ou implicações de toda e qualquer filosofia do sujeito em suas diversas formas. O sujeito não pode estar constituído desde estruturas universais. Ele repudia as formas de filosofia que, por assim dizer, partem de um sujeito sem história, um sujeito atemporal.

Ora, na reflexão sobre esse sujeito, as questões que surgem são as relacionadas com as formas de subjetivação. Se eu não tenho apoio em uma filosofia do sujeito, em uma filosofia da história, em qualquer coisa que nos apresente o sujeito como algo já constituído, ou como constituinte à priori dos discursos, há que se investigar dentro de uma historicidade contingente – porque possível, mas não necessária –, como se forma esse sujeito. Enfim, quais são as formas de subjetivação que se configuram em um, digamos, “horizonte de eventos”. E aí surge o campo do poder, e com ele, concomitantemente, o de resistência, e, enfim, a liberdade, possível. Foucault em algumas entrevistas destacou seu enfoque na questão do poder porque pressupõe liberdade. E a própria noção de dominação

de alguma forma pressupõe emancipação. E eu acho que é isso que vai ficar cada vez mais claro para o próprio Foucault, conduzindo-o à ênfase sobre o cuidado de si.

O pesquisador italiano Sandro Chignola busca uma entrevista de Foucault, no ano de 1977, publicada no segundo volume de *Ditos e escritos* e na qual, de acordo com o italiano, além da relação entre os conceitos de episteme e dispositivo, é uma das poucas ocasiões em que nosso autor teria se voltado a uma espécie de definição conceitual do termo “dispositivo”. Cito Chignola:

Nela [a entrevista] Foucault não apenas põe em relação os conceitos de “episteme” e de “dispositivo”, senão que, e este é um dos poucos textos em que se arrisca a fazê-lo, se acerca a algo assim como a uma definição deste último. O que chamo de <<dispositivo>>, diz Foucault, é um caso de <<episteme>> muito mais geral. O <<dispositivo>> é caracterizado desde uma mais decisiva heterogeneidade de seus próprios elementos constitutivos. [...] O que é que define a reorientação das investigações de Foucault na segunda metade dos anos 70? Nesta entrevista, Foucault nos propõe uma resposta em primeira pessoa. Se tratava, diz ele, de superar o impasse em que ele se encontrou justamente quando escrevia *As palavras e as coisas*. A noção de <<episteme>> se mostrou adequada para recolocar em seu campo de referência enunciados e estruturas do discurso – a <<episteme>> mesma é definida aqui como um <<dispositivo especificamente discursivo>>–, mas se demonstrou inútil para a investigação dirigida a perscrutar o que Foucault começa a chamar de “jogos de poder”. [...] Um dispositivo não é apenas a ordem epistêmica que esgota o dizível e o enunciável de uma época, senão a relação de força que impõe alguns conhecimentos e que se alimenta dos conhecimentos (CHIGNOLA, 2016, p.172).

Penso que o texto de Chignola é precioso por buscar uma entrevista em que Foucault aborda o conceito de dispositivo e fazer a relação com a noção de episteme. Mas me parece importante também o quanto nosso autor não aborda o poder como uma “coisa”, o poder, o que seria reentrar em um plano de universais, de essências. Poder como tal, diz Foucault, não existe.

E, no entanto, embora Foucault afirme isso, há uma curiosa forma pela qual saber é tomado como poder em nossos dias, de forma a empobrecer um debate que, seria de se esperar, poderia ser desenvolvido em termos mais arejados, principalmente pelo fato da existência de uma obra como *As palavras e as coisas*, justamente. Apesar de tudo que Foucault nos mostrou nessa obra, e não só nela, claro, é curioso constatar como o debate sobre cientificidade nos dias atuais é em muitas esferas tomado como algo que parte de um “a priori” marcado por uma continuidade, por uma falsa ideia de progresso, que foi desconstituída justamente por Foucault, entre outros. Em um plano geral, esse debate ou confronto se configura na disputa entre os proponentes do novo ateísmo e seus adversários. Não se trata aqui de abordar o específico desse debate, mas apenas apontar uma pobreza epistemológica por parte dos novos ateístas no que diz respeito à própria noção de ciência que apresentam. Uma noção em que ciência é algo cumulativo, progressivo e em que a posição dos adversários é desconstituída como algo retrógrado e sintomático de doença mental ou puerilidade. Esse mesmo tipo de abordagem se apresenta também, com suas particularidades próprias, na questão ligada à crise ecológica que vivemos e que é, certamente, o maior desafio civilizacional que temos contemporaneamente. Esse mesmo tipo de visão aqui se apresenta sob a forma dos proponentes de uma resolução meramente técnica, com aplicação de tecnologia para resolver todo e qualquer problema atual ou futuro no âmbito da ecologia. Não por acaso tal enfoque vem geralmente atrelado a uma visão econômica neoliberal que com sua simplicidade míope e fragmentada fomenta a visão de que tudo é uma questão de mercado.

Na introdução de sua obra, Foucault nos lembra que:

Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a episteme onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade (FOUCAULT, 2000, p.XVIII-XIX).

E na sequência, Foucault nos lembra que não se trata de mostrar uma perfeição crescente, mas antes, condições de possibilidade de formas do saber. Pois,

ainda que nosso autor destaque que por poderosa que seja “a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto da ratio européia desde o Renascimento até nossos dias” (p.XIX), por mais forte, isto não passava, segundo suas palavras, de uma impressão de superfície. E, no entanto, não sei se estamos reduzidos à superfície no que tange à esfera do debate público, mas o que se vê em grande medida é nossa sociedade tecnológica contemporânea pautada pela eficiência e instrumentalismo. Portanto, não obstante o esforço de Foucault, em grande parte vemos um cenário intelectual regido por um nível pobre de argumentação.

Ilustrei com os “novos ateístas” como exemplo de um discurso pobre, ancorado em uma visão rasteira da ciência e, principalmente, do conhecimento humano. Ao invés de nos libertarmos do cientificismo, nos vemos mais emaranhados nele. Para os novos ateístas, como Dawkins e outros, parece que ciência é sinônimo de conhecimento e tudo que cai fora do padrão vinculado por eles como ciência é merecedor de escárnio. É como se não houvesse conhecimento antes da ciência e aqueles que não aderem ao credo de ciência por eles advogado fossem irrecuperáveis obscurantistas.

Se a obra em si se mantém atual, constituindo-se assim em um clássico contemporâneo por ocasião do seu quinquagésimo aniversário, a atualidade de *As palavras e as coisas* ressalta também ante esse contexto da cena intelectual dos dias atuais.

Foucault se moveu no sentido de romper com a pressuposição de um sujeito transcendental, o que o levou à crítica da fenomenologia e de uma série de formas de filosofia. Nesse movimento, buscou captar a historicidade das formas de verdade, e enfatizou a questão dos modos através dos quais os seres humanos se constituem como sujeitos. Daí tomou forma a questão do cuidado de si. A verdade do sujeito, ou um sujeito de verdade, em que marcado por uma ética da palavra, a conduta e o falar formam uma unidade coesa, enfim, a palavra ou é ética ou não é. Assim, se somos seres racionais e sociáveis, e é sempre em uma historicidade contingente que nos constituímos, contra esse espetáculo de nossos dias em que vemos o debate público marcado por um crescente superficialismo, mais ainda ressalta a noção de cuidado de si como a possibilidade de constituição mesma de um sujeito ético e íntegro porque ligado à verdade. A ética que, como afirmava Foucault, é a prática da liberdade. Era essa ética aquilo em que consistia o trabalho filosófico de Foucault, aquilo que ele

definia como trabalho filosófico no canteiro da História. Devemos seguir adiante. Com Foucault.

Descrição honesta de si mesmo junto a um copo de whisky no aeroporto, digamos em Minneapolis:

Meus ouvidos ouvem cada vez menos das conversas, meus olhos vão ficando mais fracos, mas não se fartaram./

Vejo suas pernas em minissaias, em calças compridas ou tecidos voláteis,/

Observo uma a uma, suas bundas e coxas, pensativo, acalentado por sonhos pornô./

Velho depravado, é a cova que te espera, não os jogos e folguedos da juventude./

Não é verdade, faço apenas o que sempre fiz, compondo cenas dessa terra sob as ordens de uma imaginação erótica./

Não desejo a estas criaturas, desejo tudo, e elas são como o signo de uma convivência extática./

Não é culpa minha se somos feitos assim, metade contemplação desinteressada, e metade apetite./

Se após a morte eu chegar ao Céu, lá deve ser como aqui, só que me terei desfeito da obtusidade dos sentidos e do peso dos ossos./

Tornado puro olhar, sorverei ainda as proporções do corpo humano, a cor da íris, uma rua de Paris em junho de manhazinha, toda a incompreensível, a incompreensível multidão das coisas visíveis./

Czeslaw Milosz. *Não mais.*

REFERÊNCIAS

CHAIMOVICH, Felipe Soeiro. “A filosofia na trilha do belo” In: *Discurso*, São Paulo, n.28, p.61-87, 1997.

CHIGNOLA, Sandro. “Sobre el dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze” In: ORELLANA, Rodrigo Castro y ARAYA, Adán Salinas (eds.). *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016, p.185-212.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, [tradução Salma Tannus Muchail].

PLATÃO, *Fedro*. Porto Alegre: Editora Globo, 1945.

YÁGÜEZ, Jorge Álvarez. “La ética del pensamiento de Michel Foucault”. In: ORELLANA, Rodrigo Castro y ARAYA, Adán Salinas (eds.). *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016, p.15-32.

UM ESTUDO SOBRE O HOMEM A PARTIR DA PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT¹

BÁRBARA HEES GARRÉ

O movimento que pretendo realizar neste texto está atrelado ao campo de saber das Ciências Humanas, área na qual me produzo enquanto professora e pesquisadora. Minha intenção aqui é muito modesta, pretendo demarcar algumas condições de possibilidade para o aparecimento deste campo de saber, que se produz como um campo frágil, incerto e fraco.

Nesta empreitada, recorro a um estudo da obra “As palavras e as coisas” articulado a discussão do curso proferido no Collège de France “Segurança, Território, População”. Na abordagem de 66, Michel Foucault nos ensina que as Ciências Humanas constituem-se como um campo de saber novo que traz o homem como sujeito que conhece e objeto a conhecer, desdobramentos estes da episteme moderna. Nas abordagens de 78, o autor preocupa-se em anunciar a temática do homem articulada a emergência da arte de governar a população, considerando diferentes mecanismos de seguridade. E é justamente por entender que tais discussões estão amarradas que as apresento aqui. Nas palavras do próprio Foucault:

¹ Este texto é um desdobramento do artigo “Uma Trilogia da Temática do Homem nas obras de Michel Foucault: representação, disciplina e biopolítica” publicado no livro Biopolítica e Governamentalidade: modos de fazer e gerenciar a educação contemporânea.

A temática do homem, através das ciências humanas* que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber (2008, p.103) [grifos do autor].

A partir das provocações feitas para que compreendêssemos a emergência da população em meados do século XVIII, Foucault convida-nos a entender a temática do homem através de estratégias biopolíticas. Assim, é possível pensar que a temática do homem é abordada para além das questões referentes a um sujeito que vive, trabalha e fala, ou ainda, como técnicas disciplinares que conduzem individualmente os homens. É preciso também que se compreenda a temática do homem a partir dos dispositivos de segurança constituídos pela sociedade moderna, na busca pela condução não apenas de condutas individuais, mas principalmente do governo da população. Para Foucault a população não é uma coleção de súditos que compõe um território como na soberania.

A população é um dado que depende de toda uma série de variáveis que fazem que ela não possa ser transparente à ação do soberano, ou ainda, que a relação entre a população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da recusa da obediência, da obediência ou da revolta. Na verdade, as variáveis de que depende a população fazem que ela escape consideravelmente da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei (FOUCAULT, 2008, p.93).

Seguindo tal discussão, Foucault, aponta que a partir do século XVIII emerge uma preocupação com o corpo-espécie, com o homem enquanto ser vivo, pertencente de uma população, centrando-se em processos de gestão da vida, longevidade, saúde, nascimentos, mortes e todas as variáveis relacionadas a esses fenômenos, constituindo assim *uma bio-política da população* (1985, p.152). Tal preocupação diz respeito ao exercício de uma tecnologia de poder centrada na vida, o biopoder. É possível dizer que o seu campo de exercício são os fenômenos coletivos que podem atingir e afetar a população, assim, a ação dessa tecnologia está constantemente

prevenindo, calculando, antecipando, medindo, colocando em operação os dispositivos que visam assegurar estrategicamente o bem-estar da massa de indivíduos. Assim, prevenção, segurança e regulação são as estratégias de controle das condutas individuais e coletivas, que visam o bem-estar da multiplicidade. Aqui o que importa é a gestão da vida centrada nos processos de controle da natalidade, da morbilidade, da reprodução, da fecundidade, das enfermidades, da higiene pública, das relações com o meio ambiente. Segundo Maurizio Lazzarato,

O biopoder é uma modalidade de ação que, como as disciplinas, é endereçada a uma multiplicidade qualquer. As técnicas disciplinares transformam os corpos, ao passo que as tecnologias biopolíticas se dirigem a uma multiplicidade enquanto massa global, investida de processos coletivos específicos da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença (2006, p.74s).

No curso ministrado em 78, *Segurança, Território e População*, Foucault aborda a temática do homem, pensada e problematizada a partir da emergência da população. Assim, o homem é tematizado como uma figura da população; compreendido como espécie humana e não mais como gênero humano; tomado em relação com as coisas; abordado em suas formas de fazer e pensar. Enfim, o homem enquanto estratégia política para a arte de governar, governar a população.

A partir da emergência do governo da população, como estratégia biopolítica de controlar, gerir, conduzir as condutas coletivas, considerando seus fenômenos específicos (mortes, doenças, epidemias, casamentos, nascimentos) articulados a uma economia de poder é que se pode perceber a necessidade de todo um conhecimento, de todo um campo de saber possível sobre a produção do homem, enquanto sujeito da modernidade, diante de um poder que vai gerenciar a vida e defender a sociedade.

Assim, pode-se afirmar que é a partir da emergência desse campo de saber que vai estar focado no governo dos homens em suas relações, em seus vínculos, enfim em uma série de imbricações da vida desse homem, a partir dessa emergência é que se vê produzir uma arte de governar que tem como domínio de saber, estratégia

de poder a constituição de uma ciência, uma ciência política. E o que é possível dizer dessa ciência política? No que ela consiste? Qual seu campo de saber? Qual é a sua finalidade? Qual é a relação dessa ciência política com a gestão da vida?

Foucault ensina que a ciência política, ou melhor, o deslocamento da arte de governar para uma ciência política se deu em função do nascimento de uma economia política no século XVIII. Por sua vez a economia política se fundou a partir do surgimento da população como preocupação da arte de governo além da riqueza e do território. Deslocamento importante, uma vez que a riqueza do território era a preocupação do soberano, porém esta preocupação atravessada pelo surgimento da gestão da vida humana, que tem como sujeito a população, alia território, riqueza e população numa estratégia política que coloca em operação a multiplicação desses três elementos fundamentais. Aqui, então se produz o deslocamento de uma arte de governar centrada nos princípios da soberania, preocupada exclusivamente com a riqueza do território para uma arte de governar que tem como campo de saber, estratégia e tática de governar, uma ciência política que consiste em fazer multiplicar. Governo, população, economia política estão amarrados, enredados, entrelaçados nessa ciência.

Importante destacar que nessa “nova” ordem científica, na qual a tecnologia de biopoder opera, não há o desaparecimento da soberania e muito menos das técnicas disciplinares. Muito pelo contrário, pois estas tecnologias se complementam, embora sejam diferentes, podem se exercer conjuntamente. O que há, é um deslocamento, uma inversão, principalmente da soberania para o biopoder. O grande deslocamento consiste que na soberania a preocupação era com um território fechado em si mesmo, não havia preocupação com os sujeitos e sim com a riqueza do soberano e com a preservação do território desse soberano, a defesa era focada no território. Já nas sociedades de segurança a ênfase não é mais da ordem do território e de um soberano, não é mais da lei da espada que trata do “fazer morrer e deixar viver”. A ênfase é em uma estratégia de poder de fazer multiplicar a riqueza associada ao crescimento da população, considerando todos os fatores, os riscos, os eventos, os acontecimentos que podem vir a atrapalhar esse crescimento, agindo preventivamente

no sentido de evitar que algo atrapalhe a realização das finalidades políticas e o crescimento do Estado. Aqui a ordem do soberano é invertida para a ordem do “fazer viver e deixar morrer”. Não mais uma lei de espada, não mais um poder da ordem da proibição, mas uma estratégia de gerência da vida muito mais sutil, muito mais espalhada por todo o corpo social. Uma estratégia biopolítica de defesa da sociedade.

De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo –soberania, disciplina e gestão governamental–, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008, p.142s).

Em relação à disciplina, pode-se afirmar que ela é fundamental para o exercício do biopoder, para que se coloque em funcionamento táticas e estratégias de gerir uma população. Pois a população não se reduz a soma dos indivíduos. A população é essa multiplicidade complexa de sujeitos, de homens que se relacionam, interagem entre si, se movimentam, produzem saberes. A população tem que considerar muito além do que, simplesmente, a soma dos indivíduos que a compõe, ela diz respeito a todos os fenômenos da vida social e coletiva. Assim, a disciplina é fundamental para a captura de cada sujeito em sua individualidade, em sua subjetividade, captura que se dá com estratégias refinadas, estratégias que conduzem sutilmente.

Assim, a arte de governar, a governamentalidade necessita de um tipo de conhecimento específico para gerir a vida da população e, conseqüentemente, gerir a vida do homem como figura da população. Esse conhecimento específico, que necessita de uma ciência para se legitimar, essa ciência política, esse conhecimento é o conhecimento da economia política, que precisa se ocupar das variáveis relacionadas à riqueza, relacionadas à população, relacionadas ao equilíbrio entre ambas.

Para que esse campo de saber da economia política funcione a favor da governamentalidade, a favor da arte de gerir a população, será necessário o

surgimento de certo número de ciências, de outras ciências que vão se ocupar de estudar a população, os fenômenos que a cercam, ciências que vão desenvolver estudos sobre as questões de demografia, higiene pública, enfim uma série de produção de saberes relacionados à vida dos homens, em seus aspectos biológicos, sociais, comportamentais, de saúde. Enfim, uma série de saberes sobre economia, consumo, riqueza, equilíbrio, saberes que precisarão da estatística para produzir estratégias e táticas de governo baseadas no que pode vir a acontecer, agindo sempre no sentido de evitar, regular, conduzir para que o equilíbrio da arte de governar não seja afetado, não seja colocado em perigo. Dessa forma, a temática do homem pode ser pensada a partir da emergência da arte de governar, da economia política, da estatística, das relações constitutivas da vida, dos aspectos relativos à linguagem e dos dispositivos de segurança.

Creio que, para resumir tudo isso, poderíamos dizer que, se quisermos procurar o operador de transformação que fez passar da história natural à biologia, da análise das riquezas à economia política, da gramática geral à filologia histórica, o operador que levou todos esses sistemas, esses conjuntos de saberes para o lado das ciências da vida, do trabalho e da produção, para o lado das ciências das línguas, será na população que deveremos procurá-lo (FOUCAULT, 2008, p.102).

Desse modo, podemos provocar-nos a entender a temática do homem como um campo de produção de saberes para gerenciar a vida individual dos homens e a vida coletiva da população. Produzindo saberes sobre esse ser que vive, trabalha e fala, os diferentes campos relacionados às ciências do homem tornam-se necessários para o gerenciamento da vida social, criando estratégias de controle e seguridade aos homens pertencentes dessa população. E é nesse sentido, da necessidade de uma ciência que auxilie na compreensão sobre esse homem, sobre esse homem enquanto ser de vida, de trabalho e de linguagem, que se vê aparecer as ciências ditas humanas.

Dessa forma, entende-se que essas ciências se produzem a partir da necessidade de compreender esta figura da população e, talvez, mais do que isso, compreender como este sujeito – o próprio homem – entende a si mesmo e ao fazer tal processo curva-se sobre si para tentar representar-se e representar a própria vida.

Com as discussões realizadas por Foucault (2002) em “As palavras e as coisas” torna-se possível entender que as Ciências Humanas aparecem a partir do século XIX, colocando o homem em uma dupla posição de objeto do conhecimento e sujeito conhecedor. O foco dessas ciências reside em conhecer minuciosamente o homem e seu funcionamento. Desse modo, entende-se que as Ciências Humanas nascem na tentativa de estudar o homem, de conhecê-lo cada vez mais e cada vez melhor. Conhecer para governar! Quanto mais saberes se desenvolvem sobre esse homem, seu modo de ser, de pensar, de agir, de falar, de se relacionar, enfim todo esse conhecimento possível relacionado à própria vida humana, mais se torna possível traçar estratégias eficazes para controlá-lo e conduzi-lo.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o homem assume a posição de sujeito que conhece e objeto a conhecer, tendo a complexa tarefa de colocar-se a pensar sobre si mesmo e assim elaborar conhecimentos considerados “científicos” sobre si. Vale destacar que não é simplesmente estudar o homem como ser vivo – objeto da biologia – suas formas de produzir riqueza – objeto da economia – e suas palavras – objeto da linguagem. Trata-se, isto sim, nestas ciências de tomar o homem em sua dupla condição de sujeito que conhece e objeto do conhecimento, ao mesmo tempo em que reproduz representações sobre sua própria condição.

A reduplicação do homem como sujeito e objeto do conhecimento, como já anunciado anteriormente, é simultânea à constituição da própria episteme moderna. Nesse sentido, a representação perde seu caráter meramente lingüístico e passa a ser concebida como uma imagem do que as coisas são na consciência racional humana. Segundo o autor, na episteme clássica, baseada na história natural, na análise das riquezas e na reflexão sobre as palavras, pensavam-se coisas relativas ao homem, mas não se pensava nesse homem enquanto capaz de pensar sobre si mesmo. Desse

modo, na modernidade, com todas as modificações advindas de uma sociedade industrial, faz-se necessário pensar, estudar e conhecer esse homem. Desse modo, vai-se constituindo o homem como objeto do conhecimento, a partir de saberes que começam agora a tomar outras formas. O homem, então, torna-se, concomitantemente, objeto empírico e fundamento transcendente do saber.

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las Meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída (FOUCAULT, 2002, p.430) [grifos do autor].

Assim, é a partir dessa dupla função na modernidade, que o homem, como coisa empírica e fundamento transcendente, possibilita às Ciências Humanas o seu *a priori* histórico. Segundo Foucault (2002), as condições de emergência das ciências do homem não estão atreladas, exclusivamente, a uma mudança de foco. Elas aparecem por dois deslocamentos importantes: a mudança de ênfase para uma discussão sobre as coisas relativas ao homem; e essa mesma mudança como condição de possibilidade de um novo objeto de conhecimento. Então, como esse objeto das Ciências Humanas é o homem, que aparece sempre reduplicado, tais ciências trabalham sobre o conhecimento de algo que seria sempre a própria condição de sua existência.

Nesse sentido, o homem é tomado como objeto empírico e fundamento transcendente do saber. Essa característica de empiricidade diz respeito à condição de objeto empírico das Ciências Humanas. Porém, o homem compreende-se como objeto empírico deste saber por que acredita na sua condição de transcendência. Entretanto, quando o homem emerge na ordem do saber com sua soberania e consciência

epistemológica, evidenciam-se suas condições precárias e finitas. Tais condições se produzem na medida em que o homem e suas práticas constituem a própria empiricidade das Ciências Humanas.

A partir da analítica da finitude de que trata Foucault (2002) é possível compreender sobre as condições finitas e limitadas do homem. Tal finitude se expressa de duas formas: a primeira está relacionada à positividade dos saberes, já que o objeto a ser estudado apresenta limitações do corpo, do desejo e da fala. Ou seja, um objeto que tem seus próprios limites, que finda dentro de um determinado tempo; a segunda diz respeito ao limite do próprio conhecimento do homem da impossibilidade de conhecer tudo, de conhecer plenamente.

Por se tratar do homem como conteúdo e condição do conhecimento, a finitude constitui-se como característica das Ciências Humanas. O limite como condição humana é algo incontestável. Se num outro momento a finitude do homem se dava pela relação dele com a natureza, com o cosmos, na episteme moderna o que constitui tal limite é a relação com ele mesmo, que quando estuda a si procura reencontrar a natureza. Assim, é o próprio homem que se dá o limite, encontrando nele mesmo o limite de sua existência. Desse modo, através da analítica da finitude, a tentativa do homem de buscar tornar-se um sujeito transcendente é fortemente abalada. Esse homem tanto produz o conhecimento quanto produz o desconhecimento, aquilo que lhe foge por não conhecer a tudo, já que não existe a possibilidade de vir a ser esse ser transcendental e nem mesmo tão soberano de si como pretendeu.

Nessa perspectiva, desde a gestação das Ciências Humanas, esse esforço fracassado de soberania da consciência é construído e rompido, quando é a própria tentativa de soberania que deve curvar-se à finitude expressa no próprio homem. Tal reduplicação empírico-transcendental, como nos ensina Foucault, se expressa também pela finitude do homem.

Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e

inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas (FOUCAULT, 2002, p.436).

Desse modo, pode-se dizer que essa característica de reduplicação das Ciências Humanas, não é, para a história arqueológica de Foucault, um problema a ser superado. A reduplicação seria uma das condições de emergência das Ciências Humanas, sendo estas marcadas pela fluidez, inexistência, imprecisão de seu objeto. Segundo Henning: “Esse me parece ser o grande paradoxo de que vivem as Ciências Humanas: elas são, ao mesmo tempo, duas coisas. E para isso não há resolução a ser descoberta, não existe contradição a ser superada. Paradoxo não se resolve, se vive” (2008, p.149).

Assumindo tais compreensões pode-se dizer que as Ciências humanas buscam estudar o homem, conhecê-lo em sua positividade, em seu regime específico de vida, trabalho e linguagem e também, buscam desbravá-lo como um sujeito que pensa sobre sua própria condição, característica da atividade filosófica. As ciências humanas caracterizam-se desse modo como ciências da representação do homem que representa a si mesmo.

[...] as ciências humanas não tratam a vida, o trabalho e a linguagem do homem na maior transparência em que se podem dar, mas naquela camada das condutas, de comportamentos, de atitudes, de gestos já feitos, de frases já pronunciadas ou escritas, em cujo interior eles foram dados antecipadamente, numa primeira vez, àqueles que agem, se conduzem, trocam, trabalham e falam (FOUCAULT, 2002, p.490).

Diante de tais apontamentos entende-se que a discussão feita por Foucault em sua obra de 66, provoca-nos a compreender a temática do homem – pesquisa que será desbravada ao longo de suas produções – como um campo de saber que se constitui a partir dos processos de representação da episteme moderna. A partir da década de 70, o filósofo preocupando-se com as questões de saber, mobiliza-se por outros atravessamentos. É aqui que as relações de poder tornam-se objetos de suas

pesquisas. Diante desse deslocamento, a temática do homem é entendida – além das questões de representação já anunciadas anteriormente – como uma produção moderna atrelada às estratégias disciplinares e biopolíticas de condução das condutas.

Ao assumir tal compreensão, de que as ciências humanas se produzem enquanto um campo de saber incerto, que tem como objeto essa figura da população, o homem, há que nos perguntarmos: e na atualidade de que modo pensamos, estudamos, problematizamos este que é nosso objeto de saber, nosso campo empírico, a própria condição de possibilidade para que façamos ciência atrelada ao campo da educação?

Talvez uma possibilidade seja pensarmos nas diferentes estratégias de controle da vida individual e coletiva que compõem esse tempo, como as questões ambientais, educativas, pedagógicas, econômicas, culturais, midiáticas, tecnológicas, de saúde e higiene e tantas outras com as quais tomamos contato cotidianamente.

Esse trabalho não pretendeu indicar soluções para as reflexões aqui provocadas, pois entendo que elas são possibilidades para que cada um se coloque a pensar sobre suas práticas, percebendo onde é possível e se é possível modificá-las. O convite aqui foi para nos desafiar enquanto profissionais da educação, das Ciências Humanas, a pensar no nosso fazer ao nos colocarmos a pensar sobre nosso próprio campo.

Ao tentar colocar um ponto final nesse trabalho, muitas perguntas ficarão sem respostas. Assim, a provocação é tentar produzirmo-nos através dos intelectuais, anunciados por Foucault, não sabendo muito bem o que será feito amanhã, mas encontrar possibilidades de pensamento, nos deslocar em outros campos e questionarmo-nos constantemente. Talvez este convite seja arriscado demais, mas só saberemos na medida em que estivermos dispostos a arriscar a própria vida!

Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual revolução

e qual pena). Que fique que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la (FOUCAULT, 1990, p.242).

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. “Não ao sexo do rei”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Segurança, Território e População: curso no Collège de France (1977- 1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HENNING, Paula Corrêa. Efeitos de sentido em discursos educacionais contemporâneos: produção de saber e moral nas Ciências Humanas. *Tese de Doutorado*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2008.

_____; GARRÉ, Bárbara Hees; AIZAWA, Priscila. “Uma Trilogia da Temática do Homem nas obras de Michel Foucault: representação, disciplina e biopolítica”. In: HENNING, Paula Corrêa; GARRÉ, Bárbara Hees; LUVIELMO, Marisa de Mello. (Org.). *Biopolítica e Governamentalidade: modos de fazer e gerenciar a educação contemporânea*. Rio Grande: Editora da FURG, 2010.

LAZZARATO, Maurizio. *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

O DEVIR-FOUCAULT DE DELEUZE*

CATARINA POMBO NABAIS

§ 1. DELEUZE LEITOR DE FOUCAULT

Tornou-se um cliché considerar as leituras que Deleuze faz de outros pensadores como puras projeções das suas próprias teses. E, de facto, é difícil ler, por exemplo, os seus livros sobre Hume, Nietzsche e Kant sem sublinhar aí as primeiras formulações da versão deleuziana do programa do empirismo transcendental. O modo como Deleuze destaca uma dimensão transcendental na teoria da imaginação de Hume, ou como faz aparecer a antropologia política da *Genealogia da Moral* de Nietzsche sobre um fundo de uma teoria kantiana da génese das faculdades, deixa bem perceber este método de leitura em espelho, onde cada conceito do complicado léxico filosófico do deleuzianismo se vai desenhando segundo um regime de parasitagem, de vampirização dos universos teóricos visitados. Em sentido inverso, há uma imensa rede de conceitos e de decisões teóricas de Deleuze cuja verdade não se deixa determinar sem retornar às imagens dos autores lidos. Sempre que se tenta explicar as teses mais singulares de Deleuze, como aquelas sobre o plano de imanência, o virtual, as sínteses do tempo, a univocidade do ser, é-se imediatamente forçado a cair nestes abismos que são “o Bergson” de Deleuze ou “o Espinosa” de Deleuze, ou melhor, nesta *mise en abîme* do método deleuziano de “contar um livro da filosofia passada como se fosse um livro imaginário e fingido”¹.

* Com ligeiras alterações, este artigo retoma um estudo publicado em: A. F. Cascais, J. L. Camara Leme; N. Nabais (Eds.), *Lei, Segurança e Disciplina. Trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*, Lisboa: CFCUL, 2009, p.71-110.

¹ *Différence et Répétition (DR)*, p.4.

Impôs-se também a ideia de que os anos 70, os de colaboração com Félix Guattari, teriam visto interromper os trabalhos sobre autores filosóficos, e que era apenas após *Mil Planaltos* que Deleuze teria retornado à sua paixão pelos grandes textos teóricos². É verdade que foi apenas em 1981 que Deleuze retomou e aumentou o seu *Espinosa* de 1971 como *Espinosa - Filosofia Prática*. Por outro lado, *Foucault* é publicado em 1986, e *A Dobra. Leibniz e o Barroco* em 1988. E, uma vez que estes livros são, em certa medida, a versão realizada dos cursos em Paris VIII dos anos 80, dedicados precisamente a Espinosa, Foucault e Leibniz, emerge a falsa evidência de que os anos 70, os de colaboração intensivo com Félix Guattari, tinham ignorado esse método de “*collage*” na história da filosofia que ele tinha praticado na década de 60, e que ele justificara em *Diferença e Repetição* como dando origem a “um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente calvo, assim como um Gioconda com bigode”³. Foi-se impondo a ideia de que Deleuze teria consagrado a década de 70 apenas a trabalhos de economia política, de sociologia, de linguística, de literatura, de psicanálise, de biologia, ou seja, a uma mistura vertiginosa de perspetivas visionárias sobre a evolução do desejo e do capitalismo, sobre os impasses da revolução, sobre as máquinas de guerra, de onde saíram *O Anti-Édipo*, *Kafka*, e *Mil Planaltos*.

Mas estas duas falsas evidências – a) que Deleuze faz história da filosofia “projetiva” e b) que os anos 70 correspondem a um interregno da sua prática de leitura dos grandes nomes da tradição filosófica – apagam um capítulo decisivo da relação de Deleuze com os grandes textos do património filosófico. Referimo-nos àquele capítulo da leitura que Deleuze fez de Foucault. Isso aconteceu em dois momentos. O primeiro, em dois estudos publicados na revista *Critique* na década de 70. Embora alterados e aumentados para serem incluídos em 1986 no livro sobre Foucault, estes estudos foram originalmente publicados respetivamente em 1971 e 1975. O segundo momento, corresponde aos capítulos expressamente escritos para o livro sobre Foucault. Eles retomam o fundamental do curso sobre Foucault nos anos de 1985 e 1986.

Os primeiros textos, os publicados em *Critique* e reformulados em 1986 como capítulos iniciais do livro *Foucault*, têm um valor arqueológico raro. Informam-nos sobre a muito singular receção por Deleuze de *Arqueologia do Saber* e de *Vigiar e Punir*. E

² O estudo que reforça mais esta perspetiva é o de Manola Antonoli, *Deleuze et l'Histoire de la Philosophie*, Paris: Kimé, 1999.

³ *DR.*, p.4.

esta informação refere-se, mais do que à compreensão luminosa e ao mesmo tempo fraternal destes dois monumentos dos anos 70, ao desenvolvimento do pensamento do próprio Deleuze. Com efeito, tal como em *Kafka - Para uma Literatura Menor*, também os dois primeiros capítulos de *Foucault* são vias de acesso privilegiadas à génese não somente do livro sobre Kafka, mas também do livro que desenha o seu território conceptual: *O Anti-Édipo*. Não é difícil indicar em que medida a teoria dos enunciados de *Arqueologia do Saber*, como descrição destas multiplicidades discursivas não-pessoais que estabelecem relações extrínsecas com as formações não discursivas (como instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos económicos), foi um instrumento fundamental na construção de *O Anti-Édipo*. A teoria das sínteses de produção, de registo e de consumo que revelam o carácter ao mesmo tempo social, histórico e político dos processos desejantes e, por conseguinte, de todos os delírios familiares, seria impossível sem a ideia de uma saturação do enunciável a cada época, onde tudo é real no enunciado, e toda a realidade está aí manifesta.

Com *Vigiar e Punir* produz-se um impacto semelhante de Foucault sobre Deleuze. Disso dá conta o segundo artigo de *Critique*. Apresentemos esquematicamente esse impacto. A teoria do Poder deste livro de 1975, com todos os novos conceitos como os de “dispositivo”, “diagrama” como exposição material das relações de forças, “causa imanente”, oferece um dos fundos mais transparentes para acompanhar a análise que Deleuze e Guattari propõem das obras de Kafka. O próprio conceito de “agenciamento coletivo de enunciação”, a partir do qual uma comunidade menor se opõe às máquinas diabólicas do Poder, é a expressão literária dos diagramas de poder cuja geometria, ao mesmo tempo abstrata e material, Foucault tinha já fundado em *Vigiar e Punir*. Pode-se, portanto, dizer que, de uma maneira paralela aos estudos em ciências humanas, às leituras de etologia animal e de biologia que atravessam o fundo de trabalho dos anos 70, a apropriação que ele fez da pragmática dos enunciados de Foucault, bem como da sua microfísica do Poder disciplinar, tiveram, embora mais secreto, um efeito enorme na obra de Deleuze.

Mas, não nos podemos esquecer que o livro sobre Foucault, publicado em 1986, teve uma composição a dois tempos. O primeiro, aquele que já referimos, inclui os artigos sobre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir*, escritos em 1971 e 1975 para a revista *Critique*, e constituem a primeira parte, com o título “Do Arquivo ao Diagrama”. Ali o que está em jogo é a pragmática dos enunciados e a microfísica do Poder sobre os quais se constrói o livro de Deleuze e Guattari sobre Kafka. O segundo momento é

o dos capítulos escritos expressamente para este livro após a morte de Foucault em 1984. Corresponde à segunda parte do livro, com o título “Topologia: “Pensar de outro modo”. Deleuze regressa de novo a *Arqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*, e acrescenta a leitura do primeiro volume de *História da Sexualidade*. No entanto, esses três livros são aqui pensados à luz dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, publicados por Foucault no ano da sua morte. Deleuze introduz o conceito de “dobra do pensamento” [*plissement de la pensée*] que inspira o livro sobre Leibniz e o conceito de “dobra”, e que elabora o horizonte de um programa ético.

Como introdução à leitura de *Kafka - Para uma Literatura Menor*, reconstituimos os dois primeiros capítulos do livro *Foucault*, dedicados, respetivamente a *Arqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*. cremos que é possível detetar as linhas primordiais de inspiração da teoria dos agenciamentos coletivos de enunciação, bem como a ideia de Poder como máquina abstrata de desejo.

§ 2 PRAGMÁTICA DOS ENUNCIADOS

O conceito de “enunciação coletiva” que organiza a obra *Kafka: para uma literatura menor* é, em grande medida, consequência da leitura que Deleuze tinha feito da nova pragmática dos enunciados proposta por Foucault. Em *Arqueologia do Saber*, com efeito, o que Deleuze quer sobretudo sublinhar é o conceito de “enunciado” que tinha sido objeto específico do novo método de arquivista das ciências humanas. A ideia de razão que Foucault tinha descoberto na psiquiatria do século XVIII, as imagens do normal e do patológico que tinham clarificado nas nosografias dos séculos da invenção da clínica, ou as categorias antropológicas que mostrou na base das ciências humanas, todo este universo de conhecimentos, de classificações, de categorias, era extraído da leitura dos tratados médicos, dos relatórios da polícia, das narrativas clínicas, ou mesmo de novelas e peças de teatro. Deleuze quer seguir a justificação que Foucault apresenta do valor de verdade desta camada material do dito. Se se pode relacionar as páginas de Cervantes sobre o delírio de D. Quixote, as linhas finais do *Rei Lear* de Shakespeare e a descrição da hipótese do génio maligno de Descartes, é porque aí, nessa positividade do que foi enunciado, se manifesta uma realidade muito material da razão e da desrazão. Legitimar a epistemologia de *História da Loucura*, de *O Nascimento da Clínica* e de *As Palavras e as Coisas* é construir a metafísica adequada a esta realidade autónoma dos enunciados que Foucault toma como monumento exaustivo do saber de uma determinada época.

Para Deleuze, o conceito de “enunciado” proposto por Foucault constrói-se em oposição aos conceitos de “proposição” e de “frase”. A proposição é o que se pode conceber a partir de uma língua dada. A frase corresponde ao que realmente se diz dentro do domínio infinito das proposições a conceber. A frase é, assim, a dimensão material do campo mental do sentido. Em contrapartida, o enunciado, é o conjunto efetivo das frases ditas um momento e num espaço determinado. A linha de demarcação parece estabelecer-se simplesmente em extensão, por subtração sucessiva da dimensão dos domínios do sentido, que vai do concebível ao dizível, e do dizível ao dito. Mas, para Deleuze, esta linha é sobretudo ontológica. Refere-se à diferença entre, de um lado, o possível e o virtual, e, do outro, o real. As proposições existem de acordo com o regime do possível, “porque, das proposições, pode-se sempre conceber tanto quanto se quer, tanto quanto se teria podido exprimir umas ‘sobre’ as outras conforme a distinção dos tipos; e a formalização como tal não tem que distinguir o possível e o real, mas faz abundar as proposições possíveis. Quanto ao que é realmente dito, a sua escassez de facto advém do seguinte fenómeno: uma frase nega sempre outras, impede outras, contradiz ou repele outras frases, de modo que cada frase está marcada por tudo o que ela não diz. Esse não-dito constitui um conteúdo virtual ou latente que multiplica o sentido e que se oferece à interpretação, formando um ‘discurso escondido’, verdadeira riqueza em direito”⁴. As proposições correspondem ao mundo do possível, ao mundo da formalização do sentido. As frases, por seu lado, produzem um mundo virtual. É o mundo onde o sentido é produzido, multiplicado em cada frase, mas em regime de latência. As frases convocam, portanto, a interpretação para trazer este virtual à clareza. *Arqueologia do Saber* seria a construção de um programa de análise histórica de monumentos do saber que recusaria quer a formalização, quer a interpretação, ou seja, quer o estudo das proposições que uma época teria concebido, quer as frases que essa época tivesse efetivamente dito, mas que, por sua vez, reenviariam a outras frases que estas frases tinham contradito ou repellido. Contra uma história do possível, mas também contra uma história do virtual, Foucault propõe, segundo Deleuze, uma história do real atual, uma história dos enunciados. E este real não contém nada de possível, como se fosse a sua condição transcendental, nem nada de virtual, como o seu excesso não dito ou escondido. É um real unívoco, que contém em si mesmo todo o seu fundamento e todo

⁴ Foucault, p.12.

o seu sentido. Para pensar esta condição de um dito absolutamente atual, absolutamente real, Foucault teria introduzido o conceito de “enunciado”. Como diz Deleuze, “não há nem possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo neles é real, e toda a realidade é neles manifesta: só conta o que foi formulado, aí, a tal momento, e com tais lacunas, tais brancos”⁵.

Este positivismo do dito, ou, de acordo com a fórmula de Deleuze, a “positividade do dictum”⁶, que não reconhece como real senão o que é enunciado, e que vê no enunciado a manifestação completa de todo o real, tem consequências imensas. Primeiro, do ponto de vista ontológico, enquanto univocidade espinosista do Ser, o conceito de enunciado implica uma redução de toda a realidade ao plano do efetivo, ao plano de um atual sempre em ato, sempre realizado, que absorve todo o possível do concebível e todo o virtual do interpretável no já dito, no *dictum* aí e em um determinado momento. Mas, na maneira de conceber a própria realidade do enunciado, Deleuze traz ao programa de *Arqueologia do Saber* determinações bem específicas do léxico ontológico que herdou dos estoícos, de Bergson e de Espinosa. De acordo com Deleuze, o enunciado não reenvia a nenhum sujeito, a nenhum cogito. Não há necessidade de um qualquer transcendental, singular ou coletivo, para produzir um enunciado. O enunciado é autoposicional, reenvia apenas a si e não existe senão em si, na sua própria espacialidade e na sua temporalidade única: “como a recordação bergsoniana, o enunciado conserva-se em si, no seu espaço, e vive enquanto este espaço dura ou é reconstituído”⁷. O enunciado tem, portanto, uma duração própria que corresponde à duração de espaço no qual o enunciado se conserva. Existe como uma essência pura. E, no entanto, embora Deleuze invoque o conceito bergsoniano de recordação, o conceito de enunciado não pode aspirar às condições ontológicas desta realidade espiritual pura. Privado da dimensão do virtual (que Deleuze quer guardar para definir o domínio da frase), já não se pode mais dizer que a realidade do enunciado é “ideal sem ser abstrata, real sem ser atual”, como Deleuze gostava de repetir a propósito da condição de existência da recordação pura em Bergson, e da essência artística em Proust. O enunciado já não é nem ideal, nem virtual, mas unicamente real, e de uma realidade que se confunde com a atualidade. O real que

⁵ *Foucault*, p.12.

⁶ *F.*, p.24.

⁷ *F.*, p.14.

Deleuze deteta em Foucault é um real cercado pela sua própria realidade, asfixiado pela ausência de possível ou virtual. É por isso que a grande pergunta que Deleuze deve pensar na sua leitura de *Arqueologia do Saber* é a de determinar como um saber, que é composto de um conjunto – múltiplo mas fechado – de enunciados, se refere à sua parte externa, se refere a um mundo que, de uma maneira exaustiva, se manifesta e se constitui como saber. Na medida em que o sentido de um enunciado não deriva por formalização, ou seja, não é um caso de um domínio extensional que ele exemplificaria, e, por outro lado, na medida em que não é constituído por interpretação, como é que então um enunciado se constitui como saber? Dito de outro modo: na medida em que a realidade de um enunciado se esgota nela mesma sem estar cercada nem de proposições possíveis, nem de frases virtuais (as quais poderiam ancorar o enunciado noutras proposições concebíveis ou outras frases ditas ou repelidas), como determinar então o valor de verdade de um enunciado, ou, pelo menos, o seu valor de saber?

Deleuze reconhece que este novo arquivismo dos enunciados coloca Foucault num lugar ambivalente.

De certa maneira, Foucault pode declarar que nunca escreveu senão ficções: é que, como vimos, os enunciados assemelham-se a sonhos, e tudo muda, como num caleidoscópio, de acordo com o corpus considerado e a diagonal que se traça. Mas, de uma outra maneira, ele pode também dizer que nunca escreveu senão o real, com real, porque tudo é real no enunciado, e toda a realidade é nele manifesta⁸.

O conceito de enunciado, de acordo com Deleuze, instala o programa de Foucault ao mesmo tempo no sonho e na realidade, na ficção e no saber. O que é surpreendente é o facto de Deleuze ver nesta hesitação entre duas condições do enunciado o ponto de fuga, a linha de transformação do pensamento de Foucault após *Arqueologia do Saber*. A sequência dos seus trabalhos teria sido o combate por uma solução aos problemas inscritos na tese da existência em si e para si do enunciado. O enunciado não se diz senão de si mesmo e a si mesmo, é ele mesmo repetição. O que ele repete, no entanto, é outra coisa, ele supõe singularidades de real que se manifestam nele, que lhe são estranhamente semelhantes e quase idênticas, sem se

⁸ F, p.27.

confundirem com ele. Para Deleuze, a passagem de uma teoria do saber a uma teoria do Poder teria sido exigida por esta indeterminação do fora dos enunciados, por esta hesitação quando à condição de singularidades não discursivas que o enunciado supõe.

O maior problema para Foucault seria saber em que consistem estas singularidades que o enunciado supõe. Mas 'A arqueologia' pára aí, e não tem ainda que tratar deste problema que ultrapassa os limites do 'saber'. Os leitores de Foucault adivinham que se entra num novo domínio, o do poder⁹.

A entrada numa teoria do Poder teria sido a solução ao problema do fora e do para lá do saber.

Já na exposição sobre o modo de existência do enunciado, Deleuze tinha distinguido três círculos ou três frações neste espaço onde o enunciado se conserva em si. Primeiro, aquilo a que Deleuze chama um "espaço colateral", que é formado por outros enunciados. A segunda fração de espaço seria um "espaço correlativo", onde se trata da relação do enunciado, já não com outros enunciados, "mas com os seus sujeitos, os seus objetos, os seus conceitos"¹⁰. O terceiro é o "espaço complementar", o das formações não discursivas, como as instituições, os acontecimentos políticos ou as práticas económicas. E, a propósito desta terceira fração de espaço, a que põe o enunciado em relação com não discursivo, Deleuze escreve: "É sobre este ponto que Foucault esboça já a conceção de uma filosofia política"¹¹. A pergunta do Poder aparece pela primeira vez no interior da teoria do enunciado para pensar a relação com o fora, a relação do discursivo com o não-discursivo. É verdade que cada espaço reenvia sempre o enunciado a um fora. O espaço colateral inscreve em si o fora dos outros enunciados. O espaço correlativo trabalha o fora dos sujeitos e dos objetos do enunciado. O fora das instituições e das práticas económicas é a condição do espaço complementar. Mas, em cada caso, Deleuze mostra a presença de um mesmo problema em Foucault. Esse fora - dos outros enunciados, dos sujeitos e dos objetos dos enunciados, das práticas não discursivas - é sempre reconduzido a uma função

⁹ F, p.21.

¹⁰ F, p.16.

¹¹ F, p.19.

intrínseca do enunciado. Tal é sobretudo visível a propósito do espaço correlativo, aquele que põe o enunciado em relação com os seus sujeitos, os seus objetos, os seus conceitos. Os sujeitos ou objetos do enunciado não são as suas referências. Só uma proposição é suposto ter um referente, porque a proposição tem como constante intrínseca o reenvio a um estado de coisas que vem (ou não) preencher a intencionalidade de sentidos. Como tal, o estado de coisas é a variável extrínseca da proposição. “Mas não se passa o mesmo com o enunciado: este tem um ‘objeto discursivo’ que não consiste de modo algum num estado de coisas visado, mas deriva pelo contrário do próprio enunciado”¹². Para o enunciado, não há referência ou intencionalidade. Há apenas “objetos discursivos” que são variáveis intrínsecas dos enunciados, ou seja, que são instaurados unicamente pelos enunciados. E, para melhor ilustrar esta pertença dos objetos aos enunciados, Deleuze recorda a teoria sartriana dos sonhos: “é cada sonho, cada imagem de sonho, que tinha o seu mundo específico”. E Deleuze acrescenta – “Os enunciados Foucault são como sonhos: cada um tem o seu próprio objeto, ou se cerca de um mundo”¹³.

Esta consequência não pode senão ser insuportável para Deleuze. Nenhum saber se constitui em sonho, nenhum saber pode supor os seus enunciados como sonhos, como ficções. Daí a importância que Deleuze atribui à terceira dimensão do espaço, que ele designa como o “espaço complementar” do enunciado. É o único extrínseco, porque reenvia, não a mundos que cercam os enunciados como sonhos, mas a formações não discursivas, a práticas institucionais (contratos, registos). Contudo, este fora não onírico rompe com a teoria do saber. Ele supõe que os enunciados sejam retidos em redor dos lares difusos do Poder, em redor das instituições, dos acontecimentos políticos, das práticas económicas. É neste sentido que Deleuze compreende que esta dimensão extrínseca do espaço do enunciado é já o esboço de uma filosofia política em Foucault. O Poder é esta dimensão do espaço do enunciado que o abre para as funções extrínsecas. O Poder é a relação com o Fora [*Dehors*]. E esta tese fornecerá até ao fim, não só o fio condutor da leitura que Deleuze propõe da transformação do pensamento de Foucault, mas também o modelo para pensar a enunciação coletiva, ou o “agenciamento coletivo de enunciação” que compõe, de acordo com ele, o fundamental do trabalho romanesco de Kafka. Será

¹² F, p.17.

¹³ F, p.17.

suficiente acrescentar à leitura de *Arqueologia do Saber* a de *Vigiar e Punir* para fundir uma nova compreensão do carácter coletivo da enunciação com uma nova teoria do Poder enquanto campo de imanência. Podemos, pois, dizer que, tanto o conceito de enunciado como o de Poder são o efeito de inspirações que vêm de Foucault.

Mas então foi necessário que Deleuze esperasse este grande livro sobre o Poder de Michel Foucault. Vale a pena sublinhar que Foucault publica *Vigiar e Punir* neste mesmo ano de 1975, ou seja, quase em simultâneo com a publicação de *Kafka - para uma Literatura Menor*. No livro sobre Kafka *Vigiar e Punir* é citado duas vezes. Ora, na medida em que os livros são editados com uma diferença de dois meses, temos que concluir que o efeito que este livro de Foucault produziu sobre o conceito de Poder que organiza a leitura que Deleuze e Guattari fazem de Kafka deve ser visto como a consequência de um acesso antecipado ao conteúdo fundamental de *Vigiar e Punir* antes mesmo da sua publicação¹⁴.

§ 3. AGENCIAMENTOS E MÁQUINAS ABSTRATAS

Deleuze reconheceu em *Vigiar e Punir* um momento decisivo no pensamento de Foucault. Para ele, trata-se antes de mais da passagem de uma analítica do saber a uma cartografia do Poder. Mas este livro representa também, segundo Deleuze, o suplemento político da teoria do enunciado de *Arqueologia do Saber*. Mas o interesse de Deleuze não é apenas hermenêutico. Ele não está preocupado com a compreensão dos mecanismos de transformação interna do programa teórico de Foucault. É Deleuze ele mesmo que entra em crise com a publicação de *Vigiar e Punir*. E a primeira manifestação dos efeitos da leitura de Foucault é o livro de Deleuze e Guattari, publicado nesse mesmo ano de 1975 – *Kafka: para uma literatura menor*. Como

¹⁴ O novo conceito de poder de Foucault é duas vezes mencionado em *Kafka - Para uma literatura menor*: trata-se da nota 20, p.44, e sobretudo na nota 3, p. 103, onde se pode ler: “Michel Foucault faz uma análise do poder que renova hoje todos os problemas económicos e políticos. Com outros meios, esta análise tem uma ressonância kafkiana. Foucault insiste sobre a segmentaridade do poder, a sua contiguidade, a sua imanência no campo social (o que não quer dizer interioridade numa alma ou num sujeito à maneira de um superego). Ele mostra que o poder não procede de modo algum pela alternativa clássica, violência ou ideologia, persuasão ou constrangimento. Cf. *Vigiar e Punir*: o campo de imanência e de multiplicidade do poder nas sociedades ‘disciplinares’”.

veremos, o livro sobre Kafka, em torno da questão central da ligação dos enunciados literários com o espaço da experiência do poder é a boa convergência entre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir*, entre uma teoria da saturação política do discurso e a reformulação radical dos modelos de poder que organizavam aquela teoria.

Deleuze dedica um artigo inteiro, publicado em 1975 no número 343 da revista *Critique*, à nova cartografia do Poder elaborada por Foucault em *Vigiar e Punir*. Este artigo será incluído no livro sobre Foucault como capítulo II, com o título “Um novo cartógrafo”. No entanto, nessa versão de 1986 do artigo da *Critique*, Deleuze inclui também algumas referências a *A Vontade de saber* (livro publicado apenas em 1976), sobretudo no que diz respeito à crítica da hipótese repressiva. Mas o fundamental do seu olhar sobre o conceito de poder de Foucault vem da sua leitura de *Vigiar e Punir* construída em 1975 para a *Critique*. Não é tanto a questão da vida ou dos dispositivos de produção do discurso sobre os prazeres que interessa Deleuze, mas antes a questão da natureza das relações de forças enquanto exercício de estratégias internas às formações de meio e da sua maneira de agir sobre os corpos (como o meio prisional, o meio militar ou o meio escolar). Noutras palavras, Deleuze reconhece-se menos na biopolítica de Foucault do que na sua microfísica. E, tal como o sublinharemos mais à frente, Deleuze procurará na microfísica a confirmação do seu conceito de “máquina”, particularmente o de “máquina abstrata”, bem como o conceito de “agenciamento” - que Deleuze fará coincidir com o de “dispositivo” que ocupava o centro do novo olhar sobre o Poder por Foucault. Após a primeira exposição da teoria do agenciamento, feita nesse mesmo ano de 1975 no livro sobre Kafka, na sua dimensão de instrumento para pensar a literatura menor, o texto sobre *Vigiar e Punir* revela-se o laboratório dos enredos políticos deste conceito. Retrospectivamente, podemos mesmo reconhecer que o rebatimento do conceito foucauldiano de “dispositivo” sobre o conceito deleuziano de “agenciamento” que se encontra no artigo da revista *Critique* tinha já trabalhado na sua génese o livro sobre Kafka.

Na cartografia de Foucault, Deleuze sublinha dois planos: o de um mapa crítico dos postulados que marcaram a posição tradicional marxista sobre a natureza do Poder, e o de uma representação diagramática do Poder como campos vetoriais de relações de forças. Estes dois planos explicam-se reciprocamente. É pela demolição dos postulados sobre o Poder herdados da tradição marxista, que Foucault torna provável o seu novo conceito de Poder. Inversamente, só o modelo diagramático

permite, em negativo, o diagnóstico dos limites dos postulados tradicionais sobre o Poder. Deleuze reconstitui este mapa, desenhado por Foucault, das ilusões da esquerda no que diz respeito a questões como a natureza do Estado, o modo de existência das classes e das suas lutas, a relação entre os regimes punitivos e os sistemas de produção, ou as formas de dominações simbólicas, para, em retorno, fazer aparecer a verdade do olhar Foucault sobre as “máquinas abstratas” do Poder. Assim, contra o postulado da propriedade, que faz do Poder uma característica de uma classe que o teria conquistado, Foucault teria mostrado, de acordo com Deleuze, que o Poder é antes uma estratégia, que se exerce mais do que se possui. O Poder não é o privilégio de uma classe dominante mas o efeito global das suas posições num campo de forças. Contra o postulado da localização do Poder em instituições específicas - o Estado - Foucault faz ver o próprio Estado como uma resultante de uma multiplicidade de estratégias, como o efeito de uma “microfísica do Poder”. Aí a “disciplina” é o tipo fundamenta de relação de poder, enquanto tecnologia dos corpos, dos gestos, dos tempos, que atravessa todo o tipo de aparelhos e de instituições. Em terceiro lugar, o postulado da subordinação. Deleuze refere-se à representação do Estado como subordinado a modos de produção específicos. A microfísica de Foucault teria tornado visível, no próprio interior da economia, nas fábricas, nos ateliers, formas de dominação semelhantes às vigentes nas escolas, nos quartéis, nas prisões e nos hospitais, que afetam do interior os corpos e as almas, tornando, portanto, evidente que é toda a economia que pressupõe os mecanismos do Poder. O quarto postulado teria sido o da essência ou do atributo. Como Deleuze indica, trata-se de fazer do Poder uma essência que qualificaria aqueles que a possuem, instaurando-os como dominantes. Foucault teria mostrado que o Poder não tem essência. “Não é atributo, mas relação: a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa menos pelas forças dominadas que pelas dominantes, ambas constituindo as singularidades”¹⁵. O postulado da modalidade apresenta o Poder como uma realidade biforme, umas vezes enquanto violência, outras como ideologia. Por outras palavras, segundo a posição marxista, o Estado umas vezes restringe, outras vezes faz acreditar. O Estado seria antes de mais repressão. Se produz algo, não é senão crença, ideologia. Pelo contrário, segundo Deleuze que retoma Foucault, “o poder ‘produz real’, antes de reprimir. E também produz o verdadeiro, antes de ideologizar,

¹⁵ F, p.35.

antes de abstrair ou mascarar”¹⁶. Finalmente, o postulado da legalidade. O Poder teria, para a tradição marxista, a lei como a sua forma por excelência. A lei seria quer a pacificação das forças brutas, quer o resultado de uma guerra ganha pelos mais fortes. Essa falsa coincidência entre Estado e lei conduziu o pensamento revolucionário a reclamar-se de uma outra legalidade, a qual não poderia senão passar pela conquista do Poder e pela instauração de um outro Estado. *Vigiar e Punir* teria invertido radicalmente esta relação entre lei e Poder. “Um dos temas mais profundos do livro de Foucault consiste em substituir a esta oposição demasiado pesada lei-ilegalidade uma correlação fina *ilegalismos-lei*. A lei é sempre uma composição de ilegalismos que ela diferencia ao formalizá-los”¹⁷. Estratégia, tecnologia dos corpos, economia como dispositivo disciplinar mais do que produtivo, relação mais do que atributo, produtor do real antes de reprimir ou ideologizar, finalmente formalização da lei por composição de ilegalismos - tais são, segundo Deleuze, os novos traços do poder após *Vigiar e Punir*. Mas estes não se esgotam numa teoria do Poder, não se referem só a uma diferente compreensão das formas de dominação. A grande novidade introduzida por este livro no interior do pensamento de Foucault seria, de acordo com Deleuze, resolver um problema que assombra a teoria foucauldiana da expressão, o da relação do enunciado a domínios não-discursivos.

Como vimos, Deleuze sublinhava uma insuficiência no conceito de enunciado de *A Arqueologia do Saber*. Propunha a distinção entre dois tipos de formações práticas: as discursivas ou de enunciado, e as não-discursivas ou de meios. As não-discursivas eram designadas genericamente como os domínios das relações de poder - instituições, acontecimentos políticos e processos económicos. Faltava então uma definição do poder enquanto definição positiva dos estratos não-discursivos das formações práticas. Com *Vigiar e Punir*, segundo Deleuze, esta falta desaparece. Deslocando o não-discursivo para instituições materiais enquanto modos de agir sobre os corpos, como a prisão, o quartel, a escola, o hospital, Foucault teria tocado uma nova relação entre o dito e o não-dito. Por exemplo, o direito penal refere-se ao enunciável em matéria criminal, mas os suplicios, ou a prisão que os vieram substituir, são formações práticas que estabelecem a associação entre a infração e o código, mas referem-se não a um regime de linguagem que classifica as infrações e calcula as

¹⁶ F, p.36.

¹⁷ F, p.37.

penalidades, mas um regime muito específico do não-discursivo, o regime do visível. A prisão faz ver o crime e o criminoso. Através de um regime de visibilidade, um regime de luz, a prisão diferencia, ao mesmo tempo que formaliza, a lei e a sua encarnação no corpo dos indivíduos. A passagem de um poder jurídico-discursivo a um poder disciplinar, ou seja, a um poder que se constrói na organização material dos tempos e dos espaços dos corpos, transforma o fora do enunciado em coisas, em formações de meio onde é possível distinguir uma forma de conteúdo (por exemplo o prisioneiro) e uma forma de expressão (por exemplo as palavras e os conceitos como delinquência ou delinquente). Estas formações de meios, estas coisas, são “visibilidades”. “Aquilo que ‘a arqueologia’ reconhecia, mas não designava ainda senão negativamente, como meios não-discursivos, encontra com ‘*Vigiar e Punir*’ a sua forma positiva que assombrava toda a obra de Foucault: a forma do visível, na sua diferença com a forma do enunciável”¹⁸. O exemplo privilegiado do visível, na sua relação com o que se diz, é a prisão - não enquanto figura de pedra, mas pela sua condição de visibilidade universal do criminoso no seu corpo, nos seus gestos, nos seus ritmos. Esta visibilidade, como sabemos, Foucault designa-a como “Panoptismo”. Deleuze retoma este Panoptismo a partir da distinção entre duas dimensões: o luminoso e o visual. A primeira tem a condição de um meio, a segunda, significativamente, a de algo a que Deleuze chama um “agenciamento”. De facto, quando Deleuze apresenta pela primeira vez a ideia de “Panoptismo”, podemos ler já também a introdução desse conceito tão decisivo de Deleuze: “‘Panoptismo’, ou seja [...] um agenciamento visual e um meio luminoso onde o supervisor pode ver tudo sem ser visto, sendo os prisioneiros vistos a cada instante sem se verem a eles mesmos”¹⁹. O modo como Deleuze pensa este conceito-chave de *Vigiar e Punir* a partir do conceito de agenciamento é bem significativo. É ele que vai permitir estabelecer como que um duplo não-discursivo do conceito de agenciamento coletivo de enunciação que, paralelamente, Deleuze trabalhava com Guattari no livro sobre Kafka. Mais precisamente, o agenciamento visual é o que dá finalmente uma forma positiva a este domínio não-discursivo que faltava à teoria do enunciado de *Arqueologia do Saber*²⁰. O contraponto do enunciado

¹⁸ F, p.40.

¹⁹ F, p.40.

²⁰ “O que ‘*A arqueologia*’ reconhecia, mas só designava ainda negativamente, como meios não-discursivos, encontra com “*Vigiar e Punir*” a sua forma positiva que assombrava toda a

torna-se então o visível, na sua dupla condição de um agenciamento visual e de um meio luminoso.

§ 4. AGENCIAMENTO E DISPOSITIVO

O conceito de “agenciamento” não pertence ao léxico de Foucault. Mas Deleuze transformá-lo-á no elemento central da sua leitura do conceito de poder de *Vigiar e Punir*. Para tal, bastou-lhe mostrar como ele era a boa tradução do conceito de “dispositivo”. Primeiro, pela condensação das duas dimensões da visibilidade do Panoptismo na única figura do agenciamento. Em vez de dizer que o Panoptismo é um agenciamento visual e um meio luminoso, como Deleuze o tinha feito na sua primeira apresentação deste conceito, pode-se ler: “Quando Foucault define o Panoptismo, tanto o determina concretamente como um agenciamento ótico ou luminoso que caracteriza a prisão, como o determina abstratamente como uma máquina que não somente se aplica a uma matéria visível em geral (atelier, quartel, escola, hospital prisão) mas também atravessa em geral todas as funções enunciáveis”. É o agenciamento que condensa toda a dimensão do visível, é ele que é ao mesmo tempo ótico e luminoso. O Panoptismo em Foucault não teria assim senão duas determinações: enquanto agenciamento e enquanto máquina. Mas, mesmo o conceito de “máquina” vai ser reconduzido ao de agenciamento.

O diagrama segundo Foucault, como Deleuze o diz, “é a exposição das relações de forças que constituem o poder”²¹. Ora, na medida em que estas relações de forças são sempre estratégicas, microfísicas, difusas, elas constituem funções puras, formam um campo abstrato. O diagrama é dito “máquina abstrata”²². Não é surpreendente que os conceitos de “diagrama” e de “máquina abstrata” sejam utilizados em todo este texto sobre *Vigiar e Punir* indiferentemente como conceitos

obra de Foucault: a forma do visível, na sua diferença com a forma do enunciável” (F, p.40).

²¹ F, p.44.

²² O *diagrama*, já não é o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. [...] É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e que faça falar” (F, p.42).

sinonímicos. É neste sentido que Deleuze pode escrever “o diagrama ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de forças”²³.

Basta que a máquina abstrata (e o diagrama) seja apresentada como a causa dos agenciamentos, para que a relação foucauldiana entre diagrama e dispositivo seja transposta sobre a ligação entre a máquina abstrata e os agenciamentos. O princípio desta transposição é dado pelo conceito de “causa imanente”, a qual existe, segundo Deleuze, precisamente entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos - “a máquina abstrata é como que a causa dos agenciamentos concretos que efetuam as relações”²⁴. E Deleuze apresenta uma longa explicação deste conceito de causalidade, no fim da qual estabelecerá a equivalência fundamental entre o conceito de agenciamento e o de dispositivo. “O que significa aqui causa imanente? É uma causa que se atualiza no seu efeito, que se integra no seu efeito, que se diferencia no seu efeito. Ou antes, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, a integra e a diferencia. Há também correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos (é a estes que Foucault reserva mais frequentemente o nome de “dispositivos”)”²⁵. O agenciamento é a atualização da máquina abstrata, ou seja, a atualização do “diagrama” como mapa das relações de forças que constituem o poder. Deleuze reduz assim o “dispositivo” de Foucault a uma atualização do diagrama. Mas não o pode fazer senão porque ele pensa a ligação entre a máquina/diagrama e o agenciamento/dispositivo como um processo de atualização. Isto supõe uma outra decisão teórica: a de fazer do Poder uma realidade, não atual ou efetiva, mas virtual. O Poder, as relações de forças, não existem, como tais, no modo da atualidade. Só os agenciamentos que atualizam o Poder são eles mesmos atuais. “Se os efeitos atualizam, é porque as relações de forças ou de poder são apenas virtuais, potenciais, instáveis, evanescentes, moleculares, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interação”²⁶.

Deleuze adota explicitamente uma perspetiva modal para pensar a condição do poder na sua relação com as dimensões efetivas que ele reserva aos agenciamentos – tais como o agenciamento “prisão” ou “hospital”. Deleuze retoma o conceito de “virtual”

²³ F, p.44.

²⁴ F, p.44.

²⁵ F, p.44s.

²⁶ F, p.45.

que ele tinha tão bem formulado em *Diferença e Repetição*. Para ele, as relações de força ou de poder são apenas virtuais. Mas este conceito de virtual já não é o mesmo. Pela primeira vez, o “virtual” é tomado como pertencendo ao mesmo léxico de conceitos como “possível”, “potencial”, “provável”, esses conceitos que Deleuze, neste livro de 1968, tinha tentado refutar como más descrições dos domínios do não-atual. O poder torna-se assim o equivalente de todas as figuras clássicas daquilo que, sem ser ainda efetivo, tende para o atual, para o domínio dos factos realizados.

Nunca Deleuze tinha colocado numa mesma frase o conjunto completo dos conceitos do não-efetivo. A questão central da sua leitura de Foucault, sobre a natureza do poder, vê-se assim reduzida a uma reconfiguração das representações modais do político. O Poder é apenas a propensão para fazer, a disposição para agir, a orientação para a passagem a ato. É verdade que estas propensões, estas disposições, estas orientações, não são propriedades subjetivas, não reenviam a agentes. Deleuze reenvia-as a agenciamentos concretos, assim como a agenciamentos abstratos ou a máquinas abstratas, ou seja, a relações de forças como funções puras, como diagramas ou mapas de densidades e de intensidades. Mas isto não impede que o Poder se veja reconduzido a essa dimensão que, desde Kant, define o mais profundamente a condição humana: em vez de um conjunto de propriedades dadas, ser o conjunto das suas possibilidades, das suas probabilidades, das suas potencialidades, numa palavra, das suas faculdades (faculdades de conhecimento, de desejo e de prazer, como mostrava Deleuze no seu livro sobre Kant). Em vez de serem propriedades dos agentes, em vez serem faculdades dos indivíduos envolvidos nas relações de forças, as possibilidades, as probabilidades, as potencialidades são as propriedades das máquinas abstratas. Mas, na medida em que estas não existem senão enquanto se atualizam em agenciamentos concretos, e na medida em que estes agenciamentos concretos se atualizam ou se integram por seu lado em indivíduos qualificados por estes agenciamentos, permanece sempre a suspeita de que são efetivamente estes indivíduos que carregam neles mesmos, como sua propriedade arcaica, e em última instância, todo o Poder no modo de possibilidade, de potencialidade, de probabilidade. De facto, Deleuze diz que “a atualização é uma integração, um conjunto de integrações progressivas. [...] Os agenciamentos concretos da escola, do atelier, do exército... operam integrações sobre as substâncias

qualificadas (crianças, trabalhadores, soldados)”²⁷. A escola é um agenciamento concreto que atualiza a máquina abstrata das relações de forças segundo o regime do poder disciplinar, e esta atualização opera integrações ou atualizações sobre os alunos. Não serão então estas “substâncias qualificadas”, como alunos, trabalhadores ou soldados, os pontos materiais reais do poder? Veremos que Deleuze irá descobrir, de seguida, nestas singularidades qualificadas, a verdadeira ancoragem das relações de forças. Mas, então, ele irá chamá-las de “mónadas” - e o desafio já não é a natureza do poder mas o do possível. Será o momento de inscrever a sua leitura de Foucault na de Leibniz. Mas esta passagem não é feita de forma direta. Ela implicará a invenção do conceito de “dobra” – o que só acontecerá em 1984, com a leitura dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*.

Devemos então passar à segunda parte do livro sobre Foucault, escrita propositadamente para o livro e já não uma recuperação de um artigo anterior, onde Deleuze reconstitui o movimento a dois tempos do pensamento de Foucault - do saber ao poder e do poder à subjetivação. Recordemos o carácter decisivo que tem em Deleuze a ligação entre uma teoria do poder e o conceito de agenciamento, ligação que é central no conceito chave do livro sobre Kafka, o de “agenciamento coletivo de enunciação”. Ora, é unicamente neste capítulo sobre *Vigiar e Punir* que se encontra a tentativa de aproximação entre, de um lado, os conceitos de “diagrama” e de “dispositivo” que traçam o fundamental do olhar de Foucault sobre o poder e, do outro, os conceitos de “máquina abstrata” e de “agenciamento” que Deleuze e Guattari tinham começado a construir em *O Anti-Édipo* enquanto instrumentos para pensar a ancoragem política de enunciados literários.

O fundamental da teoria dos agenciamentos na leitura que Deleuze faz *Vigiar e Punir* pode, como vimos, condensar-se em cinco teses. 1. O agenciamento é, em primeiro lugar, a dimensão positiva do não-discursivo, o contraponto - visível e luminoso - do enunciado; 2. O “agenciamento” diz o mesmo que o “dispositivo” de Foucault. Há, portanto, o agenciamento concreto da escola, o agenciamento do atelier, do quartel, do hospital, da prisão. 3. Neste sentido, enquanto dispositivo, o agenciamento é também biforme, não é só a dimensão da visibilidade das relações de

²⁷ F, p.45.

forças, mas ele também mistura o visível e o enunciável²⁸; 4. O agenciamento é a atualização da máquina abstrata, ou seja, do diagrama das relações de forças. E a máquina abstrata não existe senão nos agenciamentos que o atualizam, “é como se a máquina abstrata e os agenciamentos concretos constituíssem dois pólos, e se passasse de um a outro insensivelmente”²⁹; 5. Esta migração de conceitos entre o léxico de Foucault e o de Deleuze conduziu a uma simples equivalência entre, de um lado, o diagrama e a máquina abstrata, e, do outro, entre o dispositivo e o agenciamento. Deleuze di-lo numa única fórmula, para sublinhar a dimensão de máquina - concreta - dos agenciamentos: “As máquinas concretas, são os agenciamentos, os dispositivos bifformes; a máquina abstrata é o diagrama informal”³⁰.

²⁸ “Não é exagerado dizer que todo o dispositivo é um caldo que mistura o visível e o enunciável: ‘O sistema prisional junta numa mesma figura discursos e arquiteturas dos programas e dos mecanismos’ (F. p.46). Esta mesma mistura do visível e do enunciável está no centro da teoria do agenciamento no livro sobre Kafka. Na primeira linha do último capítulo “O que é um agenciamento” pode-se ler “Um agenciamento, objeto por excelência do romance, tem duas faces: é agenciamento coletivo de enunciação, é agenciamento maquínico de desejo”. (K, p.145). E mais à frente “é que a máquina é desejo, não que o desejo seja desejo da máquina, mas porque o desejo não cessa de fazer máquinas na máquina [...]; o agenciamento maquínico de desejo é também agenciamento coletivo de enunciação [...] O enunciado é sempre jurídico, ou seja faz-se de acordo com regras, precisamente porque constitui a verdadeira utilização da máquina” (K, p.146s).

²⁹ F, p.48. Deleuze explica este corte entre os dois polos a propósito do caso das prisões: “E se as técnicas, no sentido estrito da palavra, são tomadas nos agenciamentos, é porque os próprios agenciamentos, com as suas técnicas, são selecionados pelo diagrama; por exemplo, a prisão pode ter uma existência marginal nas sociedades de soberania (as cartas de denúncia), mas só existe como dispositivo apenas quando um novo diagrama, o diagrama disciplinar, a faz cruzar o “limiar tecnológico” [...] Se se deixa ir de um polo ao outro, é porque cada agenciamento efetua a máquina abstrata, mas num grau específico: é como coeficientes de efetuação do diagrama”. (*Ibid.*).

³⁰ F, p.47. É muito significativo que no momento de escrever “O que é um dispositivo?”, em 1988, ou seja, na mesma época de *A Dobra. Leibniz e o Barroco*, uma análise exaustiva do conceito de dispositivo na obra *Vigiar e Punir*, Deleuze nunca utilize o conceito de “agenciamento”. É uma prova adicional de que este conceito, embora construído sobre o

§ 5. KAFKA COM FOUCAULT

Em todas as abordagens ao conceito de agenciamento, a grande questão é a que se refere à sua natureza de atualização ou de integração das máquinas abstratas. Deleuze diz que o Poder, enquanto relações de forças, não é senão virtual. Mas como pensar um Poder que existe apenas como virtual, como possível, como provável, como potencial? Ou então, porquê pensar o conceito de “causa imanente” que conecta a máquina abstrata de relações de forças aos agenciamentos concretos, como relação entre uma realidade virtual e uma realidade atual?

Podemos compreender que *Mil Planaltos*, em 1980, tenha investido uma tão grande energia teórica no conceito de máquina abstrata, para a apresentar como concreta, como imanente aos agenciamentos concretos. Significativamente, a conclusão do livro tem como título “Regras concretas e máquinas abstratas”. É quase um glossário de todo o livro, um condensado dos conceitos principais. De facto, a conclusão começa pelo conceito de estrato e de estratificação, recapitula os conceitos de agenciamento, de rizoma, de plano de consistência e de corpo sem órgãos, até ao conceito de desterritorialização, para terminar com o conceito de máquina abstrata. E o problema central que atravessa este último parágrafo da conclusão *Mil Planaltos* é precisamente o da condição modal destas máquinas. As primeiras linhas declaram logo de entrada que “não há máquina abstrata, nem máquinas abstratas que seriam como Ideias platónicas, transcendentais e universais, eternas. As máquinas abstratas operam nos agenciamentos concretos”³¹. À versão platónica do abstrato (transcendente, universal, eterno), opõe-se o conceito de “operação” em agenciamentos concretos. As máquinas são realidades abstratas, mas que existem apenas enquanto “operam”. O que significa aqui “operar”? Será o equivalente à atualização, à incorporação, à efetuação?

A resposta é vaga, quase não é dada. Sabemos sobretudo que a condição abstrata das máquinas consiste na sua realidade híbrida. Elas têm matéria, mas não forma, uma vez que a sua matéria existe apenas enquanto ela opera, ou seja, enquanto está ligada a uma função. Mas estas funções, por seu lado, são puramente materiais, no sentido em que não têm propriedades definidas. Deleuze e Guattari

conceito foucauldiano de “dispositivo”, deixou de ser necessário no universo teórico dos anos oitenta e noventa.

³¹ *MP*, p.636.

podem então dizer “as máquinas abstratas consistem em matérias não formadas e em funções não-formais. Cada máquina abstrata é um conjunto consolidado de matérias-funções (*phylum* e *diagrama*)”³². O que falta às máquinas abstratas, e que as obriga a não existir senão enquanto operam em agenciamentos concretos, são as formas e as substâncias. Mas este é o papel de um processo metafísico complexo: aquele que Deleuze e Guattari designam como “efetuação”. “Operar” explica-se então como “efetuar”. As máquinas abstratas efetuam-se. Podemos ler, “no seio das dimensões do agenciamento, a máquina abstrata ou as máquinas abstratas efetuam-se em formas ou em substâncias, com estados de liberdade variáveis”³³. Efetuar é receber uma forma ou incorporar-se em substâncias. Mas, em vez de explicar a natureza deste processo de formalização e de substancialização que define a efetuação, Deleuze e Guattari preferem referir-se ao processo inverso, aquele que vai, não das máquinas abstratas aos agenciamentos onde elas operam e se efetuam, mas dos agenciamentos às máquinas abstratas. Neste caso, e paradoxalmente, Deleuze e Guattari pensam as máquinas como Ideias platônicas. De facto, pode-se ler “isto não impede que a máquina abstrata possa servir de modelo transcendente, em condições muito particulares. Desta vez os agenciamentos concretos são conduzidos a uma ideia abstrata da Máquina”³⁴. A potencialidade dos agenciamentos, a sua criatividade, deriva do modo como são trazidos a uma máquina abstrata, e essa relação é do tipo da cópia ao modelo transcendente. Na sua necessidade de subtrair a realidade do abstrato à condição do universal e do eterno platónico, sem que, no entanto, o abstrato se confunda com o concreto, Deleuze e Guattari chegam em *Mil Planaltos* a uma tese metafísica surpreendente: as máquinas abstratas são atuais apesar de não efetuadas. Como escrevem: “No seio das dimensões do agenciamento, a máquina abstrata ou as máquinas abstratas efetuam-se em formas e substâncias, com estados de liberdade variáveis. Mas foi simultaneamente necessário que a máquina abstrata se compusesse, e compusesse um plano de consistência. Abstratas, singulares e criativas, aqui e agora, reais embora não concretas, atuais embora não efetuadas”³⁵.

³² *MP*, p.637.

³³ *MP*, p.637.

³⁴ *MP*, p.639.

³⁵ *MP*, p.637.

Vimos que, na leitura que Deleuze faz dos conceitos de “diagrama” e de “dispositivo” em Foucault, as máquinas abstratas não eram atuais. Na leitura de *Vigiar e Punir*, Deleuze apresentava-as como virtuais, possíveis, potenciais ou prováveis. É neste sentido que as máquinas abstratas se atualizavam em agenciamentos óticos e meios luminosos como as prisões, os ateliers, as escolas. As relações de forças, não-atuais, atualizavam-se nos agenciamentos concretos, nos agenciamentos atuais e efetivos.

Mil Planaltos propõe uma figura difícil de pensar: a figura de algo atual sem ser efetivo. Esta condição modal é completamente nova no pensamento de Deleuze. Ela marca um deslocamento enorme nas suas abordagens à questão da pluralidade dos modos de existência. Deleuze tinha começado o seu trabalho sobre questões de metafísica da modalidade com a fórmula proustiana “Reais sem ser atuais, ideais sem ser abstratos”. Era a fórmula dos estados de ressonância na memória involuntária assim como a fórmula das essências artísticas em *À Procura do Tempo Perdido*. Esta fórmula construiu toda a doutrina do virtual em *Diferença e Repetição* em torno dessa subtil distinção entre realidade e atualidade³⁶. Bem que não atual, o virtual é real. Existe em si, independentemente da sua atualização em singularidades. Em *Mil Planaltos*, o que é necessário compreender é a condição de realidades abstratas de certas máquinas. Aqui a oposição é invertida. Em vez de salvar a idealidade contra a abstração, como em *Diferença e Repetição*, é a realidade do abstrato que é necessário proteger da confusão com a idealidade platónica. Contudo, o mais surpreendente é a forma como esta realidade não ideal, embora não concreta, é definida em *Mil Planaltos*. A máquina abstrata é “atual embora não efetuada”. Mas que metafísica modal nos pode fazer compreender um atual, não ideal, que não é efetuado? Como pensar uma tal modalidade de existência? Tratar-se-á de um novo conceito de atualidade, ou, antes, de uma nova abordagem à condição da efetividade?

Esta dificuldade está no centro do livro sobre Kafka. A partir do momento em que Deleuze queria sair do modelo virtual/atual na sua versão estruturalista, ele teve de abandonar a ideia de atualização como relação entre a lei e a sua aplicação cega como culpabilidade. Substitui então o conceito de “lei” pelo de “máquina abstrata”. Contudo, no livro sobre Kafka, o conceito de “máquina abstrata” não tem a mesma

³⁶ “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. O virtual possui uma plena realidade, enquanto virtual. Do virtual, é necessário dizer exatamente o que Proust dizia estados de ressonância: ‘Reais sem ser atuais, ideais sem ser abstratos’” (*DR.*, p.269).

função que tínhamos localizado no comentário de *Vigiar e Punir*. Em *Kafka - para uma literatura menor* “abstrato” não é um conceito positivo, não significa aquilo que se atualiza num domínio concreto, mas, pelo contrário, aquilo que se opõe ao atual, ao concreto. É neste sentido que todo o livro é construído em torno da diferença entre a lei e a justiça. A primeira é uma máquina abstrata no sentido de uma transcendência artificial, fingida, enquanto que a segunda é apresentada como máquina concreta, a qual é agenciamento de enunciação e agenciamento de desejo. Para Deleuze e Guattari, o fundamental das imagens terríficas que atravessam as novelas e os romances de Kafka é a construção de uma outra compreensão da relação entre a lei e os agenciamentos de desejo. Todas estas imagens de punição e de sofrimento absurdo são reenviadas, no livro sobre Kafka, a máquinas abstratas de suplício. Em vez de uma lei transcendente, o que se dá a ler na novela “A Colônia Penitenciária” ou no romance “O Processo” são “máquinas abstratas”, mecanismos de punição que não funcionam, ou que funcionam em auto-destruição³⁷. A lei existe apenas como máquina, mas apenas como máquina abstrata disfuncional.

Deleuze e Guattari duplicam esta definição maquínica das relações de forças, entre, de um lado, a máquina abstrata da lei (que não funciona ou que é autodestrutiva) e, do outro, a máquina concreta da justiça. Os milhares de funcionários, juizes, polícias, que compõem os aparelhos da justiça, com tribunais, prisões e inesgotáveis escritórios, não são senão máquinas, máquinas concretas. E estas não são a atualização nem a incorporação da lei transcendente. Só há desejo. “Onde se pensava haver lei, só há de facto desejo e apenas desejo. A justiça é desejo e não lei. [...] Se todos pertencem à justiça, se todos lhe são auxiliares, do padre às jovens

³⁷ “Máquinas abstratas emergem por elas mesmas e sem índices, todas montadas, mas desta vez não têm ou já não têm funcionamento. Como a máquina da Colônia penitenciária, que responde à Lei do velho comandante e que não sobrevive à sua própria desmontagem. [...] Ora, parece que a representação da lei transcendente, com o seu cortejo de culpabilidade e de incognoscibilidade, é uma tal máquina abstrata. Se a máquina da Colônia penitenciária, enquanto representante da lei, aparece como arcaica e ultrapassada, não é de forma alguma, como o dissemos frequentemente, porque haveria uma nova lei mais moderna, mas porque a forma da lei em geral é inseparável de uma máquina abstrata autodestrutiva e que não se pode desenvolver concretamente” (K, p.87s).

raparigas, não é em virtude da transcendência da lei, mas da imanência do desejo”³⁸. Kafka teria mostrado que o poder não é senão relações de desejo, relação entre a máquina abstrata de uma lei presumidamente transcendente e os agenciamentos maquínicos da justiça, onde apenas existe desejo³⁹. Deleuze e Guattari podem ler estas descrições de Kafka como antecipações das análises do Panoptismo em *Vigiar e Punir*⁴⁰.

As novelas e os romances deixam-se ler como o movimento do personagem K. que sai da máquina abstrata da lei, a qual se constrói sobre a oposição da lei ao desejo como o espírito ao corpo, para entrar no agenciamento maquínico da justiça, onde existe apenas a imanência do desejo.

É necessário sublinhar que, no livro sobre Kafka, a máquina abstrata como lei transcendente não tem a condição de uma realidade atual. Enquanto fictícia, ela nem sequer é virtual. A lei de Kafka não tem atualização. Os agenciamentos concretos de justiça são-lhes indiferentes. A máquina abstrata da lei, segundo Deleuze e Guattari, está condenada à auto-destruição, como a máquina da Colónia Penitenciária, ou ao ridículo patético dos escritórios infinitos do *Processo*. A máquina abstrata da lei serve apenas para fazer rir.

O que é mais difícil de compreender em *Kafka - para uma literatura menor* é o facto de este esgotamento, ao mesmo tempo metafísico e político, do plano da lei, em nome da

³⁸ K, p.90 e 92.

³⁹ “A transcendência da lei era máquina abstrata, mas a lei existe apenas na imanência do agenciamento maquínico da justiça. O Processo, é a composição das peças de toda a justificação transcendental. Não haveria nada a julgar no desejo, o próprio juiz está todo atravessado de desejo. A justiça é apenas o processo imanente do desejo” (K, p.93).

⁴⁰ Como já referimos, o papel de *Vigiar e Punir* em *Kafka - para uma literatura menor* é explicitamente reconhecido numa nota. “Michel Foucault faz uma análise do poder que renova hoje todos os problemas económicos e políticos. Com outros meios, esta análise tem uma ressonância kafkiana. Foucault insiste na segmentaridade do poder, na sua contiguidade, na sua imanência no campo social (o que não quer dizer interioridade numa alma ou num sujeito à maneira de um superego). Ele mostra que o poder não procede de modo algum pela alternativa clássica, violência ou ideologia, persuasão ou constrangimento. Cf. *Vigiar e Punir*: o campo de imanência e de multiplicidade do poder nas sociedades ‘disciplinares’” (K, p.103, nota 3).

máquina concreta dos agenciamentos da justiça, não se conservar em todo o livro. Com efeito, no fim do último capítulo, dedicado ao conceito de agenciamento, Deleuze e Guattari vão fazer a inversão desta relação.

Até agora opúnhamos a máquina abstrata aos agenciamentos maquinicos concretos. [...] Transcendente e reificada, entregue às exegeses simbólicas ou alegóricas, ela opunha-se aos agenciamentos reais que já só valiam por eles mesmos e se traçavam num campo de imanência ilimitado - campo de justiça contra construção da lei. Mas, de um outro ponto de vista, seria necessário inverter esta relação. Num outro sentido de “abstrato” (não figurativo, não significante, não segmentário), é a máquina abstrata que passa do lado do campo de imanência ilimitado e se confunde agora com ele no processo ou no movimento do desejo: então os agenciamentos concretos já não são aquilo que dá uma existência real à máquina abstrata, destituindo-a do seu fingimento transcendente, mas antes o inverso: é a máquina abstrata que mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos⁴¹.

Trata-se de um novo conceito de “máquina abstrata”. Já não a máquina da lei, já não o domínio fingido do irrepresentável e, no entanto, irrevogável, já não o simbólico que toma o real impossível, mas o real ele mesmo na sua total imanência. Inversão completa. A máquina abstrata torna-se não só o plano mais concreto - quer o plano do campo social, quer o plano do corpo do desejo - como se constitui num verdadeiro plano transcendental, ou seja, que é condição de realidade dos agenciamentos concretos. É a máquina abstrata que, para retomar a formulação de Deleuze e de Guattari, “mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos”. Ora, a máquina abstrata adquire este estatuto apenas por um agenciamento específico: o agenciamento de enunciação, o qual se revela uma outra máquina - a máquina literária. Agenciamentos concretos como máquinas comerciais, máquinas bancárias, judiciais, burocráticas, tornam-se nos romances de Kafka um campo de imanência, um campo de desejo. A própria obra de Kafka torna-se máquina abstrata, como prolongamento dos diagramas das relações de forças que

⁴¹ K, p.154s.

compõem o campo social, e como encarnação de um corpo do desejo⁴². Aí, então, os agenciamentos de enunciação que trabalham os agenciamentos de expressão de romances como o agenciamento “Processo” ou o agenciamento “Castelo”, em vez serem o plano de atualização da máquina abstrata em sentido transcendente, tendem para a máquina abstrata em sentido imanente. Percebemos então que Deleuze e Guattari terminem o livro sobre Kafka com uma última pergunta: “Qual é a aptidão de uma máquina literária, de um agenciamento de enunciação ou de expressão, para formar ele mesmo essa máquina abstrata enquanto campo do desejo? Condições de uma literatura menor?”⁴³.

A leitura de *Vigiar e Punir* por Deleuze em 1975 e o livro sobre Kafka, com Guattari, deste mesmo ano, chegam a uma mesma dificuldade: a relação entre a máquina abstrata (diagrama das relações de força de acordo com *Vigiar e Punir* ou lei transcendente segundo *Kafka - para uma literatura menor*) com os agenciamentos concretos (os dispositivos disciplinares ou máquinas burocráticas, judiciais, hoteleiras, bancárias). No primeiro caso, a máquina abstrata, a sua condição de diagrama do poder, é pensada como puramente virtual, potencial, possível. No segundo caso, é fingida. Os agenciamentos concretos ou dispositivos, como as prisões, os quartéis, as escolas, parecem não pertencer ao domínio do poder. Eles não fazem parte das relações de forças, mas são apenas a sua atualização no campo da visibilidade. Há assim como que uma visão angélica do poder, sempre exterior, enquanto virtual, às suas atualizações por agenciamentos de visibilidades e por meios luminosos. O mesmo se passa com o conceito de máquina abstrata no livro sobre Kafka. A transcendência ilusória da lei priva-a de toda a relação com os agenciamentos concretos do desejo, seja no corpo da justiça, seja na enunciação coletiva. Só a ideia de que a própria obra de Kafka é uma máquina abstrata, uma máquina literária, que mede o teor de existência dos agenciamentos de enunciação que ela exprime porque diretamente ligada ao campo social, vem salvar esta abordagem política do literário, fundada ao mesmo tempo sobre uma pragmática dos agenciamentos coletivos de enunciação e sobre uma microfísica dos agenciamentos coletivos do desejo como justiça.

§ 6. AS DOBRAS DO PODER

⁴² “A máquina abstrata é o campo social ilimitado, mas é também o corpo do desejo, e é também a obra contínua de Kafka, sobre a qual as intensidades são produzidas” (K, p.155).

⁴³ K, p.157.

Após a morte de Foucault, Deleuze volta a *Arqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*, mas agora para os ler face aos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* publicado nesse mesmo ano de 1984. Deleuze dedica os seus cursos de terça-feira à reconstrução do que seriam os três períodos do pensamento de Foucault - o saber, o poder, a subjetivação. Estes cursos são o horizonte da segunda parte do livro *Foucault*. A estrutura desta segunda parte retoma esta tripartição cronológica. O primeiro capítulo tem como título “Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (Saber)” e é dedicado à análise de *Arqueologia do Saber*. O segundo “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do Fora (Poder)” só se refere a *Vigiar e Punir* e a *A Vontade de saber*. O terceiro “Os desdobramentos, ou o interior do pensamento (Subjetivação)” ocupa-se de *O Uso dos Prazeres* e de *O Cuidado de si*. O efeito global é ligeiramente estranho. Após ter retomado, como capítulos da primeira parte do livro, os artigos que tinha escrito para a revista *Critique* sobre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir*, Deleuze regressa a estes livros de Foucault na segunda parte, mas para os inscrever numa cronologia a três tempos, onde o terceiro momento, aquele que corresponde aos últimos livros de *História da Sexualidade*, surge com uma tonalidade hegeliana, como se a questão da subjetivação fosse a resolução dos impasses teóricos das abordagens à questão do saber e do poder.

Desde o começo desta segunda parte do livro - escrito como já referimos após 1984 - Deleuze, num olhar desencantado, toma a pragmática dos enunciados, bem como a microfísica do poder, como estando feridas por uma fragilidade teórica de origem. Esta fragilidade deixa-se desenhar progressivamente do interior da delicada análise das grandes teses de Foucault sobre o saber e o poder. Ela tem um só nome - o Fora.

O poder é o Fora da não-relação entre o enunciável e o visível. Embora diagramático, embora supondo a dimensão de um campo fechado onde as forças, no seu conjunto, se encontram em relações de conflito locais e instantâneos que afetam sempre o todo, o fora do poder - de acordo com a versão de 1986 - já não tem a dimensão de fechamento da versão de 1975. Deleuze sublinha, pelo contrário, a sua abertura. Mais do que vulnerabilidade a outras forças com as quais cada força está em relação de conflito, a afeto, isto é, o ser recetivo da força, é sobretudo o efeito do Fora.

É sempre do fora que uma força é afetada por outras, ou afeta outras.
[...] O diagrama é procedente do fora, mas o fora não se confunde com

nenhum diagrama, e nunca deixa de traçar novos diagramas. É assim que o fora é sempre abertura de um futuro, com o qual nada termina⁴⁴.

O Fora, que no início era tomado na finitude das relações de forças, é agora transformado em horizonte de infinitude, em campo não limitado de singularidades e de funções não formais. Deleuze apresenta-o progressivamente como “vida”. Primeiro, como a vida que ele toma por objeto de controlo como bio-política das populações. Depois, a vida torna-se um conceito metafísico. É a “plenitude do possível”⁴⁵. Finalmente, Deleuze toma-o como um conceito vitalista. “Não será a força vinda de Fora uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo onde culmina o pensamento de Foucault?”⁴⁶ O Fora seria a Vida. E a Vida, ela mesma, se torna, não só o Fora, mas a sua própria potência⁴⁷.

O Fora adquire assim uma dimensão paradoxal. É o exterior do exterior, a não-relação face a uma outra não-relação, aquela entre o enunciável e o visível. Mas, ao mesmo tempo, enquanto vida, o Fora é o plano mais imanente do real. O Fora como Vida habita todas as dimensões do saber, do poder, do pensamento. De acordo com Deleuze, os dois últimos livros de Foucault perseguiram este paradoxo. Do conceito de bio-poder ou poder sobre a vida trabalhado no primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault teria passado ao conceito de poder da vida sobre si própria. Nos Gregos e nos Romanos as relações de forças ter-se-iam estabelecido, já não como um conflito entre indivíduos, mas como o redobramento da força. Das análises precedentes, libertavam-se os conceitos de um saber e de um poder sem sujeito. Mas, com *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de si*, Foucault não somente teria dado lugar a uma problemática da subjetivação, mas, para chegar aí, teria rompido com uma perspetiva da finitude sobre o poder. Teria então pensado algo ainda completamente diferente: o redobrar do saber e do poder sobre si mesmo pelo qual e no qual o sujeito se escava para si mesmo, no seu interior, um lugar de refúgio. É então que às grandes figuras da exterioridade e do Fora se sucedem as da interioridade: se as últimas tinham sido literalmente excluídas pelas primeiras, tal foi para se encontrarem reclusas num

⁴⁴ F, p.95.

⁴⁵ F, p.97.

⁴⁶ F, p.98.

⁴⁷ “[...] a vida como potência do fora” (F, p.102).

outro espaço que lhes é próprio. O Fora como Vida, e a Vida enquanto potência do Fora, conduzem à figura de um Fora que se efetua apenas numa interioridade, num interior que é mais profundo que qualquer mundo interno. De relação a uma não-relação, o Fora torna-se relação a si. A *enkrateia*, a relação a si como controlo, esse poder que se exerce sobre si-mesmo, teria sido a solução grega à questão do poder como governo dos outros, bem como a solução à questão da autonomia do saber. Se a Grécia inventou o saber autónomo, um saber que se afirma por si mesmo, se definiu um poder da verdade que já não é verdade do poder, é porque fundou o poder do saber sobre as problematizações de si do poder. O controlo, o governo de si como condição do governo dos outros, teria então suposto uma operação do Fora e sobre o Fora, uma dobra do Fora que constitui um interior.

Os Gregos são o primei-ro redobramento. O que pertence ao Fora é a força, porque ela é essen-cialmente relação com outras forças: é nela mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade), e de ser afetada por outras (recetividade). Mas, o que deriva então é uma relação da força consigo mesma, um poder de se afetar a si mesma, um afeto de si para si⁴⁸.

A este movimento de redobramento do Fora, a esta reflexão da força sobre si própria que produz um interior, não no sentido de outra coisa que o fora, mas o interior do Fora, Deleuze chama “dobra” [*pli*] ou “dobramento” [*plissement*]. Foucault teria sido o grande pensador desta dobra⁴⁹. E se ele teve de remontar até aos Gregos na sua arqueologia do saber e do poder, foi precisamente porque apenas nas suas problematizações dos prazeres e do cuidado de si como desdobramentos da força, eles teriam tocado o centro desta operação do Fora que, na sua totalidade, se dobra e produz um interior que se escava e se desenvolve de acordo com uma dimensão específica. A dobra do Fora vem revelar uma terceira dimensão da não-relação entre o dizível e o visível, para lá do saber e do poder. É a dimensão da subjetivação, a dimensão de si. Chega-se assim ao que Deleuze designa como o momento ético da

⁴⁸ *F*, p.108.

⁴⁹ “O interior como operação do fora: em toda a sua obra, Foucault parece perseguido por esse tema de um interior que seria apenas a dobra do fora, como se o navio fosse um desdobramento do mar” (*F*, p.104).

obra de Foucault, após o que teriam sido o momento epistemológico e o momento político.

ULTIMO APONTAMENTO

Há uma passagem muito significativa numa entrevista com Claire Parnet, de 1986, a propósito do seu livro sobre Foucault, que acabava de ser publicado. Deleuze refere-se expressamente ao que ele descreve como um movimento que teria conduzido Foucault da questão do poder à questão do possível. No momento de falar sobre o silêncio que se abateu sobre Foucault após a publicação de *A Vontade de saber*, Deleuze diz:

suponho que ele se tenha confrontado com a questão: não haverá nada 'além' do poder? Não estaria ele a encerrar-se nas relações de poder como num impasse? Ele está como que fascinado, lançado para o interior daquilo que, no entanto, ele odeia. E ele tem a beleza de responder a si mesmo e de dizer que o defrontar-se com poder é o destino do homem moderno (o homem infâme) e que é o poder que nos faz ver e falar. Ele não chega a sentir-se satisfeito com essa resposta, falta-lhe o 'possível' [...] Foucault tinha talvez o sentimento de que devia a todo o custo transpor essa linha, passar para o outro lado, ir ainda para além do saber-poder⁵⁰.

No livro sobre Foucault, Deleuze tinha proposto considerar a narrativa especulativa deste imenso movimento que conduziu Foucault de uma teoria do saber em *Arqueologia do Saber* a uma teoria do poder em *Vigiar e Punir*, em seguida de uma teoria do poder a uma teoria do saber-poder em *A Vontade de Saber*, para culminar num para-além-do-poder, ou seja, numa teoria do possível, com *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de si*. Mas, como tentaremos mostrar, esta passagem da questão do poder à questão do possível, que Deleuze deteta no último pensamento Foucault, refere-se sobretudo ao próprio pensamento de Deleuze. É por isso que essa passagem demorou tanto tempo a ser formulada. No livro sobre Foucault o conceito de "possível" nunca aparece. O para-além-do-poder tem apenas a forma da dobra, do desdobramento interior da força enquanto poder sobre si mesmo, como cuidado de si. Será necessário

⁵⁰ *Pourparlers*, p.148.

esperar pelo livro sobre Leibniz, dois anos depois, para ver Deleuze fundar este conceito de “dobra” numa ontologia do possível. Apenas aí Deleuze encontrará os instrumentos para uma ontologia do possível, enquanto essas dobras internas da força na alma que Foucault tinha descoberto nos Gregos, mas que Leibniz tinha descoberto em todas as mónadas como o modo de existência do mundo antes da sua atualização.

Será que podemos dizer que este movimento que conduziu Deleuze de uma teoria do poder a uma teoria do possível, reproduz o movimento que Deleuze descreveu no último pensamento de Foucault, mas é efetivamente uma consequência deste mesmo percurso que afeta a obra de Deleuze? Neste caso, Deleuze teria conduzido ao extremo, contra a sua vontade, o seu método de história da filosofia. Ao escrever o seu livro sobre Foucault, ele entra num devir-Foucault, inventa o que se poderia desenhar, de acordo com o seu método de “collage”, ao mesmo tempo que um Foucault *filosoficamente* cabeludo, um Deleuze *filosoficamente* calvo.

FOUCAULT E A CRÍTICA KANTIANA: AS PALAVRAS E AS COISAS E A ATITUDE DE MODERNIDADE

MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES

Em 2016 comemoramos o cinquentenário de *As palavras e as coisas* (*Les mots et les choses*), livro que conferiu a Michel Foucault o reconhecimento como um grande intelectual de seu tempo. O sucesso da obra foi imediato. A revista *Le Nouvel Observateur* estampou em sua edição de 10 de agosto de 1966 que Foucault “vendia como banana” ou, na expressão francesa, como pãezinhos (*Foucault comme des petits pains*). Tudo levaria a crer que o nome de Foucault seria para sempre associado a essa obra e ao projeto que ela levava a cabo de uma arqueologia das ciências humanas. Mas não foi bem isso que aconteceu... O tortuoso itinerário intelectual de Foucault e seus ainda mais famosos trabalhos posteriores fizeram com que seu nome viesse a ser geralmente associado a outras questões, como o poder e o sujeito, e a um projeto filosófico distinto, o genealógico. Suas inflexões metodológicas, os novos temas introduzidos e os *best-sellers* publicados nos anos 1970, quais sejam, *Vigiar e punir* (1975) e o primeiro volume da *História da sexualidade* (1976), que ainda hoje figuram na lista dos livros mais citados no mundo na área das Humanidades, fizeram com que *As palavras e as coisas* fosse, cada vez mais, vista como uma obra datada, símbolo de uma época (o estruturalismo francês dos anos 1960), enfim, um grande livro, mas que teria sido superado, em grande parte, por seu próprio autor.

Essa imagem, contudo, parece-me muito questionável. Sem dúvida, muitas transformações ocorreram na trajetória intelectual de Foucault, marcada por experiências de pensamento sempre novas e surpreendentes. Mas, apesar da variedade de temas e de estratégias de investigação, creio que podemos detectar em

Foucault uma espécie de atitude filosófica ou de postura crítica que tende a guiar suas experiências desde os anos 1960 até o final de sua vida. Mais do que uma unidade temática ou metodológica, trata-se de um *ethos* filosófico comum, um modo de pensar inquieto e sempre aberto ao outro, às novas maneiras de ser, pensar e agir. É esse aspecto, pela via da influência de Kant, que pretendo ressaltar aqui.

Passados cinquenta anos, creio que é chegado o momento de revisitarmos *As palavras e as coisas* com outros olhos. E essa volta, como em geral acontece com os livros “clássicos”, tende a reservar algumas gratas surpresas. Como dizia Ítalo Calvino, clássicos são aqueles livros que a cada releitura oferecem uma sensação de descoberta, eles nunca esgotam o que têm a dizer, e quanto mais se acredita conhecê-los, mais originais, inesperados e inovadores os consideramos quando voltamos a lê-los (CALVINO, 1993). Este texto pretende compartilhar um pouco dessa experiência de volta a um livro clássico. Em razão da complexidade de *As palavras e as coisas* e da variedade de assuntos abordados, decidi focalizar dois de seus temas centrais, a questão do homem e da crítica filosófica, e aquela que talvez seja a figura mais proeminente da leitura feita por Foucault, o grande limiar da *episteme* moderna: Kant.

O projeto crítico kantiano é certamente um marco na história da filosofia, provavelmente a maior contribuição da modernidade para o pensamento ocidental. Seu impacto foi imediatamente sentido, ainda no final do século XVIII, e não cessa de provocar a reflexão filosófica desde então. Creio que Foucault pode ser situado entre os diversos pensadores contemporâneos que se situam no prolongamento deste projeto, como ele mesmo declarou em algumas ocasiões, contrariando aqueles que insistiam em ver nele um mero crítico pós-moderno do sonho iluminista. Mas, embora Foucault tenha reivindicado essa herança, resta ainda deixar mais claro como essa influência realmente se deu. Com esse objetivo, este trabalho pretende explorar essa filiação talvez inusitada e investigar como a crítica kantiana influenciou as experiências foucaultianas de pensamento. Afinal, como Kant é visto por Foucault? E qual a importância do criticismo kantiano em seu pensamento?

Kant possui um estatuto bastante ambíguo no pensamento de Foucault. Sua presença é inegável, desde sua tese complementar (a tradução e o comentário da

Antropologia do ponto de vista pragmático de Kant)¹ até suas últimas publicações (como a leitura do *Was ist Aufklärung?*). Como observa Judith Revel no verbete dedicado a Kant de seu *Dictionnaire Foucault*: “Kant está estranhamente presente nas duas extremidades do percurso filosófico de Foucault” (REVEL, 2008, p. 155, tradução minha). Ao longo de todo esse percurso, Kant é muitas vezes criticado, mas é também, em diversos aspectos, defendido e exaltado. Nesse sentido, observa Edgardo Castro no verbete dedicado a Kant de seu *Vocabulário de Foucault* que “a relação de Foucault com Kant é, ao mesmo tempo, de ruptura e de continuidade” (CASTRO, 2009, p.237). Apesar de toda essa ambiguidade, uma coisa certamente fica clara: Kant mereceu sempre todo o respeito e a admiração de Foucault.

Dada a complexidade e a amplitude das reflexões de Kant e Foucault, assim como as inúmeras aproximações e os muitos distanciamentos entre eles, este trabalho assume uma pretensão bem modesta e circunscrita, não se atrevendo a realizar nenhum estudo mais aprofundado e exaustivo. Trata-se apenas de apontar para alguns aspectos e textos que podem esclarecer os pontos mais salientes desta relação. Dois momentos serão ressaltados: a reflexão sobre e o homem e a crítica feitas por Foucault em 1966 em *As palavras e as coisas* e a leitura da resposta kantiana sobre o que é o iluminismo, realizada em 1984. Assim, será empreendida, em um primeiro momento, uma análise mais detida da forma como Kant aparece em *As palavras e as coisas*, quando a força revolucionária do argumento transcendental (em sua forma mais geral) é destacada, ao mesmo tempo em que é feito um grande esforço no sentido de eliminar do gesto crítico de Kant qualquer risco de ser acometido pelo sono antropológico. Em seguida, o foco do estudo recairá sobre o texto publicado por Foucault em seu último ano de vida, intitulado *O que são as Luzes?*, no qual se ressalta o problema da atualidade e uma associação é traçada entre crítica, *Aufklärung* e ontologia do presente.

¹ Foucault redigiu entre 1960 e 1961 um texto introdutório à tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, trabalho que foi apresentado à época como tese complementar à sua tese, *Loucura e Desrazão: a história da loucura na época clássica* (*Folie et déraison: l'histoire de la folie à l'âge classique*), publicada no mesmo ano de sua defesa, em 1961. Esse texto só foi publicado na França em 2008 e no Brasil em 2011, com o título de *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (cf. FOUCAULT, 2011). O presente trabalho não pretende explorar essa obra (para uma análise dela, ver SARDINHA, 2011).

A FORÇA DO GESTO CRÍTICO DE KANT E O RISCO DO SONO ANTROPOLÓGICO

Kant é um pensador que tem um grande destaque em *As palavras e as coisas*. Quanto a isso, não resta a menor dúvida. Podemos até mesmo dizer que esta obra foi escrita com o objetivo de avaliar o significado da crítica kantiana, tanto das possibilidades que ela abriu, quanto dos limites que ela impôs ao pensamento ocidental. A tese principal desse livro é bem conhecida: trata-se de estudar o aparecimento contingente da figura (nova) do homem (entre o século XVIII e os dias atuais), figura essa atravessada pelo jogo da vida, da linguagem e do trabalho e que é, ao mesmo tempo, objeto do saber e sujeito que conhece. E ao estudar a emergência do homem, aponta-se também para a possibilidade de seu iminente desaparecimento. Como diz Foucault em uma célebre passagem do final desse livro: “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, 2007, p.536). Em suma, podemos resumir *As palavras e as coisas* como uma investigação sobre o nascimento e a morte do homem.

No interior dessa reflexão, Kant ocupa um lugar bem definido: coube a ele tornar possível a emergência do homem no final do século XVIII. Kant é uma figura central na passagem da *episteme* clássica para a *episteme* moderna, um pensador que teria revolucionado o campo do saber e aberto o espaço para o posterior desenvolvimento das ciências humanas e da analítica da finitude. Segundo Foucault, em uma das declarações mais polêmicas de *As palavras e as coisas*: “antes do fim do século XVIII, o homem não existia” (FOUCAULT, 2007, p.425). Ou seja, sustenta-se que na *episteme* clássica (em Descartes, por exemplo) simplesmente não encontramos esse homem que vive, fala e trabalha, e que, além disso, tem o direito de conhecer e colocar na luz as leis de seu próprio conhecimento. Kant marca, portanto, o momento de uma “mutação arqueológica”, quando o discurso clássico se desvanece e, em seu lugar, aparece o homem. Cito Foucault:

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado (FOUCAULT, 2007, p.430).

O criticismo kantiano é visto por Foucault como uma grande ruptura no campo problemático do saber ocidental, o limiar de uma nova positividade, que torna possível esse aparecimento do homem. Nesse sentido, afirma Foucault que “o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem” (FOUCAULT, 2007, p.437-8).

Deixemos então mais claro que homem é esse que Kant fez nascer. Esse termo “homem” em *As palavras e as coisas* se refere em linhas gerais a uma figura da *episteme* moderna com duas faces: uma tributária da analítica da finitude (o sujeito moderno da filosofia kantiana e especialmente da fenomenologia) e outra das ciências humanas (o homem que vive, trabalha e fala). A analítica da finitude designa, basicamente, o movimento da finitude das empiricidades (da vida, do trabalho e da linguagem) para uma finitude mais fundamental. Segundo Foucault:

No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude. [...] Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito (FOUCAULT, 2007, p. 434).

Por isso há na analítica da finitude uma oscilação entre o positivo e o fundamental, que pode assumir a forma do empírico e do transcendental. Para Foucault, essa oscilação é um traço característico do homem na *episteme* moderna. Como deixa claro: “o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*” (FOUCAULT, 2007, p.439). Isso porque, no ser do homem, é preciso que se considere o conhecimento que faz possível todo o conhecimento. Por exemplo, os saberes voltados ao corpo (estudos da percepção, dos esquemas neuromotores, etc.) dão lugar a uma espécie de estética transcendental.

Embora essa oscilação e confusão entre o empírico e o transcendental tenha marcado a figura do homem na modernidade, Foucault deixa claro que o próprio Kant teria marcado claramente a diferença entre esses dois planos, cabendo à reflexão

transcendental indicar como o problema antropológico poderia ser corretamente colocado, sem se cometer um duplo erro especulativo e positivo. Mas, apesar do cuidado de Kant, a *episteme* moderna teria, aos olhos de Foucault, feito do homem um duplo empírico-transcendental². De certa forma, o antropologismo presente no pensamento pós-kantiano é visto por Foucault como pré-crítico, e essa confusão se aplicaria ao positivismo, à dialética e à fenomenologia, tanto às análises que atribuem um valor transcendental ao objeto, quanto às que se deslocam para o sujeito constituinte³.

Foucault confere à crítica kantiana à metafísica e à sua reflexão sobre os limites da razão uma significação ainda maior, para além da emergência do homem: Kant teria aberto a porta para uma interrogação crítica radical. A reflexão sobre a legitimidade da razão teórica, da razão prática e do juízo, conduzida por Kant em suas três grandes críticas, não deixa de estar sempre ameaçada pela especulação e pelo dogmatismo. O espírito crítico não assume a forma de uma autoridade indiscutível, segura de si mesma, mas sim de uma postura permanentemente conflituosa e instável. Nesse sentido, Foucault acredita que, ao mesmo tempo em que Kant abriu o espaço da crítica, ele imediatamente o teria fechado e entregue a um novo dogmatismo: o sono antropológico.

Essa centralidade da antropologia teria sido formulada por Kant em seu texto tardio *Lógica*, quando afirmou que as três questões críticas (Que posso saber? Que devo fazer? E o que me é permitido esperar?), que tinham sido colocadas na *Crítica da razão pura*⁴ são todas elas direcionadas a uma quarta questão central: O que é o homem?⁵ E Foucault observa, em sua introdução para a *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, que não é mera casualidade que Kant tenha ensinado antropologia durante 25 anos na Universidade de Königsberg. Mais do que uma exigência de sua vida universitária, Foucault vê aqui uma obstinação ligada à própria estrutura do problema kantiano⁶.

² Cf. HUTCHINGS, 1996, p.108.

³ Cf. CANDIOTTO, 2006, p.185-186.

⁴ KANT, 2001, p.639, A805, B833.

⁵ KANT, 1992, p.42, A25.

⁶ FOUCAULT, 2011, p.107.

E mais do que uma obsessão pessoal de Kant, a questão antropológica teria se tornado central em toda a *episteme* moderna. Segundo Foucault: “a antropologia constitui, talvez, a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós” (FOUCAULT, 2007, p.473). A antropologia é aqui aproximada a uma espécie de posição humanista, que tende a colocar a figura do homem no centro da filosofia. Foucault situa a revolução copernicana como o movimento filosófico que deu forma ao pensamento antropológico moderno e à analítica da finitude, sendo o homem tomado como um ser finito governado por processos de vida, exigências do trabalho e estruturas da linguagem. Por um lado, um objeto para um saber empírico, por outro, tomado como fundamento das condições de possibilidade do conhecimento. Ou seja, o homem como sujeito transcendental e como objeto determinado.

Podemos dizer que o que incomoda Foucault em Kant não é a crítica transcendental, mas sim a posição central e o poder sintético atribuído ao sujeito. Na arqueologia, certamente não há espaço para o sujeito único e fundador. A análise das formações discursivas prescinde desse “apoio transcendental”, devendo a pluralidade das formações discursivas e as modalidades diversas de enunciação ser descritas sem qualquer referência à unidade do sujeito, a um suposto “eu penso” que serviria de fundamento e tornaria possível o conhecimento.

Em outras palavras, a impressão que temos é que Foucault pretende ser, nesse aspecto, uma espécie de “kantiano sem sujeito transcendental”⁷. Em suma, a transformação da crítica kantiana proposta por Foucault em *As palavras e as coisas* visa matar o homem, o que envolve a morte do sujeito transcendental, mas sem eliminar o gesto crítico de Kant, que deve então ser desenvolvido de outro modo. Foucault pretende se servir da crítica aberta por Kant sem recair no sono antropológico, ou seja, sem qualquer sujeito único e fundador servindo como “apoio transcendental”. Em outras palavras, o dispositivo crítico de tipo “transcendental” poderia (e deveria) ser retomado em novos termos.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o criticismo kantiano é visto por Foucault com grande entusiasmo, como um capítulo transformador e libertador para o pensamento ocidental. Não é sem razão que, em seu último ano de vida, ao ser convidado para escrever o verbete sobre si mesmo no *Dictionnaire des philosophes*

⁷ Cf. DEKENS, 2011, p.164.

organizado por Denis Huisman (texto esse que foi publicado com a assinatura de um fictício Maurice Florence, nome que permite entrever as iniciais do próprio Foucault: M.F.), diz logo na primeira frase Foucault (ou François Ewald, seu assistente que parece ter sido o verdadeiro autor da frase): “Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é então na tradição crítica de Kant que podemos situá-lo, no projeto de uma história crítica de nosso pensamento” (FOUCAULT, 2001b, p.1450).

Depurado do sono antropológico, o gesto crítico de Kant é claramente defendido por Foucault. Mas, além de eliminar a figura do sujeito transcendental, outro desafio se impõe: introduzir a história no espaço antes ocupado pelo sujeito. É nesse momento que chegamos à polêmica noção de *a priori* histórico. O conhecimento *a priori*, como se sabe, é definido por Kant como aquele que é absolutamente independente de toda experiência. Ou seja, os conceitos *a priori* são vistos como estruturas universais. Certamente não é nesse sentido que Foucault retoma o termo na arqueologia, dado que todo o saber é historicizado. Mas Foucault retém um aspecto, que é a condição de certa experiência do saber. Ainda que histórico e contingente, o saber possui condições de possibilidade que podem ser tomadas como *a priori* históricos (claro, cometendo aqui uma heresia a Kant).

O sentido kantiano do termo é claramente alterado, mas se preserva algo essencial: o desdobramento de dois níveis de análise, o do discurso e o do que torna possível o discurso. Enfim, para Kant, transcendental é todo conhecimento que se ocupa não dos objetos, mas do nosso modo de conhecer os objetos (e da possibilidade mesma desse conhecimento). Tomado nesses termos bem gerais, a ideia de uma crítica transcendental não parece pressupor a centralidade do sujeito nem a atemporalidade do conhecimento. Trata-se apenas de um deslocamento do ponto de vista: do objeto em favor da relação com o objeto. Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant deixa esse ponto bem claro:

Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental* (KANT, 2001, p.53, B25).

Foucault retém aqui uma importante lição de Kant: a centralidade da reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento e do pensamento. A crítica é, assim, nada mais que uma reflexão sobre os limites. E, nesse sentido, tanto a *Crítica*

da razão pura quanto *As palavras e as coisas* são reflexões sobre os limites do conhecimento e do pensamento. Rodrigo Orellana tem toda razão ao dizer que “se pode sustentar, com toda legitimidade, que a obra de Foucault se caracteriza por um retorno permanente à reflexão kantiana, por meio de uma compreensão da filosofia como *experiência dos limites*” (ORELLANA, 2006, p.171, tradução minha). A diferença está na forma como essa reflexão é conduzida (no papel conferido ao homem e à história). Deslocado dessa forma por Foucault, como veremos a seguir, o gesto crítico introduzido por Kant aponta para uma questão que tenderá a tornar-se central na filosofia: a atualidade. Ou seja, a problematização de nossa maneira de ser, de pensar e de agir. Em suma, uma ontologia do presente.

Resumindo esse ponto, podemos dizer que a análise arqueológica, como a que vemos em *As palavras e as coisas*, assume uma estratégia em grande medida “transcendental”. Obviamente, a arqueologia não retoma a integralidade do transcendentalismo kantiano. Mas podemos dizer que ela se inspira em sua estrutura mais geral, qual seja, a atenção ao caráter quase apriorístico das formações discursivas e dos enunciados que conformam a *episteme* de certa época. Podemos falar aqui, com o risco de cometer uma dupla heresia (tanto a Kant, quanto a Foucault), em uma “arqueologia transcendental”. Em outras palavras, a arqueologia faz um grande esforço de historicização da crítica kantiana, de modo que a função que Kant atribuía ao sujeito, a arqueologia atribuirá a uma configuração histórica específica. Dessa maneira, a crítica transcendental perderá também o seu alcance universal (valendo para todo conhecimento humano possível) e passará a ser uma crítica historicamente delimitada, que vale para certa conformação de saber contingente. Assim, a crítica que antes identificava as limitações necessárias da razão humana, agora, com Foucault, assume a forma de uma possível transgressão, de outra maneira de pensar que pode emergir. Já que os limites deixam de ser universais e necessários, eles estão sempre abertos a mudanças.

O PROBLEMA DA ATUALIDADE: CRÍTICA, *AUFKLÄRUNG* E ONTOLOGIA DO PRESENTE

Se a presença de Kant no pensamento arqueológico de Foucault dos anos 1960, especialmente em *As palavras e as coisas*, é intensa (e também ambígua), como vimos acima, o mesmo não pode ser dito quanto às investigações genealógicas conduzidas na década seguinte. Sua presença ainda pode ser sentida, mas não com a mesma vivacidade. É somente a partir do final dos anos 1970 que veremos Kant

ocupar novamente um local de destaque no pensamento de Foucault, associado então a uma releitura do projeto iluminista que ressalta a crítica da atualidade. O primeiro texto nesse sentido data de 1978 e se trata de uma apresentação realizada na Sorbonne para a Sociedade Francesa de Filosofia intitulada “O que é a crítica?: Crítica e *Aufklärung*” (em francês: *Qu'est-ce que la Critique?: Critique et Aufklärung*), texto que não foi publicado posteriormente nos *Ditos e escritos*⁸. Depois, essa leitura reaparece na aula de 5 de janeiro de 1983 no Collège de France, a primeira do curso intitulado *O governo de si e dos outros*⁹. E em 1984, ano de comemoração do bicentenário do texto de Kant publicado em 1784 na *Berlinische Monatsschrift* em resposta à questão *Was ist Aufklärung?*¹⁰ vemos duas versões dessa interpretação de Kant ser publicada: uma versão francesa (*Qu'est-ce que les Lumières?*) e uma versão inglesa ampliada (*What is Enlighthenment?*), ambas incluídas nos *Ditos e escritos*¹¹.

A leitura que Foucault fez do texto de Kant sobre o que é o iluminismo provocou uma estranheza imediata em muitos leitores, tanto por se distanciar das interpretações mais canônicas de Kant, quanto por reivindicar uma herança iluminista que muitos imaginavam que Foucault desejaria afastar-se dela. Kant, tão atacado anteriormente em razão de seu antropologismo (a centralidade conferida ao sujeito transcendental), é então identificado a uma nova atitude filosófica. Distanciando-se da imagem de um pensador “pós-moderno” ou “anti-moderno”, Foucault se situa na esteira moderna, como um continuador do mesmo projeto crítico. A herança kantiana é então diretamente reivindicada. Como ressalta Howard Caygill em seu *Dicionário Kant*, no verbete dedicado ao iluminismo, Foucault e outros filósofos contemporâneos que seguem a via aberta por Nietzsche não devem ser vistos como adversários da *Aufklärung*, mas

parece mais exato descrevê-los como autores quintessencialmente esclarecidos, exploradores públicos, dentro de um espírito distintamente kantiano, das consequências da ampliação do impulso crítico do Iluminismo à própria razão (CAYGILL, 2000, p.184).

⁸ Cf. FOUCAULT, 1990.

⁹ Cf. FOUCAULT, 2010, p.3-24.

¹⁰ Cf. KANT, 1985.

¹¹ Cf. FOUCAULT, 2001a; FOUCAULT, 2001c.

O mais característico desta “atitude de modernidade”, na leitura feita por Foucault, residiria no desenvolvimento de uma reflexão ao mesmo tempo histórica e crítica. Isso porque se trataria de uma crítica de nosso presente e de nós mesmos. O próprio Kant é lido dessa forma, como aquele que, pela primeira vez, colocou a questão do presente na filosofia. Essa leitura, que Foucault realiza ao final de sua vida, tem o poder, como ressalta Mariapaola Fimiani, de religar o primeiro ao último Foucault, estabelecendo uma passagem e uma espécie de continuidade entre suas reflexões dos anos 1960 sobre as formações discursivas, suas pesquisas dos anos 1970 sobre a genealogia do poder e suas últimas reflexões do início dos anos 1980 sobre a ética¹². De certa maneira, Foucault parece descrever seu projeto filosófico como uma espécie de reescrita do kantismo, no seio do qual a crítica de origem iluminista se conecta a uma reflexão histórica sobre as condições de verdade e liberdade.

Nessa nova leitura de Kant, fica claro como Foucault distingue o iluminismo do humanismo. Segundo Foucault, “essa crítica permanente de nós mesmos deve evitar as confusões fáceis demais entre o humanismo e a *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2001a, p.1391). Ainda segundo Foucault:

Confundir [Iluminismo e humanismo] me parece perigoso, além de historicamente inexato. Se a questão do homem, da espécie humana, do humanismo foi importante ao longo de todo o século XVIII, é bem raro, creio, que a *Aufklärung* seja considerada ela mesma como um humanismo (FOUCAULT, 2001a, p.1392).

Mais do que uma afirmação da centralidade do homem, o que caracterizaria o iluminismo seria a atitude crítica de modernidade, a ousadia de pensar sobre quem somos nós na atualidade. A pergunta central para os modernos não seria então “o que é o homem?”, mas sim a análise dos limites que faz com que sejamos o que somos hoje. É esse aspecto do espírito iluminista que Foucault reivindica para si. Como afirma Foucault na apresentação de 1978 para a Sociedade Francesa de Filosofia:

Para o próprio Kant, a verdadeira coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento. [...] Mas não é de menor

¹² Cf. FIMIANI, 1998, p.15.

importância que Kant fixou a crítica, em seu jogo de dessujeição em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento (FOUCAULT, 1990, p. 41, tradução minha).

Em suma, o antropologismo moderno, que é o tema discutido em *As palavras e as coisas*, permanece alvo das mais severas críticas. O que sobrevive de Kant e dos modernos, aos olhos de Foucault, é a atitude crítica voltada para o presente. Mais do que a doutrina kantiana, no sentido de sua contribuição substantiva para a filosofia, o que Foucault valoriza em Kant é seu exemplo como pensador crítico, sua atitude limite. Inspirado nesta “atitude de modernidade”, Foucault delinea a noção de uma nova postura crítica, ao mesmo tempo localizada e experimental, que se restringe a análises históricas dentro de domínios específicos e que aponta sempre para a possibilidade de transgressão, de virmos a ser diferentes daquilo que nos tornamos. Ou seja, uma postura crítica que oferece um novo ímpeto ao trabalho da liberdade e nos deixa em perpétua agitação, diante de um esforço crítico nunca plenamente realizado, uma vez que estamos sempre na posição de começar tudo outra vez¹³.

Nessa leitura de Kant, da crítica e da *Aufklärung*, Foucault defende que a modernidade não deve ser pensada como um *corpus* doutrinário ou um período histórico, mas sim como uma “atitude”, entendida como uma maneira de pensar e de agir, um *ethos* específico, um modo de se relacionar com a atualidade (cf. SIMONS, 1995, p. 16). Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant já havia dito que a reflexão transcendental sobre os limites e as fontes da razão pura não poderia ser propriamente denominada uma *doutrina*, mas uma propedêutica e uma crítica da razão pura de utilidade apenas negativa, posto que não teria por finalidade alargar a nossa razão nem ampliar nosso conhecimento (cf. KANT, 2001, p.53, B25-26).

Mas Foucault, na interpretação que faz de Kant, vai além dessa reabilitação da crítica como uma preparação para o uso da razão dentro de seus limites. Foucault identifica ali a inauguração de uma nova maneira de filosofar que tem por pretensão realizar um diagnóstico de nós mesmos, uma espécie de “ontologia da atualidade”. Ao tentar responder à questão sobre o que é o iluminismo, Kant nada mais estaria fazendo do que refletindo sobre quem somos nós na atualidade. E, ao fazer isso, Kant

¹³ Cf. HUTCHINGS, 1996, p.120.

teria levado ao exercício filosófico a ousadia de pensar por conta própria, concretizando a máxima do *sapere aude*. O iluminismo compreenderia para Kant um processo de superação dos erros do passado a partir da decisão de fazer uso do próprio entendimento nos limites da razão humana (cf. TEMPLE, 2009, p.225).

A definição que Kant oferece da *Aufklärung* logo no primeiro parágrafo de seu texto é uma das linhas mais famosas da história da filosofia: “Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1985, p. 100, A 481). Nesse sentido, Kant estaria conectando crítica e *Aufklärung*, conferindo uma dimensão claramente moral e também política ao processo iluminista que nos retira do estado de menoridade. Esse processo de “saída” (*Ausgang*) da menoridade é estabelecido por Kant como um desafio lançado ao homem de seu tempo, não apenas uma provocação, mas uma tarefa e uma obrigação que exige coragem para ser levada a cabo. Essa tarefa, que exige do homem que opere uma mudança em si mesmo, é vista ainda por Kant como um processo em vias de se concretizar: “Se for feita então a pergunta: ‘vivemos em uma época esclarecida (*aufgeklärt*)?’”, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento (*Aufklärung*)’” (KANT, 1985, p.112, A491).

Ao atingir o estado de maioridade, o homem ousa não mais se deixar conduzir, não mais ser governado pelos outros em seu pensamento e em sua conduta. E a coragem de pensar, nos limites estabelecidos pela crítica, está relacionada também para Kant à coragem de falar livremente, ou seja, o dever de pensar por conta própria liga-se ao dever de falar publicamente. Assim, a crítica associa-se claramente a uma atitude moral e política, que Foucault irá relacionar à arte de não ser governado, ou seja, ao exercício de uma liberdade que conhece seus próprios limites e que está em condições de transformar sua relação com o poder. Segundo Mariapaola Fimiani:

A crítica conquistou um duplo plano, a análise das condições do uso correto da razão e dos princípios da autonomia e também a decifração antagonista de nosso próprio presente como convite a nos transformar nós mesmos e a transformar nosso mundo, como um chamado a exercer, pela coragem de uma escolha pessoal, uma maneira de pensar por conta própria que é decisão de estar em desacordo. Toda a espessura da crítica, que vê combinar a crítica transcendental e a crítica própria às Luzes, adquire então

a dimensão de um *fazer ético*, de um exercício particular permanente que Foucault define como “inservidão voluntária” e “indocilidade refletida” (FIMIANI, 1998, p.37, tradução minha).

Na leitura de Foucault, esse *ethos* filosófico inaugurado por Kant caracteriza-se por ser uma atitude limite que realiza uma crítica permanente de nosso ser histórico, não uma negação ou rejeição, mas sim uma análise sobre os limites, que aponta para a possibilidade de deixarmos de ser o que somos e de nos transformarmos em algo radicalmente outro. Em suma, esse novo *ethos* filosófico que Foucault as-socia à atitude de modernidade inaugurada por Kant, realiza também uma análise dos limites, como fez a crítica transcendental, com a diferença que, ao invés de ser meramente negativa, ela assume uma postura positiva, de transformação e de ultrapassagem. Segundo Foucault:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não como uma teoria, uma doutrina, ou mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula. É preciso concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica na qual a crítica daquilo que somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são postos e experimentação de sua ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2001a, p.1396, tradução minha).

Sendo assim, a crítica genealógica é claramente aproximada da crítica iluminista. A atualidade, ou seja, a questão sobre quem somos nós hoje, é o ponto de partida de todo trabalho crítico. Trata-se de retrair um processo, de identificar a emergência das formas de ser, de pensar e de agir que são ainda, em grande medida, as nossas.

CONCLUSÃO

As *palavras e as coisas* tem um início bem provocativo, no melhor estilo foucaultiano, com a afirmação de que o livro teria nascido de um texto de Jorge Luis Borges. O texto em questão é o conto intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*, no qual aparece uma citação de uma velha enciclopédia chinesa supostamente intitulada *Empório Celestial do Conhecimento Benevolente* na qual os animais seriam divididos em 14 categorias: “a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente

classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem mosca" (BORGES *apud* FOUCAULT, 2007, p.ix).

Foucault afirma na sequência que esse texto de Borges o teria feito rir durante muito tempo, "mas não sem um mal-estar evidente e difícil de ser superado" (FOUCAULT, 2007, p. xii). Mas qual a razão desse desconforto? Ele parece residir, em grande medida, em nossa impossibilidade de pensar isso, o que coloca em evidência a limitação de nosso próprio pensamento. Como se pergunta Foucault: "que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?" (FOUCAULT, 2007, p.ix).

Não é sem motivo que essa é a primeira pergunta que lemos em *As palavras e as coisas*, logo na primeira página do prefácio. É essa pergunta desconcertante que parece realmente mover toda a reflexão do livro. Uma pergunta que aponta para uma clara reflexão crítica, acerca dos limites de nosso pensar. O conto de Borges, ao nos provocar riso e mal-estar, aponta para outra "ordem das coisas", para outras maneiras de pensar, para outros lugares e "homens outros".

Vendo por esse ângulo, *As palavras e as coisas* parece nos deixar um claro ensinamento. Para além dos conceitos introduzidos e das escolhas metodológicas empregadas, creio que Foucault oferece outro legado importantíssimo, uma espécie de atitude ou *ethos* filosófico. Mais do que algo a ser empregado (usado em nossas pesquisas), trata-se algo a ser incorporado em nossa ação, uma espécie de exemplo a ser seguido, algo a ser posto em prática em nossas próprias experiências de pensamento. Foucault aponta, em *As palavras e as coisas*, para essas outras maneiras de pensar, livres do sono antropológico.

É essa atitude questionadora, crítica e transformadora que ele encontra na atitude de modernidade encarnada por Kant. Mais do que uma influência, o projeto crítico kantiano parece traçar o caminho pelo qual Foucault pretende seguir em suas experiências de pensamento. Mais do que uma proximidade doutrinária, trata-se de uma comunhão de projetos, de um compartilhamento quanto ao significado mesmo do que significa filosofar. Acima de tudo, Foucault parece espelhar-se no exemplo kantiano, na atitude de modernidade que ele encarna de submeter nosso modo de ser, de pensar e de agir a uma rigorosa e permanente crítica. Assim como Kant, também Foucault, ao seu modo próprio, leva adiante o sonho iluminista da luta pela liberdade.

Em suma, mais do que uma filiação filosófica, no sentido de um compartilhamento de ideias e de concepções, a relação entre Kant e Foucault indica

uma semelhança de atitude, de postura diante do mundo e de nós mesmos. A coragem de se servir da própria razão permanece ainda uma tarefa e uma obrigação a cada um de nós. Foucault encarna essa ousadia do pensamento, essa atitude crítica de um “homem de experimentos” que não se contenta em ser governado e tutelado em sua maneira de ser, de pensar e de agir. Nesse sentido, quanto ao *ethos* iluminista, Foucault estaria mais próximo de Kant do que muitos daqueles que repetem ou se apropriam de suas ideias e doutrinas. Afinal, ser iluminado é ousar pensar por conta própria e não permanecer tutelado pelo grande filósofo de Königsberg.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. “Michel Foucault e o problema da antropologia”. In: *Revista Philosophica*, vol. 29, Valparaíso, semestre I, p.183-197, 2006.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DEKENS, Olivier. *Michel Foucault: “A verdade de meus livros está no futuro”*. Tradução de Roberto Mesquita Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2015. [Título original : Michel Foucault – « La vérité de mes livres est dans l’avenir », 2011].

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Traduit de l’italien par Nadine Le Lirzin. Paris : L’Harmattan, 1998.

FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” (1978). In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, n. 2, p.35-63, avr/juin 1990.

_____. “What is Enlightenment? («Qu’est-ce que les Lumières ?»)” (1984). In: _____. *Dits et Écrits*, vol.2: 1976-1988. Paris: Gallimard, collection «Quarto », 2001a, p. 1381-1397.

_____. “Foucault (1984)”. In: _____. *Dits et Écrits*, vol. 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, collection «Quarto», 2001b, p.1450-1455.

_____. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). In: _____. *Dits et Écrits*, vol. 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, collection «Quarto», 2001c, p.1498-1507.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9ª ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

HUTCHINGS, Kimberly. *Kant, critique and politics*. London/New York: Routledge, 1996.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? / Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” In: _____. *Textos selecionados*. 2ªed. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes (edição bilíngue). Petrópolis: Vozes, 1985, p.100-117.

KANT, Immanuel. *Lógica*. (Texto estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche). Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ORELLANA, Rodrigo Castro. “Foucault y el retorno de Kant”. In: *Teorema*, vol. XXIII, 1-3, p. 171-179, 2004.

REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

SARDINHA, Diogo. “Kant, Foucault e a antropologia pragmatic”. In: *Kant e-Prints*, série 2, v.6, Campinas, p.43-58, jul-dez 2011.

SIMONS, Jon. *Foucault & the political*. London / New York: Routledge, 1995.

TEMPLE, Giovana Carmo. “Aufklärung e a crítica kantiana no pensamento de Foucault”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14, p.225-246, 1/2009.

FOUCAULT, CLARICE: AS PALAVRAS, AS COISAS, A EXPERIÊNCIA¹

ROSA MARIA BUENO FISCHER

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou.

Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho.

Enquanto eu tiver perguntas e não houver respostas continuarei a escrever. Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer?

Clarice Lispector

As palavras que abrem *A hora da estrela* de Clarice Lispector (2006, p.9) – eu as recebo e levo adiante, há muito tempo, mas especialmente agora, um tempo de dor e

¹ Texto publicado originalmente no periódico Cadernos de Educação n.54 (2016), da Faculdade de Educação da UFPel. Autorizado pela editoria de Jarbas Santos Vieira.

ameaça a gestos de felicidade, no mundo, no Brasil, bem perto de cada um de nós. É uma dor que carrego, feito Macabéa. Não para desespero. Mas para mobilizar pensamento e poesia.

Intuo que os contos, crônicas e romances de Clarice são por demais íntimos do que é a linguagem e a literatura para Foucault. Com Clarice inicio este texto, que falará de Foucault e sua obra *As palavras e as coisas*. São 40 anos de *A hora da estrela* e 50 de *As palavras e as coisas*. Que importa, porém, o tempo passado? Mais uma vez, Clarice: “vivemos exclusivamente no presente pois sempre e eternamente é o dia de hoje e o dia de amanhã será um hoje, a eternidade é o estado de coisas neste momento” (LISPECTOR, 2006, p.18-19).

Assim, recorrendo a obras de Clarice, trato de alguns temas de Foucault, nessa obra já tornada um clássico do pensamento filosófico e histórico, em que são problematizadas questões fundamentais para a pesquisa em ciências humanas e sociais: a linguagem, o discurso, a verdade, a representação, o sujeito, a experiência, a criação de si mesmo.

UMA LEITORA, UM LIVRO

Comprei meu exemplar de *As palavras e as coisas* por 110 cruzeiros, em 1976, no Rio de Janeiro. Li-o durante o curso de mestrado, no IESAE – Instituto de Estudos Avançados de Educação, da Fundação Getúlio Vargas – em plena ditadura militar. O registro do tempo está na última página, aquela em que o autor diz que o homem é uma invenção recente; onde diz que, se as disposições narradas no livro desaparecessem, como sucedeu na virada do século XVII, então “pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como à beira do mar um rosto de areia”. Ali, exatamente ali está a anotação, a lápis, do meu nome e da data de conclusão da leitura: 13 de outubro de 1977...

Foi-me absolutamente difícil ler a obra. Foucault era um dentre tantos autores estudados no seminário, junto com Leibniz, Kant, Hegel, Husserl. Posso dizer que, definitivamente, o mundo da filosofia me tomou desde aquele tempo. Ler *As palavras e as coisas* foi aprender um jeito completamente diverso de fazer história, de fazer filosofia – segundo o que eu até ali havia aprendido.

A arqueologia das ciências humanas era-me oferecida em capítulos densos, com títulos como o do capítulo II, “A prosa do mundo” – em que Foucault nos apresentava o século XVI como não fechado em si mesmo – dizendo-nos de um certo modo de ser da

linguagem, com as diferentes figuras do “saber da semelhança”, em que se misturavam textos religiosos, coisas da natureza e da astronomia. Falava-se de uma *episteme*, de uma certa ordem do mundo, sustentada pelas semelhanças, pelo visível e pelo invisível das analogias, pelas marcas das coisas e os respectivos gestos de decifração. Semiologia e hermenêutica faziam-se, ali, plenamente soberanas.

A ciência, naquele momento, confrontava livremente o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já desperta por certa racionalidade (na qual nos reconhecemos até hoje). Conhecer era interpretar signos, e isso incluía práticas como a da adivinhação, a da magia – num trabalho infinito com os signos e as similitudes. As coisas “tinham” sinais, certos e transparentes, pois se assemelhavam a eles. Como escreve Foucault: “Conhecer um animal ou uma planta, ou qualquer coisa da terra, é recolher toda a espessa camada dos signos que foram colocados nelas ou sobre elas” (FOUCAULT, 1968, p.64).

Signos. Desde os primeiros livros de Foucault, os signos. O capítulo III, “Representar”, é escrito, maravilhosamente, num diálogo com a obra maior de Cervantes; Dom Quixote aparece-nos como a figura que lê o mundo para demonstrar os livros: “A verdade de D. Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa fina e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas. A ficção desenganada das epopeias transformou-se no poder representativo da linguagem” (FOUCAULT, 1968, p.73).

O louco, o anormal. Desde os primeiros estudos do filósofo, a problematização sobre o outro. E aqui, vemos a discussão sobre a figura do louco que, nos séculos XVII e XVIII, não diz respeito ao fato de ele ser o diferente – mas, exatamente, a criatura que não cessa de ver, por toda a parte, sinais de semelhança (FOUCAULT, 1968, p.74). Aqui, outra temática que não cessará de interessar a Foucault: a ligação entre o louco e o poeta, aqueles que, no ocidente moderno, ficam na margem exterior da cultura – no sentido de que ambos vivem uma experiência diferenciada com as palavras e as coisas: se o louco reúne todos os signos, conferindo-lhes semelhanças, o poeta, por seu turno, põe-se à escuta de outra linguagem, alegórica, a da semelhança, “essa linguagem sem palavras nem discursos” (FOUCAULT, 1968, p.74).

As *epistemes*, as discontinuidades. Foucault nesse livro escreve, basicamente, sobre *epistemes*, sobre rupturas nos modos de saber. Pergunta-se: O que mudou na história, na cultura, desde os séculos XVII e XVIII, até fins do século XIX, nos meandros da Economia, das Ciências Naturais e da Filologia? Sua resposta não nos consola: porque, ele frisa, qualquer origem das mudanças ocorridas nesses

campos do saber sobre o homem será, de fato, sempre inacessível. Há uma opaca invisibilidade no coração das coisas, por mais que procuremos *ver* algo.

A ordem das coisas e dos signos. A partir do capítulo III, avançando na pesquisa, Foucault fala de um outro tempo em que, por certo, a similitude já não é a forma privilegiada de saber (aliás, ela será vista, então, como ocasião de erro, de ilusões, de confusões da linguagem. Ver FOUCAULT, 1968, p.76). Chegamos agora a um tempo da ordenação dos signos, signos que serão marcas da identidade e da diferença. Hobbes, Hume, Condillac, Locke, Montesquieu, Adam Smith, Lineu, Marx, tantos outros, mais ou menos “famosos” – desfilam no livro, desenhando o quadro epistêmico na nova Idade Clássica e depois na Era Moderna, em que a imaginação e a semelhança são repelidas aos confins do saber. Figuras como as do adivinho (no século XVI) são contrapostas a outras, como a do mercador e do comerciante (século XVII e XVIII). Eles nos falam de dois modos bem distintos de tratar da relação entre as palavras e as coisas. Ou seja, no texto de Foucault aparecem os textos dos “grandes”, mas faz-se o destaque também a figuras cotidianas.

A linguagem e a história. No capítulo 8, intitulado “Trabalho, vida, linguagem”, adentrando o século XIX, Foucault assinala o início de “uma certa maneira moderna de conhecer as empiricidades” (FOUCAULT, 1968, p.327) – tão distinta, como ele mostra, das semelhanças, ou das taxinomias dos séculos XVII e XVIII. Aqui, ganha força a historicidade, presente no domínio das línguas, das trocas econômicas e do trabalho, dos seres vivos. Agora, a linguagem separa-se da função representativa, é apreendida naquilo que tem de histórico, e adquire um ser próprio. Nietzsche desponta como inspiração muito cara: permite a Foucault falar da linguagem como algo que entra no campo do pensamento – aproximando a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem (FOUCAULT, 1968, p.397).

Mas o que nos reservaria a leitura do capítulo 9, “O homem e seus duplos”, a nós, em plena resistência à ditadura dos anos 70? Tudo ali parecia por demais provocativo. “Antes do século XVIII o *homem* não existia” (FOUCAULT, 1968, p.402, grifo do autor). Como assim?

Não existia a potência de vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem? Gramática geral, análise das riquezas e história natural eram maneiras de reconhecer o homem. Na *episteme* clássica isso não existia; era-lhe estranha a possibilidade de um ser cuja natureza seria conhecer a Natureza e, consequentemente, a si mesmo como ser natural (FOUCAULT, 1968, p.404).

O homem, dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem, subjaz a uma irredutível anterioridade, um vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. Todos esses saberes dominam o homem, atravessam-no, “como se ele nada mais fosse que um objeto da natureza ou um rosto que deve desva-nescer-se na história” (FOUCAULT, 1968, p.408). “A finitude do homem anuncia-se – e de uma maneira imperiosa – na positividade do saber” (FOUCAULT, 1968, p.408).

O tempo, a morte, o desejo. Ao mesmo tempo em que eu marcava as margens do livro com inúmeras interrogações, por vezes irônicas, confundia-me, percebendo-me até poeticamente feliz com o que a mim chegava, a cada nova página lida. Aprendia, qual discípula apaixonada, que a nova empiricidade do século XIX fez emergir toda uma analítica sobre a morte: que a morte “que rói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo”, ela é a mesma que se oferece a nós em nossa vida empírica; que o desejo (“que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico”) é o mesmo que aparece nas coisas por nós desejáveis; e que “o tempo que suporta as linguagens”, que nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é o mesmo tempo que “estende o meu discurso, antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar” (FOUCAULT, 1968, p.410). Aprendemos que o homem é também o lugar do desconhecimento – e a partir disso pode-se dizer que tal desconhecimento expõe um pensamento que sempre poderá ser ultrapassado por ele mesmo, o homem, o que lhe permite ao mesmo tempo vir a si, a partir daquilo que lhe escapa².

A leitura, hoje, de cada capítulo, inevitavelmente me leva a indagar: não estariam, nessas elaborações sobre a morte, o desejo e o tempo, e sobre o homem como lugar do não- saber e ao mesmo tempo como potência de “vir-a-ser”, não estariam aí prenúncios do que Foucault veio a escrever e a testemunhar no final de sua vida? Não estariam ali as primeiras elaborações sobre o tema da constituição de si, da transformação de si, da dessubjetivação, do si como obra de arte, do impensado como potência do próprio pensamento?

O impensado [...] não está alojado no homem como uma natureza mumificada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é,

² FOUCAULT, 1968, p.420.

em relação ao homem, o Outro: o Outro fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo numa idêntica novidade, numa dualidade irreversível” [...] E “esse duplo, por muito próximo que lhe seja, é estranho, e o papel do pensamento, a sua iniciativa própria, será aproximar-se o mais perto possível dele (FOUCAULT, 1968, p.425).

A LITERATURA, A LINGUAGEM, A EXPERIÊNCIA

Foucault fala-nos de uma “inacessível reserva”, nos movimentos entre o que se vê e o que se diz”. Para o apresentador da edição portuguesa, Vergílio Ferreira, há uma proximidade estreita entre Foucault e Heidegger: “O jogo entre o visível e o invisível, entre a claridade e a sombra, entre a superfície e a profundidade, é o jogo em que para Heidegger se opõe o ente e o Ser, a verdade e a não verdade” (FERREIRA, *apud* FOUCAULT, 1968, p.XXIX-XXX).

No prefácio, Foucault indaga-se sobre o Mesmo e o Outro, como o faz Borges – abalando qualquer “familiaridade do pensamento”, subvertendo qualquer forma ordenada, qualquer plano que se diga sensato, como por séculos fomos aprendendo a ver e a dizer. A enciclopédia chinesa de Borges, com sua bizarra classificação dos animais, aponta-nos para o “outro pensamento”, que é o “limite do nosso”: “a pura impossibilidade de pensar isso”. Não é a vizinhança das coisas (aqueles animais enumerados pelo escritor argentino) que anuncia o “impossível”, mas sim o “lugar” em que elas justamente se tomam loucamente “possíveis”: o lugar da linguagem. Foucault confessa o quanto o texto de Borges o desafia, o faz rir e o desconcerta, lhe traz mal-estar, e o conduz a pensar no contraste entre utopias e heterotopias – enquanto aquelas nos oferecem consolo, abrem-se em espaços lisos e acessíveis, estas inquietam, impedem a própria nomeação das coisas, detêm as palavras sobre si mesmas, “tornam estéril o lirismo das frases” (FOUCAULT, 1968, p.6).

As palavras, as coisas, Clarice. José Wisnik, em vídeo-aula sobre Clarice, diz que ela jamais pergunta o nome da coisa: não nomeia, apenas aproxima-se, humildemente, da “coisa” (WISNIK, 2016). Afinal, que garantia almejamos, afirmando que, sim, *isto* é mesmo *isto*? Foucault mostra com rigor de detalhes que, justamente, houve um tipo de busca assim nos séculos XVII e XVIII. O que ele fez em *As palavras e as coisas* foi desenvolver uma análise dos “procedimentos de classificações, de enquadramentos, de coordenação na ordem do saber experimental” (p.316), num trabalho genealógico que já havia começado

em *O nascimento da clínica*, com os saberes da biologia, da medicina e das ciências naturais; e, em *História da loucura*, com o problema da medicina classificatória. Faz uma história desse afã de ordenação e de nomeação do mundo.

Qual a garantia de nossas classificações? Qual o ponto de partida julgado estável, a partir do qual nos arrogamos a segurança de afirmar espaços coerentes de identidades, similitudes, analogias – e neles dispor as palavras e as coisas? “Nada mais incerto, nada mais empírico (pelo menos na aparência) do que a instauração de uma ordem entre as coisas” (FOUCAULT, 1968, p.8), pois que “nenhum olhar é estável”: sujeito e objeto invertem seus papéis incessantemente.

A ordem é a um tempo o que se oferece nas coisas como a sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras, e o que não existe senão através de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem: e é apenas nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada (FOUCAULT, 1968, p.8).

Já nestes primeiros livros ouvimos Foucault falar em experiência. Mas de que experiência nos disse em *As palavras e as coisas*? Ora, tratava-se justo do estudo sobre a experiência dos modos de ser de um certo ordenamento do mundo. Afinal: “que modalidades da ordem foram reconhecidas, postuladas, estabelecidas com o espaço e o tempo, para formar o solo positivo dos conhecimentos tais como se sucedem na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política”? (FOUCAULT, 1968, p.10).

Um parêntese. Ao revisitarmos este livro, em conversa com as outras criações de Foucault, damo-nos conta de que aquilo que ele escreve, já nos idos de 1950-60, é tão carnal, tão vital, tão inseparável de seu corpo, do modo como olha a si mesmo e o próprio pensamento. Na entrevista concedida ao italiano Trombadori, no final de 1978, lemos:

Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais me interesso e em relação ao que já pensei. Não penso jamais a mesma coisa pela razão de que meus livros são, para mim, experiências, em um sentido que gostaria o mais pleno possível. Uma experiência é qualquer coisa de que se sai

transformado. Se eu tivesse de escrever um livro para comunicar o que já penso, antes de começar a escrevê-lo não teria jamais a coragem de empreendê-lo. Só o escrevo porque não sei, ainda, exatamente, o que pensar sobre essa coisa em que tanto gostaria de pensar. De modo que o livro transforma o que eu pensava e transforma o que penso [...]. Sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar na mesma coisa de antes (FOUCAULT, 2010a, p.289-290).

Apoiado em Nietzsche, Blanchot e Bataille – o filósofo entende experiência como o ato de “chegar a um certo ponto de vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 2010a, p.291). Trata-se de algo que arranca o sujeito de si próprio, no sentido “de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação” (FOUCAULT, 2010a, p.291). Trata-se de uma experiência-limite – e ele diz que seus livros foram efetivamente isso: mesmo que por vezes possam ser aborrecidos e eruditos, eles foram um modo de “me arrancar de mim mesmo” [de modo a] “me impedir de ser o mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.291). Também afirma que os livros, como *História da loucura*, foram feitos como um convite para que nós, leitores, pudéssemos realizar, junto com ele, “uma experiência do que somos, do que não é apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência da nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados” [...]. Com o fim de “estabelecer relações novas com o que está em questão” (FOUCAULT, 2010a, p.292).

Uma experiência é sempre uma ficção, diz Foucault. Não é verdadeira nem falsa – “é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois” (FOUCAULT, 2010a, p.293). Trata-se de uma complicada relação com a verdade. Mas, sobretudo, de uma interpelação àquilo que se afasta do particular, do privado: quando Foucault fala em experiência, em ambos os sentidos (a experiência da loucura) e a experiência do livro (para ele e para os leitores), a ideia é que a metamorfose permitida pelo texto seja experimentada não apenas por ele; portanto, que seja acessível, possível de ser feita pelos outros (FOUCAULT, 2010a, D&E VI, p.294-295). O exemplo que ele dá é o dos movimentos da antipsiquiatria na França (e que acompanhamos até hoje, em vários lugares do mundo). Da mesma

forma, nos diz que uma experiência é sempre vivida a sós, embora possamos fazê-la apenas “na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo” (FOUCAULT, 2010a, p.295).

Num dado momento dessa entrevista, Foucault mostra a proximidade paradoxal entre dois tipos de experiência: aquela que diz respeito à radical transformação de si, no âmbito do que Blanchot e ele chamaram de “experiência-limite” e, por outro lado, aquelas experiências que chegaram ao nível dos saberes, dos discursos e das visibilidades de certas formações históricas (por exemplo, a experiência de designar alguém como louco ou como “arrazoado”; de conhecer a loucura, constituindo-se como sujeito racional; de conhecer a doença, constituindo-se como sujeito vivo; a economia, constituindo-se como sujeito trabalhador – e assim por diante)³.

Embora livro-experiência como todos os demais, *As palavras e as coisas*, não seria seu “verdadeiro livro”: “é um livro marginal”, se estiver em jogo a intensidade de uma paixão. De fato, foi o livro que, à sua época, conheceu enorme sucesso. Porém, “para dizer a verdade”, não estavam lá os problemas que mais o apaixonavam: “Já lhes falei das experiências-limite: eis o tema que me fascina verdadeiramente. Loucura, morte, sexualidade, crime são, para mim, as coisas mais intensas” (FOUCAULT, 2010 a, p.317).

SEMPRE A REPRESENTAÇÃO: SOBRE O MESMO, SOBRE O OUTRO

As perguntas de Foucault ressoam até hoje: como se torna possível transformar certas experiências em racionalidades, num determinado espaço ordenado de saber? Como e onde certas experiências humanas enraizam sua positividade? – e não no sentido de produção de um saber universalizante e progressivo, a passos largos para uma suposta e crescente perfeição. Quais as condições de possibilidade de certos saberes fundarem sua positividade? Arquivista de seu tempo, Foucault aponta nesse livro as grandes descontinuidades históricas do Ocidente: a que inaugura a Idade Clássica e a que assinala o limiar da modernidade (FOUCAULT, 1968, p.11). No turbilhão dessas descontinuidades, a produção e a circulação de certos modos de ser, pensar e existir; a invenção de certas verdades nas

³ FOUCAULT, 2010 a, p.306.

quais as sociedades se reconheceram, das quais se fizeram sujeitos.

Pensamos no interior de uma certa ordem, que não é nem será sempre a mesma. Não porque haja progressos da razão. Mas porque “o modo de ser das coisas” e o modo como uma certa ordem as reparte e classifica se oferecem ao saber, a partir de um gesto que se altera (FOUCAULT, 1968, p.11). Foucault expõe a coerência entre uma teoria da representação e da linguagem – em relação às ordens naturais, da riqueza e do valor, na análise que faz da Idade Clássica. E mostra a descontinuidade desse processo, a partir do século XIX: as ordens já não se vinculam ao estatuto da representação; a linguagem já não ocupa um lugar soberano: “uma historicidade profunda penetra no cerne das coisas” (FOUCAULT, 1968, p.12). E, principalmente, isto: “o homem por seu turno entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental” (FOUCAULT, 1968, p.12). Esse momento marca a emergência de todos os humanismos que conhecemos.

Há uma discussão extremamente rica a respeito do que Foucault chama “a ordem das coisas”: fazer a história da ordem das coisas é fazer a história do Mesmo – a história daquilo que “para uma cultura é algo a um tempo disperso e aparentado, portanto a distinguir por marcas e a recolher em identidades” (FOUCAULT, 1968, p.13). Mas também se pode escrever a história do Outro, como ele fez no estudo sobre a loucura – a história “do que, para uma cultura, é a um tempo interior e estranho, portanto de excluir (para conjurar o perigo interior que ele constitui), mas fechando-o (para lhe reduzir a alteridade)” (FOUCAULT, 1968, p.13).

Em suma, o que temos em *As palavras e as coisas*? Uma profunda análise da representação na época clássica (séculos XVII e XVIII) e de como essa representação é submetida à crítica, a qual abre espaço para outras potências, mais além da representação – a vida, o trabalho e a linguagem (a partir do século XIX). Como nos ajuda a ver Deleuze (2013), trata-se de um livro em que estamos diante de dois modos de ser históricos de a linguagem se organizar. O homem seria uma existência entre esses dois modos; aliás, temos oscilado entre um e o outro. E que modos são estes? Na Idade Clássica, o modo de a linguagem se agrupar se dá em torno da representação; é em sua nervura que se manifesta o ser-linguagem ou o *há-linguagem* (o *ça parle*). Em outras palavras: os atos de designação, de significação, vinculados à representação.

Na cultura do século XVI, vale lembrar, “a significação dos signos não existia, pois que era reabsorvida na soberania do Semelhante; aí, todavia, o seu ser

enigmático, monótono, obstinado, primitivo cintilava numa dispersão infinita” (FOUCAULT, 1968, p.68). Com o império da representação, nos séculos XVII e XVIII, esse modo de ser da linguagem praticamente desaparece das formas de saber. Porém, na Idade Moderna, o ser vivo da linguagem reaparece – como solidez de coisa inscrita no mundo (por exemplo, na escrita de Hölderlin, Mallarmé e Antonin Artaud, que Foucault tanto admirava). Mas é importante sublinhar o quanto na Era Clássica se firmou (com tal força que ainda caminhamos sobre esse solo) uma arte da linguagem que existe para assinalar, para significar e, ao mesmo tempo, para dispor sinais em torno das coisas: “uma arte de nomear e, depois, por uma duplicação a um tempo demonstrativa e decorativa, de a encerrar e de a encobrir, de a designar, por seu turno, por outros nomes, que eram a sua presença adiada, o sinal segundo, a figura, o aparato histórico” (FOUCAULT, 1968, p.68).

A partir do século XIX, portanto, o agrupamento da linguagem é obra de algo muito diferente – é operado pela literatura –, que nesse momento adquire uma função antes desconhecida. Ela agora tem um poder e uma especificidade novos, um outro sentido; emerge um modo distinto de agrupar a linguagem, para além de qualquer representação possível. “A literatura torna-se a potência não representativa que agrupa a linguagem de uma maneira completamente distinta, em um ser-linguagem opaco que não tinha equivalente no século XVII, posto que no século XVII era a representação que operava o agrupamento da literatura” (DELEUZE, 2013, p.82, trad. minha).

Foucault, nesse sentido, é plenamente devedor de Mallarmé e de Blanchot – que descobrem um ser-linguagem irreduzível à designação, à significação. Com eles, a literatura abandona qualquer exigência de representação, para agrupar-se numa linguagem opaca. Escritores como Artaud, Bataille, Klossowski de algum modo “abalaram o que se poderia chamar de os limites e as categorias do pensamento”; fizeram aparecer, no interior do discurso filosófico ocidental, alguma coisa que era a própria linguagem do pensamento:

[...] é o pensamento falando, e o pensamento, de algum modo, sempre alguém ou além da linguagem, escapando sempre à linguagem, e depois a linguagem tornando a alcançá-lo, indo além dele, e depois o pensamento escapando dela novamente; foi essa muito curiosa relação de encadeamentos, de ultrapassagens recíprocas, de entrelaçamentos

e de desequilíbrios entre o pensamento e o discurso nesses escritores que me interessou muito (FOUCAULT, 2010b, p.56).

CLARICE: A OFERTA DA PALAVRA COMO PENSAMENTO SOBRE SI MESMA

“O pensamento falando”. Quem, na literatura brasileira, se aproximaria mais disso, senão Clarice Lispector? Quem nos poderia falar de uma “coisa-galinha”, reduzida a galinha, mas que sabemos não ser de nenhuma forma algo irreduzível? Quem, entre nós, ofereceria de forma tão generosa e tão pungente a palavra como pensamento sobre si mesma?

No conto “Uma galinha”, do livro *Laços de Família*, lemos a breve história de uma galinha; a família a escolhe para a refeição de domingo, após apalpá-la “com indiferença em sua intimidade”. Para surpresa e consternação de todos, eis que ela incha o peito e voa o voo curto das galinhas.

Que é que havia nas suas vísceras que fazia dela um ser? A galinha é um ser. É verdade que não se poderia contar com ela para nada. Nem ela própria contava consigo, como o galo crê na sua crista. Sua única vantagem é que havia tantas galinhas que morrendo uma surgiria no mesmo instante outra igual como se fora a mesma.

[...]

Foi então que aconteceu. De pura afobação a galinha pôs um ovo. Surpreendida, exausta. Talvez fosse prematuro. Mas logo depois, nascida que fora para a maternidade, parecia uma velha mãe habituada. Sentou-se sobre o ovo e assim ficou, respirando, abotoando e desabotoando os olhos. Seu coração, tão pequeno num prato, solejava e abaixava as penas, enchendo de tepidez aquilo que nunca passaria de um ovo (LISPECTOR, 2016, p.157).

Só a menina estava perto e assistiu a tudo estarecida. Mal porém conseguiu desvencilhar-se do acontecimento, despregou-se do chão e saiu aos gritos: “– Mamãe, mamãe, não mate a galinha, ela pôs um ovo! Ela quer nosso bem!” (idem). Não foi morta. Passou o tempo. Raramente, mas ainda algumas vezes, enchia o peito de tal modo que talvez, se pudesse, até cantaria. Parecia, nesses momentos, alterar a

expressão de sua “vazia cabeça”. Mas a verdade é que: “Na fuga, no descanso, quando deu à luz ou bicando milho – era uma cabeça de galinha, a mesma que fora desenhada no começo dos séculos” (idem, p.158). E chegamos, assombrados, ao último parágrafo do conto: “Até que um dia mataram-na, comeram-na e passaram-se anos” (idem p.158).

A fuga da galinha, a perseguição da galinha. O homem procurando alcançá-la e ela escapando. E nós, leitores, acionados por algo que, ao mesmo tempo, está aquém ou além da linguagem. Mesmo que sejamos tentados a apanhar a linguagem (ou a galinha), fazendo-a interpretativamente parceira da menina atônita, que diz “ela quer o nosso bem” – talvez possamos dizer que a galinha (ou a linguagem) sempre escapa, por mais que a tomemos no nível da representação; por mais que afirmemos com uma certa segurança que, bem, não há dúvidas, tudo está dito ali. Como a galinha de Clarice, o pensamento sempre foge à linguagem; embora logo ali, adiante, esta torne a alcançá-lo. Mas ele escapará novamente: ele, o pensamento; ela, a galinha.

A última frase do conto, que poderia equivocadamente ser recebida com o alívio de que, agora sim, a linguagem desposou o pensamento e ambos fizeram-se um só, essa frase traz um novo elemento às ultrapassagens recíprocas e aos desequilíbrios entre a figura da galinha e o pensamento, que todos aqueles encontros e desencontros alucinantes promoveram em nós, leitores: é um choque, uma interrupção, uma descontinuidade. É a suspensão – não só porque mataram a ave e a comeram, o que já seria suficiente; mas pelo desfecho: “e passaram-se anos”. É como se tudo pudesse começar novamente, a perseguição e as fugas da linguagem, produzindo pensamento.

Trata-se de uma epifania, da rasgada concretude do mundo. Pode-se dizer, com Wisnik: em Clarice, é o divino visitando as coisas... A linguagem do pensamento. O pensamento falando. Tudo isso está bem distante da ideia de uma literatura vista a partir de qualquer teoria da significação, por mais que esses modos de vê-la e à linguagem ainda persistam, como herança da Idade Clássica. Ou seja, já liamos no texto de 1966 que as análises sobre *o que algo quer de fato dizer*, quais as *ideias recobertas pelo que se diz* – ou mesmo as análises que privilegiam o significante (nos esquemas aprendidos, por exemplo, com a linguística e com a psicanálise) – não cessam de procurar a linguagem (da literatura) fora de seu lugar, no afã de vários modos de decifração. A literatura tem outro lugar, distinto; é a linguagem no seu próprio ser.

No mesmo livro *Laços de família*, um dos contos (“Amor”) narra os acontecimentos de um dia na vida de uma simples mulher. Trata-se de Ana, aquela que, apostando no amor por ser mãe e mulher, excede. De tão grande e honesto amor, ela excede a si mesma. Ana, no bonde em movimento, com as compras no colo, “deformando seu novo saco de tricô”, ocupava a perigosa hora da tarde, “quando a casa estava vazia sem precisar mais dela”. O fato inusitado, nessa ocasião, foi que viu um homem cego mascando chicletes. “Inclinada, olhava o cego profundamente, como se olha o que não se vê. Ele mastigava goma na escuridão. Sem sofrimento, com os olhos abertos” (LISPECTOR, 2016, p.147). Foi então que, na arrancada súbita do bonde, o pesado saco de tricô foi ao chão. Os ovos quebraram.

A rede perdera o sentido e estar num bonde era um fio partido; [Ana] não sabia o que fazer com as compras no colo. E como uma estranha música, o mundo recomeçara ao redor. O mal estava feito. Por quê? Teria esquecido que havia cegos? A piedade a sufocava, Ana respirava pesadamente. Mesmo as coisas que existiam antes do acontecimento estavam agora de sobreaviso, tinham um ar hostil, perecível... O mundo se tomara de novo um mal-estar. Vários anos ruíam, as gemas amarelas escorriam. Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas na rua eram perclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir. Perceber uma ausência de lei foi tão súbito que Ana se agarrou ao banco da frente, como se pudesse cair do bonde, como se as coisas pudessem ser revertidas com a mesma calma com que não o eram.

[...]

Ela apaziguara tão bem a vida, cuidara tanto para que esta não explodisse. Mantinha tudo em serena compreensão, separava uma pessoa das outras, as roupas eram claramente feitas para serem usadas e podia-se escolher pelo jornal o filme da noite – tudo feito de modo que um dia se seguisse ao outro. E um cego mascando goma despedaçava tudo isso (LISPECTOR, 2016, p.148-149).

Clarice continua: Ana percebe que há muito passara do seu ponto de descida. Entrou no Jardim Botânico, onde “a moral era outra”: “O Jardim era tão bonito que ela teve medo do Inferno” (LISPECTOR, 2016, p.151). Ana sente vergonha; tivera

piedade mas depois seu coração se “enchera com a pior vontade de viver”, e “já não sabia se estava do lado do cego ou das espessas plantas” [...] Um cego me levou ao pior de mim mesma, pensou espantada [...] Ah! era mais fácil ser um santo que uma pessoa!” (LISPECTOR, 2016, p.153).

Serviu o jantar ao marido, aos filhos, aos irmãos e a suas companheiras. Quando todos foram embora, “ela era uma mulher bruta que olhava pela janela”. A cidade estava adormecida e quente. O que o cego desencadeara caberia nos seus dias?” [...] “com uma maldade de amante, parecia aceitar que da flor saísse o mosquito, que as vitórias-régias boiassem no escuro do lago. O cego pendia entre os frutos do Jardim Botânico” (LISPECTOR, 2016, p.154-155).

De repente, o marido derrama o café na cozinha e o barulho soa para ela como um estouro do fogão e o prenúncio do fogo em toda a casa. O marido a afaga, “afastando-a do perigo de viver”; ela se vê sem forças em seus braços. “Acabara-se a vertigem da bondade/ E, se atravessara o amor e seu inferno, penteava-se agora diante do espelho, por um instante sem nenhum mundo no coração” (LISPECTOR, 2016, p.155).

Penso que esse texto literário, a cada momento, nos desaloja da suposta segurança a que poderiam nos levar o gesto interpretativo ou a análise das representações: a criação de Clarice escapa ao julgamento moral, à serenidade de águas num pretenso lago de posições dualistas; mais do que isso, de construções ordenadas da vida, da linguagem, das coisas. Não se trata, obviamente, de uma aplicação da literatura à dos enunciados de uma determinada formação histórica. Trata-se, antes, do gesto anunciado (e praticado por Foucault), de indagar as coisas ditas, os enunciados, bem como as visibilidades, munindo-se de um olhar problematizador, dirigido às palavras e às coisas. Não é ela, a personagem Ana, que fala, ou que diz “eu falo”; nem se trata de um certo mundo a falar, um mundo de classe média do Rio de Janeiro, a que faz referência o texto. Com base na arqueologia de Foucault, estamos tratando de um “fala-se”, de um “diz-se”, numa certa formação histórica, em suas visibilidades, com as quais o *diz-se* está em batalha constante. Isso teria a ver com um não-começo da linguagem; um lugar que poderia ser ocupado por tantos sujeitos possíveis e imagináveis. Trata-se de um murmúrio anônimo, o murmúrio do enunciado.

É a linguagem fora de seu lugar de decifração. É a linguagem que se movimenta, sem termo e sem promessa. É a descontinuidade da vida na linguagem. É

Ana dona de casa, escapando aos perigos do entardecer e ao silêncio da família, prosaicamente indo às compras, interrompida pelo cego mascando chiclete. É a não continuidade da vida, com suas explicações causais e respectivos julgamentos: sim, porque há um cego que causa piedade e horror; há um Jardim Botânico de assustadora beleza, beleza quase mortal. Há ovos que se quebram no corredor de um bonde. Há uma mulher que perde o rumo da casa. Há o marido que, sem história de delicadezas, enlaça a mulher depois do jantar. O título do conto, “Amor”, é ele mesmo rachado, partido, como precisa acontecer a quem se aventure a abrir enunciados e a expô-los em possíveis visibilidades que, no entanto, não lhes serão jamais correspondentes, nem estarão a eles direta e claramente ligadas. Assim como na descrição do quadro *Las Meninas*, segundo a qual o espelho não mostra nada daquilo que representa, e há um *vê-se* que capta muito além do quadro, uma região necessariamente invisível – do mesmo modo, nada do que “parece ser isto”, no conto de Clarice, poderia ser reduzido a *isto* – nem como nomeação, nem com designação, nem mesmo como metáfora ou ato comparativo.

Não que seja totalmente errôneo ou indesejável ver, na personagem Ana e seu encontro com o homem cego, a possibilidade de interpretações que nos levassem, por exemplo, a concluir que a dona de casa, após aquela experiência inusitada, agora, sim, passaria a *enxergar certas coisas* de sua vida. Mas vamos convir que tal uso da literatura acabaria por *matar a coisa*, a cena, os tantos jogos de linguagem e de olhares que a narrativa carrega – e o dizemos porque há sempre uma “invisibilidade profunda do que se vê”, a qual é solidária com a própria “invisibilidade daquele que vê” – apesar dos espelhos, dos reflexos, dos retratos, como no quadro de Velásquez; apesar de todos os detalhes do cair da tarde da personagem de Clarice.

Apesar de todas as visibilidades das cenas, Ana é invisível – invisível para o cego, para o vigia do Jardim Botânico, para o marido, para ela mesma.

O que encontramos em Clarice é quase uma intimidade da escritora e seus personagens com aquilo que tanto apaixonava Foucault: o discurso anônimo, o discurso cotidiano. Ao lado de seu apreço por autores como Artaud, Bataille, Klossowski, interessavam-lhe genuinamente as vozes dos infames:

[...] todas essas falas esmagadas, recusadas pela instituição ou afastadas pelo tempo, o que dizem os loucos nas profundezas dos asilos há séculos, o que os operários não cessaram de dizer, de clamar, de gritar, desde que

o proletariado existe como classe e tem consciência de constituir uma classe, o que foi dito nessas condições, essa linguagem a um só tempo transitória e obstinada, que jamais ultrapassou os limites da instituição literária, da instituição da escrita, é essa linguagem que me interessa cada vez mais (FOUCAULT, 2010b, p.56).

Como pensar esse interesse de Foucault? Trata-se aqui, a meu ver, de coisas ditas que não estariam nem no lugar da opacidade da linguagem, nem no lugar de sua transparência. Haveria um “algo a mais” a pensar, nesses ditos, sobre os “esmagados pelo instituído”. Como nos aproximamos dessa linguagem, dessas vozes, sem que sobre elas exerçamos aquela força da designação pura e simples ou, pior, a força da interpretação semântica ou ideológica? De que modo podemos fazê-las aparecer naquilo que têm, ao mesmo tempo, de opacidade e de clamor legítimo? Talvez escolher Clarice e seus textos, lado a lado com nossas pesquisas acadêmicas, seja um modo de nos familiarizarmos com o estranho, com o outro.

Importante sublinhar isto – que tem consequências relevantes para a filosofia e a educação; temos vivido numa corda frágil, entre formas de quase transparência da linguagem (na medida em que ambicionamos a clareza da designação, da interpretação dos signos, da tradução de uma suposta verdade neles impressa) e da experiência da completa opacidade da linguagem. Essa “linha feiteiceira” não colocaria em oposição, de um lado, as coisas do vivido, do cotidiano, da existência objetiva, o mundo concreto – e, de outro, as coisas da arte, da criação, da ficção. Talvez se possa pensar que esses dois modos de ser da linguagem convivam sempre, de alguma forma, sem exclusão de um ou de outro. Também podemos imaginar que aquelas vozes dos homens infames, do louco nas profundezas dos asilos, tenham interpelado Foucault, justamente pela complexidade das dores, alucinações e viagens por eles expostas, nas quais brilha a completa inventividade das palavras, uma sintaxe desconexa porém inquietante e provocativa; simultaneamente, ele veria o vínculo dessas construções com visibilidades e enunciabilidades, em torno das quais se foi construindo algo como o louco e a loucura, o criminoso e o transgressor, em nossa sociedade.

ENUNCIABILIDADES E VISIBILIDADES: UM PARÊNTESES QUASE ESCOLAR

Aquilo que se vê não reside no que se diz – escreve Foucault no capítulo “Las Meninas”. Ver e dizer constituem uma *não-relação*. Em “Isto não é um cachimbo”, Foucault

(2009) escreverá que entre o desenho e seu título ou entre o visível e seu enunciado, também existe uma não-relação. Como Deleuze pontua, trata-se de uma relação mais profunda do que qualquer relação: “As duas formas, a forma do visível e a forma do enunciável, são irreduzíveis. Não há conformidade, nem correspondência, nem isomorfismo. Há uma não-relação, há disjunção. E é preciso que essa não-relação seja, de certa maneira original e paradoxal, uma relação” (DELEUZE, 2013, p. 31, trad. minha).

Poderíamos dizer que há um tema central em *As palavras e as coisas* e que, já no primeiro capítulo, está colocado como um dos interesses maiores do autor. Trata-se do problema da verdade. Desde a Era Clássica, tal problema tem-se definido a partir da conformidade entre a coisa e sua representação, entre o dizer e o ver (DELEUZE, 2013, p.31). Para Foucault, o saber não é o conhecimento de algo por um sujeito: consiste, antes, nesse movimento feito de visibilidades e de enunciabilidades, irreduzíveis umas às outras. Por isso, nada há “por baixo” do saber nem “antes” dele. Nesse sentido, não há experiência que não tenha sido captada em um determinado saber. Posso dizer que “vejo algo”, como a loucura no hospital geral (ou a selvageria e barbárie de estupradores no Brasil)? Sim, posso dizer que “vejo” isso. Mas esse algo que vejo e enuncio é interior a um determinado saber. Não é um objeto que existiria independentemente do saber (formulado a respeito da loucura ou sobre a violência contra as mulheres no Brasil do século XXI).

Só para citarmos um problema, da cultura do estupro no Brasil, pode-se dizer que há enunciados e visibilidades que se multiplicam sobre mulheres de periferia urbana (mas não apenas sobre elas; mulheres de elite são também submetidas ao discurso machista), os quais convivem com outros, na direção contrária, formulados no interior de lutas muito específicas pela liberdade, pelos direitos de uso do próprio corpo, de mulheres de todos os grupos sociais, de todas as faixas etárias. *Dizem-se* tais ou quais coisas sobre as mulheres, sua sexualidade, seu corpo, sua cor, sua idade. *Veem-se* tais ou quais coisas. Em ambos os casos, é no interior de certos saberes (do feminismo, da sociologia, das práticas religiosas, da ciência política, da antropologia) que diferentes coisas são ditas, diferentes relações de poder se efetivam “visivelmente”.

Mas não nos enganemos. Não há correspondências fáceis nem unívocas entre o que se diz e o que se vê. Enunciados e visibilidades mantêm uma relação complexa, caracterizada pela opacidade de ambos. Em virtude dessa opacidade da linguagem, das visibilidades, dos enunciados, há um trabalho rigoroso, permanente, que se exige

do pesquisador: abrir as palavras, as frases, parti-las, para liberar os enunciados; da mesma forma, há que abrir as coisas, para extrair-lhes visibilidades. O *há-luz* de uma época, assim como o *há-linguagem*, não só variam de uma formação histórica a outra como no próprio tempo a que fazem referência.

PARA FINALIZAR

Deleuze chama a atenção: o tema das visibilidades em Foucault tem a ver com um modo de vida, com um estilo de vida. Interessam-lhe as cintilações, as fulgurações – não exatamente as coisas. Os efeitos de luz – e não as coisas. Da mesma forma, interessam-lhe muito mais os efeitos dos modos de ser da linguagem, do que as frases ou as proposições. Interessam-lhe os enunciados, aquilo que chegou de alguma forma a ser efetivamente pronunciado, num tempo e lugar; e, claro, o conjunto dos acontecimentos, das emergências – o arquivo, esse “conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (FOUCAULT, 2008, p.145):

O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas (FOUCAULT, 2008, p.146).

Para Foucault, a urgência era (e continua sendo, penso) restituir ao solo silencioso que ingenuamente pisamos e construímos – no âmbito das chamadas ciências humanas, desde o final da Idade Clássica, com foco nessa nova figura chamada *homem* – toda a sua instabilidade, todas as suas falhas, aquilo que ele tem de genuína ruptura. Porque esse solo supostamente firme não cessa de inquietar-se sob os nossos passos⁴.

Como vencer a distância entre palavras e coisas, a distância entre nós e o outro? Pergunta de Clarice. Pergunta de Foucault. Da vida pouco se sabe, como também das relações amorosas – o que, de fato, sabemos de Ana e seu marido, do

⁴ Conferir em FOUCAULT, 1968, p.13.

narrador e Macabéa, da família e seu almoço domingueiro? Dessa vida, dessas relações, nunca se sabe, de fato, nada. A vida é sem explicação. Então criemos, escrevamos, pintemos. Escrever é pura potência, é um modo de sondar o mundo, é movimentar-se sobre um fundo de silêncio.

Amar, viver, pensar – talvez seja esse um jeito de compartilhar o que não se tem. Viver a trama da nudez e do vazio, a nudez da morte. Não como o fim de tudo, como destruição. Mas como amor ao desconhecido, amor das palavras e das coisas, irreduzíveis que são umas às outras. O outro, tão buscado e tão pensado por Foucault, é parceiro dos outros de Clarice – a galinha, a barata, a empregada negra, a dona de casa, a aluna, a nordestina – que nos surpreendem na sua invisibilidade e na sua opacidade, como Janair, de *Paixão segundo G.H.* (LISPECTOR, 1988) – a mulher “achatada como um baixo-relevo preso a uma tábua”, e ao mesmo tempo, em seu silêncio, a presença estrangeira de uma rainha africana.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault*. 1a. ed. Buenos Aires: Cactus, 2013. 256p.

FERREIRA, Vergílio. “Questionação a Foucault e a algum estruturalismo”. In: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 1a. ed. Lisboa: Portugalia, 1968, p. XXI-LV.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 1a. ed. Lisboa: Portugalia, 1968. 504 p.

_____. “Conversa com Michel Foucault”. In: _____. *Repensar a política. Ditos & Escritos VI*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a, p.289-347.

_____. “Da arqueologia à dinástica”. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos & Escritos IV*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010b, p.48-60.

_____. “Isto não é um cachimbo”. In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense, 2009, p.247-263.

_____. “Michel Foucault explica seu último livro”. In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos & Escritos II*. 2a. ed. Rio de

Janeiro: Forense, 2008, p.145-152.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

_____. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

WISNIK, José Miguel. "A matéria Clarice". In: *Instituto Moreira Salles*. Vídeo disponível em: <http://claricelispectorims.com.br/Media/view_video/55>. Acesso em maio 2016.

FOUCAULT, ENTRE A LUZ E A LINGUAGEM

SANDRA ESPINOSA ALMANSA

Pouco mais de um ano após a morte de Foucault, ocorrida em junho de 1984, Deleuze dizia, diante do público heterogêneo de uma instituição cuja pretensão era assegurar, por meio da pluridisciplinaridade, a renovação das antigas humanidades, algo que considerou uma “nota pessoal” sobre Foucault. Era outubro de 1985, e Deleuze começava a ministrar seu *Curso sobre Foucault* na Universidade de Vincennes (Paris-VIII)¹. À ocasião, Deleuze disse a respeito de Foucault que, em vida, bastava vê-lo para saber duas coisas: de sua paixão pelo que escutava dizer, e de sua paixão por ver. E acrescenta que haveria no filósofo ainda outra paixão, não menor que essas: uma paixão por enunciar.

Essa “nota pessoal” deixa sutilmente entrever, nesse momento de fala, certo prisma interrogativo sobre a existência de uma relação complexa e singular entre o filósofo e seus livros. Possivelmente menos próxima da “questão do autor”, a consideração de Deleuze quiçá se avizinha mais da percepção de que a marca do escritor Foucault seria, justamente, a singularidade de sua ausência. Seria legítimo, pergunta-se Deleuze (1985:2013), por em relação essa espécie de paixão por ver de Foucault, com aquilo que ele entendia por ver? E que interesse, poderíamos finalmente perguntar, isso teria para nós, para o pensamento educacional, e para a prática da filosofia?

Antes de tudo, vale lembrar que “ver”, na obra de Foucault, pertence a uma ordem distinta daquela dos comportamentos; assim como “falar” pertence a uma ordem distinta daquela das mentalidades. Quer dizer, ver/fazer ver, e falar,

¹ Referimo-nos aqui à publicação do Tomo I do *Curso sobre Foucault* – El saber, de Gilles Deleuze. Consultar referências.

respectivamente, não são nem um comportamento entre outros nem a expressão de uma mentalidade. Ao invés disso, ver e falar são, nessa ordem, condições do comportamento e da mentalidade de uma época, na medida em que se sobrelevam ao campo de visibilidade e ao regime de enunciados de um tempo histórico. Nessa perspectiva, o visível não se confunde nem se identifica com objetos ou qualidades vistas, e tampouco com o exercício empírico do olho. O visível requer certo regime de luminosidade para que se eleve às visibilidades (as quais são elas mesmas, formas de luminosidade). Em outras palavras, a lógica do pensamento de Foucault anuncia que “tudo o que se faz em uma época só pode ser feito se sai à luz”; e do mesmo modo, indica que “tudo o que se pensa em uma época, todas as ideias de uma época, supõem seu regime de enunciados” (DELEUZE, 1985:2013, p.26, trad. livre). Embora as visibilidades não sejam imediatamente visíveis, nem os enunciados imediatamente legíveis, nada há por trás deles. Ainda que descrever visibilidades e extrair enunciados diga respeito a um árduo e minucioso trabalho de abrir as coisas, de rachar as palavras, as imagens, textos, sons; de cindir a minúcia de diferentes práticas relativas ao ver e ao dizer em dado tempo e contexto (FISCHER, 2012), não existe segredo, não há verdades sob eles. O enunciado, essencialmente raro, não está dado nem é uma ideia precisamente porque ele é o enunciável, e não deve ser confundido com o ato de conceber, exprimir e formalizar frases e proposições. Ele é anterior às frases ou proposições — está, inclusive, sempre encoberto por elas, daí sua necessária “extração”. O enunciado é formador de palavras e de objetos: sucede assim que *enunciar*, na obra de Foucault, não é o exercício empírico da linguagem, senão o modo de constituir enunciados.

Longe de esgotar uma descrição do visível e do enunciável em Foucault, entendemos que situar suas propriedades (ainda que, assumindo o risco da abreviação) é fundamental para chegar ao problema da diferença de natureza entre ambos, e dos modos pelos quais se operam suas trocas. Ver e falar, ou melhor, os enunciados e as visibilidades, para Foucault, não apenas são distintos entre si, como também são irreduzíveis um ao outro — e aqui estamos diante de uma de suas teses essenciais, a qual mobiliza esse texto. As visibilidades são irreduzíveis a um significado expresso pela linguagem, os enunciados são irreduzíveis a um significante formal. A relação entre a linguagem e o visível é irremediavelmente uma relação aberta, e sobre a qual é preciso falar, precisamente, a partir dessa própria incompatibilidade.

Este texto propõe retomar algumas discussões de Foucault a respeito da relação entre a linguagem e o visível, especificamente em torno do não isomorfismo entre *ver* e *falar*, especialmente por meio da descrição que o filósofo faz de algumas criações pictóricas. Delas, recolhe elementos e o estímulo para traçar um diálogo com o filme *Shoah* (1985), de Claude Lanzmann, com o objetivo de avivar algumas interrogações em direção ao pensamento educacional. Parte-se inicialmente da discussão de Foucault (1973:1988) acerca da relação entre linguagem e pintura, a qual é mobilizada por meio da análise da obra *Les deux mystères* (1966) de René Magritte – momento em que, na obra do filósofo, a não conformidade dessa relação é eximamente explicitada relacionalmente a um objeto artístico. Em seguida, passa-se em sobrevoo à descrição do quadro *Las meninas* (1656), de Diego Velázquez, feita por Foucault no início de *As palavras e as coisas* (1966), em que o problematiza como um regime de luz que abre o espaço da representação clássica na medida em que, ao intentar representar a si mesma em todos os seus elementos, acaba por indicar um vazio essencial: o desaparecimento daquele que a funda. Finalmente, faz-se um deslocamento em direção ao cinema e ao filme citado, em que se busca traçar um diálogo com a problemática apreciada e com a educação.



Small rhythmic landscape, 1920
Paul Klee

ENTRE A LUZ E A LINGUAGEM: A HETEROGENEIDADE DAS FORMAS

A paixão de Foucault por ver e por enunciar se reflete nas distintas descrições que fez em vários de seus livros. Descrições das condições, estatuto e mutação de práticas discursivas e não discursivas em determinadas épocas; mas também descrições, sempre filosóficas, de quadros, de obras de alguns pintores. Mais que isso, Deleuze (1986:2005, p.33s) chega a dizer, inclusive, que “Foucault sempre soube pintar quadros maravilhosos como fundo de suas análises”, do vermelho

sobre vermelho dos suplícios ao cinza sobre cinza das prisões, “a análise e o quadro caminham juntos”.

Caracteristicamente heterogêneo, com efeito, o pensamento de Foucault lança em alguns momentos suas flechas em criações pictóricas – leia-se, a exemplo, seu ensaio sobre René Magritte, em que também figuram nomes como Paul Klee e Wassily Kandinsky; a conferência feita em Túnis em 1971 sobre Édouard Manet; o texto do catálogo da exposição de Gérard Fromanger em Paris em

1975, a abertura de *As palavras e as coisas*, filiada à obra de Diego Velázquez – e com isso as faz ressoar em sua escrita como força de um problema ao qual então se debruça. Pois é desse domínio específico, transversalmente a produções artísticas, que nos interessa recortar e discutir aqui a problemática foucaultiana a respeito da relação não isomórfica entre ver e falar.

Por certo, o desafio que a obra *Les deux mystères*, de Magritte, infunde ao espectador, pode-se suspeitar, torna-se para Foucault uma interrogação e um problema: ora, como um quadro que representa claramente um cachimbo pode compreender em si as palavras “isto não é um cachimbo”? Deveras, é precisamente essa incompatibilidade a razão pela qual o quadro de Magritte interessara tanto a Foucault, motivando-o a escrever um comentário sobre a pintura, por meio do qual daria origem a seu livro *Isto não é um cachimbo* (1973); ensaio ao qual, não por acaso, propõe a conclusão com o título “pintar não é afirmar”. Nesse mesmo texto, em que discute a relação da linguagem com a pintura, Foucault alia a análise de *La trahison des images* (1929), também de Magritte, e ainda o exame de outras obras do pintor, bem como de Paul Klee e de Wassily Kandinsky.

Vale lembrar que esses pintores são contemporâneos uns aos outros, tendo nascido na segunda metade do século XIX, e desaparecido em meados do século XX.

Para Foucault, foi Klee quem aboliu a soberania de um dos dois princípios que, considera o filósofo, reinaram sobre a pintura ocidental do século XV até o início do século XX.



Einfach, 1916. Wassily Kandinsky

Trata-se do princípio da subordinação, cuja norma essencial consiste na cisão hierárquica entre o signo verbal e a representação visual. Ambos, “forma e discurso”, como Foucault então denomina, não são jamais dados de uma só vez: “sempre uma ordem os hierarquiza, indo da forma ao discurso ou do discurso à forma” (FOUCAULT, 1973:1988, p.40). A justaposição das figuras e dos signos em Klee torna barcos, casas, gente, ao mesmo tempo formas reconhecíveis e elementos de escrita, árvores e florestas que desfilam sobre pautas musicais são como linhas para serem lidas. O que parece essencial, nessa ruptura do princípio de subordinação feita por Klee é a emergência do cruzamento, num mesmo tecido, da representação plástica que implica a semelhança, e da referência pelos signos. Klee não viu nenhum conflito entre a figuração e a abstração, pelo contrário, movia-se livremente entre elas revelando-as, como mostram muitos de seus quadros e desenhos. Mas, apesar de vários movimentos o terem reivindicado como um dos seus, a verdade é que nunca pertenceu estritamente a nenhum deles.

Quanto ao segundo princípio, dito de equivalência entre o fato da semelhança e a afirmação de um laço representativo — “basta que uma figura pareça com uma coisa (ou com qualquer outra figura), para que se insira no jogo da pintura um enunciado evidente, banal, mil vezes repetido e entretanto quase sempre silencioso”: *o que vocês estão vendo é isto* (FOUCAULT, 1973:1988, p.41) –, sua ruptura pode ser colocada, segundo Foucault, sob o signo de Kandinsky. Pioneiro e fundador da arte abstrata, que com um novo e soberano gesto da mão e do espírito revolucionou toda a arte do século XX, é ele quem inaugura uma espécie de duplo apagamento simultâneo da semelhança e do laço representativo ao afirmar, de modo insistente, composições pictóricas dispostas em cores e formas cujas últimas podem existir independentemente como representação do objeto, real ou não, ou como delimitação puramente abstrata de um espaço ou de uma superfície.

Ora, aparentemente, ninguém estaria mais longe de Kandinsky e de Klee do que Magritte, cuja pintura

[...] parece, mais do que qualquer outra, presa à exatidão das semelhanças, a tal ponto que ela as multiplica voluntariamente, como para confirmá-las: não é suficiente que o desenho de um cachimbo pareça com um cachimbo; é preciso que ele pareça com outro cachimbo desenhado, que, ele próprio pareça com um cachimbo (FOUCAULT, 1973:1988, p.42).

E, no entanto, menos que estranha ao projeto de Klee e de Kandinsky, a pintura de Magritte constitui “diante deles e a partir de um sistema que lhes é comum, uma figura ao mesmo tempo oposta e complementar” (FOUCAULT, 1973:1988, p.43).

Ao comentar *Les deux mystères*, Foucault diz que “a moldura, de pé, apoiada contra o cavalete e repousando sobre as cavilhas de madeira, indica que se trata do quadro de um pintor: obra acabada, exposta, e trazendo, para um eventual espectador, o enunciado que a comenta ou explica” (FOUCAULT, 1973:1988, p.12). No entanto, surpreendido pelos desvãos entre a figura emoldurada do cachimbo e o enunciado que, logo abaixo, diz que “isto não é um cachimbo”, a obra o remete a uma instigante analogia.



Les deux mystères, 1966. René Magritte

Aliada à ausência de qualquer indício que marcasse nela a presença do pintor, e ao fato de que a composição, emoldurada sobre um cavalete, esteja, enfim, sobre largas tábuas de madeira de um assoalho, a obra o faz pensar em algo que não apenas é exterior a ela, como, à primeira vista, lhe é estranho: faz pensar no quadro negro de uma sala de aula. Assim, a qualquer momento, num instante qualquer, uma “esfregadela” de pano poderia apagar um ou outro, imagem ou legenda, para apagar finalmente o equívoco de sua exposição, e instalar “a verdade” de sua correspondência: desenhar-se-ia então alguma coisa que não fosse realmente um cachimbo, ou se

escreveria uma frase afirmativa, asseverando que se trata mesmo de um cachimbo. Lição de coisas, lição de palavras: tratar-se-ia de um mal entendido, no quadro negro de uma sala de aula?

Mas há ainda mais uma incerteza, observa Foucault: há outro cachimbo. De ambos ele se pergunta, então, se não seria necessário dizê-los dois desenhos de um mesmo cachimbo, ou um cachimbo e seu desenho, ou dois desenhos representando,

cada um deles, um cachimbo – e assim sucessivamente, sempre num jogo relativo à representação e linguagem, até que não lhe resta senão perguntar: a que, afinal, refere-se a frase escrita no quadro? Diante da obra, o que importa a Foucault não é uma suposta contradição entre imagem e texto – posto que não pode mesmo haver acordo, ou correspondência, entre duas formas diferentes; mas propriamente o problema da não correspondência entre o desenho e o enunciado, uma vez que a pintura torna evidente o sofisma do “velho hábito” de linguagem que busca encerrar (ou no mínimo, fazer reconhecer, o que lhe resulta certo fundamento) uma imagem nos liames do que representa, e das palavras que a definem. Esse vencido, porém obstinado hábito tenta, de certo modo, estabelecer um “lugar-comum” entre imagens e palavras a fim de superar o fato, irremediável, de que não podemos ser, ao *mesmo tempo*, e de uma só vez, leitores e espectadores: só podemos sê-lo à distância.

O que Magritte dá a ver, e que Foucault habilmente descreve é, ao contrário desse vício antigo, a operação invisível de um *caligrama desfeito*, a perfuração da sentença que postula correspondência entre ambos, imagem e texto. O que Magritte faz, aliás, é perverter e inquietar todas as relações tradicionais da linguagem e da imagem ao por o dedo nos limites da decifração. É isso que mostra Foucault, não sem humor, em *Isto não é um cachimbo*. Ora, pergunta-se Deleuze (1985:2013, p.159, trad. livre) “se houvesse uma forma comum entre o visível e o enunciável, qual poderia ser?”. Se houvesse tal forma, ela apareceria, com efeito, num caligrama, qual seja no feito de uma escritura que adota a forma mesma do visível, uma forma que unifica, em si mesma, o visível e o legível. Ela “faz *dizer* ao texto aquilo que o desenho *representa*” (FOUCAULT, 1973:1988, p.22, grifos do autor): uma espécie de escrita-imagem, como os caligramas do poeta francês Guillaume Apollinaire, por exemplo. A pretensão do caligrama é “apagar ludicamente as mais velhas oposições de nossa civilização alfabética: mostrar e nomear; figurar e dizer; reproduzir e articular; imitar e significar; olhar e ler” (FOUCAULT, 1973:1988, p.23). Todavia, essa é uma forma não espontânea da linguagem. O caligrama é uma forma, muito pelo contrário, perfeitamente artificial, já que a forma do visível é uma forma própria, à qual a linguagem não está feita para adotar (DELEUZE, 1985:2013).

Ao discorrer sobre as obras de Magritte em direção à problemática de um caligrama desfeito, Foucault torna evidente o sulco entre representação e linguagem, esburaca a pretensa unidade de forma entre o visível e o enunciável. Ora, o caligrama ou apenas diz, ou apenas mostra. Em outras palavras, não diz e representa no mesmo

momento, isto é, “desde que as palavras se põem a falar e a fornecer um sentido, é que o pássaro já voou e que a chuva secou” (FOUCAULT, 1973:1988, p.27). Nota-se sem dificuldade que o esquivo é próprio do caligrama, cuja forma comum entre o visível e o enunciável não passa senão de um sonho. O que é preciso assumir, na tese de Foucault, é a batalha característica da relação entre o visível e o enunciável: é preciso admitir entre a figura e o texto toda uma série de cruzamentos, de ataques e de flechas lançados de um ao outro; trabalhos que solapam e destroem; golpes de lança e feridas (FOUCAULT, 1973:1988).

O que emerge da análise de Foucault sobre Magritte é o próprio paradoxo da obra, que a mobiliza: de um lado, a lição de coisas, de outro, a lição de palavras. A exterioridade do grafismo e da plástica está simbolizada precisamente pela não relação entre o desenho e o título que a ele é dado. O jogo das palavras e das imagens se desdobra na obra de Magritte, que presumia, ele próprio, que entre as imagens e os objetos podem-se criar novas relações, e precisar algumas características da língua e dos objetos, em geral ignoradas na vida cotidiana. Diferentemente de Klee, que tecia um novo espaço para dispor nele seus signos plásticos, Magritte “deixa reinar o velho espaço da representação, mas em superfície somente” (FOUCAULT, 1973:1988, p.54), uma vez que as incisões com que desenha as figuras e marca as letras na pintura não comunicam senão por um vazio, uma ausência que desata inelutavelmente a ambos.

Entre a semelhança e a afirmação, Magritte procede por dissociação: rompe seus liames, estabelece sua desigualdade. Ele joga a similitude (que serve à repetição e faz circular o simulacro) contra a semelhança e sua velha cumplicidade com a asserção representativa; liga os signos verbais e os elementos plásticos sem com isso se consentir previamente uma isotopia. Desse modo, Magritte “esquiva o fundo de discurso afirmativo, sobre o qual repousava tranquilamente a semelhança: e coloca em jogo puras similitudes e enunciados verbais não afirmativos” (FOUCAULT, 1973:1988, p.76). Ora, pintar não é afirmar, assim como dizer não é ver: com efeito, se o que vejo é um cachimbo, o que digo necessariamente não é um cachimbo (DELEUZE, 1985:2013). Não há conjunção, senão uma disjunção fundamental entre ver e falar, uma espécie de jogo de capturas mútuas entre o visível e o enunciável. Entre a luz e a linguagem há abertura, há uma não relação que implica, necessariamente, uma relação.

UMA RELAÇÃO INFINITA

Foucault já havia se ocupado, de certo modo, e com objetivos distintos, sobre a relação infinita da linguagem com a pintura na apurada descrição que fez do quadro *Las meninas*, de Diego Velázquez, no capítulo de abertura de *As palavras e as coisas*. Indispensável lembrar que, além de aludir a problemas específicos da pintura, o quadro faz-se ali emblema de uma análise arqueológica das condições de possibilidade e de transformação das epistemes clássica e moderna no ocidente. Para mais, o quadro é ele mesmo uma visibilidade que faz ver a descontinuidade no modo de ser das coisas e da ordem entre os códigos fundamentais de ambas as epistemes.

Ora, antes de ser um conjunto de linhas e cores, um quadro é “um regime de luz”, é definido por um “agrupamento da luz” relativo a uma época: “o que definirá as visibilidades de uma época é o *há* luz, ou o ser-luz, que varia de uma formação a outra” (DELEUZE, 1985:2013, p.87, trad. livre). Por outro lado, o ser da linguagem, o *fala-se*, é igualmente inseparável do modo histórico que adota em relação a tal ou qual formação.

Aqui, interessa-nos aproximar, em específico, da descrição da pintura feita por Foucault delimitando-nos a um breve sobrevoo sobre a relação entre linguagem e representação ali problematizada, em que pese a profundidade do desenvolvimento das análises do filósofo, e a complexidade com que as teses de *As palavras e as coisas* se constituem.

Logo nas primeiras linhas da análise, o leitor de Foucault, e espectador do quadro de Velázquez, dirige a atenção à representação do pintor na tela. Diante da mão hábil do pintor, então pendente do olhar o qual, em troca, repousa sobre seu gesto



Las meninas, 1656. Diego Velázquez

suspenso, o observador entrevê situar-se precisamente *entre o olhar e o gesto* a possibilidade primeira do espetáculo “liberar seu volume”. Esse *entre* presume, como se percebe ao seguir o desenvolvimento da análise, *desvios e distâncias*: dentre os quais se torna possível iden-tificar o talhe de duas visibili-dades distintas. Em meio à descrição da posição do pintor (que, num instante de pausa, olha em direção ao espectador, essa figura ausen-te, posicionada no motivo do pintor; para dentro em pou-co, voltar à tela que o res-guardaria de nosso olhar), e ponderando ainda a inviabilidade do pleno acesso do espectador ao quadro (do qual ele só vê o avesso), Foucault põe à vista o limiar existente entre duas visibilidades incompatíveis: a do representante e a do representado, ou, no limite, do *ver e ser visto*. Por entre um interminável jogo de olhares (dos olhos do pintor ao que ele olha e ao que nós olhamos), somos levados a compreender que nós, espectadores, ligamo-nos à representação em um espaço que de certo modo não lhe cabe, ou seja, um espaço que se desdobra para fora do interior da obra. Nós “não fazemos parte do quadro. Nós lhe pertencemos, pois ele nos pinta; ele nos pertence, pois nós o contemplamos” (FOUCAULT, 1965:2009a, p.198). Nesse espaço entre o ver e o ser visto, entretanto, a relação não é, e jamais poderia sê-lo, de pura reciprocidade. Precisamente porque essa tênue linha de visibilidade que sobre ele se estende envolve toda uma rede complexa de incertezas, de trocas, de evasivas. Nenhum olhar é estável no jogo instável das metamorfoses onde o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo “invertem seu papel ao infinito”. Nesse centro onde os olhares se encontram, no “sulco neutro” onde a linha de visibilidade é traçada, ambos, sujeito e objeto, espectador e modelo, são fatalmente excêntricos; o que significa que não têm um centro comum, embora entre um eles se cruzem.

A “vasta luz dourada” que entra pela janela e percorre a sala onde a cena ocorre impele ao mesmo o espectador em direção ao pintor e o modelo em direção à tela: luz que serve de lugar comum à representação (FOUCAULT, 1966:1999, p.7). Por meio da descrição do quadro de Velázquez, Foucault dá a ver a presença, na obra, da noção clássica de representação, expressa pelo espelho no fundo do quadro, ao mesmo tempo em que faz ver que a pintura escapa a essa noção, uma vez que se pode considerar o quadro como sendo a representação da representação. Ao passo em que o sujeito entra em cena – no lugar da invisibilidade que a obra faz ver, pelo olhar mesmo do pintor –, *Las meninas* anuncia já um novo modo de pensar a representação. Para além da apreensão do real, de seu espelhamento, anima-se a duplicidade da imagem: põe-se em cena todo um jogo entre interioridade e

exterioridade, entre o visível e o invisível, entre o visível e o enunciável. Problemática, por sua vez, atualizada sob o “caligrama desfeito” de Magritte, através do qual Foucault (1973:1988, p.26) conclui, mais uma vez, ser preciso que “o olhar se mantenha acima de todo deciframento possível” – reiterando assim a fenda já manifesta, dois séculos antes, entre linguagem e representação, entre imagens e palavras, entre “as palavras e as coisas”.

Alva como uma folha em branco, ou negra como a noite, uma fissura se impõe, e sobre ela, novas relações se criam. Inaugura-se, assim, a abertura de um espaço até então impensado, para não dizer subtraído, escamoteado do pensamento da própria esfera epistêmica da cultura de um período, sim, mas também do pensamento das (e sobre as) imagens. Ao problematizar, com a obra do pintor espanhol, a representação da representação e a abertura desse espaço de incertezas, de oscilações, de instabilidades e metamorfoses entre o visível e o invisível, entre o visível e o que dele se diz, Foucault nos traz à vista a emergência de outra forma de pensar, não mais subjugada ao modelo da semelhança.

Diante das figuras do quadro de Velázquez, até então designadas genericamente como “o pintor”, “as personagens”, “os espectadores”, “as imagens”, em dado momento Foucault se pergunta se não seria necessário fixar definitivamente sua identidade, para logo concluir que os nomes próprios não passariam de artifício. Quer dizer, nomear as figuras permitiria “mostrar com o dedo”, “fazer passar sub-repticiamente do espaço onde se fala para o espaço onde se olha”, “ajustá-los comodamente um sobre o outro *como se fossem adequados*” (FOUCAULT, 1966:1999, p.12, grifo meu). No entanto, para que a relação entre a linguagem e o visível possa se manter aberta, como lhe é dado a ser, é preciso falar necessariamente a partir dessa não correspondência. É preciso abrir mão dos nomes próprios, da decifração e da denominação restritiva para que se possa inserir, enfim, no infinito da tarefa. Jamais o que se vê se aloja no que se diz, por mais que dele se diga. Do mesmo modo, Foucault (1966:1999, p.12) insiste,

por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem.

A ABERTURA ENTRE VER E FALAR NO CINEMA, EM SHOA

Apesar de nunca ter feito da arte cinematográfica propriamente um objeto de sua escrita, Foucault teve oportunidade de deixar a marca de seu olhar e de sua voz sobre o cinema em algumas entrevistas que concedeu a revistas especializadas na década de 1970, e início dos anos de 1980.² Nelas falou sobre o filme *Hitler, Um filme da Alemanha* (1977) de Hans-Jürgen Syberberg, de quem que conhecia toda a filmografia; sobre o filme *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã, e meu irmão* (1976), de René Allio – cuja realização é baseada no livro homônimo de Foucault a respeito do caso de Pierre Rivière; sobre a obra de Marguerite Duras, a quem admirava profundamente, entre outros.

Duras e Syberberg, ao lado da dupla de realizadores Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, são cineastas cuja obra se destaca do ponto de vista daquela que teria sido a característica capital da passagem do cinema “clássico” ao “moderno”, segundo Deleuze (1985:2007): a introdução de uma espécie de falha entre ver e falar, de uma abertura fundamental entre o áudio e o visual. Ora, comenta Deleuze (1985:2013, p. 185, trad. livre), “se Foucault faz passar a abertura, a falha entre duas formas, forma do enunciável e forma do visível, [...] já antes dele o haviam feito aqueles que elevavam o cinema até as potências do audiovisual”. Ao contrário de consistir em um conjunto uniforme de componentes, esse audiovisual criador passa a distribuir o áudio e o visual a um lado e ao outro de uma abertura, produzindo assim um novo uso da palavra, do sonoro, que em muito difere do conjunto do cinema falado.

Durante muito tempo, e Deleuze (1985:2013, p.185) pontua “ao menos em aparência [pois] é muito mais complicado”, falar, no cinema, era “fazer ver”. Assim formou-se o cinema falado: nele o sonoro não era mais que uma dimensão da imagem visual. Pelo menos até os filmes de Yasujiro Ozu do início da década de 1930, o cinema sonoro era do tipo “falar é ver”, seja na palavra das pessoas vistas na tela, que nos faz ver algo, seja na *voz em off* que vem a preencher o fora de campo, esse que é uma dimensão do visual. Cinematograficamente, a abertura entre ver e falar se apresenta no momento em que a palavra conta uma história que não se vê na imagem visual, e a imagem visual por sua vez mostra lugares vazios, lugares aparentemente desprovidos de história.

² Quais sejam, *Cahiers du Cinéma*, *Cahiers Renauld Barraud*, *Cinématographe*, *La Revue du Cinéma*. Foucault também falou sobre cinema no jornal *Le Monde*, em março de 1977, a propósito do filme *Comício de Amor* (1963), de Pier Paolo Pasolini.

A disjunção entre o acontecimento falado e a imagem vazia de acontecimento, ou, em outras palavras, entre uma história que não se vê e um lugar vazio de história (DELEUZE, 1985:2013, p.186), comum a realizadores como Syberberg, Marguerite Duras, etc., Claude Lanzmann a retoma como procedimento para realizar *Shoah* (1985), seu monumental documentário sobre o extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial. *Shoah* é o segundo filme de uma trilogia cujo documentário anterior é *Por que Israel* (1973), o qual envolve uma reflexão sobre o Estado de Israel e o significado de ser judeu, e por último o *Tsahal* (1994), sobre as Forças de Defesa de Israel. Diferentemente de uma imensa gama de filmes e documentários, de curtas-metragens ou longas-metragens, ou mesmo de séries sobre o assunto, *Shoah* opera com a memória do holocausto e extrai dela visibilidades de modo que o filme se torna muito particular. Por um lado, o cineasta fará as pessoas – personagens do filme, sobreviventes do holocausto membros dos *Sonderkommandos*, carrascos da SS – falarem sobre a deportação dos judeus, sobre a vida e a morte nos campos de extermínio; e por outro, mostrará os espaços vazios, espaços hoje em dia vazios, lugares já transmutados, esvaziados, silenciosos.

Não há no filme nenhuma imagem de arquivo, não há Hitler nas imagens, não há cadáveres. Há apenas testemunhas que contam uma história que não vemos, e imagens que nos fazem ver lugares então “vazios” de história: dias atuais de cidades, vilarejos, florestas, estações de trem, rios, sítios e ruínas de campos de concentração e de extermínio. Lugares vazios, mas extraordinariamente vivos: nada lhes falta. Diversamente do que se poderia pensar, o vazio não impede Lanzmann de reencontrar as memórias das realidades horríveis que ali existiram, pelo contrário, é exatamente desse vazio, da invisibilidade desses lugares, que ele vai extrair a potência de uma visualidade para criar o filme. E é justo nesse esvaziamento, no silêncio desses lugares, no modo como os faz reviver através das falas, e no modo pelo qual exprime o indizível e faz ver o invisível, que se faz seu caminho imprevisível e obscuro da criação, a exigir do realizador um trabalho de escolha. Uma escolha não meramente estética, mas também uma escolha ética. Ao escolher o que filmar e como filmar, as escolhas estéticas do diretor não prescindem da dimensão ética do ato mesmo de escolher quais perguntas fazer aos entrevistados, de decidir o que mostrar e como mostrar, de decidir que montagem fazer com aquilo que se mostra e aquilo que se diz.³

³ Há uma passagem exemplar, a propósito, nas memórias de Claude Lanzmann em seu livro *A lebre da Patagônia* (2009:2011, p.375). Ao comentar uma das filmagens que fez

Ao mesmo tempo um recurso e uma obrigação, o cinema foi para Lanzmann (ele próprio de origem judia, e ex-membro da resistência francesa) um caminho indispensável para tomar nota visualmente dos lugares reais impossíveis, humanamente impossíveis, eticamente impossíveis para tratar ou transfigurar em cenários (DIDI-HUBERMAN, 1995). Esses lugares, os campos de extermínio, os campos da morte, impunham para ele sua força ainda nos títulos provisórios que dava ao filme, como por exemplo, *O lugar e a fala e Morte nos campos* – depois superados porque abstratos demais, ou no alcance do outro, e definitivo, *Shoah*. Mas, a qual pensamento e a qual visualidade de lugar os campos nos obrigam? É uma questão dessa natureza, de acordo com Didi-Huberman (1995), que Claude Lanzmann propõe ao longo de todo o filme: o que fazer cinematograficamente com esses lugares de destruição? O que podem nos dizer esses lugares onde não há nada a ser visto? Lanzmann voltou a esses lugares porque queria ver, e fazer ver, precisamente lá, nesses lugares onde não havia nada mais a ver, onde milhões de seus semelhantes foram destruídos por outros de seus semelhantes para descobrir, presume Didi-Huberman (1995, p.37 trad. livre), “uma terrível consistência que vai bem além do imaginário por excelência ao qual ele [o cineasta] havia inicialmente pensado: a consistência de que, destruídos ou desfigurados, esses lugares, contudo, não mudaram”.

Tratava-se de produzir, nesse filme, uma lembrança que fosse radical, ao invés da mera evocação de lembranças “já prontas”. Tratava-se, antes mesmo de ouvir os sobreviventes, as vítimas, e ainda os algozes, de fazê-los falar, de voltar ao silêncio dos lugares para construir cinematograficamente a visualidade desse silêncio, para

com Abraham Bomba, o barbeiro judeu sobrevivente de Treblinka, encarregado, no campo, de cortar os cabelos das mulheres judias dentro da câmara de gás minutos antes de sua execução; Lanzmann conta que, por vários dias seguidos, antes dessa narrativa entrar em cena, Bomba o chamara à parte para dizer: “Vai ser difícil, não sei se vou conseguir”. O diretor, então, querendo facilitar a emergência do relato, teve a ideia de filmar Bomba em uma barbearia, sugestão à qual Bomba assentiu, encarregando-se ele próprio de procurar um salão. Com isso, conta o cineasta, “apresentou-se de imediato um problema de ordem ética: não podia de modo nenhum ser um salão de cabeleireiro feminino, era evidente para nós dois que seria insuportável e obsceno”. A sequência foi filmada em uma autêntica barbearia masculina em Tel Aviv, Israel, onde Abraham Bomba e sua família viviam.

que o lugar libertasse então a palavra verdadeira. Lanzmann compreendeu que, “diante da incapacidade de recolher uma narrativa normalmente articulada, o lugar, compreendido ao mesmo tempo como local interrogativo da fala e condição de sua enunciação”, tornava-se “elemento central e condição de todos os enunciados”, sendo essa questão, a questão do lugar, aquela que o filme deveria inicialmente ter em conta, construir, e desenvolver até o impossível (DIDI-HUBERMAN, 1995, p.39, trad. livre).

Quando Srebnik pronuncia as primeiras frases que irão se tornar, em todo o filme, como uma espécie de entrevista infinita com a realidade da destruição, quando ele diz, precisamente: *“Difficil reconhecer, mas era aqui. Aqui se queimavam pessoas. Muitas pessoas foram queimadas aqui. Sim este é o lugar.”*, sobrevém a pergunta: qual lugar? E essa pergunta irrompe precisamente porque o que a imagem mostra é um espaço aberto, espaço absolutamente vazio, tão somente marcado por uma linha de fundação à qual cobre agora a vegetação, linha que a câmera percorre numa lenta panorâmica. O lugar de *Shoah* é um silêncio que renuncia a deixar visível um acontecimento sem testemunha, que dialoga somente com testemunhos portadores de silêncio, esse silêncio mostrado que dá ao lugar o poder de nos olhar e de nos dizer algo essencial.

Didi-Huberman (1995) dirá que, nesse filme que é um filme de saber, e não de curiosidade jornalística – ao qual ele diz ter uma natureza cinematográfica singular, o silêncio filmado dos rostos e dos lugares, ao mesmo tempo em que contém a destruição dos corpos a transmite e a protege. Protege bem entendido, do abando, do esquecimento, e explora todos os paradoxos e toda crueldade dos lugares: “Naquele prado verdejante, havia valas afuniladas onde caminhões descarregavam os judeus asfixiados durante o trajeto. Naquele rio tão bonito, jogavam-se as cinzas dos cadáveres calcinados.” (BEAUVOIR, 1985:1987, p.7).

Há, evidentemente, uma falha entre o que é dito e o que é visto: falar não é ver. Nesse cinema – não especificamente sobre o filme *Shoah*, mas sobre o cinema contemporâneo que abre essa fenda entre ver e falar – Deleuze dirá que a imagem visual enterra algo, que ela vale pelo que há debaixo, sendo o limite superior da visão que capta o que não é visível. “A imagem visual é arqueológica”, e a “imagem sonora tem como sentido fazer ascender algo que somente pode ser falado, posto que está escondido para a visão: o acontecimento” (DELEUZE, 1985:2013, p.189, trad. livre).

PARA CONCLUIR

Ao ser questionado sobre sua reação ao filme *Hitler, Um filme da Alemanha* (1977) de Syberberg, na entrevista concedida a B. Sobel nos *Cahiers du Cinéma*, em fevereiro de 1980, questionado se teria dito a si mesmo “eis o que era preciso fazer”, Foucault (1980:2009, p. 378) responde que não, “porque não há uma coisa a fazer a propósito do que se passou nos anos 1930-1945, há mil, 10 mil, e haverá coisas infinitamente”. Coisas que envolvem, poder-se-ia acrescentar, com necessária atenção à educação, algum trabalho sobre os regimes de luz e linguagem daquele tempo; porém não isoladamente como uma espécie de tempo “à parte”, mas relacionalmente ao presente.

Por certo nos chegaram depois da guerra, e ainda nos chegam, inúmeros testemunhos sobre os guetos, sobre os campos de concentração e de extermínio; seja por meio de narrativas orais ou escritas, de documentos, de fotografias, de imagens perturbadoras e filmes chocantes, de arquivo, ou não. Diante de *Shoah*, vemos um filme que não é fácil de olhar, mas que precisamos olhar; e precisamos falar, sobre esse filme de que também não é fácil falar. Um filme que nos coloca diante de algo que existiu diante de nós, entre nós, conosco. Algo ao qual é preciso lembrar, para elaborar, e para transformar. Algo a que, apesar das palavras que escutamos, e apesar das imagens que vemos, é preciso olhar e é preciso ouvir no descompasso mesmo de seu curso, no desconcerto do silêncio que nos toma, e da visão que nos perturba.

Simone de Beauvoir (1985:1987) escreveu que, diante do filme de Lanzmann, nós nos damos conta de que “não soubemos de nada”. É claro que essa é uma afirmação perigosa, dado que muito abrangente, e haja vista os numerosos relatos e análises existentes antes mesmo do filme *Shoah*, sobre os horrores da Segunda Guerra, e mesmo sobre a história dos movimentos políticos totalitários. Mas, é possível compreender o que Simone diz quando ela sugere que, apesar do que julgávamos até então conhecer (o filme é de 1985, portanto, foi lançado cerca de 40 anos após a Liberação), “a experiência permanecia distante de nós”. E, na esteira do que julgou Simone nesse mesmo ano de 1985, portanto, hoje, cerca de 30 anos depois do lançamento do filme, é preciso, ainda é preciso, que trabalhemos por diminuir essa distância. É preciso, e é urgente, que lembremos o passado para transformar o presente. Esse presente que, resguardada toda diferença, ganha não só no Brasil e nas instituições brasileiras, mas no mundo, contornos cada vez mais conservadores, cada vez mais hostis, a cada dia, menos alteritários, mais totalitários, cada vez mais.

Ora, de que modos tratar o que se visibiliza e enuncia em certas práticas do presente, as quais parecem afirmar e disseminar entre nós, hoje, algumas certezas sob as quais cintilam verdadeiros perigos, aparentemente distantes no passado? Talvez, filmes como *Shoah*, artes como o cinema, a pintura, a literatura, e ainda outras que, como aprendemos com autores como Foucault e Deleuze, perturbam o grande modelo da representação (FISCHER, 2012), possam repercutir significativamente no campo da educação na medida em que se constituam como verdadeiros convites ao pensamento, à proble-matização do visível e do enunciável em nossas práticas cotidianas, como modo de resistir à conformação a graves mecanismos de exclusão, de violência, de opressão, de aniquilamento, enfim, ao multiforme despotismo discursivo que ganha espaço entre nós.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. "A memória do Horror". In: LANZMANN, Claude. *Shoah: vozes e fazes do holocausto*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.7-11.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault - Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

COMÍCIO DE AMOR. Direção: Pier Paolo Pasolini. Itália, 1965. AVI (90 min.) Título original: *Comizi d'amore*.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Cinema 2)

_____. *El Saber*. Curso sobre Foucault. Trad. Pablo Ires & Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. "Le lieu malgré tout". In: *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n.46,p.36-44, avril-juin 1995. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1995_num_46_1_3152>. Acessado em Setembro de 2016.

EU, PIERRE RIVIÈRE, que degolei minha mãe, minhã irmã e meu irmão. Direção: René Allio. França, 1976. AVI (130 min.) Título original: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère...*

FISCHER, Rosa Maria B. *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Estudos Foucaultianos)

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. As damas de companhia. In: Manoel Barros da Motta (Org.) *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a, p. 194-209.

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

_____. *Isto não é um cachimbo*. Trad. Jorge Coli. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

_____. “Os quatro cavaleiros do apocalipse e os vermes cotidianos”. In: Manoel Barros da Motta (Org.) *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p.378-380.

_____. “Sobre Marguerite Duras”. In: Manoel Barros da Motta (Org.) *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009c, p.356-365.

HITLER - *Um filme da Alemanha*. Direção: Hans-Jürgen Syberberg. Alemanha/França/Inglaterra, 1977. AVI (442 min.) Título original: *Hitler - Ein film aus Deutschland*

KANDINSKY, Wassily. *Einfach*, 1916.

KLEE, Paul. *Small rhythmic landscape*, 1920.

LANZMANN, Claude. *A lebre da patagônia*. Trad. Eduardo Brandão, Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MAGRITTE, René. *Les deux mystères*, 1966.

POR QUE ISRAEL. Direção: Claude Lanzmann. Itália/França, 1973. (184 min.) Título original: *Pourquoi Israël*.

SHOAH. Direção: Claude Lanzmann. França/Inglaterra, 1985. AVI (566 min.) Título original: *Shoah*.

TSAHAL. Direção: Claude Lanzmann. França/Alemanha, 1994. (316 min.) Título original: *Tsahal*.

VELÁZQUEZ, DIEGO. *LAS MENINAS*, 1656.

ENUNCIAR ACONTECIMENTOS A PROSA DO MUNDO EM MICHEL FOUCAULT

TATIELLE SILVA

I

Paul Valery (2009), em seu *Alfabeto*, dir-nos-á que “as coisas mais importantes são aquelas que mais se repetem” (VALERY, 2009, p.47). A repetição dos signos engendra diferença e abertura à multiplicidade. É preciso, portanto, manter-se atento aos caminhos bifurcados, à transcrição, à tradução e à interpolação de planos distintos – pois derivam destes cruzamentos o liame que replica em *sabor, aroma, textura, silêncio e som* a prosa do mundo e do que somos.

A revisão bibliográfica que precedeu ao processo de elaboração deste ensaio expõe – felizmente – a repetição de uma *dobra existencial*: o tema da linguagem, recorrente no trabalho filosófico de Michel Foucault (2006a; 2006b; 2007; 2008; 2009) seja em obras como *A Ordem do Discurso*, *A Arqueologia do Saber*, *As Palavras e as Coisas*, *O que é um autor?*, seja em escritos como *A Linguagem ao Infinito* e *O Pensamento do Exterior*, tem constituído o material inesgotável e profícuo que vem dando corpo às minhas pesquisas na área da filosofia e da educação¹. Com isso, devo dizer que este texto nasce da matéria da filiação - inscreve-se e se situa na ordem do

¹ Ver: SILVA, Tatielle Rita Souza da. Poéticas do Aprender: modos de inscrever a si mesmo no mundo. Porto Alegre: UFRGS, 2015. 167f + Anexos. *Tese de Doutorado* – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000975677&loc=2015&l=84896682ed427e65>>.

afeto e da partilha de um *saber* ∞ *sabor*² experimentado desde meus primeiros anos de pesquisa e formação.

Devo a “um pensador da linha feiticeira” – assim Michel Foucault me foi apresentado nos primeiros semestres dedicados à pesquisa no Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEdu-UFRGS) – certo modo de pensar a relação *eu-outro*, *sujeito-mundo*, *empírico-epistêmico* de forma, a um só tempo: dinâmica, aberta, plural e indissociável. Para Foucault, o liame que entrecruza e reduplica planos distintos jamais pretende encerrar-se em um sistema fechado.

A linguagem – este estranho ser condenado a tornar presente o ausente, opera em seu estatuto de *logos* e de *poiésis*. É posta a nu em sua função de “fazer passar qualquer coisa do não-ser ao ser” – tal como encontramos em um dos primeiros registros –, a definição de Platão ([387 a.C] 1987) em *O Banquete*³. Feita de estrutura areada, porosa, rarefeita – a linguagem adquire força e funcionalidade quando o homem se depara diante do vazio irrepresentável da existência. Sabemos o quanto na filosofia antiga, o liame perdido entre “dizer”, “pensar” e “ser” não estão dissociados. O vocábulo *logos* articula razão, pensamento e linguagem, ramificando-se entre a “faculdade de raciocinar”, “conhecer”, “julgar”, e o trabalho com a narrativa – ação de reunir em conjunto fragmentos dispersos do mundo, pondo ordem à matéria-viva dos acontecimentos.

Em *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault ([1966] 2007) irá se ocupar das transformações conceituais promovidas por um conjunto de saberes e práticas que definem os alcances e limites da *episteme* de uma época. Foucault – leitor de Nietzsche ([1873] 1983) – irá se interrogar sobre a gênese da linguagem, o procedimento que dá origem à fabricação de conceitos e ao impulso do homem à verdade.

² Acompanha-me aqui a etimologia *saber* / *sabedoria* / *sabor* articulada por Roland Barthes em sua Aula Inaugural do Collège de France.

³ Eros é filho de Penúria e Poros. Uma das versões do mito do amor, lembra-nos que Eros herda da mãe Penúria a carência e do pai, Poros, o engenho e a arte. Poros é aquele “cheio de recursos”. Eros, portanto, é aquele que dá forma à matéria informe, que diante do insolúvel, da ausência e da falta recolhe a matéria de sua criação.

“As designações e as coisas se recobrem?” “Seria a verdade a expressão adequada de todas as realidades?” (NIETZSCHE [1973], 1983, p.47). Estas são perguntas de Nietzsche em *A Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral*, expondo – já aí – uma desconfiança sobre a ação do intelecto na regência das abstrações. A fabricação de conceitos subtrai a diferença e a multiplicidade das coisas. O impulso à verdade submete a matéria sensível à classificações e hierarquias implicadas nas convenções da linguagem. A crítica de Nietzsche antevê a inauguração de um tempo em que *objetivo* e *subjetivo* são como que planificados em regulações simétricas precisas, condicionados a estabelecerem entre si uma relação submetida a critérios de identidade e correspondência uniforme à ordem referente.

Foucault ([1966] 2007) em *As Palavras e as Coisas* reformula uma das perguntas primordiais da história da filosofia, a saber: “o que é a verdade?” ou “o que é dizer a verdade?”. Ao invés disso, em trabalho minucioso e dedicado de arqueólogo, trata de investigar: 1) de que forma o discurso reconhecido como verdadeiro nos constitui; 2) que elementos regulam as trocas arbitrárias da linguagem; e 3) quais são os ofícios intrínsecos à economia interna desse discurso⁴. A descrição em detalhes dos jogos de poder e subjetivação desloca o sujeito de um suposto lugar de saber para pensá-lo em meio à cadeia significativa que o envolve.

Pode-se recolher deste apontamento preliminar a contribuição de um guia metodológico para pesquisadores, um posicionamento ético e estético que jamais opera nas vias de encobrir o real ou sobre-erguer-se na resolução de um pretensão sistema universal. Os operadores “prática discursiva” e “processos de subjetivação”, por exemplo, intrínsecos ao modo de pesquisar foucaultiano reúnem *corpo* e *linguagem*, *experiência* e *narrativa* em uma mesma inscrição conceitual. Não se trata de culminar em sínteses (mesmo que provisórias) ou convocar coerência entre *ação*, *discurso* e *consciência*.

Foucault ([1966] 2007) sustenta que somos feitos da matéria dos signos e se há incongruência entre o conteúdo do enunciado e a posição de enunciação é porque discursos dissonantes, polifônicos formam nosso modo de ser e estar no mundo. Mesmo

⁴ É prudente observar que *língua*, *linguagem* e *discurso* não são o mesmo em Michel Foucault. Podemos por exemplo falar em *linguagem da literatura* e *linguagem da loucura*, mas devemos falar em ‘discurso psi’, o que nos inclina a pensar que discurso opera do lado do social, das instituições.

descrevendo a emergência da *episteme clássica* no século XVII, que irá semear e dar ancoragem às referências de um mundo sólido no pensamento Moderno, Foucault ([1966] 2007) jamais reduz a experiência humana à *máthesis* – ciência universal da medida e da ordem. A inscrição de seu pensamento na “linha feiticeira” da filosofia é aquela que se sustenta por preservar o espaço aberto, *heterotópico*, jamais redutor da singularidade da vida humana às formações discursivas produzidas em um tempo.

Não há palavra capaz de transcrever *ipsis litteris* a experiência humana, por isso, toda a tentativa de apreender o real pela via do simbólico resulta em frustração e desamparo. A experiência desaloja a linguagem e a conduz aos limites da representação. A vida é feita de formas breves e a relação do homem com a representação nasce de um vazio e de um abismo incontornável diante do mundo. Por essa razão, para Foucault, não será o homem a medida de todas as coisas – mas **as formas da finitude evidenciadas na experiência: o silêncio diante da morte, o desejo sem objeto, a heterotopia que altera e desloca os sentidos da linguagem.**

Sabemos o quanto a *língua é instrumento de poder* – como tão bem expôs Roland Barthes ([1977] 2007) em sua aula inaugural no Collège de France. Toda vez que se pretende instituir uma cultura impõe-se uma *política da língua* com sua gramática específica, com estratégias de dominação e regularidade as quais põem em funcionamento todo um aparato epistemológico vigente. Contudo, as formas da finitude operam deslocamentos e se imiscuem em meio às estruturas de poder e de dominação. Foucault, assim como Roland Barthes, ajuda-nos a pensar que há aí a presença de um registro distinto de linguagem que “cava, bate, explode, detona” (BARTHES [1973], 2010, p.52) as redes de poder instituídas, inaugurando outras formas de produção de saber e subjetivação. É por intermédio deste jogo de estranhas ambiguidades que a repetição dos signos duplica e reduplica até a vertigem, conduzindo-nos a percorrer os alcances e limites da *episteme*.

II

Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo ficam lado a lado, um com medo da intuição; o outro escarnecendo da abstração; este último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico (NIETZSCHE [1873] 1983, p.51).

Para Nietzsche ([1873] 1983) a linguagem da arte possui o dom de inscrever uma cisão na teia conceitual. Sabemos o quanto o deslocamento entre planos distintos – *ideal e real, epistêmico e empírico, sensível e inteligível* fazem parte dos processos formativos humanos, convocando à linguagem o trabalho de tradução e transcrição de nossa experiência no mundo. É por intermédio desses deslocamentos em busca de uma palavra que contorna e inscreve um traço no real que nos constituímos a nós mesmos como objetos de diferentes discursos. Em alguns períodos da história, certo conjunto de saberes e práticas confunde esses planos de forma mais ou menos fluída ou mais ou menos sólida, colocando lado a lado – no dizer de Nietzsche ([1873] 1983) – *o homem da razão e o homem da intuição*.

Um romance como Dom Quixote, de Miguel de Cervantes ([1605-1615] 2012), por exemplo, só é capaz de nascer no início do século XVII, momento em que se abre uma fenda entre domínios distintos. O homem da renascença pode então manipular, brincar, jogar com a imaginação, o sonho, a fantasia e confrontá-la incessantemente com a realidade. Quixote é personagem que salta das páginas empoeiradas dos livros de cavalaria, sua filiação é tributária de um mundo fictício, irreal. No dizer de Cervantes:

... sua imaginação se encheu de tudo aquilo que lia nos livros, tanto de encantamentos como de duelos, batalhas, desafios, feridas, galanteios, amores, tempes-tades e disparates impossíveis; e se assentou de tal modo em sua mente que todo aquele amontoado de invenções fantasiosas parecia verdadeiro: **para ele não havia outra história mais certa no mundo** (CERVANTES [1605-1615], 2012, p.63). [grifo meu]

Quixote nasce da experiência de um homem que de tanto passar noites e dias lendo, enlouqueceu, perdeu o juízo. Mas não só. A filiação de Quixote também é tributária da experiência de Cervantes com o seu mundo – com as guerras, com as questões ligadas ao círculo de Trento, com as injustiças que testemunha.

O exercício constante de exposição das antinomias, da suspensão das ambiguidades, da permanente construção e desconstrução de um mundo poético, imaginário em contraposição a um mundo real, prosaico, fazem parte da colheita literária de Cervantes. Tais antinomias estão presentes desde a artesanaria complexa dos personagens – Dom Quixote, um louco lúcido e Sancho Pança, um bobo sábio.

Ficamos a nos interrogar: que cena literária é esta onde há a descrição cuidadosa da loucura articulada à dignidade humana, a história de dois amigos excêntricos e nômades que subvertem em diálogo profícuo as formas estereotipadas de superioridade e inferioridade, sabedoria e ignorância, pobreza e altivez? Cervantes não narra os ganhos, não conta vantagens, Dom Quixote não é um herói glorioso que retoma dos campos de batalha com medalhas a exibir. Dom Quixote é letra errante no mundo – suas aventuras são feitas de pequenos fracassos e da perseverança investida diante das misérias cotidianas.

Se, junto com Foucault, identificamos a fundação de uma *episteme* clássica no século XVII, onde objetivo e subjetivo pretendem sustentar as bases de um mundo sólido, planificando regulações simétricas e obedecendo limites e fronteiras determinadas; a obra de Cervantes se compraz em confundir objetivo e subjetivo, o mundo do leitor e o mundo do livro. Dir-nos-á Foucault ([1966] 2007) que há aí relações de correspondência imperfeita, frustrada entre as palavras e as coisas – Dom Quixote é o herói às avessas que sai pelo mundo em busca das seme-lhanças perdidas entre o legível e o visível (FOUCAULT [1966], 2007).

Linguagem literária, alegórica, *marginal*, que só pode surgir e ser traçada desde a periferia de uma estrutura – diria Foucault, ao indicar-nos que o divórcio entre as palavras e as coisas inaugurado pelo Classicismo produz um face-a-face entre as figuras do louco e do poeta. Às margens de um saber que separa os seres, os signos e as similitudes, as figuras do louco e do poeta se encontram justamente na medida em que buscam decifrar um mundo “pondo-se a escutar o parentesco secreto e subterrâneo das coisas, suas similitudes dispersas” (FOUCAULT [1966], 2007, p.67-8).

Sobre este aspecto, duas cenas literárias recolhidas de Cervantes, ambas pertencentes ao *volume I* da obra, vale a pena de serem lembradas:

A primeira, trata do conhecido episódio onde o fidalgo confunde moinhos de vento com gigantes. Certo de que são gigantes, sem ouvir o escudeiro e amigo Sancho que antevê seu delírio, Quixote avança com Rocinante contra os moinhos. Desta investida não só sua lança resulta estilhaçada por uma das pás do moinho, como também ele próprio rola campo abaixo todo ferido. Ao socorrê-lo, mais uma vez Sancho lhe diz: “Eu não disse a vossa mercê que olhasse bem o que fazia, que eram apenas moinhos de vento?”

Só podia ignorar isso quem tivesse outros iguais na cabeça”
(CERVANTES [1605-1615], 2012, p.110).

A observação de Sancho nos diz de forma sutil, o quanto a investida na realização de um sonho é animada e desperta pelas experiências com um mundo imaginário que se inscreve, de forma primordial e antecipada, em nós. Se Marcel Proust tece seu romance com a trama e a urdidura da memória e do esquecimento, Cervantes ([1605-1615], 2012) compõe o seu com a matéria da fantasia e da realidade. **É neste lugar de reversibilidade que a narrativa é composta.** Por isso a arte é construção não de um universo paralelo que opera segundo leis próprias, mas de uma **ponte que ao articular imaginário e simbólico escava o sem-sentido do real, recolhendo deste lugar indeterminado e informe sua matéria de criação.**

A segunda cena a qual nos referimos trata de um momento muito curioso onde o padre e o barbeiro visitam a biblioteca do fidalgo com fins de preparar uma grande fogueira para queimar os livros de cavalaria. Dentre esta seleção encontram a *Galateia*, de Cervantes, onde o padre faz o seguinte comentário: “- há muitos anos que esse Cervantes é grande amigo meu, e sei que é mais versado em infortúnios que em versos. Seu livro tem alguma coisa de boa invenção, propõe algo, mas não conclui nada” (CERVANTES [1605-1615] 2012, p.102).

Cervantes ([1605-1615] 2012) é alguém que, sabendo-se ser um grande escritor, desdenha da própria obra, brinca com o lugar de autoridade do texto e nessa brincadeira confunde os planos do ficcional e do real. Em *Dom Quixote* o jogo de estranhas ambiguidades presentes no *volume 1*, culmina com a segunda parte da obra, onde os protagonistas Quixote e Sancho são leitores de si mesmos.

O recurso ao *duplo* – o romance dentro do romance, em Cervantes, a peça dentro da peça, em Shakespeare não se trata apenas de uma estratégia do autor que demonstra saber operar com camadas distintas da linguagem. **Trata-se de um recurso que confere veracidade ao plano da ficção.**

Mas porque, afinal, nos inquieta tanto que Dom Quixote seja leitor de Quixote ou Hamlet espectador de Hamlet? Ou mesmo ainda que na história circular, truncada e infinita *d’As mil e uma noites*, na noite 602 o rei ouve a rainha contar de forma monstruosa seu próprio fim?

A reduplicação vertiginosa que nos conduz aos limites da linguagem e da representação nos sugere que se os personagens de uma ficção podem ser

leitores e espectadores de si mesmos, nós – seus leitores e espectadores podemos também ser feitos de matéria ficcional.

III

Com as transformações do século XVII, o surgimento da *episteme* clássica irá delimitar todo um conjunto de especificidades de uma época, inaugurando uma forma de pensar, de julgar, de agir, de conduzir o corpo e de conhecer, alicerçada, soberanamente, no poder autocrático da razão sobre os diferentes domínios da vida. Passa-se a conceber o mundo e a vida a partir de uma lógica binária. Reduz-se a polos contrários ordem e desordem, exterior e interior, dentro e fora, inteligível e sensível, sujeito e objeto. Desaparecem as possíveis relações de coincidência ou semelhança traçadas no Renascimento entre os seres e os signos. Toda forma de conhecimento precisa agora ser comprovada por mecanismos de análise, medida e cálculo. Surge o dualismo entre identidades e diferenças. E, com ele, as categorias do Mesmo e do Outro, como figuras fixadas em um campo social, histórico, político, cultural, científico.

Conhecer passou a ser correlato a analisar, comparar, medir, estabelecer sucessões ordenadas. Em nome de uma suposta pureza científica, tudo se tornou submetido a mecanismos e procedimentos seguros, comprováveis. “A linguagem se retira do meio dos seres para entrar em sua era de transparência e de neutralidade” (FOUCAULT [1966], 2007, p.77). Todo o fundamento do mundo passa a ser alicerçado em uma estrutura interior inteligível. O classicismo se caracteriza por modificar por completo o regime dos signos fazendo com que todo o conhecimento repouse “nessa tênue e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas” (FOUCAULT [1966], 2007, p.66s).

De algum modo, pode-se dizer que a idade da razão marca a entrada do homem no processo civilizatório moderno. E sabemos com que violência esse percurso é feito se lembrarmos do caminho que deve realizar o menino Victor, no filme *O garoto selvagem*, de Truffaut ([1970]), para entrar no jogo invisível de correspondências arbitrárias e apreender a relação entre os domínios distintos, que separam os registros da oralidade, da escrita, da imagem e das coisas⁵. Nada

⁵ A história narra o drama de um menino selvagem encontrado no interior da França, em meados do século XVIII. Este menino que posteriormente receberá o nome de “Victor” do

assegura a categoria de representação, tampouco confere garantia ao regime gramatical que lhe é inerente. O liame entre as palavras e as coisas é construído pela dimensão inteligível de um suposto sujeito cognoscente, situado no centro rígido de um sistema epistemológico normativo.

Para Foucault ([1966] 2007), a Era Clássica modifica inteiramente o regime de signos e com ele, nosso modo de pensar, de conhecer, de *ler o mundo*:

[...] só há signo a partir do momento em que se acha conhecida a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já conhecidos. [...] o signo só se cons-titui por um ato de conhecimento. É dele que tirará sua certeza e probabilidade (FOUCAULT [1966], 2007, p.81s).

Na centralidade da *episteme* clássica emergente no século XVII que irá regular todo um conjunto de práticas históricas, sociais, culturais e científicas – encontramos em meio a um conjunto de saberes que se caracterizam por um processo de positivação e abstração do *logos* e se sustenta justo porque subtrai a dimensão material do signo, porque divorcia as palavras das coisas.

As marcas de uma nova experiência da linguagem e das coisas que inscreve a experiência literária em uma posição marginal, limítrofe abre cada vez mais o espaço para **a produção de um saber onde a questão essencial não será mais a das similitudes, mas a das identidades e das diferenças.**

A linguagem da ciência busca medir o grau de normalidade/ anormalidade presente nos corpos em dispersão, obedece a um princípio geral que põe em funcionamento a relação *domínio-disciplinamento-exclusão*. Assim, instituições sociais como o hospital, o asilo, a escola

tutor Jean Itard e de sua governanta, jamais teve contato com o mundo civilizado. Victor é resgatado com aproximadamente doze anos de idade. Não anda como um bípede, não fala, não lê, tampouco escreve. Toda sua educação ficará sob os cuidados de Itard. A nós, chama-nos substancial atenção a cena em que o menino precisa estabelecer relações de correspondência imprecisas, invisíveis entre os objetos, os signos e as imagens. Victor está aprendendo a falar, a ler, a nomear o mundo. Os sons precisam ser investidos de comunicação, as formas precisam representar exatamente as coisas e, no entanto, nada é capaz de assegurar a relação entre elas a não ser o trabalho inteligível a ser feito por Victor.

concernem em segmentos que *precisam* do outro (infante, louco, doente, deficiente) para sustentar o conteúdo central de sua *mesmidade*.

IV

SE ME PERGUNTASSEM: PORQUE A ESCOLHA A PERCORRER CENAS LITERÁRIAS PARA TRATAR DAS TRANSFORMAÇÕES DA EPISTEME CLÁSSICA NO SÉCULO XVII?

Minha resposta se arrisca a indicar que a literatura nos ajuda a lidar com as formas da finitude – **a morte, o desejo sem objeto, a interdição da linguagem** – alvo central do trabalho de Michel Foucault na obra *As palavras e as coisas*, homenageada em seu cinquentenário. O ser da literatura é linguagem que preserva o liame entre *saber, sabedoria e sabor*. Nele, há injunção e não subtração entre *a matéria do texto e a matéria da vida*.

Em dois textos muitos perspicazes que datam do mesmo período de elaboração de *As Palavras e as Coisas*, a saber: “A Linguagem ao Infinito” e “O Pensamento do Exterior”, Foucault ([1963]; [1966] 2009) demonstra uma agudeza, desafiando-nos a pensar o quanto o “eu falo” diferencia-se do “eu penso”. O “eu penso” é sustentado por um suposto *cogito* transcendental, que nos conduz à certeza indubitável da existência; já o “eu falo” sustenta a voz do locutor na matéria frágil do corpo, é posição enunciativa que “se despedaça, se dispersa e se espalha até desaparecer [em um] espaço nu” (FOUCAULT, 2009, p.220). **O “eu penso” não é outra coisa senão a sentença em torno da qual se ergue toda a linguagem reflexiva da ciência; o “eu falo” nos conduz à literatura em sua gestualidade de enlace entre oralidade e escrita – instância da linguagem onde o “eu” expõe seu lugar faltante.**

Lembremos do que Roland Barthes nos ensina: “o sujeito da ciência é aquele que não se expõe à vista” (BARTHES [1977], 2007, p.36). A fronteira ou o limite que separa ciência e literatura é tão tênue e tão sutil e, ao mesmo tempo, tão importante, que a distinção entre uma e outra nada mais é que a posição enunciativa do locutor. O “eu penso” – axioma cartesiano apontado por Foucault (2009) – opera com a ordem do enunciado, e é por isso que o lugar do sujeito acaba sendo preservado na categoria do discurso. A literatura, em sua função narrativa, trabalha com a posição de enunciação, e expõe o lugar [faltante] do enunciador. Na narrativa, a matéria frágil do corpo, da língua e da voz se despe e se desnuda no espaço em cena.

O personagem Quixote com o qual trabalhamos neste ensaio é alguém que cai, se esfola, delira, se apaixona. O texto de Cervantes ([1605-1615] 2015) possui *sabor, aroma, textura, silêncio*.

Investir-se de uma posição desde sempre suspensa, vazia, faltante – seria esta a *ex-posição* do narrador ao tecer suas histórias? Confessar seu lugar de *estrangeiridade*, sua língua desarticulada e imprecisa diante dos fragmentos dispersos que se põe a narrar?

Sabemos o quanto este *ex-es-*, prefixação latina, assinalada no índice *exterior* assumido na enunciação do “eu falo”, indica “movimento que nos puxa para fora” (HOUAISS, 2007). Incide na experiência de deslocamento que a iminência do fora nos convoca a contornar na instância da linguagem. Do que venho recolhendo de meus estudos e pesquisas, penso que só é possível acessar, “fazer falar” certo tipo de experiência se nos deslocamos da pretensa posição do “eu penso” e a pronunciarmos desde *outro lugar* enunciativo, desde o lugar do “eu falo”.

Paradoxalmente, para apropriar-se de sua experiência, o homem precisa *ex-por-se* aos fragmentos inenarráveis que compõem sua história; precisa realizar o trabalho de tecelão: confundir seu corpo, sua voz, aos enredos com que articula sua trama. **Precisa contar sua história, dar seu testemunho, repeti-la, traduzindo o vivido em palavras e gestos – tal como quem se esforça desnorteadamente para reduplicar a si mesmo.** Precisa transportar-se ao universo ficcional, ao universo da fábula, para então restituir a autoria sobre sua existência. A narrativa, carregada da presença corporal, *ex-põe* o enunciadador à trama de si mesmo e lhe devolve a vida.

A entrega ao gesto literário produzido pela narrativa constitui o homem como sujeito de linguagem: é artifício que nos convoca a traduzir a singularidade dos acontecimentos e transformá-los em experiência, acessando a instância do ego desde uma posição terceira. Posição que só pode ser cavada por um distanciamento poético, que ajuda a tornar legíveis as vivências.

A inscrição de um *es-/ex-* enquanto instância do *fora* é representante de um exterior que atua desde *dentro*, porque é constituinte da própria estrutura da língua – opera como demarcador de nosso ponto limítrofe de enunciação do mundo. Posição que *ex-põe* o lugar faltante do “eu”, mantendo ligação íntima com a narrativa literária, à medida que nos convoca a realizar o trabalho de apropriação do vivido – tomar a palavra e ficcionalizar a experiência existencial.

Este lugar faltante, vazio que só pode ser acessado pela via de um terceiro, faz-nos observar o quanto a categoria enunciativa do “eu” não assegura outra coisa ao sujeito, senão sua identidade ficcional.

A narrativa *ex-põe* o narrador. Desloca-o da posição segura daquele que reconstitui objetivamente histórias. Sobre-ergue-se sobre o vazio. É precisamente essa suspensão, essa tentativa de tradução [sempre fracassada] do vivido em palavras que nos coloca diante do encontro com um ponto limítrofe da linguagem, dando a ver uma falta.

Só é possível tornar legível o índice indecifrável de nossas vivências se realizamos essa “detenção da flecha do tempo” pela via narrati-va (FOUCAULT, 2009). **Só é possível traduzir a singularidade dos acontecimentos que nos envolvem e transformá-los em experiência se nos recuamos em um distanciamento poético do mundo. Se fabricamos com palavras, com histórias, uma borda, um contorno capaz de dar forma ao indecifrável da vida – traço que é sinônimo de abrigo, refúgio e proteção.** A narrativa literária é gestualidade que faz falar o impronunciável, o que não tem palavra. E, ao dar voz ao inaudível, cava um espaço em meio à zona indistinta de murmúrio e silêncio que nos entorna. Escutar o inaudível é *ex-por-se* ao fora, ao exterior. Acolher e abrir espaço à dimensão *alter* que nos é própria.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *Aula*. Traduzido por Leyla Perrone-Moisés. 15. Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2007.

_____. *O Prazer do Texto*. Traduzido por J. Guinsburg. 5ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. 1ªEd. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 16ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *O que é um autor?* Traduzido por Antônio Fernandes Cascais e Eduardo Cordeiro. 6ª. Ed. Lisboa: Nova Vega, 2006.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Traduzido por Salma Tannus Muchail. 9ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Traduzido por Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

_____. “O pensamento do exterior”. In: FOUCAULT, Michel. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Ditos e Escritos III*. Traduzido por Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2009b, p.219-242.

_____. A Linguagem ao Infinito. In: _____. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Ditos e Escritos III*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2009b, p.47-60.

NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.43-52.

PLATÃO. O Banquete. In: PLATÃO. *Diálogos*. Traduzido por José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p.7-54.

SILVA, Tatielle Rita Souza da. Poéticas do Aprender: modos de inscrever a si mesmo no mundo. Porto Alegre: UFRGS, 2015. 167f + Anexos. *Tese de Doutorado* – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000975677&loc=2015&l=84896682ed427e65>

TRUFFAUT, François. *O Garoto Selvagem*. 1DVD-ROM.

VALERY, PAUL. *Alfabeto*. Traduzido por Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DISSERTATIO
FILOSOFIA