

MARCOS DE CAMARGO VON ZUBEN

**ENTRE HISTÓRIA E LIBERDADE:
A ONTOLOGIA DO PRESENTE EM MICHEL FOUCAULT**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.
Área de Concentração: História da Filosofia
Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

CAMPINAS

2010



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 10 de dezembro de 2010, considerou o candidato MARCOS DE CAMARGO VON ZUBEN aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Junior

Prof. Dr. Fausto Castilho

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Prof. Dr. José Ternes

AGRADECIMENTOS

Ao professor Luiz Orlandi pelo acolhimento e disponibilidade para a orientação desta pesquisa, sempre apoiando e incentivando as inventivas deste pesquisador.

Aos professores Hélio Rebello e Sílvio Gallo pelas pertinentes e importantes contribuições para o aperfeiçoamento deste trabalho quando do exame de qualificação.

Ao professor Guilherme Castelo Branco pelo apoio e pelas indicações bibliográficas quando da pretensão inicial em cursar a pós-graduação no Rio de Janeiro.

Ao professor José Ternes pela possibilidade do diálogo sobre o pensamento de Michel Foucault.

Aos colegas do departamento de filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte pelo apoio para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao amigo Gilmar De Toni pela companhia agradável em Barão Geraldo e pelo diálogo em torno do pensamento de Michel Foucault.

Ao André von Zuben pelo sempre fraterno apoio logístico em Campinas.

A minha querida filha Carolina von Zuben e sua amiga Patrícia Kruger pelo atencioso e eficiente trabalho de revisão dos originais.

A Sônia Beatriz pela atenção sempre prestativa na secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCH da Unicamp.

A FAPESP pelo auxílio financeiro concedido no período de um ano de bolsa de pesquisa.

RESUMO

Michel Foucault produziu uma filosofia voltada para a história dos processos de subjetivação na cultura ocidental, a qual ele denominou ontologia do presente ou ontologia histórica de nós mesmos. Este trabalho de pesquisa tem como objetivo investigar essa dimensão ontológica que marca e caracteriza o pensamento do filósofo francês, discutindo questões como: o que significa pensar o sujeito na trama da história? Que compreensão de história e de sujeito é pressuposta? Quais as implicações dessa filosofia com o presente? Quais as relações entre análise histórica e o problema da ação ética e política? Que noção de liberdade se esboça a partir dessas questões? A hipótese de que se partiu propõe que as noções de experiência limite e de acontecimento são centrais para a compreensão de que a história e a liberdade só podem ser pensadas em conjunto, uma em face da outra e a partir dessas duas noções correlatas. O acontecimento histórico se refere à experiência limite, através da qual se realiza a experiência ontológica de constituição do sujeito. Tem-se como consequência que a experiência ética e política necessitam, para serem práticas de liberdade, da análise histórica que pensa o presente como problema e busca a sua transformação, que só é possível como ato de transgressão dos limites. A liberdade, como experiência de transgressão dos limites, necessita do pensamento e da crítica histórica do presente para, situando-se no limite, operar sua superação. Como método de discussão e justificação da hipótese, procurou-se mostrar como a noção de ser da linguagem como experiência limite é o primeiro passo para questionar a soberania do sujeito fundador e mostrar que a linguagem se realiza como prática discursiva, que tem uma regularidade e um modo de ser singular que se configura em uma forma própria, que Foucault designou arqueológica, sendo ela descontínua e descentrada ao mesmo tempo. O que concorre para a constituição dessas formações históricas são relações múltiplas de força, relações genealógicas de poder/saber, ou ainda, o regime de verdade que constitui os dispositivos históricos. Para tanto, os trabalhos de Foucault da década de 1960 sobre a literatura contemporânea são imprescindíveis para a compreensão do ser da linguagem como experiência limite. O modo como Foucault pensa a experiência limite no campo da história é mais bem compreendido pela noção de acontecimento como práticas discursivas, que se refere aos jogos de verdade (saber) e às relações de governo sobre os outros e sobre si mesmo (poder). Por fim, a partir dos textos de Foucault dos anos 1970 e 1980, procura-se discutir o sentido da ontologia do presente como o trabalho necessário do pensamento em direção à transgressão dos limites, à instauração de práticas de liberdade. Como conclusão afirma-se a tese de que a noção de estratégia é o conceito que articula a formação histórica das práticas limites e a posição ética e política que exige sua transgressão.

Palavras-chave: Michel Foucault, Ontologia do presente, história, liberdade, acontecimento, experiência limite.

ABSTRACT

Michel Foucault has produced a philosophy focused on the history of the subjectivation processes in western culture, which he named ontology of the present or historic ontology of ourselves. This research work has as its aim to investigate the ontological dimension that marks and characterizes the thought of the French philosopher, discussing questions such as: what does it mean to think the subject in the historic plot? What comprehension of history and of subject is presupposed? What are the implications of this philosophy with the present? What are the relations between historic analysis and the problem of the ethical and political action? What notion of freedom is drawn from these questions? The hypothesis from which we have departed suggests that the notions of limit-experience and of event are central to the understanding that history and freedom can only be thought together, one towards the other and from these two correlate notions. The historic event refers to the limit-experience, through which the ontological experience of constitution of the subject comes about. As a consequence we have the ethical and political experience demanding, in order to be freedom practices, the historic analysis that thinks the present as a problem and seeks its transformation, which is only possible as a limit transgression act. Freedom, as a limit transgression experience, needs the thought and the historic critic of the present to, setting itself in the limit, operate its overcoming. As a discussion and hypothesis justification method, we have aimed at showing how the notion of the language being as a limit-experience is the first step to question the sovereignty of the founding subject and we intend to argue that language accomplishes itself as a discursive practice, which has a regularity and a singular way of being, that configures itself in a shape of its own, designed by Foucault as archeological, being this concept discontinuous and decentered at the same time. What concur to the constitution of these historic formations are multiple strength relations, genealogic power/knowledge relations, or, still, the truth regime that constitutes the historic devices. Thus, the works of Foucault of the 1960s about contemporary literature are indispensable for the comprehension of the language being as limit-experience. The way through which Foucault thinks the limit-experience in the field of history is better understood through the notion of event as discursive practices, which refers to the truth games (knowledge) and to the government relations over the others and over itself (power). Finally, departing from the texts of Foucault of the 1970s and 1980s, we will strive to discuss the sense of the present ontology as a necessary work of the thought towards the limit transgression and the instauration of freedom practices. As a conclusion, we affirm the thesis that the notion of strategy is the concept which articulates the historic formation of the limit practices and the ethical and political position that demands its transgression.

Keywords: Michel Foucault, present Ontology, history, freedom, event, limit-experience.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	01
2. SUJEITO E LINGUAGEM: A EXPERIÊNCIA LIMITE	17
2.1. O sujeito sob suspeita: a emergência do ser da linguagem	19
2.2. O ser da linguagem e a experiência limite	31
2.3. Experiência limite e pensamento: a ficção como saber	61
3. EXPERIÊNCIA LIMITE E HISTÓRIA: O ACONTECIMENTO	95
3.1. A ontologia do acontecimento: o modo de ser da diferença	95
3.2. A experiência do acontecimento: as práticas discursivas	124
4. ONTOLOGIA DO PRESENTE E ACONTECIMENTO: AS PRÁTICAS DE LIBERDADE	163
4.1. Acontecimento e práticas de liberdade: as relações estratégicas	164
4.2. Viver o tempo da diferença: história do presente e práticas de liberdade	171
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS	193

1. INTRODUÇÃO

Durante toda sua vida, Michel Foucault, ao publicar suas obras, fazia constantes declarações sobre o significado e as pretensões de seu trabalho. Uma dessas reflexões, o texto “O que é Iluminismo?” – escrito e publicado no ano de sua morte, em 1984¹ –, é, talvez, a expressão mais clara do papel de sua reflexão filosófica: realizar uma ontologia do presente, uma ontologia histórica de nós mesmos, ou ainda uma ontologia crítica de nós mesmos. Nesse texto, o autor apresenta uma tentativa de articular toda a sua produção intelectual cujo fio condutor é a própria concepção sobre o que seja o trabalho do pensamento enquanto este se faz uma ontologia do presente. Para Foucault, o papel da filosofia como aquela que busca os fundamentos, seja do saber ou da ação no mundo, enquanto um discurso geral e englobante, não faz mais sentido. Discutindo o sentido de modernidade presente no texto de Kant sobre o Iluminismo, de 1784², Foucault destaca o papel do pensamento filosófico como uma reflexão sobre a atualidade, que é uma atitude crítica sobre o presente, sobre quem somos nós hoje, e não como uma busca de fundamentos³. A filosofia se constitui, assim, como um *ethos* filosófico. O que Foucault retém como fundamental da herança moderna do *Aufklärung*⁴ é um “tipo de interrogação

¹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières?. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 562-578.

² KANT, I. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?. In: *A paz perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1995, p. 11-19.

³ Cf. FOUCAULT, M. Sur les façons d'écrire l'histoire. In: *Dits et Ecrits* I, n. 48, 1967, p. 597; FOUCAULT, M. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". In: *Dits et Ecrits* I, n. 47, 1967, p. 581; FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 330, 1983, p. 448-449; FOUCAULT, M. La vie: l'expérience et la science. *Dits et Ecrits* IV, n. 361, 1985, p. 765-766.

⁴ Para mais comentários sobre a leitura que Foucault faz de Kant, ver HABERMAS, Jürgen “Taking aim at the heart of the present”; DREYFUS, Hubert L.; ROBINOW, Paul. “What is maturity: Habermas and Foucault on “What is Enlightenment?”; HACKING, Ian “Self-improvement”; todos em HOY, D. C. (Org.). *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. Ver também GIACÓIA Júnior, Osvaldo. “O conceito de direito e a ontologia do presente” e CASTELO BRANCO, Guilherme. “Kant no último Foucault: Liberdade e política”, ambos em CALOMENI, E. (Org.), *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 187-204 e 225-237, respectivamente.

filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”⁵.

Foucault indica, ainda, que a perspectiva teórica a partir da qual ele realizou seu trabalho foi “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”⁶. Destaca-se aqui esse duplo aspecto que articula o seu projeto filosófico. A tarefa da filosofia mostra a sua face simultaneamente ética e política, enquanto se coloca a questão da finalidade da reflexão; e histórica, na medida em que utiliza como instrumento metodológico de tal reflexão uma analítica existencial, a partir da qual “a crítica vai se exercer não mais na investigação das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos”⁷. A perspectiva arqueológica trata de diagnosticar a constituição do sujeito historicamente, enquanto a perspectiva genealógica aponta para os efeitos visados nessa reflexão, qual seja, a abertura de novas possibilidades de existência, as possibilidades de emergência do novo, tratando-se então do caráter ético e, portanto, do problema da liberdade.

Foucault articulou de maneira muito peculiar as categorias de história e liberdade. Para ele, compreender filosoficamente a história significa também situar o problema da liberdade em um âmbito realizável, vislumbrar suas possibilidades. Por outro lado, e inversamente, faz-se necessário compreender a ideia de acontecimento histórico a partir de um trabalho da própria liberdade enquanto história, enquanto subjetividade construída nos jogos de saber e de poder, daí sua ênfase nas descontinuidades de que são portadoras as construções históricas da subjetividade. Segundo Foucault, a crítica genealógica se realiza “no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer, mas ela deduzirá da contingência que nos faz ser o que somos a

⁵ FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières? *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 571.

⁶ *Ibidem*, p. 574.

⁷ *Ibidem*, p. 574.

possibilidade de não mais ser, fazer, ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”⁸.

A categoria de história, enquanto acontecimento, e a noção de práticas da liberdade, enquanto experiência limite,⁹ se constituem como elementos fundamentais que se iluminam reciprocamente para a compreensão do projeto filosófico de uma ontologia do presente pretendida por Foucault. Assim o filósofo diz sobre essa dupla dimensão da ontologia do presente:

é preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula: é preciso concebê-la como uma atitude, um ethos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível¹⁰.

Uma melhor compreensão dessa articulação entre acontecimento e liberdade pode mostrar mais claramente o fio condutor que anima o conjunto da obra de Foucault. Nesse sentido, o objetivo geral do presente trabalho visa responder à seguinte questão: como se articulam as ideias de acontecimento e de práticas da liberdade como constitutivas de uma ontologia do presente, de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, no pensamento de Michel Foucault?

Para tanto, será analisada a ideia de “acontecimento” histórico como o modo da temporalidade humana, ou seja, um modo de ser no tempo que carrega em si as marcas de uma radical historicidade e contingência da vida humana. Sobre isso se pode perguntar: que tipo de historicidade é essa? Em que sentido é uma historicidade do presente? Qual o estatuto cognitivo dessa história? Estas, dentre outras questões, suscitam o foco de investigação deste trabalho, em que se procura precisar as modalidades de ocorrência desses conceitos nos escritos de Michel Foucault. Para esse filósofo, o acontecimento não é um fato positivo, nem

⁸ Ibidem, p. 574.

⁹ Foucault destaca, pela primeira vez, de forma mais clara, o estatuto ontológico da experiência limite em um artigo de 1963 em homenagem a George Bataille, Cf. FOUCAULT, M. Préface à la transgression. In: *Dits et Ecrits I*, n. 13, 1963, p. 233-250.

¹⁰ FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières? In: *Dits et Ecrits IV*, n. 339, 1984, p. 577.

uma coisa, nem o efeito de uma causa que lhe é externa, o acontecimento é um complexo de relações¹¹, mais precisamente um composto de jogos de verdade, dispositivos de poder e normalização, e relações consigo. São, portanto, três camadas de relações que se articulam compondo o acontecimento: relações com os conhecimentos, relações com os outros e relação consigo¹². Assim, este trabalho pretende analisar essa complexa rede de relações constitutivas do acontecimento, ao passo que investiga como esses três níveis de relações se encontram presentes ao longo da sua obra.

Outro aspecto a ser analisado refere-se às relações do pensamento de Foucault com a tradição a qual ele se considerava mais próximo. Pode-se dizer que um elemento teórico fundamental impulsiona a leitura que Foucault faz dessa tradição: o problema da historicidade da razão e da subjetividade humana¹³, o que permite vincular Foucault, como ele próprio admite em vários momentos, a uma tradição que passa por Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, o estruturalismo, a nova história, a epistemologia francesa, Blanchot, Bataille, Baudelaire, dentre outros. Pretende-se apontar o que ele incorpora e o que ele inova em seu diálogo

¹¹ Foucault, falando sobre a Nova História francesa afirma que “vemos, portanto, na história serial, não absolutamente o acontecimento se dissolver em proveito de uma análise causal contínua, mas os estratos de acontecimentos se multiplicarem” e, ainda, aproximando as noções de transformação do estruturalismo com a noção de acontecimento da Nova História, afirma que o ponto de contato é a análise recair sobre as relações e o sistema de relações que os documentos e os fatos podem sugerir, recusando um procedimento exegético e de interpretação que vai buscar por trás dos textos o que eles significam. (FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières? In: *Dits et Ecrits* II, n. 103, 1972, p. 278.) O historiador Paul Veyne afirma que a filosofia de Foucault “não é uma filosofia do objeto tomado como fim ou como causa, mas uma filosofia da relação”, (Cf. VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história”, In: *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 259.)

¹² Em uma entrevista publicada em maio de 1984, Foucault deixa claro o vínculo entre esses três níveis de relações: “Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser entendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros”. (FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 354, 1984, p. 697.), Cf. ainda, (FOUCAULT, M. Vérité, pouvoir et soi. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 362, 1988, p. 782-783.).

¹³ Em entrevista já citada, publicada em 1983, Foucault diz que procurou, nos seus trabalhos dos anos 1960, se diferenciar da fenomenologia e do marxismo, que buscavam ainda a recuperação de um projeto essencial da razão. O que interessou a Foucault, ao contrário, “eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo [...] a questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?”. (FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 330, 1983, p. 442).

com essa tradição. É importante ressaltar que a intenção em caracterizar o ambiente intelectual ao qual Foucault estava inserido não visa uma análise abrangente dessas relações, mas tão somente dos aspectos que dizem respeito mais diretamente ao problema levantado, o das relações entre história e liberdade. Assim, pretende-se pontuar as semelhanças de Foucault com essa tradição para indicar os pontos de ultrapassagem, de diferença, situando o ambiente de diálogo em que suas ideias se faziam presentes¹⁴.

Procura-se também discutir o papel da filosofia apresentado por Foucault como aquele de fazer um diagnóstico do presente e de ser, também, uma atitude crítica diante de nossa atualidade, um questionar sobre quem somos nós. Diagnóstico enquanto análise dos sintomas manifestos na história, sintomas que são a própria trama de relações que constroem a subjetividade como um modo de ser no mundo, como uma determinada estética da existência. Aqui se desenvolve a ideia de que o pensar filosófico é, para Foucault, uma análise dos modos de ser no mundo. Foucault designa esses modos de ser como modos de problematização¹⁵. O aspecto ético que emerge dessa analítica filosófica de Foucault é o fato de que esse pensar filosófico é ao mesmo tempo uma atitude limite, um exercício de si enquanto possibilidade de não ser mais o que somos. Outro objetivo deste trabalho é caracterizar a ética de Foucault enquanto *ethos* filosófico, entendido como o trabalho do pensamento sobre si mesmo em direção a uma experiência limite que possa instaurar a possibilidade de práticas da liberdade, com possibilidades de ultrapassagem de quem somos em direção a novas formas de subjetividade. Nesse sentido, a investigação se voltará para uma explicitação dessa noção de experiência limite e como ela se expressa em momentos importantes da obra de Foucault. Uma das teses importantes a serem desenvolvidas em relação a sua obra refere-se à expansão do caráter ontológico

¹⁴ Foucault enfatizou claramente o papel de Nietzsche e Heidegger no desenvolvimento de suas reflexões: “todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou [...] não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz” (FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: *Dits et Ecrits* IV, n. 354, 1984, p. 703).

¹⁵ FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières? In: *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 577.

da experiência limite para o campo da história dos processos de subjetivação na cultura ocidental. Assim como Bataille e Blanchot seguiram a senda nietzscheana e heideggeriana, expandindo-a para o campo da literatura a partir do conceito de experiência limite, Foucault faz o mesmo com esse conceito no campo da história, por meio da análise da constituição da subjetividade e da racionalidade como um acontecimento, uma experiência de problematização de si no jogo entre verdade, poder e relações consigo, buscando a “correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”¹⁶.

Muitos especialistas na obra de Foucault, incluindo grande parte da recepção brasileira de sua obra, têm concordado em caracterizar três distintos momentos na trajetória de seu pensamento. Um primeiro momento, arqueológico, que compreenderia o período entre *História da loucura e Arqueologia do saber*, nos anos 1960; um segundo momento genealógico, que corresponderia, nos anos 1970, ao período entre a publicação de *Vigiar e punir* e os cursos no Collège de France; e, finalmente, um terceiro momento com predomínio das questões éticas, com a obra *História da sexualidade* no final dos anos 1970 e 1980.

Essa classificação não possui um sentido apenas cronológico, mas pretende evidenciar o que muitos consideram uma inflexão, um deslocamento na própria trajetória do pensamento do autor. Todavia em que consistiria fundamentalmente essa diferença? Para alguns comentadores, na primeira fase, haveria o predomínio de uma perspectiva estruturalista¹⁷, expresso em uma ênfase nas funções do saber na estruturação dos processos de constituição do sujeito. O mesmo ocorreria com a questão do poder na segunda fase, com destaque para os aspectos genealógicos do poder. E na terceira fase, com a temática do corpo e da relação consigo, se instauraria a temática da liberdade, o campo propriamente ético.

¹⁶ FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Volume 2. – O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2003, p. 10.

¹⁷ Cf. DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XXIII.

Dado o lugar comum e a grande variedade de intérpretes que identificam os períodos arqueológico, genealógico e ético, torna-se difícil determinar a origem dessa interpretação, entretanto constata-se sua abrangência quando a vemos presente nos vocabulários destinados à obra do autor¹⁸. Ainda, no que se refere à recepção brasileira da obra de Foucault, observa-se as influências da leitura que faz Machado, um dos primeiros e mais importantes intérpretes do pensamento de Foucault no Brasil, que corrobora a referida leitura¹⁹. Pode-se avaliar também a influência no Brasil exercida na mesma direção pelo livro de Dreyfus e Rabinow, já que este foi um dos primeiros comentários qualificados da obra de Foucault traduzido no Brasil²⁰.

O ponto que parece importante destacar aqui é que, segundo essa forma de interpretar Foucault, no primeiro e segundo momento teria prevalecido uma abordagem da subjetividade, seja a partir de uma ordem do discurso e do saber, seja a partir de uma ordem do poder, que não vislumbraria nenhum espaço para se conceber o problema da liberdade, ou seja, na medida em que essas ordens construídas historicamente seriam determinantes da subjetividade, não haveria espaço para se pensar a autonomia e a liberdade do agir humano, possibilidade que só teria aparecido no “último Foucault”, principalmente a partir do conceito de cuidado-de-si, momento no qual se constituiria uma ética como estética da existência, conforme, por exemplo, afirma Ortega:

Na *Vontade de Saber* (1976) Foucault descreve os pontos de resistência como ‘o irredutível’ frente às relações de poder. No caso do dispositivo da sexualidade como complexo de saber-poder, localizam-se os pontos de resistência no corpo e nos prazeres. O indivíduo carece, porém, dos meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante

¹⁸ CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso sobre seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

¹⁹ Cf. MACHADO, R. *Arqueología y epistemología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990, p. 15-30; MACHADO, R. *Ciência e saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

²⁰ Cf. DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

que o constitui. Ele é somente objeto de um aparelho de poder, constituinte ao mesmo tempo da verdade e da realidade. A analítica do poder foucaultiana não concebe nenhuma possibilidade de resistência além do poder, pois até 1976 somente pode conceber a vida, a subjetividade, como objeto do bio-poder. Um deslocamento deverá ser efetuado na sua teoria para poder conceber uma voz à resistência²¹.

Vale ressaltar que tampouco a caracterização da liberdade a partir de um pretenso “apelo retórico” presente no “último Foucault”, como argumenta Ortega contra as críticas de Habermas, parece apreender claramente a dimensão de uma ontologia do presente. Há, portanto, subjacente a essa classificação em fases do pensamento de Foucault, uma interpretação que tem implicações importantes para a compreensão do problema aqui tratado, o da relação entre análise histórica e atitude ética.

Contudo, trata-se de uma abordagem que pode ser entendida como uma incompreensão estrutural do pensamento de Foucault, em razão de estabelecer um olhar, pode-se dizer, humanista sobre as relações entre história e liberdade, que concebe essas relações em termos dos paradigmas sociedade *versus* indivíduo, determinação *versus* liberdade. Diferentemente, história e liberdade, vistas por uma perspectiva respectivamente arqueológica e genealógica, conectam-se, no pensamento de Foucault, de forma a compor um novo olhar sobre o problema das relações entre história, sociedade e indivíduo, sujeito.

Deve-se observar que não se trata aqui em se opor a evidência de que há, ao longo da trajetória do pensamento de Foucault, o predomínio de temáticas específicas em determinados períodos da produção intelectual do filósofo, como é o caso das ciências humanas nos anos 1960, bem como das práticas de si no período final de sua vida. O que se questiona aqui é a vinculação da arqueologia com o saber e da genealogia com o poder e o governo.

²¹ ORTEGA, F. *Habermas versus Foucault: apontamentos para um debate impossível. Síntese – Revista de Filosofia*, v. 26, n. 85, p. 239-248, 1999, p. 242.

Outro problema, não menos importante, advindo da interpretação que divide o pensamento de Foucault em três fases é que ao vincular a arqueologia ao saber e a genealogia ao poder, o que se pressupõe é que a arqueologia se refira exclusivamente às questões relacionadas ao saber, notadamente em relação às ciências humanas, e do mesmo modo a genealogia se relacione tão somente ao problema do poder e às questões de governo, separando assim, de alguma forma, a arqueologia da genealogia. Essa separação manifesta dois problemas interpretativos importantes. Primeiro, obscurece a compreensão dos vínculos intrínsecos entre a arqueologia e a genealogia, aspecto necessário tanto para o esclarecimento de ambos os conceitos quanto para a compreensão da ontologia do presente que articula o conjunto dos trabalhos do filósofo francês. Em segundo lugar, impede uma melhor compreensão dos dispositivos de poder/saber que concorrem para a constituição das práticas de governo que se referem à ética e à política.

Foucault não vê a história como desencadeamento causal de eventos nem pensa o sujeito como aquele que possui uma capacidade de determinação livre dos condicionamentos postos pelas relações históricas. As figuras do acontecimento e da liberdade têm em Foucault elementos que se iluminam reciprocamente, ou seja, são conceitos que só podem ser compreendidos conjuntamente, e não um em face do outro, como uma ontologia clássica do tipo *ser e dever ser* poderia conceber.

Nesse ponto reside muito do equívoco das críticas de Habermas a Foucault. O filósofo alemão critica a ilusória pretensão em suprimir a dimensão normativa presente no pensamento de Foucault. O aspecto principal da crítica de Habermas reside no que ele vê como uma ambiguidade sistemática presente no pensamento de Foucault entre um enfoque empírico e até positivista, que não se distingue de uma sociologia fundamental do saber voltada até o histórico, por um lado, e a pretensão crítica e metateórica por outro. Em outros termos, apesar de Foucault negar a dimensão normativa da filosofia a favor de um descritivismo histórico, ele se encontraria preso a ela quando avança sua pretensão teórica para

o campo de uma ontologia crítica²². Pode-se notar que Habermas lê Foucault por uma perspectiva humanista, que não apreende suficientemente o tipo de abordagem histórica empreendida por Foucault, na qual a noção de acontecimento não se resume a uma descrição positiva dos fatos, bem como não alcança a peculiaridade da noção de liberdade, compreendida por Foucault a partir da noção de experiência limite. Por outro lado, o próprio Foucault afirma que não vê o trabalho da filosofia sob uma ótica normativa. Segundo Foucault: “a busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica”²³. Não há, em seu pensamento, uma oposição do tipo condicionamento *versus* liberdade, ser *versus* dever.

A história, enquanto palco do acontecimento e da liberdade, articulados constitutivamente, é a perspectiva adotada por Foucault. Esse caminho torna-se, entretanto, controverso. Como compreender a história senão como determinação causal, como o âmbito do condicionamento? Como compreender a liberdade senão como o espaço da autonomia do sujeito frente ao mundo? Assim, pretende-se, por um lado, precisar melhor os conceitos de acontecimento e de práticas da liberdade, e por outro, afirmar a tese de que a filosofia vista como uma ontologia do presente norteia o conjunto da produção filosófica do pensador francês.

Alguns comentadores veem Foucault como um nominalista, outros como positivista, devido a seu acento em certa positividade histórica²⁴. Essas interpretações não alcançam o peculiar de sua noção de acontecimento histórico, representado pelo sentido propriamente filosófico que tem esse conceito, vinculado a uma história do presente, em que o acontecimento é visto como um modo de ser no mundo que nos constitui ontologicamente.

²² Cf. HABERMAS, Jürgen. Some questions concerning the theory of power: Foucault again. In: *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. New York: MIT Press, 1995, p. 83.

²³ FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: *Dits et Ecrits IV*, n. 354, 1984, p. 706.

²⁴ Cf. FLYNN, Thomas. Foucault's mapping of history. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 39.

A noção de liberdade no pensamento de Foucault também se presta a muitos equívocos. Como, por exemplo, parece ser o caso da interpretação que Rorty faz quando afirma que “Foucault, por causa de seu antiplatonismo radical, nietzschiano, da ausência de todo elemento suscetível de servir como fundamento, infere a não necessidade das instituições sociais e, portanto, o anarquismo”²⁵. O equívoco da interpretação de Rorty, no qual incorrem muitos outros intérpretes, reside em ver o projeto de Foucault como um projeto privado, de uma estética da existência que se oporia às determinações históricas. Neste trabalho, entende-se que a liberdade em Foucault não se situa em um campo privado nem em um campo social, mas no espaço “entre”, como exercício de ultrapassagem, como experiência limite.

Em outro registro, a liberdade no pensamento de Foucault é vista como contestação, como resistência oposta e contrária ao poder, com certo viés anarquista e libertário; outras vezes sob uma ótica da autonomia da relação consigo, como é o caso da posição de Norris que, buscando aproximar Foucault de Kant, vê o trabalho histórico do primeiro como cumprindo o papel de produzir ideias reguladoras, no sentido kantiano, em direção a uma capacidade de julgar, desenvolvendo nossa autonomia ética²⁶. A incompreensão denotada aqui parece referir-se a uma leitura excessivamente iluminista do pensamento de Foucault, sendo que, para este, a analítica da história não visa produzir ideias reguladoras, mas diagnosticar os limites e os contornos a partir dos quais a subjetividade reconhece a si mesma.

Essas perspectivas, embora atraentes, não incorporam satisfatoriamente a noção de experiência limite, ou experiência do fora, como efetivo exercício de si no pensamento enquanto tarefa filosófica de construção de novas formas de subjetividade, momento privilegiado em que as práticas de liberdade podem se constituir.

²⁵ RORTY, Richard. Identidade, moral e autonomia privada. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 328.

²⁶ Cf. NORRIS, Christopher. What is enlightenment?: Kant according to Foucault. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 193.

Entende-se que os chamados textos sobre estética de Foucault, dos anos 1960, constituem elementos importantes para a compreensão da noção de experiência limite, ou experiência do fora, e faz-se necessário que sejam articulados ao seu projeto arqueológico e genealógico que estruturam sua ontologia do presente, contribuindo, por sua vez, para superar a leitura muitas vezes limitada sobre o pensamento de Foucault, leituras que mantêm a dualidade história/sujeito, mundo/eu, ser/dever, obscurecendo o papel que ocupam as figuras do acontecimento e da liberdade no conjunto de sua obra²⁷.

Assim, restabelecer a articulação entre acontecimento e liberdade torna-se importante para desfazer os equívocos presentes em várias interpretações do pensamento de Foucault e contribuir para tornar mais vivo o seu pensamento hoje.

* * *

O desenvolvimento deste trabalho está articulado em três capítulos. No primeiro, denominado “Sujeito e linguagem: a experiência limite”, o objetivo é analisar em que medida os problemas da linguagem discutidos intensamente por Foucault nos anos 1960 são imprescindíveis para o desenvolvimento de sua filosofia, notadamente em vista do seu esforço para construir uma nova perspectiva filosófica que se distanciasse da fenomenologia e do marxismo e, acima de tudo, que superasse as filosofias do sujeito individual ou coletivo que haviam predominado na cena filosófica francesa no pós-guerra.

²⁷ Dentre uma vasta quantidade de artigos e entrevistas desse período pode-se destacar: “Prefácio à transgressão”, de 1963, sobre Bataille; “O pensamento do fora”, de 1966, sobre Blanchot; “Isto não é um cachimbo”, de 1968; e “O que é um autor?”, de 1969. Cf. FOUCAULT, M. *Dits et Ecrits I* Paris: Gallimard, 1994; Levy, tratando das relações entre Blanchot, Foucault e Deleuze, destaca a despersonalização daquele que fala e a noção do fora como importante ponto de contato entre eles. Cf. LEVY, Tatiana Salem. *A Experiência do fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 52.

A tese principal a ser apresentada nesse capítulo refere-se à importância da noção de experiência limite para a compreensão da dimensão ontológica da linguagem, mostrando de que modo esse conceito constitui uma chave interpretativa fundamental tanto para a crítica das filosofias do sujeito quanto para a compreensão do lugar filosófico em que Foucault procurava se situar. Para tanto, do ponto de vista metodológico, a análise de seus diálogos e conversações com toda uma produção artística e literária contemporânea se mostrará imprescindível, uma vez que o próprio Foucault passava a identificar seus trabalhos dos anos 1960 como possuindo um parentesco, quanto ao modo de consideração da linguagem, com um conjunto de autores, principalmente com Roussel, Bataille, Blanchot e o grupo de escritores que se reuniram em torno da revista *Tel quel*.

A relação entre ficção e saber se constitui elemento essencial para preparar a passagem para a discussão da linguagem em seu âmbito propriamente histórico-ontológico, campo específico das análises de Foucault. Noções como as de distância, espacialidade, rede, dispersão e jogo de forças serão analisadas nessa travessia.

Considera-se então que a noção de ser da linguagem como experiência limite, ou experiência do fora, possibilitará, além de situar o ambiente de pensamento em que Foucault se achava inserido, argumentar a favor da tese de que não se pode compreender suficientemente as práticas discursivas como acontecimento, noção central no pensamento de Foucault, sem essa filosofia da linguagem subjacente. Grande parte dos principais comentadores da filosofia de Foucault tem negligenciado suas análises sobre a literatura, presentes em seus *Dits e Ecrits* dos anos 1960, análises que ficaram obscurecidas pelo privilégio concedido às obras principais, o que tem levado à incompreensão do próprio sentido da arqueologia e da genealogia em sua obra.

No segundo capítulo, designado “Experiência limite e história: o acontecimento”, a análise da noção de acontecimento se realizará em dois momentos. Em primeiro lugar, procurar-se-á argumentar em favor da tese de que

o acontecimento é a realização da experiência limite no âmbito propriamente histórico, para mostrar em que sentido o acontecimento é a manifestação da história como diferença. Como estratégia metodológica, será retomada a leitura do conceito de acontecimento feita por Deleuze em *Lógica do sentido* e em *Diferença e repetição*, mostrando como este conceito se liga, não obstante suas diferenças, à noção presente no pensamento de Foucault através da articulação com a genealogia de origem nietzschiana.

No segundo momento, a análise do acontecimento, entendido como práticas discursivas, permitirá a articulação da genealogia com a arqueologia a partir do argumento de que a compreensão das práticas discursivas presente na obra *Arqueologia do saber* continua sendo uma noção central no desenvolvimento sucessivo das pesquisas empreendidas por Foucault a partir dos anos 1970 que tratam das práticas de governo, evidenciando que as práticas discursivas, as práticas de governo e as relações de poder só podem ser compreendidas de modo articulado, isto porque a noção de regime de verdade, instaurado pelas práticas discursivas, é componente indispensável para o funcionamento dos dispositivos de poder/saber. Ainda no segundo capítulo se discutirá como a noção de *a priori* histórico pode ser mais bem compreendida através das práticas discursivas e das práticas de governo.

Por fim, o terceiro e último capítulo, nomeado “Ontologia do presente e acontecimento: as práticas de liberdade”, tratará do objetivo central da presente pesquisa, que é pensar como se articulam história e liberdade na ontologia do presente de Michel Foucault. Com base nas linhas de desenvolvimento traçadas nos capítulos anteriores, se argumentará a favor da tese de que a noção de ontologia do presente só pode ser mais bem compreendida como um exercício de crítica filosófica que se situa entre a história e a liberdade, entendidas respectivamente como acontecimento e como práticas de liberdade. Para justificar essa articulação procurar-se-á mostrar, em primeiro lugar, que a noção de estratégia é o operador que possibilita o encontro entre a história e as práticas de liberdade e, num segundo momento, que a história do presente implica demandar

uma nova relação entre passado e presente, para que as práticas de liberdade possam continuar seu trabalho infinito.

2. SUJEITO E LINGUAGEM: A EXPERIÊNCIA LIMITE

Este capítulo visa discutir a hipótese de que para se avançar satisfatoriamente em direção à compreensão dos aspectos mais propriamente ontológicos presentes no pensamento de Foucault, que se organizam em torno do projeto de uma ontologia do presente, em que se articulam história e liberdade, objetivo principal da presente investigação, a noção de experiência limite constitui-se como elemento chave para a elucidação de como se reposicionam no pensamento de Foucault a relação entre sujeito e linguagem em termos propriamente históricos.

Entende-se que é a partir de um conjunto de noções que caracterizam a experiência limite que a crítica de Foucault à noção moderna de sujeito pode caminhar para uma compreensão satisfatória, assim como possibilitar que se pense o sujeito e a linguagem em outro espaço que não seja aquele da metafísica e da antropologia, mas em um espaço de dispersão tanto do sujeito como da linguagem a partir do qual a historicidade de ambos pode ser articulada.

Desse modo, o objetivo deste capítulo é introdutório e propedêutico às análises que se seguirão nos próximos capítulos, os quais irão tratar mais diretamente da história e da liberdade.

A importância em iniciar esta pesquisa com os problemas da relação entre sujeito e linguagem em torno da experiência limite se relaciona a dois aspectos principais. Primeiro um aspecto histórico, pois que visa esclarecer a noção de experiência limite ainda tão pouco discutida no âmbito do pensamento de Foucault, não obstante se observar um crescente interesse sobre o tema nos últimos anos. Também do ponto de vista histórico, permite vincular o pensamento de Foucault, por meio de seu diálogo com a literatura e as artes em geral, a todo um ambiente de pensamento, principalmente literário, que se desenvolvia nos anos 1960.

O segundo aspecto, e mais importante, é propriamente filosófico e se relaciona à relevância que essa nova noção de experiência limite tem para a

compreensão da liberdade e da história como acontecimento, e isto porque ela permite superar os dualismos de uma noção moderna que opõe história e liberdade, ainda tão presente no âmbito do pensamento filosófico.

Este capítulo se organiza em três seções. Na primeira seção pretende-se indicar como, a partir de uma nova compreensão da linguagem, Foucault via emergir em diversos setores do pensamento a crítica à noção moderna de sujeito. Assim, serão apresentadas essas críticas em relação às novas técnicas de interpretação com Marx, Nietzsche e Freud, em relação às respectivas áreas da economia, dos valores e da psicologia. Em seguida se mostrará como essas críticas repercutem em campos distintos, como a filosofia da linguagem, a crítica literária, a linguística e no próprio pensamento de Foucault.

A segunda seção tratará do ser da linguagem a partir da noção de experiência limite. Para tratar desse tema, serão analisados os textos de Foucault sobre a manifestação da linguagem na loucura e na literatura moderna, especial atenção será dedicada aos comentários do filósofo sobre a obra de Raymond Roussel. O que se procurará mostrar é como a linguagem da loucura e da literatura realizam a experiência limite com a linguagem.

A terceira seção será dedicada a esclarecer como a ficção, como experiência limite da linguagem, se constitui como uma experiência de pensamento designada como o pensamento do fora. Para tanto, será discutida as análises que Foucault faz da literatura e do pensamento de Bataille, Blanchot, Verne e toda uma vanguarda literária que ele se via próximo. Como conclusão deste capítulo será indicada as relações entre ficção e história e seus desdobramentos no pensamento de Foucault.

2.1 O sujeito sob suspeita: a emergência do ser da linguagem

Nos artigos, colóquios e entrevista dos anos 1960, posteriores a sua primeira grande obra *História da loucura*, momento inicial de sua produção filosófica, Foucault procurou pensar o problema do sujeito sob uma perspectiva diferente da tradição moderna. Essa nova maneira de conceber o sujeito resultava diretamente da concepção de linguagem que surge a partir do século XIX, na qual o estatuto moderno do sujeito é colocado sob suspeita. Essa nova relação entre sujeito e linguagem é apresentada por Foucault em um colóquio em 1964 com o título “Nietzsche, Freud, Marx”¹, tratando ali das “técnicas de interpretação” nesses pensadores.

Vale ressaltar que quando Foucault utiliza neste colóquio a palavra interpretação e hermenêutica, o faz em um sentido bastante amplo, não se referindo à estrita tradição hermenêutica do sentido, o que se evidencia pelos autores a que ele faz referência. O que ele parece querer demarcar aqui é o papel crítico que desempenham esses pensadores em relação à linguagem e conseqüentemente ao sujeito.

Segundo Foucault, a partir desses pensadores estabeleceu-se a crítica à ideia cartesiana de que o sentido e a consciência do sentido coincidem. Eles Instauraram a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de maneira evidente, de maneira clara e distinta. O cogito cartesiano “penso, logo existo”, a autoapreensão imediata do sujeito foi posta em questão pela descoberta do inconsciente em Freud, do ser social em Marx e da vontade de potência em Nietzsche.

A certeza da consciência imediata de si torna-se problemática, tornando ela própria o enigma a ser decifrado. A forma pela qual esse enigma se constitui assume formas variadas correspondentes ao processo de formação dessa consciência falsa: a ideologia em Marx, a ilusão em Freud, a vontade de verdade em Nietzsche. Esses mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Eles

¹ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. *Dits et Ecrits* I, n. 46, 1967.

procuraram outra via de acesso à consciência, um trabalho de interpretação mediado pelos signos e pelos símbolos a partir dos quais a própria consciência se manifesta. Assim, de maneiras diferentes entre si, os mestres da suspeita se colocaram a tarefa de estabelecer um método de decifração que tomou a forma de uma teoria das ideologias em Marx, uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud e uma genealogia da moral em Nietzsche. Para eles, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões. Segundo Foucault “Marx, Nietzsche e Freud nos colocaram na presença de uma nova possibilidade de interpretações: eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica”².

Mas qual foi essa nova maneira de interpretar que emergiu a partir desses mestres da suspeita? Pode-se dizer que com eles e a partir deles, a hermenêutica deixa de ser exclusivamente uma técnica de interpretação nos termos de uma exegese bíblica ou jurídica, ou mesmo uma metodologia das ciências humanas, nos termos pensados por Dilthey, ela passa a ser muito mais, “essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas”³. O cogito a partir deles está ferido, e a interpretação assume, assim, um caráter constitutivo desse ser do homem que existe como compreensão, como interpretação do mundo que é, ao mesmo tempo, interpretação de si. A interpretação se torna, como nos diz Foucault, um eterno jogo de espelhos, e assume um caráter existencial e ontológico para o homem. Não há, portanto, uma hermenêutica geral, um cânon universal para a exegese, mas teorias opostas e específicas que possam dar conta de dimensões existenciais precisas.

Enquanto decifração, a interpretação que surge com esses pensadores põe em questão o próprio estatuto da linguagem e dos signos linguísticos, que perdem seu valor de simples meio na relação do homem com as coisas e consigo mesmo, seu sentido referencial imediato, passando a ser ela própria o enigma

² Ibidem, p. 566.

³ Ibidem, p. 567.

fundamental a ser decifrado por uma hermenêutica da suspeita. A linguagem e os signos passam a ser os elementos constitutivos dessa mediação necessária à própria compreensão. Segundo Foucault, Marx, Nietzsche e Freud “não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido. Na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado”⁴. Os signos deixam de ser significantes que se referem a um significado, como uma visibilidade da superfície que indica as coisas mesmas, a realidade das coisas, mas uma dobra constitutiva das próprias coisas.

É assim que o desejo em Freud só pode ser compreendido como um processo de interpretação, em que não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho, não é o desejo enquanto tal que está no centro da análise, mas sua linguagem. Assim também devemos compreender a posição de Nietzsche sobre o caráter tropológico de toda linguagem, bem como a crítica de Marx ao fetiche da moeda e da mercadoria na sociedade capitalista.

Outra característica: dado esse caráter interpretante de toda linguagem, a hermenêutica torna-se tarefa infinita, não há ponto de partida nem ponto de chegada, mas um processo constante de interpretação, em que os signos remetem-se uns aos outros em uma abertura irreduzível, é o “inacabado da interpretação” segundo Foucault que pode ser percebido, na psicanálise, no caráter interminável da análise em função do fenômeno da transferência que torna sempre a retomar-se, e igualmente a noção de genealogia em Nietzsche, que não é origem ou gênese, mas começo representado por uma interpretação que se impôs sobre as demais como expressão de uma vontade de poder, ou mesmo em Marx, em que se pode pensar esse aspecto através da noção de práxis como processo de compreensão imanente às práticas sociais transformadoras, elas mesmas intermináveis.

Nesse texto de Foucault há uma passagem significativa que remete à importância atribuída por ele à experiência limite que a linguagem faz consigo mesma, a experiência de sua própria impossibilidade, diz ele que “o que está em

⁴ Ibidem, p. 567-568.

questão no ponto de ruptura da interpretação, nessa convergência da interpretação na direção de um ponto que a torna impossível, poderia ser certamente alguma coisa como a experiência da loucura”⁵.

Assim, se a interpretação nunca acaba é porque “nada há a interpretar, nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretação: cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos”⁶. Do fato de que prevaleçam determinadas interpretações historicamente, não significa que elas falem de algo diferente do que dos próprios signos. O que Freud revela é “os fantasmas, com sua carga de angustia, ou seja, um núcleo que já é ele próprio, em seu próprio ser, uma interpretação. A anorexia, por exemplo, não remete ao desmame, como o significante remeteria ao significado, mas a anorexia como signo, sintoma a interpretar, remete aos fantasmas do seio materno, que já é em si mesmo uma interpretação, que já é em si mesmo um corpo falante”⁷. Para Nietzsche, as palavras não indicam um significado, elas são antes invenções das classes superiores, uma interpretação que se impôs sobre as demais.

Pode-se então dizer que há uma primazia da interpretação em relação ao signo como aspecto decisivo dessas técnicas de interpretação, uma vez que “o signo já é uma interpretação que não se dá como tal, os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o contrário”⁸. Nesse sentido os signos são máscaras. Assim funciona a moeda, para Marx, os sintomas, para Freud e as palavras para Nietzsche, e é por esse encobrimento fundamental que esses signos se dão como ilusão para a consciência imediata que não se faz hermenêutica.

Um último e decisivo aspecto dessa crítica à linguagem. Para Foucault, a interpretação é sempre um ato que implica uma reflexão de si mesmo, ou seja, a interpretação sempre se confronta com a obrigação constitutiva de interpretar a si

⁵ Ibidem, p. 570-571. O tema da experiência limite será tratado na próxima seção.

⁶ Ibidem, p. 571.

⁷ Ibidem, p. 571.

⁸ Ibidem, p. 572.

mesma, infinitamente, de sempre se retomar. Toda interpretação é explícita ou implicitamente, compreensão de si mesma mediante a compreensão do outro. Ela estabelece um elo necessário entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. Diferentemente do tempo dos signos e do tempo da dialética, que é linear, o tempo da interpretação é um tempo circular, de um eterno retorno sobre si mesmo.

Isso significa dizer que retomamos aqui o ponto inicial da crítica dos mestres da suspeita, aquela em relação à consciência, na medida em que a consequência desse caráter reflexivo da interpretação é retomar-se a si mesma através da pergunta quem? Segundo Foucault, “não se interpreta o que há no significado, mas no fundo, quem colocou a interpretação”⁹. Isso significa que o problema do intérprete se recoloca, não mais em termos de uma consciência falsa, mas como problema, não mais o problema do “que” é a consciência, de que coisa é essa a consciência, mas o problema do sujeito, do “quem” realizou a interpretação, não mais o problema de uma substância, mas o problema de uma ação, uma ação interpretativa que infinitamente se recoloca como problema. A existência não se torna um “si” senão relacionando-se com o que reside inicialmente “fora”, em discursos, práticas institucionais, monumentos da cultura, em que a subjetividade é construída. Assim, refletir, realizar a experiência de si e interpretar é um único e mesmo movimento.

Foucault manifesta sua percepção em relação à certa incompreensão contemporânea a respeito dessas novas técnicas de interpretação, que insistem em acreditar que há signos, reais, originais, presentes no “marxismo após Marx” e, poder-se-ia acrescentar, em um freudismo após Freud ou em um nietzscheanismo após Nietzsche. Foucault reafirma nesse colóquio sua filiação mais estrita com Nietzsche, para quem “uma hermenêutica que se envolve consigo mesma entra no domínio da linguagem que não cessam de implicar a si mesmas, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem”¹⁰.

⁹ Ibidem, p. 573.

¹⁰ Ibidem, p. 574.

Cinco anos depois, em 1969, na Sociedade Francesa de Filosofia Foucault apresenta a conferência “O que é um autor?”¹¹. Tratando da relação entre autor e texto o que está em questão é a relação entre o sujeito, o autor e a linguagem, o texto. Ele parte da constatação, já discutida no texto a que se fez referência anteriormente, de que a compreensão da linguagem na contemporaneidade começa a se liberar do tema da expressão, a partir da qual a escrita é marcada não pelo seu conteúdo significativo, mas pela própria natureza do significante, dos signos, e por outro lado, a escrita torna-se o lugar em que “o sujeito que escreve não pára de desaparecer”¹². Como na literatura de Flaubert, Proust e Kafka, o que se vê é o parentesco da escrita com a morte, na qual o autor é a “singularidade de uma ausência”. No entanto, segundo Foucault, não obstante a atualidade dessa questão, esses dois aspectos que circunscrevem o problema da linguagem ainda não teriam sido suficientemente assimilados pelo pensamento e pela crítica.

Segundo o pensador francês, duas grandes tentativas de substituir o privilégio do autor característica de uma noção romântica da escrita como significação da interioridade não teriam obtido êxito, ao contrário manteriam de outra forma esse mesmo privilégio. A primeira teria sido aquela que busca analisar a obra “em sua estrutura, em sua forma intrínseca e nos jogos de suas relações internas”¹³. Aqui se trata das correntes formalistas da linguagem. A objeção de Foucault se dirige ao fato de que esse modo de análise acaba por postular uma teoria da obra, uma unidade interna com valor universal que não existe e que remete sempre aos mesmos problemas quanto à individualidade do autor. A segunda tentativa refere-se à noção de escrita, que ele denomina como perspectiva transcendental, “que procura pensar as condições gerais de qualquer texto”, condição do espaço em que a escrita acontece e condição de tempo em que ela se desenvolve. Essa direção assume duas formas que Foucault denomina modalidade religiosa e modalidade crítica. A modalidade religiosa assume como

¹¹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et Ecrits* I, n. 69, 1969.

¹² *Ibidem*, p. 793.

¹³ *Ibidem*, p. 794.

critério transcendental o princípio da existência, em toda escrita, de um sentido oculto que se há de interpretar na expressão manifesta, evidentemente ele se refere aqui a corrente da hermenêutica do sentido, de forte conotação exegética. Mais vinculada às correntes contextualistas, a modalidade crítica tem como princípio a existência de significações implícitas, determinações silenciosas, conteúdos obscuros que se trata de comentar para sua elucidação.

Para Foucault, o problema de tais usos da noção de escrita é que eles estabelecem um conteúdo originário que se trata de alcançar e dessa forma mantém “os privilégios do autor sob a salvaguarda do *a priori*: ela faz subsistir, na luz obscura da neutralização, o jogo das representações que formaram certa imagem do autor”¹⁴. Tem-se aqui a substituição do sujeito empírico individual por modelos de significação dados de modo transcendental como condição da interpretação de toda a escritura. Segundo ele, essas modalidades que se voltam para a obra e para a escrita se opõem à tendência marcante da literatura do século XIX que têm em Mallarmé o signo da desaparecimento do sujeito, submetendo essa nova maneira de conceber a linguagem a um “bloqueio transcendental”. Essa literatura convive com uma tradição histórico-transcendental que surge também no século XIX¹⁵ e que ainda a atualidade não superou. É como se o sujeito e suas significações originárias entrassem pelas portas do fundo do pensamento e das reflexões sobre a linguagem por uma via transcendental. Para Foucault, o desafio do pensamento é confrontar-se com os temas Nietzscheanos da morte de Deus e da morte do homem e buscar compreender “o espaço assim deixado vago pela desaparecimento do autor”¹⁶

Além das discussões com a teoria literária, Foucault se confronta com as questões postas pela filosofia da linguagem de orientação analítica e

¹⁴ Ibidem, p. 796.

¹⁵ Foucault trata dessa configuração do pensamento que vai se constituir no processo de objetivação do homem a partir do século XIX em *As palavras e as coisas*. (Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 343-475).

¹⁶ FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et Ecrits* I, n. 69, 1969. p. 796.

pragmática, mais especificamente com a teoria dos atos de fala de Searle¹⁷, que vai tratar do problema do sujeito como a designação de um nome próprio associado ao conjunto de descrições que lhe correspondem. Foucault considera insuficiente essa abordagem do sujeito¹⁸ por entender que o autor de um texto é irreduzível ao conjunto das suas descrições. Como exemplo ele argumenta que a hipotética descoberta de que Shakespeare não nasceu na casa que hoje é visitada, não altera o funcionamento do nome do autor, porém, se ficasse provado que Shakespeare escreveu o *Organon* de Bacon, seria um tipo de mudança que modificaria inteiramente o funcionamento do nome do autor¹⁹. Assim, percebe-se que reduzir o nome próprio ao conjunto de suas descrições para designar o sujeito de uma ação não dá conta da função autor, pois este não é um nome próprio como os outros. Segundo Foucault, “o nome do autor funciona para caracterizar certo modo de ser do discurso”²⁰. O nome do autor percorre os limites do texto, fixa uma homogeneidade entre textos diversos, estabelece as relações entre eles em um modo singular de ser. Portanto, mais do que como identidade descritiva, a função autor e o sujeito que lhe corresponde deve ser considerada “como um modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”²¹. Observa-se que para Foucault a função autor na modernidade está ligada a um campo de ação dos discursos, a um sistema jurídico e institucional que articula o universo dos discursos; não se exerce de maneira uniforme entre discursos de campos diversos; não é atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas passa por operações complexas

¹⁷ Cf. SEARLE, J. R. *Speech acts: essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

¹⁸ Paul Ricoeur desenvolve semelhante crítica às pretensões analíticas em reduzir o conceito de sujeito ao conjunto de suas descrições, como é o caso de Derek Parfit, analisado por ele em RICOEUR, P. L'identité narrative, *Esprit*, juillet-août, p. 295-305, 1988. Deve-se notar, entretanto, que, diferentemente de Foucault, Ricoeur irá compreender a identidade do sujeito como constituída a partir das variações do personagem na estrutura narrativa do enredo. Já Foucault, conceberá o sujeito como função variável de um regime discursivo, o que se verá melhor no andamento deste trabalho.

¹⁹ Cf. FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et Ecrits* I, n. 69, 1969, p. 797.

²⁰ *Ibidem*, p. 798.

²¹ *Ibidem*, p. 798.

e específicas e não se refere somente a um indivíduo real podendo se referir a uma coletividade²².

Retomando as referências a Freud e a Marx, Foucault destaca que esses autores, diferentemente de outros, são fundadores e instauradores de discursividade. A característica fundamental desses autores é que eles não produziram somente seus próprios discursos, mas a possibilidade e a regra de formação de outros discursos, eles tornaram possíveis, além de analogias, também diferenças em relação aos seus próprios textos, “abriram espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram”²³. Toda produção diferente deles remete a um retorno aos seus próprios textos por possuírem uma lacuna que é essencial e que os modifica constantemente.

O objetivo de Foucault aqui é defender a ideia de que uma análise sobre a relação entre autor e texto não pode ser feita a partir de seu valor expressivo, ou mesmo das características gramaticais ou de estruturas formais do texto, mas da análise histórica dos discursos, que corresponde às modalidades de sua existência, já que “os modos de circulação, de valorização, de atribuição e de apropriação dos discursos variam de acordo com cada cultura e se modificam no interior de cada uma”²⁴.

Foucault considera que a dissolução do sujeito como fundamento originário do discurso, levada a cabo pela cultura ocidental a partir do século XIX, expressas por pensadores como Marx, Nietzsche e Freud e por toda uma produção literária que aí emergiu, deve ser preenchida pela análise histórica do sujeito como função variável e complexa do próprio discurso.

Benveniste é fundamental aqui para a compreensão de que o sujeito não existe na linguagem enquanto estrutura de relações internas, mas apenas surge como sujeito que fala, como sujeito de uma enunciação. Assim, segundo Benveniste, a importante distinção que teria operado o pensamento de Saussure, a separação entre língua e fala, deslocou o problema do sujeito para o âmbito do

²²Cf. *Ibidem*, p. 803-804.

²³ *Ibidem*, p. 805.

²⁴ *Ibidem*, p. 810.

discurso. O sujeito só surge enquanto fala, como enunciação, como discurso. A partir daí, pensar o sujeito é pensar a linguagem não em sua estrutura interna, mas a linguagem como fala, portanto como ação, como ação discursiva.

Em um artigo publicado originalmente no *Journal de Psychologie* em 1958, Benveniste afirma o caráter peculiar dos pronomes pessoais “que escapam ao status de todos os outros signos da linguagem”²⁵. Analisando em particular o pronome pessoal “eu”, ele pergunta:

A que, então, se refere o *eu*? A algo de muito singular, que é exclusivamente lingüístico: *eu* se refere ao ato de discurso individual no qual é pronunciado, e lhe designa o locutor. É um termo que não pode ser identificado a não ser dentro do que, noutro passo, chamamos uma instância de discurso, e que só tem referência atual. A realidade a qual ele remete é a realidade do discurso. É na instância de discurso na qual *eu* designa o locutor que este se enuncia como ‘sujeito’. É portanto verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua²⁶.

Posto o fundamento da subjetividade no exercício da língua, Benveniste esclarece a distinção entre os níveis da linguagem e do discurso:

A linguagem de algum modo propõe formas ‘vazias’ das quais cada locutor em exercício de discurso se apropria e as quais refere à sua ‘pessoa’, definindo-se ao mesmo tempo a si mesmo como *eu* e a um parceiro como *tu*. A instância de discurso é assim constitutiva de todas as coordenadas que definem o sujeito e das quais apenas designamos sumariamente as mais aparentes²⁷

Esse tema levou Foucault a voltar suas análises do sujeito para o campo das práticas discursivas ou das práticas enunciativas em seu acontecer histórico, desse modo ligado necessariamente aos problemas do saber e do poder.

²⁵ BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística geral*. 2. ed. Campinas: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988, p. 288.

²⁶ *Ibidem*, p. 289.

²⁷ *Ibidem*, p. 289.

Três anos antes da conferência aqui comentada, em 1966, Foucault publica *As palavras e as coisas*, livro em que procurou pensar esses problemas relativos à linguagem de modo mais sistemático, investigando o espaço histórico em que o processo de interpretação poderia ser compreendido; buscou definir como se constituíram as regras de funcionamento de discursos conceitos ou teorias presentes nas ciências humanas, particularmente na filologia, na economia política e na biologia, em que procurou pensar as práticas discursivas em relação ao homem que fala, que trabalha e que vive. Sua investigação levou-o a encontrar o que se pode chamar de padrões interpretativos, ou as condições de funcionamento de práticas discursivas no âmbito dessas ciências humanas. Essas condições seriam, segundo ele, contingentes, descontínuas e incomensuráveis.

Nota-se que a preocupação de Foucault não se restringia somente aos aspectos epistemológicos, não obstante ele tratar quase que tão somente das condições de possibilidade das ciências humanas. Sua investigação visa determinar segundo quais condições o sujeito apareceu na ordem dos discursos das ciências humanas, sob que condições a cultura ocidental passou de um olhar sobre o sujeito como representação, que caracteriza o pensamento clássico, para um olhar da objetividade, olhar da finitude, que caracteriza o pensamento moderno a partir do século XIX. Ele analisa os diferentes modos de saber que pretendem alcançar um estatuto de ciência do homem moderno enquanto uma objetificação do sujeito que fala, do sujeito produtivo e da biologia. Esse é o objetivo primeiro de sua arqueologia do saber. Portanto, não somente preocupação com o saber, mas com o saber sobre o sujeito, aspecto decisivo para uma história dos processos de subjetivação do homem moderno.

No prefácio de *As palavras e as coisas* Foucault faz referência à inspiração que o seu livro deve à “biblioteca chinesa” de Borges, uma vez que faz vacilar e inquieta “nossa prática milenar do mesmo e do outro”. O livro de Foucault pretende ser o livro que traça a história do mesmo ou do semelhante em nossa cultura ocidental recente, a partir do século XVII, história que é o lado de dentro da

dobra²⁸ da linguagem, o seu lado por assim dizer positivo, em que a linguagem traça o limiar da semelhança e da diferença. A linguagem como lugar originário em que se traça a ordem entre as palavras e as coisas, “lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço”²⁹. As heterotopias de Borges inquietam porque deixam as claras o vazio da linguagem, porque arruínam a sintaxe que mantém juntas as palavras e as coisas e fazem ver o espaço em que as interpretações se realizam, um espaço que é diferente de um tempo do encadeamento *a priori* e necessário das significações e também um lugar diferente da simples presença de conteúdos sensíveis das coisas que ressoam na consciência esclarecida do observador. Esse espaço coloca antes a tarefa de preenchê-lo com as epistêmes, como diz Foucault, com “um ‘sistema dos elementos’ – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem”³⁰. A essa “experiência da ordem” Foucault denomina arqueologia e foi essa a análise que procurou realizar.

Assim preenchido o espaço vazio da linguagem por essa dobra de dentro da linguagem, dobra do saber, o pensamento se torna crítico, não mais uma crítica transcendental, posto que não universal, mas uma crítica enquanto *a priori* histórico, já que contingente. Aqui, no mesmo movimento em que Foucault se aproxima do trabalho de Kant, já que à filosofia cumpre uma tarefa crítica, ele se distancia dele pelo caráter histórico e não transcendental da crítica. Mas só se pode compreender devidamente esse aspecto crítico do trabalho de Foucault com

²⁸ Deleuze afirma que uma das grandes questões de Foucault é pensar o problema da dobra da linguagem. (Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 121). Este tema será tratado mais adiante neste trabalho.

²⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XII.

³⁰ *Ibidem*, p. 15-16.

referência ao ser da linguagem, e não através do postulado de uma razão estruturante³¹.

2.2 O ser da linguagem e a experiência limite

Situada a linguagem no centro da problemática do pensamento a partir das novas técnicas de interpretação que surgem no século XIX, o pensamento de Foucault produzido nos anos sessenta se volta para a interrogação sobre o ser da linguagem, ou seja, a questão passa a ser: como compreender a linguagem, o sujeito e o próprio pensamento filosófico quando o sujeito não é mais o portador da fala soberana e quando os signos passam a ser vistos como ação interpretativa infinita? Que pensamento e que filosofia podem ocupar o espaço vazio deixado pela morte de Deus e o conseqüente fim dos valores universais do ser e da linguagem que a acompanha, e a correspondente morte do homem e de seu poder de apreensão imediata do mundo pela consciência esclarecida?

Os termos em que a questão do ser da linguagem foi pensada por Foucault na primeira década de sua produção intelectual constitui aspecto importante da hipótese a ser discutida neste trabalho e que se refere à formação do conceito e da figura da experiência-limite, ou experiência do fora (*dehors*)³² como dimensão capital para a compreensão das noções de história e liberdade no pensamento do filósofo francês, objetos principais da presente investigação.

³¹ Talvez seja esta a dificuldade e o problema das análises empreendidas por Béatrice Han, que postula a existência de uma ontologia insuficiente no pensamento de Foucault na medida em que ele oscilaria de modo inconsistente entre o transcendental e o histórico. (Cf. HAN, B. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendental*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1988.

³² Diferentemente da tradução brasileira mais frequente do termo “dehors” por exterior, preferiu-se traduzi-lo por “fora”, pois há uma equívoca identificação de exterior com “mundo exterior” ao sujeito, o que não é o caso, como veremos na sequência deste trabalho.

O conceito de experiência limite, ainda muito negligenciado pelos comentadores de Foucault³³, representa importante chave interpretativa para a compreensão do seu empreendimento, nos anos 1960, para a formação das noções de arqueologia e genealogia que estavam sendo gestados. A fixação desse período do seu pensamento como arqueológico tem servido mais para obscurecer o papel que ocupa na formação dos seus conceitos posteriores essa grande quantidade de artigos, entrevistas, palestras e prefácios dos anos 1960 voltados para a literatura, pintura, fotografia, música e cinema, do que para ampliar a compreensão da importante noção de experiência limite, visto pretender fixar um deslocamento no que seria a segunda fase de seu pensamento denominado genealógico, momento em que a questão da linguagem anteriormente analisada perderia relevância com relação às preocupações com o poder.

Assim, os escritos de Foucault sobre a literatura, tema principal em que o ser da linguagem e a experiência limite são pensados, não representam um capricho retórico ou uma ocupação marginal com questões laterais de seu pensamento e, por outro lado, não podem ser vistos como um trabalho de especialista no âmbito da teoria literária e da linguística, em que a linguagem se colocaria como objeto de investigação objetiva e minuciosa; eles representam antes a preocupação desse período com relação ao papel central da linguagem para pensar as questões ontológicas, de crítica e de filosofia. Assim, a reduzida presença de referências à literatura nos escritos de Foucault a partir dos anos setenta não significa o abandono dos temas ligados ao ser da linguagem, mas o

³³ São poucos os estudos sobre o pensamento de Foucault em que se observa a articulação da noção de experiência limite com o conjunto de seu pensamento, alguns poucos estudos, em sua maioria posteriores à publicação do *Dits et Ecrits* em 1994, têm procurado pensar esses vínculos de modo mais sistemático, ainda que não igualmente do modo que se propõe aqui, como é o caso de: LARROSA, Jorge. La locura en el lenguaje: Foucault. In: *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes, 1996. parte I, cap. 4; GUTTING, Gary. Foucault's Philosophy of Experience. *Boundary 2*, v. 29, n. 2, p. 69-85, 2002; O'LEARY, Timothy. Foucault, Experience, Literature. *Foucault Studies*, n. 5, p. 5-25, 2008; RAYNER, Timothy. Between fiction and reflection: Foucault and the experience book. *Continental Philosophy Review*, n. 36, p. 27-43, 2003; MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000; BELLOUR, Raymond. Sobre la ficción. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

seu desdobramento e aprofundamento diante das novas temáticas que aí emergiram no curso de seu pensamento³⁴.

Pretende-se aqui analisar os escritos de Foucault desse período naquilo que eles contribuem para a compreensão da experiência limite, ao mesmo tempo em que se procurará estabelecer um diálogo entre esses textos e alguns de seus importantes interlocutores, notadamente Bataille, Blanchot e Klossowski, dentre outros.

Segundo Foucault, o ser da linguagem e o pensamento do fora se anunciam à cultura moderna através da literatura presente na transição entre os séculos XVIII e XIX, na passagem do período clássico ao moderno, e tomam forma nas figuras de transição representadas por Sade e por Hölderlin. Foucault concebe um papel importante à literatura nos momentos de transformação histórica do pensamento ocidental. Assim como Sade e Hölderlin no século XVIII, também o Dom Quixote de Cervantes e Shakespeare ocupam esse lugar de passagem entre o renascimento e a época clássica. Talvez venha desse aspecto de transição representado por essa literatura a presença aparentemente ambígua das referências a Sade e Cervantes nos escritos de Foucault, como nos mostra bem a meticolosa análise sobre as modalidades diferentes de aparição do Dom Quixote em seus escritos, feitas por Modenesi, para quem há três apropriações diferentes dessa obra nos escritos de Foucault dos anos 1960³⁵. Também em

³⁴ Roberto Machado parece alinhar-se com tipo de análise aqui criticada, quando afirma: “Por que essa nova terminologia torna-se o arcabouço da história arqueológica, desaparecendo por sinal logo depois, no momento em que Foucault define seu projeto de pesquisa histórico-filosófica como uma genealogia? Minha hipótese é que sua função principal é justamente demarcar o afastamento de Foucault da problemática da linguagem – do modelo da fala, da língua, da escrita – que lhe tinha sido tão cara até então [...]” (MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000, p. 118).

³⁵ Modenesi apresenta o Dom Quixote como ocupando primeiro um lugar trágico, em *História da Loucura*, através da figura da loucura como identificação romanesca, onde essa identificação articula de modo conflituoso e paradoxal duas experiências distintas da loucura na Renascença: a experiência crítica e trágica da loucura; em um segundo momento, nos textos de Foucault sobre literatura que se seguiram à *História da Loucura*, aparece um Dom Quixote ligado à retórica clássica; e em uma terceira aparição, em *As palavras e as coisas*, Dom Quixote ocupa o lugar ambíguo de última das obras da Renascença e primeira das obras do classicismo. (MODENESI, Jean Calmon. *O Dom Quixote de Foucault*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2003).

Sade notamos essa sinuosidade da abordagem de Foucault quando, por um lado ele é ligado à aparição dos aspectos trágicos da loucura no final do século XVIII, e por outro ele é visto como o “sargento do sexo”, como um “erotismo do tipo disciplinar”³⁶.

Há que se destacar que a presença da literatura em *História da loucura*, obra publicada em 1961, mas produzida desde o final dos anos cinquenta, momento em que Foucault vivia na Suécia, não é pensada ainda como relacionada aos problemas relativos ao ser da linguagem. Tendo como foco central de suas análises as condições históricas da experiência da loucura clássica e moderna, Foucault utiliza-se da literatura, assim como da pintura, como figuras estéticas de uma sensibilidade e de uma determinada relação da cultura ocidental com a loucura que pretende analisar. Uma das teses importantes de Foucault em *História da loucura* é que durante a Renascença teriam coabitado duas experiências da loucura, a experiência trágica e a experiência crítica. A experiência trágica Foucault identifica nos quadros de Bosch, Brulguel, Thierry Bouts e Dürer, que destacariam o caráter cósmico e fascinante da loucura como ameaça e segredo do mundo, pinturas através das quais a “renascença exprime, através do fascínio da loucura, as ameaças e os segredos do mundo”³⁷, e “de outro lado, com Brant, Erasmo e toda a tradição humanista, a loucura é considerada no universo do discurso”³⁸ como experiência crítica, ou seja, como uma relação do homem consigo mesmo, expressando-se seja sob uma forma irônica, em Erasmo, ou como uma experiência moral em Brant. A grande tese de Foucault em *História da loucura* se complementa com a afirmação de que a partir

³⁶ FOUCAULT, M. Sade, sargent du sexe. *Dits et Ecrits* II, n. 164, 1975, p. 822. Ainda que em outro contexto da obra de Foucault, nos anos 1970, período em que trata do poder disciplinar, esta referência a Sade reafirma essa figura de transição de uma literatura de passagem entre o período clássico e o moderno. Ternes (1993, p. 143-144) empreende um belo estudo mostrando o papel dessas figuras de transição que ele chama de discursos-fronteira e que marcam o ocaso e o nascimento de um novo saber histórico, indicando sua presença em diversos momentos das análises históricas de Foucault. Cf. TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. 1993, 279p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

³⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987, p. 22.

³⁸ *Ibidem*, p. 28.

do século XVI e mais intensamente no século seguinte teria ocorrido o ocultamento da experiência trágica da loucura, com a prevalência da consciência crítica da loucura, espaço em que iria se constituir a experiência clássica da loucura.

As referências de Foucault à literatura e ao teatro do início do século XVII visam muito mais estabelecer um contraponto entre essas duas experiências distintas da loucura que se manifestavam na cena literária, do que analisá-los em pormenor. Quando afirma serem Cervantes e Shakespeare “sem dúvida, um e outro, mais as testemunhas de uma experiência trágica da Loucura nascida no século XV do que as de uma experiência crítica e moral do Desatino que, no entanto se desenvolve em sua própria época”³⁹, seu objetivo é mostrar o ocaso da figura trágica da loucura no âmbito do classicismo nascente. Assim se compreende também os seus comentários sobre outros poetas e dramaturgos da primeira metade do século XVII, momento em que vê suprimida a experiência trágica da loucura da cena literária e dramática, em que “a loucura não é mais considerada em sua realidade trágica, no dilaceramento absoluto que a abre para um outro mundo, mas sim apenas na ironia de suas ilusões”⁴⁰. Foucault toma a própria tragédia clássica de Racine para mostrar o quanto “na era clássica o homem-tragédia e o homem-loucura se defrontam sem diálogo possível, sem uma linguagem comum”⁴¹, evidenciando a supressão da dimensão trágica da loucura no próprio coração da tragédia clássica.

Para Foucault, um grande silêncio trágico percorre o mundo clássico em que a voz da loucura é somente voz do desatino, do não-ser da razão, voz vazia de razão. Vindo romper esse silêncio, Foucault evoca o *Neveu de Rameau* de Diderot, mais uma vez como manifestação literária de transição entre o classicismo e a modernidade, e dessa forma carregando a marca de uma manifestação paradoxal em que o sobrinho de Rameau é a “última personagem em que loucura e desatino se reúnem, o *Neveu de Rameau* é aquele no qual o

³⁹ Ibidem, p. 39.

⁴⁰ Ibidem, p. 40.

⁴¹ Ibidem, p. 246.

momento da separação é prefigurado, igualmente”⁴². O que é destacado por Foucault nessa obra de Diderot é que depois de muito tempo, e em seu limiar, a cultura clássica reconhece o louco em se reconhecendo nele, a razão se identifica na posse da loucura, pois o texto de Diderot mostra que “sem o louco a razão seria privada de sua realidade”. Nesse sentido essa obra é síntese de uma cultura, paradigma histórico do classicismo e anúncio de sua superação na medida em que as relações entre razão e desatino assumem um novo rosto que será aquele da modernidade; nova relação que nos mostra que “é do próprio fundo do desatino que podemos nos interrogar sobre a razão”⁴³. Foucault vê nessa obra literária o que seria o anticartesianismo do século XIX, na medida em que é da verdade do desatino que a razão encontra sua verdade, diferentemente de Descartes que desconsidera a loucura como elemento importante no caminho em busca da certeza indubitável. Segundo Foucault, essa voz da loucura pronunciada como um relâmpago através do *Neveu de Rameau* de Diderot precisou de mais de meio século para que olhassem novamente para ela, como foram os casos de Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel e Artaud⁴⁴.

Vemos assim que, com exceção do *Neveu de Rameau*, em que se tem uma análise um pouco mais detida da obra, todas as outras referências literárias de Foucault em *História da loucura* cumprem um papel de contraponto, de evocação da experiência trágica da loucura, como manifestação diferente daquela que prevaleceu no período clássico, qual seja, a experiência crítica voltada para o discurso, para o conhecimento e a moralização da loucura, vista a partir da interioridade do homem. Não há, portanto, em *História da loucura* uma discussão e uma análise em pormenor sobre os aspectos propriamente linguísticos e ontológicos implicados com a experiência trágica da loucura realizada a partir da literatura citada, tanto que essas referências estão presentes na obra ora como uma introdução, ora como conclusão aos capítulos em que Foucault propriamente

⁴² Ibidem, p. 342.

⁴³ Ibidem, p. 346.

⁴⁴ Cf. Ibidem, p. 349.

trata da experiência clássica ou do nascimento da experiência moderna da loucura⁴⁵.

O que parece aproximar certa literatura existente a partir do final do século XVIII com a loucura é o aparecimento de uma linguagem louca que não fosse somente coisa de bufões ou linguagem do erro e da ilusão, mas uma linguagem que falasse da verdade do homem de sua razão e de sua história, assim:

o que *Le Neveu de Rameau* já indicava, e depois dele todo um modo literário, é o reaparecimento da loucura no domínio da linguagem, de uma linguagem onde lhe era permitido falar na primeira pessoa e enunciar, entre tantos propósitos inúteis e na gramática insensata de seus paradoxos, alguma coisa que tivesse uma relação essencial com a verdade [...] Aquilo que a loucura diz de si mesma é, para o pensamento e a poesia do começo do século XIX, igualmente aquilo que o sonho diz na desordem de suas imagens: uma verdade do homem⁴⁶

É em função dessa palavra louca da literatura que Foucault verá nascer na poesia romântica de Hölderlin e de Nerval o renascimento da linguagem da loucura em uma explosão lírica, e é também em texto de 1962, “O Não do pai”, sobre o livro de Laplanche *Hölderlin e a questão do pai*, em que Foucault se deterá, pela primeira vez de modo mais demorado, na análise do ser da linguagem em sua relação com a experiência limite da morte e da loucura. O que interessa a Foucault na aproximação das experiências da literatura e da loucura em suas análises da poesia de Hölderlin, não é o problema de procurar definir os limites

⁴⁵ Pode-se dizer que as referências à literatura como figuração do contraponto entre experiência crítica e experiência trágica da loucura enquadram-se em uma estratégia estilística de Foucault que consiste em apresentar um pequeno teatro, uma representação em síntese na introdução de seus livros, de algo que ele vai desenvolver posteriormente, como é o caso do papel de Borges e do Dom Quixote em *As palavras e as coisas*, em que essas referências são, segundo o autor, “um pequeno teatro onde eu queria colocar em cena primeiro o que eu narraria depois: um pouco como nas representações teatrais onde se apresenta, antes da peça principal, uma relação um pouco enigmática e um pouco lúdica da analogia, da repetição, do sarcasmo ou da contestação” (FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits* II, n. 85, 1971, p. 171). Nota-se que essa estratégia estilística encontra-se presente, além de *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, também em *Vigiar e punir*, com a representação dos suplícios dos condenados (Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 9-11).

⁴⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 510.

entre escrita literária e loucura sob o qual se debruçaram muitos dos trabalhos críticos sobre o poeta, mas ver o movimento pelo qual a obra abre-se em um espaço que revela “no extremo limite o que nenhuma linguagem, fora do sorvedouro em que se precipita, teria podido dizer, que nenhuma queda teria podido mostrar se ela não tivesse sido ao mesmo tempo acesso ao cume”⁴⁷. Assim, não se trata de analisar o parentesco da literatura com a loucura a partir de uma linguagem exterior da psicopatologia que buscasse compreender como repercute o estado mental no âmbito da linguagem tornando-a sem sentido reconhecível, nem buscar através da análise formal, seja lógica ou linguística, a estrutura patológica no uso da língua. O que interessa a Foucault nessa aproximação entre linguagem literária e a loucura é o próprio ser da literatura moderna e o ser da linguagem que com ela se revela, não se tratando, portanto, de psicologizar ou formalizar a linguagem, mas tentar ver o que nos revela essa enigmática relação da literatura moderna com a loucura e o que ela nos diz do ser da linguagem.

O que Foucault destaca como problema central para se pensar esse encontro entre literatura e loucura é a relação entre a obra e o outro da obra, relação da obra com o que não é ela, com o que está fora dela. Na poesia de Hölderlin essa relação instaura uma estranha unidade em que o mesmo e o outro não são apreendidos nem por uma imagem épica do herói, nem por uma interioridade que se mostra sombria diante do aspecto de negação e dilaceração do herói. Segundo Foucault, na poesia de Hölderlin essa unidade é experimentada como um jogo de forças míticas de aproximação e distanciamento recíproco entre os mortais e os deuses, proximidade que ilumina os mortais ao mesmo tempo em que os reduz a cinzas, jogo do próximo e do longínquo, sem começo nem chegada, espaço vazio. Esse espaço, que é aquele da morte de deus, funda o enigma do mesmo que se realiza somente no limite da obra, em que

⁴⁷ FOUCAULT. M. Le “non” du père. *Dits et Ecrits I*, n. 8, 1962, p. 192.

[...] a obra e o outro que não a obra não falam da mesma coisa e na mesma linguagem, senão a partir do limite da obra. É necessário que todo discurso que tente atingir a obra em seu fundo seja, mesmo implicitamente, interrogação sobre as relações entre loucura e a obra: não somente porque os temas do lirismo e aqueles da psicose se parecem, não somente porque as estruturas da experiência são aqui isomorfas, porém, mais profundamente porque a obra ao mesmo tempo coloca e ultrapassa o limite que a funda, a ameaça e a conclui.⁴⁸

Foucault destaca, em suas considerações sobre o livro de Laplace, que o que está em questão em suas análises da obra de Hölderlin é o problema do negativo e que este, apoiado em Hypolite e Lacan, remete toda a problemática da linguagem como lugar da falha, do limite, ou seja, a linguagem na poesia de Hölderlin é a materialização da ausência dos deuses quando, ao mesmo tempo em que os proclama, concretiza a própria morte e profanação dos deuses. Em “O itinerário de Hölderlin”⁴⁹, Blanchot nos faz ver como na poesia de Hölderlin a ausência dos deuses “não é uma forma puramente negativa de relação”, mas uma experiência com a própria linguagem que ameaça a dilaceração do poeta, uma experiência limite em que a linguagem é retorno sobre si mesma. Assim, a ausência dos deuses abre “a região de uma linguagem perdida em seus extremos confins, lá onde ela é o mais estranho a ela própria, onde a região dos signos não constitui signo para nada”⁵⁰. A palavra poética de Hölderlin constitui-se, para Foucault, nessa abertura irreduzível da linguagem, pois se ela não é signo de nada é porque fora dela só existe o vazio de uma ausência sempre retomada pela palavra poética.

A relação entre a obra literária e a loucura, o ponto em que elas se unem não é mais do que essa experiência limite da linguagem que é ao mesmo tempo realização e abolição da obra na loucura de uma ausência exterior que a sustenta e na qual, entretanto, ela é sempre remetida. O que Foucault retém como importante na poesia de Hölderlin é que sua linguagem, enquanto linguagem da

⁴⁸ Ibidem, p. 198.

⁴⁹ BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 277.

⁵⁰ FOUCAULT, M. Le “non” du père. *Dits et Ecrits I*, n. 8, 1962, p. 201.

ausência se faz como poesia louca, ausência também de si mesma, ausência de obra. Em existindo assim, a linguagem poética é a remissão, sempre repostada, da linguagem em direção de sua morte, de sua ausência, eterna ruptura consigo mesma. Assim, Foucault vê a “abolição da obra na loucura, este vazio no qual a palavra poética é atraída como na direção de seu desastre, é o que autoriza entre elas o texto de uma linguagem que lhes seria comum”⁵¹.

Dessa forma nota-se que na poesia de Hölderlin a morte de deus ressoou não em uma interioridade angustiada pelo medo do nada, mas na própria linguagem que passou a ocupar o lugar dessa distância de si mesma, onde não há mais centro, nem lei, nem medida, só esse deserto⁵². Com isso a linguagem poética se vê situada no centro crítico de problematização do próprio ser da linguagem, ou seja, o ser da literatura nos remete aos problemas ontológicos da própria linguagem. Assim como afirmara ao final de *História da loucura*⁵³, Foucault inverte os termos do problema no que concernem as relações entre literatura e a loucura, já que não é mais a loucura que se mede pela razão no sentido em que cabe a esta sua definição, mas ao contrário, é a razão e a cultura moderna que deve deixar-se interrogar pela loucura através desse acontecimento histórico que é o surgimento da literatura moderna, já que esse espaço comum entre obra poética e loucura coloca no centro da reflexão o ser da linguagem. O século XIX, que tem a finitude do homem como acontecimento central de sua experiência histórica, faz surgir, em posições simétricas, mas opostas, por um lado a objetivação da loucura pela psiquiatria e por outro o surgimento da literatura moderna. Na primeira a loucura se faz compreender e capturar-se pela razão e no segundo é a razão e a linguagem que se tornam compreensíveis pela experiência da loucura presente na literatura nascente. Foucault vê, assim, um poder revelador nessa relação entre loucura e obra literária que nos conduz a melhor compreensão do ser da linguagem⁵⁴. Com a morte de deus e a morte do homem,

⁵¹ Ibidem, p. 202.

⁵² Cf. FOUCAULT, M. Le langage de l'espace. *Dits et Ecrits* I, n. 24, 1964, p. 408.

⁵³ Cf. FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 530.

⁵⁴ Cf. FOUCAULT, M. La folie n'existe que dans une société. *Dits et Ecrits* I, n. 5, 1961, p. 169

a linguagem torna-se soberana, não pelo poder de dizer o mundo e a realidade, mas por seu poder de remissão infinita sobre si, pois fora dela só existe outra linguagem desdobrada no vazio onde não há mais soberania que lhe seja exterior.

Em um texto de introdução aos diálogos de Rousseau, em que Foucault, parodiando os diálogos daquele consigo mesmo, precisa bem essa relação entre loucura e a obra de literatura, indicando que não se trata de pensar a loucura da obra como ausência de sentido, pois não é a obra que é louca, já que ela em si mesma é um texto unitário, compreendido dentro de um discurso vigente que mantém a unidade do sentido, nem tampouco a obra é resultado da loucura do autor posto que não há isomorfismo entre patologia e a obra que permita compreender a estrutura desta, mas somente a linguagem é que pode ser louca, nos diz Foucault que “delirante é aqui um participio presente”, delirante é uma propriedade da própria linguagem, ouçamos este auto diálogo de Foucault:

A linguagem que prescreve a uma obra seu espaço, sua estrutura formal e sua existência mesma como obra de linguagem, pode conferir à linguagem segunda, que reside no interior da obra, uma analogia de estrutura com o delírio. É preciso distinguir: a linguagem da obra é, para além dela mesma, aquilo sobre o que ela se dirige, isto que ela diz; mas é também, alguém dela mesma, aquilo a partir do que ela fala. A esta linguagem não se pode aplicar as categorias do normal e do patológico, da loucura e do delírio, pois ela é a passagem primeira, pura transgressão.⁵⁵

Como bem observa Larrosa⁵⁶, a loucura é considerada por Foucault não como o outro da razão, em que se poderia compreendê-la como uma patologia em relação ao normal, em relação à linguagem instituída, através de uma falha linguística ou de um sentido incompreensível, mas a partir do que ela fala e do que nela fala, a partir da instauração dessa linguagem segunda. Mas como entender essa linguagem segunda a partir da qual o ser da linguagem se aproxima da experiência da loucura? Foucault, em “A loucura a ausência de obra”,

⁵⁵ FOUCAULT, M. Introduction. *Dits et Ecrits* I, n. 7, 1962, p. 188.

⁵⁶ Cf. LARROSA, Jorge. La locura en el lenguaje: Foucault. In: *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes, 1996. parte I, cap. 4, p. 155.

falando das linguagens excluídas pelas culturas, trata de um tipo de linguagem como sendo aquela que:

[...] consiste em submeter uma palavra, aparentemente conforme o código reconhecido, a um outro código cuja chave é dada nesta palavra mesma; de tal forma que esta é desdobrada no interior de si: ela diz isto que ela diz, mas ela acrescenta um excedente mudo que enuncia silenciosamente isto que ela diz e o código segundo o qual ela o diz⁵⁷.

Ressalte-se que o ato transgressor próprio a experiência limite que caracteriza a literatura e que a aproxima da experiência da loucura não se refere a uma linguagem sem sentido já que opera em um campo semântico estabelecido pela cultura, e também não se trata de uma inconsistência quando ao código linguístico vigente e tampouco se coloca como uma linguagem cifrada de um conteúdo latente que se trataria de procurar as significações. Ela é antes uma “linguagem estruturalmente esotérica” que “não comunica, ao escondê-la, uma significação interdita: ela se instala, para começo de jogo, em uma dobra essencial da palavra. Dobra que escava do interior e, talvez, até o infinito”⁵⁸. A transgressão comum à literatura e a loucura se mostra assim para além de qualquer hermenêutica do sentido e para além de qualquer formalismo das estruturas verbais e proposicionais, pois ela é da ordem do jogo que a linguagem efetua consigo própria, é da ordem da dobra constitutiva do ser da linguagem que é entendida a partir dessa autoimplicação da linguagem ao infinito.

Foucault destaca o papel de Freud, que para ele teria descoberto a região da loucura nessa palavra que envolve a si própria, transgredindo a linguagem comum na medida em que o significante não é signo de um objeto que lhe seja exterior, mas jogo de espelhos em que a imagem produzida pelo fonema possui a chave de compreensão de seu sentido nesse movimento interior a própria linguagem que só se torna significativa nesse jogo de reflexos que por sua

⁵⁷ FOUCAULT, M. La folie, l'absence d'ouvre. *Dits et Ecrits I*, n. 25, 1964, p. 416.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 416.

vez se esconde nesse duplo de si, nessa dobra sobre si mesma onde se encontra a reserva de suas significações. Mas Foucault nos esclarece o que contém e o que produz essa reserva de sentido que se abre na dobra da linguagem sobre si mesma; ela não é lugar do sentido, mas do vazio em que muitos sentidos podem se alojar, ela é como que a condição de possibilidade de muitos sentidos até o infinito, esse vazio é aquele em que a língua e a fala estão implicadas e o que dizem é essa relação de implicação que, por sua vez, é o que possibilita que os próprios sentidos possam existir na medida em que são atos de fala e não somente estruturas linguísticas. Segundo Foucault, com Freud a loucura se tornou uma não linguagem no sentido em que ela é linguagem dupla que não diz nada a não ser esse fenômeno de auto implicação, de dobra do falado, ausência de obra.

Deve-se, então, entender a linguagem da literatura moderna em sua relação com a linguagem da loucura como ocupando esse espaço que é vazio, que é ausência de obra posto que seja uma fala que remete à língua a partir da qual esta mesma fala pode ser decifrada, em que o seu princípio de deciframento não se encontra nem no sujeito que interpreta, nem no mundo que seria objeto dessa interpretação, nem ainda nas estruturas que a tornam significantes, mas na própria configuração do jogo interior a essa própria linguagem e que, segundo Foucault, designa o próprio ser da linguagem, entendida por ele como:

[...] alguma coisa, sem dúvida, que tem de se haver com a auto-implicação, com o duplo e com o vazio que se escava nele. Nesse sentido, o ser da literatura, tal como ele se produz depois de Mallarmé chegando até nós, ganha a região na qual se faz, desde Freud, a experiência da loucura.⁵⁹

Vê-se assim como Foucault aproxima estas duas experiências fundamentais do século XIX, que são aquelas do nascimento da psicanálise, a partir de Freud, com aquela do nascimento da literatura moderna com Mallarmé, experiências em que tanto a palavra da loucura quanto a palavra poética encontram seus sentidos na dobra operada pela própria fala, por essa implicação

⁵⁹ Ibidem, p. 419.

entre fala e língua, espaço vazio e ao mesmo tempo condição de possibilidade de todos os sentidos, sejam psicológicos, sejam poéticos.

O que se vê alterado com essas duas experiências modernas é que a linguagem, como centro da análise, seja poética, seja psicanalítica, não remete mais a uma instância transcendental a partir da qual ela poderia ser compreendida, como seria o caso de considerarmos a linguagem como manifestação da relação de “um homem a um mundo” ou de um “adulto a seus fantasmas ou a sua infância”⁶⁰, mas nos envia ao problema das relações entre o sujeito falante e o ser da linguagem.

Foucault, em uma entrevista de 1965 em que trata das relações entre filosofia e psicologia, reafirma o que para ele significa a nova relação com a linguagem a partir de Freud e sua proximidade com a literatura contemporânea, pois que este reconhece que há em toda linguagem uma mensagem que não se sabe o que ela quer dizer, que seria mais da ordem da criptografia do que do deciframento ou da interpretação, pois que a compreensão dessa mensagem não se acha acessível a partir de leis prévias e universais, mas que é preciso, ao mesmo tempo, descobrir o que quer dizer a mensagem e quais são as leis pelas quais a mensagem quer dizer isso que diz, ou seja, “é preciso que o inconsciente seja portador não somente do que ele diz, mas também da chave do que ele diz”⁶¹. Assim, essa chave deve ser encontrada na própria linguagem e não em critérios que lhes sejam prévios e exteriores.

Dos diversos autores a quem Foucault aproximou as experiências da literatura e da loucura, como são os casos de Hölderlin, Nietzsche, Artaud, Sade, aquele que Foucault dedicou uma análise mais minuciosa sobre o tema do duplo e da dobra da linguagem como manifestação do ser da literatura moderna foi sem dúvida Roussel, a quem dedicou um livro publicado em 1963. Foucault conheceu a obra de Roussel em 1957, momento inicial de sua produção teórica e que iria marcar de modo significativo seu olhar sobre a linguagem. Já em 1962 ele publica

⁶⁰ FOUCAULT, M. Le Mallarmé de J. P. Richrd. *Dits et Ecrits* I, n. 28, 1964, p. 436.

⁶¹ FOUCAULT, M. Philosophie et psychologie. *Dits et Ecrits* I, n. 30, 1965, p. 442.

um artigo intitulado “*Dire et voir chez Raymond Roussel*”, que no ano seguinte integrará, em parte, o primeiro capítulo de seu livro sobre o escritor. É sabido que Raymond Roussel fora até os anos 1960 do século passado um autor marginal no âmbito da literatura francesa, tendo chamado maior atenção dos surrealistas, principalmente de Leiris e Breton que fizeram algumas elogiosas referências a sua literatura⁶².

No artigo citado, Foucault manifesta certa divergência com relação à interpretação de Breton sobre a obra de Roussel, procurando afastar qualquer possibilidade de que, por exemplo, nos livros de Roussel *Poussières de Soleils* e *Impressions d’Afrique* se tenha alguma relação, em sua forma ou em suas possíveis referências externas, com algum saber alquímico ou esotérico, como teria sugerido a interpretação de Breton, pois não se trata, segundo Foucault, de transmitir o conteúdo e o sentido da narrativa por referência a “uma linguagem exterior ou simbólica”⁶³. Não se trata, portanto, de procurar um segredo escondido, uma palavra iniciática que remetesse a um segredo central e externo que seria irradiador de um sentido, não há palavra segunda que estabeleça a chave de toda interpretação, mas uma tensão permanente a partir da palavra desdobrada no vazio que mantém aberta a possibilidade de uma palavra segunda. Assim, a crítica à interpretação de Breton se dirige ao fato de que

[...] qualquer interpretação esotérica da linguagem de Roussel situa o ‘segredo’ do lado de uma verdade objetiva; mas é uma linguagem que não quer dizer nada além do que ela quer dizer [...] uma imagem de mosaico que só quer dizer e mostrar a extraordinária meticulosidade de seu agenciamento; ela significa a si mesma em uma auto-suficiência que encantava certamente este positivismo de Roussel que Leiris gostava de lembrar.⁶⁴

⁶² Breton escreveu um texto sobre Roussel, “Fronton – Virage” em 1948, sobre livro de J. Ferry *Une étude sur Raymond Roussel*, e fez referência também a Roussel em *La clé des champs, Sagittaire*, 1953. (Cf. MACHÉREY, Pierre. Foucault/Roussel/Foucault, In: Foucault, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 17). Deve-se ressaltar que depois dos estudos de Ferry e Breton, o livro de Foucault sobre Roussel constitui o primeiro grande comentário a literatura de Roussel e coincide com a publicação de sua obra completa no ano de 1963, trinta anos após sua morte.

⁶³ FOUCAULT, M. *Dire et voir chez Raymond Roussel*. *Dits et Ecrits* I, n. 10, 1962, p. 209.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 210.

Foucault procurou ler a obra de Roussel fora de qualquer registro simbólico ou semântico que pudesse fixar um sentido instrumental à linguagem literária, esta é dobra sobre si mesma para além de qualquer sentido oculto, pois o que está oculto não é o sentido para além das palavras, mas uma forma secreta imanente, entendida por Foucault como uma “lei de construção” que permite que a representação se realize.

Roussel, em sua obra póstuma *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, denomina procedimento (*procédé*) essa chave interpretativa. Neste livro, Roussel procurou esclarecer os procedimentos que organizavam alguns de seus livros, enquanto chaves interpretativas imanentes. Foucault chama essa linguagem de Roussel de “a maravilhosa máquina móvel” em que essa linguagem segunda não é mais do que a dobra da própria linguagem, um movimento automático, de máquina, que se desdobra em sua própria materialidade que, em Roussel, se constitui a partir de um jogo ao nível morfológico e fonético, por um jogo operado no semantema e por uma decomposição dos fonemas organizados em uma ordem aleatória. É a partir desse jogo que o significado e o sentido da narrativa podem então se constituir. Assim, o segredo, a palavra cifrada, não possui um sentido oculto porque a defasagem não é semântica, mas morfológica, é, portanto no jogo dessas defasagens que essa palavra cifrada se torna ao mesmo tempo uma cifra decifradora. A chave interpretativa possui, assim, uma gênese formal, constituída por um “campo aleatório de acontecimentos morfológicos os quais são todos possíveis sem que nenhum seja determinável”. Não há, em Roussel, um segredo único, pois “o enigma de Roussel é que cada elemento de sua linguagem é tomado em uma série não numerável de configurações eventuais”⁶⁵. Foucault parece querer destacar aqui que o segredo cravado na materialidade morfológica das palavras não remete a um sentido único, mas a várias configurações de sentido possíveis, posto que há uma

⁶⁵ Ibidem, p. 211.

dispersão da linguagem em que várias séries podem se constituir. Assim, nos diz Foucault que o segredo manifesto

[...] não reside em um artifício do sentido, nem no jogo dos desvelamentos, mas em uma incerteza concordante da morfologia, ou ainda em uma certeza de que várias construções podem articular o mesmo texto, autorizando sistemas de leituras incompatíveis, mas todas possíveis: uma polivalência rigorosa e incontrolável das formas⁶⁶.

Segundo Foucault, todos esses jogos das palavras em Roussel instauram uma experiência limite com a linguagem em que as palavras, por um lado, se abrem sobre as coisas que elas dizem sem equívoco algum, pois não há desvio semântico, mas por outro lado, estas mesmas palavras se ligam de modo invisível e multiforme a outras palavras possibilitando inesgotáveis combinações em que se estabelecem semelhanças e diferenças. Assim é o caso das duas frases, citadas por Foucault, de *Impressions d'Africa* situadas em momentos bastante distintos do romance, são elas “*les lettres du Blanc sur les bandes du vieux pillard*” (As cartas do branco sobre os bandos do velho pilhante) e “*les lettres du Blanc sur les bandes du vieux billard*” (As letras de giz sobre as bandas do velho bilhar) em que uma diferença morfológica entre as palavras “pillard” e “billard” provoca uma diferença semântica em todas as outras palavras que compõem as frases que são, entretanto, semelhantes entre si em sua morfologia. Na distância entre essas duas frases vão se construir as imagens e os sentidos do enredo, segundo as afirmações de Roussel em *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, citada por Foucault, “as duas frases encontradas, tratava-se de escrever um conto que podia começar pela primeira e acabar pela segunda. Ora, era na resolução deste problema que eu extraía todos os meus materiais”⁶⁷

Este é apenas um exemplo de uma das chaves do procedimento presente nas principais obras de Roussel escritas a partir de 1900, em que

⁶⁶ Ibidem, p. 211.

⁶⁷ ROUSSEL, R. *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Apud FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 14.

figuram, além de *Impressions d’Africa*, *Locus Solus* e *L’Étoile au Front*⁶⁸. Há que se destacar que nessas artimanhas do procedimento, a linguagem não fixa um sentido definitivo, mas desencadeia uma proliferação labiríntica de possibilidades na medida em que se situa no limiar do sentido, vertigem de todas as suas possibilidades a linguagem em Roussel é abertura infinita, limiar ambíguo, pois que abre o sentido ao mesmo tempo em que o oculta no procedimento. Esse segredo não oculta o que ele fala, é segredo ingênuo, na medida em que é linguagem positiva, ligada as coisas, sem afetividade e “absolvida pelo exterior”, é uma linguagem neutra. Mas essa linguagem neutra não remete a uma descrição da realidade, como um realismo literário poderia antever, pois ele participa do jogo interior à própria linguagem, em que proliferam relações entre as frases a partir desse desvio que, ressalta-se novamente, não é semântico, mas está ligado a esse desdobramento da linguagem em sua materialidade morfológica que, a partir de uma frase simples arquiteta todo seu desenvolvimento.

Foucault faz questão de diferenciar a linguagem literária de Roussel daquela da retórica clássica que estava em vias de ser superada no século XIX com o surgimento da literatura moderna. A retórica clássica, que concebia empiricamente o signo linguístico, estabelecia o espaço tropológico da linguagem no âmbito do desvio semântico operado pela palavra na passagem de seu sentido literal ou próprio para um sentido figurado, constituindo assim as diversas figuras de linguagem a partir das quais os modos de expressão poderiam se manifestar.

De modo diferente, Roussel considera esse espaço tropológico da palavra não como “o nascimento da figuras canônicas da palavra, mas como um branco disposto na linguagem, e que abre no interior mesmo da palavra seu vazio interior, desértico e cheio de armadilhas”⁶⁹. O desvio deixa de ser artifício retórico de um modo determinado de expressão do falante para se tornar vazio de ser, sendo este considerado um aspecto constitutivo do ser da linguagem, jogo interno de seu próprio desdobramento, de sua auto-implicação constitutiva. Como bem nos

⁶⁸ Cf. FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 11.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 13.

mostra Ricoeur quando pensa a metáfora, ela não pode ser considerada sob a perspectiva da retórica ou da semântica, mas é, sobretudo, um problema ontológico relativo ao ser da linguagem, ou seja, aos problemas da verdade e da realidade⁷⁰. É assim que se pode compreender que, na literatura de Roussel, a linguagem é o lugar de uma ausência

do ser que é necessário investir, controlar e preencher pela invenção pura: é o que ele chama, em oposição à realidade, a 'concepção' (*'chez moi, l' imagination est tout'*); ele não deseja dobrar o real com um outro mundo, mas nos redobramentos espontâneos da linguagem, descobrir um espaço insuspeitado e recobri-lo com coisas nunca ainda ditas⁷¹

O movimento tropológico em Roussel, o desvio operado pelas frases quase idênticas, não visa dizer o mesmo de modo diferente, marcando o estilo de uma escrita, não se tratando de figuras de linguagem, mas de dizer duas coisas diferentes com as mesmas palavras. O artifício em Roussel remete o desvio para a materialidade das palavras, daí recair ele inicialmente sobre a estrutura morfológica e fonética das palavras. Segundo Foucault, o espaço tropológico em Roussel, a partir do qual se fixa o procedimento que orienta as narrativas é aparentado a máscara, na medida em que o vazio que se abre no interior de uma palavra não seria simplesmente uma propriedade dos signos verbais, mas uma ambiguidade ontológica da própria linguagem, em que a palavra reduplicada oculta o que ela reduplica, como a reduplicação da máscara acima do rosto, em que o que a máscara esconde é que, atrás dela, só existe uma outra máscara, ausência e vazio de ser. Roussel provoca esse efeito a partir do jogo que se estabelece entre a primeira frase enigmática e a última, diferente por seu desvio morfológico e semelhante ao mesmo tempo, jogo de repetição e diferença que serve de princípio organizador para a narrativa em um movimento circular em que

⁷⁰ Cf. RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁷¹ FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 13.

não se sabe mais qual é o começo⁷². Foucault destaca o jogo de repetição e diferença inerente a escrita de Roussel:

o metagrama assim tratado é um pouco o uso lúdico – portanto desinserido e situado nos limites – do que há de cotidiano, enterrado, de silenciosamente familiar na linguagem: ele remete a uma superfície derrisória o jogo da repetição sempre diferente, e da diferença que retorna ao mesmo – jogo em que a linguagem encontra o espaço que lhe é próprio. O metagrama é sua verdade e sua máscara – seu substituto desdobrado e colocado no exterior; e é ao mesmo tempo a abertura pela qual ele desliza, desdobra o mesmo e o suporta, separa a máscara do rosto que ele repete⁷³

Segundo Foucault, esse jogo de identidades e diferenças entre palavras e entre as frases no interior da linguagem, propiciado pelo procedimento literário em Roussel produz, além da trama narrativa, a própria constituição das imagens e dos seres que se dão em seu interior, são, como assinala Foucault, “as maravilhosas máquinas de fabricar seres”, em que a linguagem manifesta o seu poder ontológico de criação no jogo de seus metagramas e de suas homonímias e da repetição das frases. O que chama a atenção de Foucault é o fato de que o espaço do procedimento criado por Roussel se situa abaixo das palavras e das coisas como condição de possibilidade do ato criativo, espaço de jogo que vai do mesmo ao seu duplo repetido e ao mesmo tempo diferente, movimento de um espaço circular entre as palavras e as coisas.

Há um aspecto trágico na consideração que Foucault faz da literatura de Roussel que é fundamental para a compreensão do ser da linguagem. Trata-se do jogo entre a repetição e a morte como inerentes ao processo criativo do autor. O jogo do procedimento é um jogo que joga com o fato do aleatório de toda linguagem em que esta é, em sua origem, puro acaso⁷⁴, e o procedimento de

⁷² Cf. FOUCAULT, M. Raymond Roussel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 21.

⁷³ Ibidem, p. 22.

⁷⁴ Foucault aproxima o jogo com o acaso da linguagem poética de Roussel com a poesia de Mallarmé: “Mas o disparate rousseliano não é absolutamente bizarrice da imaginação: é o acaso da linguagem instaurada em toda sua potência no interior do que ele diz, e o acaso é somente uma maneira de transformar em discurso o improvável encontro das palavras. Toda a grande inquietude mallarmeniana diante das relações da linguagem com o acaso anima metade da obra de Roussel”.

Roussel visa suplantar os falsos acasos da inspiração, da intenção do autor, por um jogo que procura “organizar, segundo o discurso menos aleatório, o mais inevitável dos acasos”⁷⁵ que é o fato de que há linguagem. Assim, a literatura de Roussel trabalha, a partir do procedimento, com as palavras e frases já existentes para jogar com elas em uma destruição e reconstrução como abertura infinita que organiza o ato de invenção e criação. Nesse sentido a literatura de Roussel é construída a partir do já dito como acaso da linguagem para recriar através de um processo de destruição e aniquilamento uma significação nova, inaudita, extraordinária.

Segundo Foucault, Roussel trabalha com uma dimensão interior da linguagem que é “o pôr-se a morrer da linguagem por ela mesma”⁷⁶. É o jogo da eterna repetição da linguagem que se repete em se destruindo e recriando-se em um mesmo movimento que caracterizaria o procedimento poético de Roussel, como a rima que por combinações fonéticas diz o diferente por sua própria repetição sonora. Vejamos como o próprio Foucault caracteriza esse movimento entre repetição e morte, diferença e criação que aproxima, em Roussel, a prosa da poesia:

Nesta forma última que comanda os quatro textos centrais da obra de Roussel⁷⁷, a rima (atenuada até uma vaga e muitas vezes bastante aproximativa ressonância) nada mais faz do que levar o traço de uma repetição bem mais forte, bem mais carregada de sentido e de possibilidade, bem mais pesada de poesia: a repetição da linguagem com ela mesma que, para além do grande aparelho meticuloso que a aboliu, se reencontra tal qual, formada dos mesmos materiais, dos mesmos fonemas, de palavras e de frases que se equivalem. Da prosa de uma linguagem encontrada ao acaso a esta prosa jamais dita ainda há uma profunda repetição: não aquela lateral das coisas que se rediz, mas aquela, radical, que passou por cima da não-linguagem e que deve a este

FOUCAULT, M. Pourquoi reedite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Um précurseur de notre littérature moderne. *Dits et Ecrits* I, n. 26, 1964, p. 423.

⁷⁵ FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁷ Trata-se das obras *Impressions d' Africa*, *Locus Solus*, *L'Étoile au Front* e *Poussière de Soleils*,

vazio ultrapassado ser poesia, mesmo se é, na superfície do estilo, a mais plana das prosas.⁷⁸

Há em Roussel, aos olhos de Foucault, o movimento trágico da linguagem que vive a ambiguidade de ser morta e assassina ao mesmo tempo, pois que ela “vive de uma morte que se mantém na vida, e sua própria vida se prolonga na morte”, experiência limite que constitui o ser da linguagem como repetição de uma eterna remissão da morte à vida e da vida à morte. Acontecimento inerente ao ser da linguagem operado pelo procedimento em que a vida se repete além de seu limite. Roussel aproximou, assim, a rima ao procedimento na medida em que jogou com o duplo das semelhanças e combinações fônicas para dissolver a linguagem já dita a favor da invenção e proliferação do sentido. O procedimento tem como função primeira enquadrar o acaso da linguagem em suas rimas, construindo assim as possibilidades de sentido a partir da linguagem desdobrada, que ao mesmo tempo desdobra as coisas, os sujeitos e a própria narrativa, acaso organizado⁷⁹.

Para Foucault, o procedimento como “máquinas de repetição” não fabricam o ser, “elas mantêm as coisas no ser”, possuem uma dupla função em relação ao real, preservam as imagens ao mesmo tempo em que as transgride encadeando uma narrativa fantástica que aproximaria a literatura de Roussel daquela de Jules Verne, sua grande referência na literatura⁸⁰. Entretanto, conforme observa Foucault, a semelhança entre ambos não se revela no movimento da viagem nem na procura de um futuro fantástico, mas na obsessão do retorno, “eles reencontravam nessas figuras extraordinárias que não cessavam de inventar os velhos mitos da partida, da perda e do retorno, estes correlativos do mesmo que se torna Outro e do Outro que era, no fundo, o Mesmo, o da reta ao infinito que é idêntico ao círculo”⁸¹. Foucault aproxima o procedimento de Roussel de algo que seria essencial ao ser da linguagem, “da linguagem que se avança ao

⁷⁸ FOUCAULT. M. Raymond Roussel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 39 e 40.

⁷⁹ Cf. Ibidem, p. 50 e 51.

⁸⁰ Cf. Ibidem, p. 65.

⁸¹ Ibidem, p. 66.

infinito no labirinto das coisas, mas que sua essencial e maravilhosa pobreza reconduz a si mesma, dando-lhe seu poder de metamorfose: dizer outra coisa com as mesmas palavras, dar às mesmas palavras um outro sentido.”⁸².

Tratando de analisar as obras de Roussel que se situariam na primeira fase de sua produção, que segundo o mesmo não possuíam a estratégia do procedimento⁸³, Foucault nos indica o que constitui elemento central na poética de Roussel, qual seja, a mesma procura que vemos nos textos em que o procedimento se aplicava, que é a busca por uma linguagem do duplo em que o visível se desdobra em sua invisibilidade. Foucault argumenta assim que “a linguagem de Roussel sempre foi dupla”; mesmo nos textos em verso em que o procedimento não estaria presente a linguagem de Roussel teria como característica essa duplicação sobre si mesma. Têm-se nesta primeira fase, segundo Foucault, obras descritivas marcadas por uma linguagem neutra sobre os objetos, sem perspectiva e sem proporção⁸⁴.

A hipótese apresentada por Foucault afirma serem essas obras, dado o caráter minucioso de suas descrições, possuidoras de uma linguagem que não traz nenhum procedimento escondido e não revelado por Roussel, mas é uma linguagem que produz uma visibilidade sem lacuna e que, por isso mesmo, sua invisibilidade deve ser encontrada aí mesmo, em sua profunda visibilidade. É do excesso de luz lançada sobre os objetos que se constituiria ao mesmo tempo sua sombra, em que “a linguagem inclina-se para as coisas, e a meticulosidade dos detalhes que, incessantemente, fornece, reabsorve-a, pouco a pouco, no mutismo dos objetos”⁸⁵. Foucault cita um exemplo presente em *La Source* em que, a partir da etiqueta de uma água mineral, é feita toda uma descrição de uma mulher em que a prolixidade da descrição em 24 versos não se encontra dada de antemão,

⁸² Ibidem, p. 82.

⁸³ Trata-se das obras *La Doublure* (1897), *La Vue*, *Le Concert*, *La Source* (1904). É o próprio Roussel quem afirma que essas suas primeiras obras seriam estranhas ao procedimento, assim como sua última obra, também em versos, *Nouvelles Impressions d’Africa*, (Cf. ROUSSEL, R. *Comment j’ai écrit certains de mes livres*, 1995, p. 25).

⁸⁴ Cf. FOUCAULT, M. Pourquoi reedite-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel? Um précurseur de notre littérature moderne. *Dits et Ecrits* I, n. 26, 1964, p. 421.

⁸⁵ FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 88.

mas é uma espécie de visibilidade fora do olhar, em que este é colocado “entre parênteses e numa outra escala”, como se a descrição se voltasse para uma abertura profunda das coisas em seu ser, “como se a linguagem, cuidadosamente aplicada à superfície das coisas para descrevê-las, fosse relançada por uma prolixidade interior a essas coisas mesmas”⁸⁶. A linguagem fala do visível e ao mesmo tempo do seu conteúdo invisível tornado visível. A tese central de Foucault aqui diz respeito à procura de Roussel por uma linguagem que se pretende pura imaginação, encontro entre dizer e ver, que só é possível por uma proliferação da linguagem narrativa advinda das próprias coisas, não daquilo que é percebido, mas daquilo que a linguagem permite imaginar, mundo fictício da absoluta linguagem, que Foucault denomina “a visibilidade enigmática do visível e o que faz com que linguagem tenha a mesma origem daquilo de que fala”⁸⁷. É justamente neste ponto que Foucault pretende ler os textos em versos de Roussel que não possuem o recurso do procedimento, como cumprindo o mesmo papel das obras que possuem o procedimento como estratégia de escrita, qual seja, a procura por uma linguagem em que falar e dar a ver se dão em um mesmo movimento, elevando a linguagem a uma performance puramente imagética, em que as palavras deixam de ser meios de expressão ou de descrição para se tornarem o espaço de origem da própria visibilidade do visível, de modo a produzir “imagens-palavras” em que se tramam o verbal e o visível, como é o caso do visível-falante de uma etiqueta de garrafa. Portanto, se nas obras com a presença do procedimento Roussel pretendeu extrair imagens das palavras, nas obras em rima ele, ao contrário, buscou extrair palavras das imagens. Nos dois casos, entretanto, trata-se de desdobrar as palavras no procedimento e de desdobrar as imagens nas descrições dos objetos presentes nas obras em verso. Segundo Adamson, Roussel se serve do procedimento para descrever as coisas, mas o faz duplicando sua visibilidade através das palavras que vão além do percebido, em que o papel da linguagem é dobrar o real, a visão, para descobrir o que o percebido esconde,

⁸⁶ Ibidem, p. 96.

⁸⁷ Ibidem, p. 96.

a invisibilidade do visível⁸⁸. Foucault designa, em Roussel, essa relação entre o duplo da linguagem e a visibilidade do visível “como se o papel da linguagem fosse, ao duplicar o que é visível, manifestá-lo e mostrar, desse modo, que ele necessita para ser visto ser repetido pela linguagem; só a palavra enraíza o visível nas coisas”⁸⁹.

A noção de jogos da linguagem está presente de forma marcante na interpretação que Foucault faz da obra de Roussel. O jogo é aqui aquele da linguagem desdobrada, reduplicada que cria um espaço de jogo entre o visível, o manifesto, e seu duplo, a invisibilidade, o rébus, o enigma do visível. É nesse espaço de jogo que se situa a tarefa da linguagem de Roussel aos olhos de Foucault. É a partir desse jogo da linguagem consigo mesma, jogo entre o visível e o não visível que a linguagem se torna signo, espaço do desdobramento indefinido do mesmo, espaço que torna possíveis as próprias coisas⁹⁰.

Vê-se que a noção de jogo da linguagem em Roussel aparece também na análise que Foucault faz da obra *Nouvelles impressions d’Afrique*, sua última obra em versos sem o procedimento e separada das obras iniciais em verso pelo parêntese das obras de procedimento. Foucault, no último capítulo de seu livro sobre Roussel, em um diálogo imaginário afirma que também nesta obra o que se produz é a exploração desse espaço vazio e móvel onde as palavras deslizam sobre as coisas, mostrando

[...] o incansável percurso do domínio comum à linguagem e ao ser, o inventário do jogo pelo qual as coisas e as palavras se designam e (se) faltam, traem-se e mascaram-se. Nesse sentido, as *Nouvelles Impressions* comunicam-se com todas as outras obras de Roussel: elas definem o espaço de linguagem no qual todas são colocadas⁹¹.

⁸⁸ Cf. ADAMSON, G. *Le Procédé de Raymond Roussel*. Paris: Editions Rodopi, 1984, p. 22.

⁸⁹ FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 104.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 105.

⁹¹ *Ibidem*, p. 131 e 132.

Assim como fez em seus comentários sobre Hölderlin, Foucault afasta qualquer interpretação psicologizante da obra de Roussel, vendo nela uma experiência profunda e angustiante com o ser da linguagem que a loucura nos apresenta diante dos olhos, o fato linguístico nu de que a linguagem só fala a partir de uma falta essencial, de uma carência constitutiva dos signos e da impossibilidade de dizer o novo, o extraordinário, senão a partir do desvio, do tropos originário da linguagem em que sua repetição e sua morte são um mesmo movimento, em que a linguagem repete o que deixou de ser. O jogo da linguagem é, portanto, aquele entre sua repetição e sua morte, repetição e diferença em que novos sentidos e novas imagens podem se produzir. Foucault acredita que a obra de Roussel nos diz assim muito sobre nossa razão, na medida em que sua literatura é a experiência com a linguagem que nos ensina que a racionalidade também está enredada nesse jogo, e que

[...] não é o 'sentido' que falta, mas os signos que só significam, no entanto, devido a essa falta. No jogo baralhado da existência e da história, nós descobrimos simplesmente a lei geral do jogo dos signos, no qual prossegue nossa razoável história. Vemos as coisas porque as palavras faltam.⁹²

O principal ensinamento que teria nos legado Roussel, segundo Foucault, é que esse desdobramento da linguagem sobre si mesma não é um desvio retórico, figura de estilo, expressão de estados psicológicos, algo circunscrito ao âmbito artístico, mas um jogo que a linguagem realiza consigo mesma quando o homem procura significar as coisas em sua existência, em sua relação com o mundo e com os outros. Pensar esse jogo foi o aspecto que mobilizou toda a obra de Foucault como sua tarefa maior.

Em “Sete proposições sobre o sétimo anjo”, prefácio à edição francesa de *La grammaire logique de Brisset*, publicado em 1970, Foucault aproxima a experiência com a linguagem feita por Roussel com os estudos sobre as origens das línguas realizados por Brisset e os livros de Wolfson sobre suas experiências

⁹² Ibidem, p. 146 e 147.

com a linguagem em relação com sua esquizofrenia. Mas, deve-se perguntar aqui, qual o interesse de Foucault em tal aproximação? O que pode interessar a pesquisa sobre as origens das línguas se desde o século XIX essa pesquisa que anteriormente fazia sentido “foi afastada pouco a pouco do lado do delírio?”⁹³ O que pode dizer o livro de um estudante de línguas esquizofrênico sobre a tradução? Colocar Brisset e Wolfson ao lado de Roussel já antecipa, de algum modo, a resposta: a existência, em todos os três, do procedimento. Haveria, segundo a interpretação de Foucault e Deleuze⁹⁴, a presença dessa enigmática e ao mesmo tempo decisiva relação entre a loucura e a linguagem algo a nos dizer sobre o ser da linguagem que é preciso pensar.

Segundo Foucault haveria nos estudos de Brisset sobre as origens das línguas, diferentemente dos estudos anteriores de Duret, de Brosses ou Court de Gébelin que procuravam definir o conjunto limitado de sons, palavras, conteúdos semânticos e regras de sintaxe que estariam na origem de todas as línguas, uma dobra da linguagem presente em cada língua tomada separadamente, “a língua tal como nós a falamos hoje em dia, a própria língua em situação de jogo, no momento em que os dados são lançados, em que os sons ainda ecoam, deixando ver suas sucessivas faces”⁹⁵. A origem das línguas não seria, assim, resultado de um longo processo de tradução, mas uma repetição do acaso da língua “em que o primitivo deixa de ser o anterior; ele surge como os acasos, subitamente reencontrados, da língua”⁹⁶. Esse movimento da língua é o que Foucault designa como o princípio de não-tradução.

⁹³ FOUCAULT, M. Sept propos sur Le septième ange. *Dits et Ecrits* II, n. 73, 1970, p. 13.

⁹⁴ Deleuze escreveu o prefácio a edição francesa de 1970 do livro de Wolfson *Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970. Este texto foi publicado também, com pequenas modificações, na coletânea de textos de Deleuze *Critique e clinique*, publicado em 1993, conforme edição brasileira utilizada neste trabalho, *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997. É interessante notar que os prefácios de Foucault e de Deleuze aos respectivos livros de Brisset e de Wolfson são do mesmo ano, indicando uma atenção concertada de ambos com a temática envolvida nas publicações. Ressalta-se também que *O Anti-édipo* de Deleuze e Guatarri apareceria dois anos depois, em que a temática da linguagem e da loucura é retomada com uma revisão crítica dos conceitos clássicos da psicanálise.

⁹⁵ FOUCAULT, M. Sept propos sur Le septième ange. *Dits et Ecrits* II, n. 73, 1970, p. 14 e 15.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 15.

O segundo aspecto das explicações de Brisset se refere ao envolvimento ao infinito das palavras e das frases que formaram palavras e que através de uma proliferação de sentidos anteriores cristaliza o sentido atual de uma palavra. A constituição atual da palavra resulta de:

[...] várias combinações elementares, embora sua forma atual revele, quando é decomposta, vários estados arcaicos, estes, na origem, diferiam uns dos outros, mas, por jogos de aglutinações, de contrações, de modificações fonéticas próprias a cada um, acabaram por convergir todos para uma só e mesma expressão que os reagrupa e os contém⁹⁷.

Como é o caso dos exemplos citados por Foucault, a expressão “*en société*” (em sociedade) seria formada por todo um jogo de combinações de frases: “*sieds-toi em cette eau*” (senta nessa água), “*en seau sieds-té, em sauce y était; Il était dans La sauce, en société* (senta no balde, de molho aí estava; ele estava de molho, na sociedade)⁹⁸. Brisset parte da forma atual da linguagem para buscar nela o jogo de composição da qual ela resultaria através de uma processo de homofonia em proliferação indefinida em que muitos começos são possíveis e atravessam as palavras dando-lhe seu significado atual.

O terceiro aspecto na constituição das palavras para Brisset é o que Foucault denomina o ruído das coisas ditas, em que as palavras surgem como resultado de uma circunstância, de uma cena, pois que “a palavra só existe por estar aderida a uma cena em que ela surge como grito, murmúrio, comando, narrativa”⁹⁹, as palavras são o ruído retido de batalhas, jogos, violências que se prolongam em uma história, criando uma unidade de significação, mas cuja origem primeira não é uma unidade morfológica, semântica ou referencial, mas sons que fixam a imagem de situações de vida e se prolongam pela história. Para Foucault, Brisset teria inventado “a definição da palavra por homofonia cênica”¹⁰⁰.

⁹⁷ Ibidem, p. 16.

⁹⁸ Cf. Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, p. 18.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 20.

De modo bastante esquemático, pode-se dizer que o procedimento em Brisset consiste em tomar uma palavra do francês e, por aproximação fonética, reconstituir diversas frases que se justificariam como constitutivas de várias situações mais arcaicas em que o significado atual da palavra passaria a fazer sentido como composição do som retido e aglutinado daquelas cenas originárias. Tem-se aqui, como em Roussel, uma relação que combina o acaso da linguagem dado de antemão em que pequenas diferenças fonéticas combinadas produzem imagens nas quais as palavras aderem.

Wolfson, estudante americano de línguas, escreveu um livro em que traduzia sua língua materna, o inglês, segundo certas regras criadas por ele. Seu procedimento consistia em tomar uma palavra materna e encontrar uma palavra estrangeira com sentido similar, mas que tenha sons e fonemas comuns, de preferência em francês, alemão, russo e hebraico, que são as línguas estudadas por ele. Considerada uma frase em inglês, ele procurava traduzir em uma ou mais línguas estrangeiras ao mesmo tempo mantendo as semelhanças de som e sentido¹⁰¹. Segundo Deleuze, a forma geral do procedimento em Wolfson parte de uma frase em inglês e se chega a um simulacro de frase utilizando várias línguas como o alemão, francês, hebraico, em que se faz intervir regras de transformação de consoantes e de inversão buscando aproximar som e sentido no ato de tradução, como o exemplo citado por ele em que a frase *Don't trip over the wire* (não tropece no fio), torna-se *Tu'nicht trebucher uber eth He Zwirn*¹⁰².

Para Deleuze, o que há de semelhante nos procedimentos de Roussel, Brisset e Wolfson é que eles partem de uma língua materna e extrai-se uma espécie de língua estrangeira, procurando manter as semelhanças entre os sons e os fonemas. Movimento que é ao mesmo tempo de repetição e diferença, repetindo a frase inicial, mas com a operação de um desvio. Foucault denomina este desvio de o quase (*l'à-peu-près*), a quase-identidade, ainda que a maneira de atuar deste procedimento seja diferente entre os três. Deleuze afirma

¹⁰¹ Cf. DELEUZE, G. Louis Wolfson, ou o procedimento. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 17 e 18.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 18.

categoricamente o vínculo entre a loucura e o procedimento linguístico, em que, segundo ele, “o procedimento é o próprio processo da psicose”¹⁰³.

Deleuze e Foucault pensam a psicose como um fenômeno acima de tudo linguístico, procuram assim se afastar de uma compreensão que a associe ao recalque ou ao complexo de Édipo, aproximando-se mais de Lacan, ainda que tentem se afastar das categorias clássicas da psicanálise. O que parece ter sido importante na leitura que Foucault faz sobre o papel de Lacan para o pensamento contemporâneo se volta para o fato de ele ter posto o problema do sujeito e da linguagem de modo a “liberar tudo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome ‘eu’ (*je*)”¹⁰⁴

Deleuze, como Foucault, enfatiza nessa relação o aspecto de que o procedimento é uma relação com a linguagem em que esta não visa à designação, a significação ou a tradução, mas se volta para si mesma, um desdobramento sobre si, fazendo ressaltar o impossível da linguagem que é o seu fora na medida em que o procedimento “impele a linguagem a um limite, mas nem por isso o transpõe”, pois que se volta para sua materialidade como para afrontar a linguagem do outro lado de seu limite, manifestando a impossibilidade dos sentidos ordinários que ela possui¹⁰⁵. O procedimento substituiria, na psicose, o problema da significação e do recalque, “ele começa a funcionar quando a relação das palavras com as coisas não é mais de designação [Brisset], a relação entre uma proposição e outra não é mais de significação [Roussel], a relação entre uma língua e outra (ou entre um estado de língua e outro) não é mais de tradução [Wolfson]”¹⁰⁶; o desvio da linguagem da loucura nesse movimento sobre si visa antes conjurar o sofrimento materializado nas palavras.

O que mostra o vínculo constitutivo da loucura com o procedimento a partir a leitura feita por Deleuze e Foucault dos escritos de Roussel, Brisset e

¹⁰³ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. Lacan, Le “libérateur” de La psychanalyse. *Dits et Ecrits* IV, n. 299, 1981, p. 205

¹⁰⁵ Cf. DELEUZE, G. Louis Wolfson, ou o procedimento. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 30.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. Sept propos sur Le septième ange. *Dits et Ecrits* II, n. 73, 1970, p. 22.

Wolfson é que neles se vê manifestada a experiência limite da linguagem consigo mesma, em que “o limite não está fora da linguagem, ele é o seu fora: é feito de visões e audições não-lingueiras, mas que só a linguagem torna possíveis”¹⁰⁷. O que os escritos desses três personagens que mobilizaram a atenção de Foucault e de Deleuze nos mostra é que a linguagem do delírio ou a linguagem que realiza uma experiência com a loucura põe às claras aquilo que a linguagem em seu uso referencial, designativo, proposicional e mesmo figurativo escondem: que é enquanto estado de jogo consigo mesma que a linguagem produz visibilidades, coisas, sentidos e mesmo sua beleza.

O que se mostra importante para a presente investigação é que a experiência limite da linguagem faz ver que os problemas do sentido, da referência e da significação precisam ser pensados a partir das noções de jogo e de regime discursivo inerentes aos atos de fala, dispensando o recurso a elementos transcendentais que viriam de fora para fundamentá-los.

2.3 Experiência limite e pensamento: a ficção como saber

A importância do movimento surrealista e de seus ecos sobre o grupo de pensadores que se reuniram em torno da revista *Tel Quel* e do novo romance francês a partir dos anos sessenta na França ocupam um papel que não pode ser menosprezado para a compreensão do desenvolvimento da noção de experiência limite na constituição do pensamento de Foucault, ele mesmo bastante próximo desse grupo nesse período. Acrescentem-se as figuras de Blanchot, e Bataille e Klossowski que completam as importantes referências catalisadas por Foucault na construção de suas próprias perspectivas, relativas à sua compreensão da importância da literatura moderna e mais especificamente das vanguardas artísticas e literárias que se constituíram na França nos anos 1960.

¹⁰⁷ DELEUZE, G. Prólogo. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 9.

Em uma primeira visada e de modo geral, pode-se dizer que todos esses conjuntos de referências contribuíram para aproximar as reflexões sobre a literatura moderna e a filosofia, o que representou para Foucault a possibilidade de se distanciar de uma filosofia do sujeito e da representação presentes, ainda que não de modo evidente, na fenomenologia, no existencialismo e no marxismo, os quais Foucault pretendia se distanciar a partir dos anos 1960. Essas referências e esses diálogos abriram o caminho para que Foucault, por um lado, recolocasse o papel da linguagem da ficção em outro espaço que não aquele do autor e da obra e, por outro lado, explorasse as consequências desse pensamento para pensar diferentemente os problemas filosóficos. Em entrevista no Japão em 1970, Foucault destaca a importância da contribuição da literatura para pensar os problemas filosóficos:

[...] prefiro me apoiar sobre as análises de obras literárias mais do que sobre obras filosóficas. Por exemplo, as escolhas realizadas por Sade são bem mais importantes para nós do que elas eram para o século XIX. E é por estarmos ainda sujeitos a tais escolhas que somos levados a escolhas absolutamente decisivas. Eis porque me interesso pela literatura, na medida em que ela é o lugar onde nossa cultura realizou algumas escolhas originais¹⁰⁸

Em outra entrevista publicada em 1966, ano da morte de Breton, Foucault, em tom de homenagem, destacou o que para ele representou a figura de Breton para o pensamento contemporâneo. Breton estaria mais ao lado da figura daqueles que escavam, que esvaziam o mundo, mais próximo de Nietzsche e de Klee, do que dos que edificam, como seriam os casos de Husserl ou de Picasso. Os surrealistas estariam mais próximos das incertezas que marcam o mundo contemporâneo da filosofia, daqueles que responderiam ao problema do vazio deixado pela morte de Deus¹⁰⁹. As razões de tal aproximação se devem ao aspecto de Breton ter trazido para o campo da escrita, para o campo do pensamento, as experiências limites desse vazio que são o inconsciente e o

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. Folie, littérature, société. *Dits et Ecrits* II, n. 82, 1970, p. 107

¹⁰⁹ Cf. FOUCAULT, M. C'était un nageur entre deux mots. *Dits et Ecrits* I, n. 43, 1966, p. 554.

sonho, fazendo com isso surgir o acontecimento que sobrepôs a escrita ao saber. Segundo Foucault, diferentemente da literatura alemã de Goethe, Thomas Mann, Hermann Broch, para os quais a relação entre literatura e saber se voltava mais para a interioridade e para a memória, a literatura de Breton teria como marca o voltar-se para essas regiões limites da racionalidade e do mundo da vigília, nele a escrita passaria a ser “um meio de impelir o homem em direção de seus limites, de acuá-lo até o intransponível, de colocá-lo mais perto do que está mais longe dele”¹¹⁰.

Situando a escrita ao lado dessas experiências limite, a literatura de Breton muda seu estatuto, desmoraliza a escrita na medida em que a linguagem não é mais o reflexo do mundo, não fala do mundo, das coisas do mundo, do homem e de sua história, mas dessas experiências que lhes são exteriores, em que a escrita diz desse fora em que o mundo está enredado. Não pode, portanto, ser julgada desde um ponto de vista de uma teoria da história ou do homem, rompendo com o humanismo da literatura. Entretanto, essa escrita antimundo não é privada de ética, pois ela remoraliza a escrita na medida em que, se não fala do mundo, é porque a ética vem do próprio ato de escritura e não do que se tem a dizer sobre o mundo. Uma escrita que, situando-se nos limites do mundo, assume seu poder de ação, sua soberania e liberdade, seu sentido ético e político imanente de mudar a vida, seu papel crítico e transformador de afrontar o mundo, a história e o homem a partir de seus limites. Assim Larrosa esclarece o papel do surrealismo na literatura:

Se a literatura foi tradicionalmente um empreendimento ligado a apropriação do mundo, a conservação e a renovação da história e a realização do homem, o surrealismo a exerceu como um meio de contestação do mundo e de subversão da história, como uma das formas de levar o homem mais além de seus limites¹¹¹

¹¹⁰ Ibidem, p. 555.

¹¹¹ LARROSA, J. La locura en el lenguaje: Foucault. In: *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes, 1996, p. 143.

Segundo Foucault, a imaginação produzida pela escrita surrealista não provém, como se viu também em Roussel, da interioridade do homem, mas está ligada a espessura luminosa das próprias palavras, a sua materialidade imagética, substituindo, assim, o privilégio do autor pelo processo de automatismo da linguagem¹¹².

O traço peculiar da escrita de Breton, aos olhos de Foucault, foi ter descoberto e produzido a escrita como experiência, quer dizer, como uma forma de pensamento que é ao mesmo tempo uma forma de transformação de si e do mundo que aproxima o surrealismo das obras de Bataille, Blanchot e Leiris bem como dos escritores do novo romance francês. A experiência representa a abolição da distância e da separação entre arte, criação, literatura e o pensamento, a filosofia, a escrita. Espaço que é de dispersão disciplinar, mas que encontra sua unidade enquanto atitude ética e política de transformação de si e mudança do mundo, um lugar em que Foucault percebia como um novo espaço de elaboração da crítica, um novo modo de atuação do pensar¹¹³.

No “Debate sobre o romance”, texto oriundo de um debate organizado pelos integrantes da revista *Tel Quel* em 1963 sobre o tema “uma literatura nova”, Foucault nos indica o que vê como certa semelhança, um isomorfismo entre os surrealistas e os escritores de *Tel Quel*, qual seja, a presença de uma escrita vinculada com experiências como:

[...] o sonho, a loucura, a demência, a repetição, o duplo, a desorientação do tempo, o retorno, etc. Essas experiências formam uma constelação que é provavelmente muito coerente. Fiquei impressionado com o fato de que essa constelação já se encontra quase delineada da mesma maneira nos surrealistas¹¹⁴.

Deve-se ressaltar, entretanto, que se por um lado Foucault aproxima o surrealismo da experiência literária do grupo de *Tel Quel*, ao mesmo tempo ele

¹¹² Cf. FOUCAULT, M. C'était un nageur entre deux mots. *Dits et Ecrits* I, n. 43, 1966, p. 556.

¹¹³ Cf. *Ibidem*, p. 556.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. Débat sur le roman. *Dits et Ecrits* I, n. 22, 1964, p. 338.

indica o que para ele constitui o aspecto importante que os diferencia. Assim como ele havia criticado a interpretação que Breton fizera da literatura de Roussel, se opondo a uma leitura mística e esotérica, ele também afirma que o que diferencia as experiências limite dos surrealistas do grupo de *Tel Quel* é que os primeiros situaram essas experiências em um âmbito psicológico, em um espaço fora do mundo e que tomaria a forma de uma espécie de inconsciente coletivo que se tratava de acessar através da arte. Já nas experiências literárias de *Tel Quel* o que Foucault apreende como sua marca comum é a tentativa de situar essas experiências limite no âmbito do pensamento, como experiências de pensamento, exercício que aproxima essa nova literatura que se desenvolve nos anos sessenta do pensamento de Bataille, para quem os temas do limite, da transgressão e do riso passaram a ocupar papel de condições para o pensamento crítico.

Tratar essas experiências como tarefa do pensamento filosófico é o que mobiliza o interesse de Foucault para com a literatura de *Tel Quel*. Mas há outra diferença também importante apontada por Foucault entre esse grupo de escritores e os surrealistas que se refere ao fato de que para estes a linguagem é instrumento de acesso ou superfície de reflexão desse fora psicológico ou cósmico propiciado pelas experiências limite. Já para os escritores próximos a Foucault, assim como para Bataille, Blanchot, Roussel e Robbe-Grillet que lhes são referência, a linguagem não é meio ou instrumento e nem mesmo um espaço de reflexão de algo que lhe seja exterior, mas é o espaço denso em que essas experiências são feitas, ou seja, é a própria linguagem em seu ser que torna possíveis tais experiências como experiências de pensamento. A linguagem é aqui o lugar de origem do pensamento, o espaço comum entre pensar e falar e não uma fala que tem por tarefa expressar ou refletir o pensamento, como nos faria ver o olhar surrealista sobre a escrita em que o automatismo desta se faz somente como superfície de reflexão das experiências.

Se Foucault fez questão em demarcar as diferenças específicas entre o surrealismo e a literatura que se constituía em torno do grupo de escritores de *Tel Quel* era porque pretendia melhor esclarecer seus próprios interesses e a

relevância filosófica da literatura contemporânea de que se considerava próximo. No “Debate sobre a poesia”, Foucault explicita o que vê como ponto comum entre seus estudos históricos sobre a separação entre loucura e razão e a literatura do grupo de *Tel Quel*, qual seja, a perspectiva assumida por autores como Sollers e Pleyner ao vincularem seus romances e poesias com o problema da linguagem como experiência, esta vista como transgressão e contestação¹¹⁵. Todo este movimento de Foucault em direção dessa literatura tem nas figuras de Bataille e principalmente de Blanchot o ponto de referência importante para a formação de uma nova visão sobre a ficção como exercício de uma escritura que se colocaria como experiência limite da linguagem, em que o pensamento do fora se constituiria como um novo modo de se colocar os problemas filosóficos, uma nova visão do pensar a partir dessa noção de ficção.

Dois artigos de Foucault publicados na revista “Critique”, o primeiro em 1963 em homenagem a Georges Bataille “Prefácio à transgressão”, e o segundo publicado em 1966 sobre Maurice Blanchot “Pensamento do Fora” são fundamentais para a compreensão do tema do ser da linguagem e do papel que este exerceu na construção das perspectivas de Foucault sobre as noções de experiência e acontecimento para uma história da subjetividade humana articulados em uma arqueologia e uma genealogia. Segundo Foucault, há na literatura de Bataille uma experiência com a linguagem designada como experiência da transgressão que marca o papel fundamental da linguagem como experiência ontológica originária do sujeito e dos saberes e práticas a ele associado, estabelecendo uma maneira nova para se pensar o espaço vazio deixado pela morte de Deus e pela conseqüente dissolução do sujeito moderno a ela ligada.

Em torno do pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus operado pela modernidade a partir do século XIX, o pensamento de Bataille vai se voltar para o fato de que a sexualidade é a linguagem que consagra essa ausência marcando a existência humana como experiência limite, como transgressão de um

¹¹⁵ Cf. FOUCAULT, M. Débat sur la poésie. *Dits et Ecrits* I, n. 23, 1964, p. 395

mundo profanizado, de um mundo sem Deus; a sexualidade é a linguagem dessa ausência. Dado que a morte de Deus teria suprimido da existência humana o limite do ilimitado, na qual a experiência limite se dava sob a lógica do transcendente, a sexualidade torna-se o ilimitado do limite onde “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride”¹¹⁶

A sexualidade, que Bataille vai chamar o erotismo, é a experiência do reencontro constante com o limite de qualquer linguagem possível, posto que é transgressão sempre recomeçada dos limites da própria linguagem. Dado o caráter infinito da própria transgressão, seu ser é coextensivo ao próprio limite. Por um lado o limite só atesta sua existência originária no momento de sua ultrapassagem, da mesma forma a transgressão só é transgressão nesse instante de ultrapassagem. Nesse sentido, a transgressão como experiência limite da linguagem é reveladora do ser da linguagem na medida em que revele o limite até o limite de seu ser, e o faz “reconhecer aí pela primeira vez, a sentir sua verdade positiva no movimento de sua perda”¹¹⁷.

A relação entre o limite e a transgressão, no âmbito da linguagem, não é uma relação de oposição, de negação, ou de pura exterioridade. A transgressão não é negação nem em um sentido positivo, nem normativo, nem tampouco em um sentido dialético como um momento do real que supera a positividade em direção a uma síntese, mas antes ela é o gesto que toma distância no centro mesmo do limite, e nessa distância o que a transgressão faz é afirmar o ser limitado em relação ao ilimitado no qual ela se lança e nesse movimento ela constitui o seu ser.

Esse momento da linguagem como transgressão Bataille chama de afirmação não positiva da linguagem onde o que ela afirma é o ser da diferença. Esse momento da linguagem será considerado por Foucault como o espaço por

¹¹⁶ FOUCAULT, M. Préface à la transgression. *Dits et Ecrits* I, n. 13, 1963, p. 236.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. Préface à la transgression. *Dits et Ecrits* I, n. 13, 1963, p. 237.

excelência do pensamento crítico, como a possibilidade mesma da existência de um modo crítico para pensar a existência humana e a cultura, em que o pensamento pode superar as amarras e os limites da positividade em direção a uma ontologia fundamental. É nesse espaço da diferença que o pensamento pode produzir o novo, que Foucault designa como a filosofia da prova do limite. Nesse movimento, a linguagem não se refere a nenhum objeto, mas somente a si mesma como ausência plena de positividade, pois é uma afirmação que não afirma nada. Mas em que sentido é ainda uma afirmação? Foucault esclarece os termos em que a afirmação não positiva, também definida por Blanchot como contestação, pode constituir-se como um pensamento crítico dizendo que

[...] ela não é o esforço do pensamento para negar existência ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser.¹¹⁸

O que se pretende com a experiência limite da linguagem é fazer o discurso passar para fora de si mesmo, despojando-o do que ele acaba de dizer e também do poder de dizê-lo. Seria a busca de uma máxima proximidade do mundo, a busca de um mundo sem sombras, sem projeções, seja de um transcendente (Deus), seja de uma positividade empírica (o homem) ou transcendental (a racionalidade), o pensamento do meio dia de Nietzsche que interroga a origem sem positividade. É o “eu falo” de Blanchot, um discurso que não visa comunicar um sentido ou fixar uma positividade, mas exposição da linguagem em seu ser bruto, como pura exterioridade manifesta, frase intransitiva, em que não há sujeito nem objeto, somente um pensamento do fora que escapa à soberania da representação ao mesmo tempo em que é o contrário do “eu penso”, do eu idêntico a si mesmo e que nos leva a interioridade; o “eu falo” nos leva ao fora onde desaparece o sujeito. Há aqui uma incompatibilidade entre a aparição

¹¹⁸ Ibidem, p. 238.

da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade, é quando a linguagem do eu instaura a diferença no interior de si própria. O pensamento do pensamento, o eu reflexivo, nos leva a mais profunda interioridade, a fala da fala nos conduz a experiência limite onde desaparece o sujeito que fala desde o seu lado de fora. Foucault procura encontrar o eu na relação do mesmo com a absoluta alteridade, com o absolutamente outro, com a diferença.

Assim Foucault caracteriza o pensamento do fora:

Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar 'o pensamento do fora'¹¹⁹.

Um pensamento que procura se situar no espaço em que o sujeito se desdobra, como uma dobra da dobra da linguagem, como o vazio que lhe serve de lugar. Segundo Foucault, esse pensamento está presente na literatura em Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud, dentre outros, mas não só nela, também o vê presente em algumas tentativas de formalizar a linguagem, aqui ele se refere à linguística, bem como ao estudo dos mitos feitos por Dumézil e à psicanálise.

A experiência do fora ou experiência limite representa o fim do filósofo soberano e primeiro da linguagem filosófica, mas não significa com isso o fim da filosofia, ela é antes a experiência do seu limite, nesse sentido ela é uma crítica e uma ontologia, um pensamento que pensa a finitude e o ser. Pensamento que faz a linguagem ir até a abertura onde seu ser surgiu e, assim, ele se dirige aos limites do pensamento moderno que se formou a partir do século XIX e cujas figuras da

¹¹⁹ FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Dits et Ecrits* I, n. 38, 1966, p. 521.

dialética e da antropologia são suas marcas maiores. O papel da filosofia se faz assim genealogia, que escava a si própria para liberar esse vazio onde pode nascer o novo, o impensado de toda linguagem.

Em *As palavras e as coisas* Foucault mostra que com o fim do pensamento como representação da epistême clássica e com a morte de Deus temos o fim do infinito sobre a terra na medida em que desaparecem os critérios ou princípios universais externos a que a linguagem deveria se adequar. A modernidade se volta para a finitude do homem, fazendo surgir o tema da morte como essencial para pensá-la e, na transgressão de Bataille, a morte é para a linguagem o seu próprio lugar, figura decisiva para pensar o seu ser, não como positividade, mas como seu lado de fora onde a linguagem descobre seu ser na transposição dos seus limites. Segundo Foucault, com Bataille temos o aprofundamento da experiência filosófica na linguagem, como experiência limite e como transgressão, e com ele se define “o espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido a sua própria morte”¹²⁰.

Outro aspecto importante da linguagem que se mostra na experiência do fora é que, na medida em que desaparece tanto o sujeito que fala quanto o objeto de que se fala, esse discurso do fora é uma fala na vertente invisível das palavras, que Foucault costuma designar como o murmúrio das palavras, uma fala que diante do já dito, do impresso, do manifesto, pronuncia a voz que desfaz o discurso, um discurso sobre o não discurso, uma ficção do espaço invisível em que o discurso aparece. O pensamento do fora restitui ao discurso o seu caráter de acontecimento, de invenção¹²¹.

A questão a ser pensada aqui é como se relaciona o pensamento do fora com a noção de ficção? Em que medida a ficção é modo de operar desse pensamento que é ao mesmo tempo uma experiência limite? Em outro artigo publicado em 1963 na revista *Critique*, intitulado “Distância, aspecto, origem”,

¹²⁰ FOUCAULT, M. Préface à la transgression. *Dits et Ecrits* I, n. 13, 1963, p. 249.

¹²¹ O tema do discurso como acontecimento e como invenção será tratado em pormenor no próximo capítulo deste trabalho.

Foucault procura discutir o que para ele caracterizaria a noção de ficção presente nos escritos de Thibaudeau, Baudry, Pleyne e Sollers, escritores vinculados ao novo romance de criação que se agrupavam em torno da revista *Tel Quel*. Vemos logo de saída a preocupação do filósofo francês em propor a substituição dos conceitos tradicionais que opõe real/irreal, objetivo/subjetivo, seja em um sentido positivo, seja em um sentido dialético, pela noção de distância para se compreender a ideia de ficção. Assim, a ficção é definida por Foucault como “a nervura verbal do que não existe, tal como ele é”¹²². Como já visto anteriormente, a dobra que caracteriza o ser da linguagem se relaciona com a ficção na medida em que esta é uma linguagem que procura se situar nesse espaço de auto implicação da linguagem consigo mesma. Ela não é, portanto, uma linguagem exclusiva de um fazer artístico, mas de qualquer linguagem que se situe nesse espaço da dobra, do duplo. Assim Foucault define o espaço dessa linguagem:

Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas, mas a linguagem é sua distância, a luz onde elas estão e sua inacessibilidade, o simulacro em que se dá somente sua presença, e toda linguagem que, em vez de esquecer essa distância, se mantém nela e a mantém nela, toda linguagem que fale dessa distância avançando nela é uma linguagem de ficção.¹²³

A ficção ocorre, então, como um exercício de pensamento que não é exclusivo da obra de arte, podendo atravessar discursos distintos como a prosa, a poesia, a reflexão, a filosofia, desde que estes discursos cumpram esse papel de se colocar na distância e falar dessa distância.

Há que se destacar aqui que a linguagem da ficção é uma linguagem que não possui origem em um sujeito, nem em um mundo dado de antemão, nem em um inconsciente, ela não pertence a uma interioridade e a um olhar, ela se situa em um espaço antes de se situar em um tempo, ela parte de uma linguagem já dita que nunca começou, murmúrio infinito. É em razão da ausência de uma

¹²² FOUCAULT, M. Distance, aspect, origine. *Dits et Ecrits* I, n. 17, 1963, p. 280.

¹²³ *Ibidem*, p. 280/281.

origem primeira da qual a linguagem seria a expressão e a tradução que Foucault, por diversas vezes, destacou o fenômeno da substituição da retórica pela biblioteca para caracterizar a literatura e a ficção moderna, ou seja, não há que se procurar a origem desse espaço, pois ele é uma configuração determinada de uma linguagem já sempre existindo ao infinito, palavras onde “todos os livros são retomados e consumidos: lugar sem lugar, pois abriga todos os livros passados neste impossível ‘volume’, que vem incluir seu murmúrio entre tantos outros – após todos os outros, antes de todos os outros”¹²⁴.

Dado que o sujeito soberano da linguagem da ficção desaparece nesse recuo da origem, Foucault aproxima a ficção da figura ou da noção de rede para designar o lugar dessa distância e sua forma. A rede corresponderia à linguagem espacial da ficção, que substituiria a linguagem submetida aos ditames da temporalidade linear em que se trataria de ir do passado rememorado ao presente atual. Segundo Foucault, a linguagem teria tido, até o século XVIII, como papel exclusivo a função de dizer o tempo fixando o desenrolar linear da fala, mas a partir do século XIX, com o surgimento da literatura moderna dentre outras manifestações do pensamento, se teria começado a perceber que:

[...] a função da linguagem não é o seu ser: se a função da linguagem é tempo, seu ser é espaço. Espaço porque cada elemento da linguagem só tem sentido em uma rede sincrônica. Espaço porque o valor semântico de cada palavra ou de cada expressão é definido por referência a um quadro, a um paradigma. Espaço porque a própria sucessão dos elementos, a ordem das palavras, as flexões, a concordância entre as palavras ao longo da cadeia falada obedecem, mais ou menos, às exigências simultâneas, arquitetônicas, por conseguinte espaciais, da sintaxe [...] Durante muito tempo, praticamente até hoje, confundiram-se as funções anunciadoras e recapituladoras do signo, que são

¹²⁴ FOUCAULT, M. Le langage à l’infini. *Dits et Ecrits I*, n. 14, 1963, p. 261. Falando de Flaubert, Foucault afirma que “o imaginário não se constitui contra o real para negá-lo ou compensá-lo; ele se estende entre os signos, de livro a livro, no interstício das repetições e dos comentários; ele nasce e se forma no entremeio dos textos. É um fenômeno de biblioteca” (FOUCAULT, M. (Sans titre) Posface à Flaubert. *Dits et Ecrits I*, n. 20, 1964, p. 297-298.). Ver ainda FOUCAULT, M. “Linguagem e literatura”. In: Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 144.

funções temporais, com o que lhe permitia ser signo. E o que permite a um signo ser signo não é o tempo, mas o espaço.¹²⁵

Em “A linguagem do espaço”, outro artigo em que Foucault sintetiza o que para ele marca o aspecto comum da literatura do grupo de *Tel Quel* e do novo romance francês, em que faz referências às obras de Marcelin Pleynet, Roger Laporte, Claude Ollier e Michel Butor¹²⁶. Segundo ele, a linguagem dessa literatura se volta para o espaço, operando um modo de narrativa mediado pelo desvio, pela distância, pela dispersão, pela fratura, pela diferença, não como tema das narrativas, mas no modo em que a linguagem vem até nós, “o que faz com que ela fale”. O que caracteriza essa narrativa do espaço é a presença de um sujeito neutro “il” que, suprimindo o sujeito falante, o que faz falar é a distância dos objetos descritos, vista com uma dobra da própria linguagem, espaço comum a linguagem e as coisas¹²⁷.

Assim, dois aspectos interdependentes marcam essa literatura aos olhos de Foucault: morte do sujeito falante que se encontra deslocado para os limites da linguagem por meio dessa voz sem origem primeira, e distância do objeto falado através da qual este mesmo objeto se encontra situado em um jogo organizado, como uma rede a partir de onde as significações se tornam possíveis, o que Foucault denomina as relações do aspecto no jogo das distâncias¹²⁸; relações verticais em que os tempos e modos verbais comportam regras que designam as categorias do aspecto como referências, índices, anotações, categorias mais espaciais que temporais, como a da perfeição, imperfeição, continuidade, iteração, iminência, proximidade, em que o tempo se torna relativo e determinado por esse jogo construído no âmbito da narrativa¹²⁹.

¹²⁵ FOUCAULT, M. “Linguagem e literatura”. In: Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000, p. 168.

¹²⁶ FOUCAULT, M. Le langage de l'espace. *Dits et Ecrits* I, n. 24, 1964. Trata-se das obras: Le parc, de Pleynet, La Veille de Laporte, La mise en scène e Le maintien de l'ordre de Ollier e Description de San Marco de Butor.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 408.

¹²⁸ Cf. FOUCAULT, M. Distance, aspect, origine. *Dits et Ecrits* I, n. 17, 1963, p. 284.

¹²⁹ Foucault se refere à presença marcante dessas categorias do aspecto no romance *Le parc*, de Pleynet (diretor geral da revista *Tel Quel* de 1962 a 1968), como marca de uma espacialização do

Referindo-se a Klossowski, Foucault utiliza a noção de simulacro para caracterizar a distância da linguagem em relação a si mesma operada pela ficção. A linguagem enquanto simulacro, enquanto ficção é assim formulada por Foucault:

[...] simular não é 'vir junto', ser ao mesmo tempo que si e separado de si? ser si mesmo nesse outro lugar que não é o lugar de nascimento, o solo nativo da percepção, mas a uma distância sem medida, no exterior mais próximo? estar fora de si, consigo, em um 'com' no qual se cruzam as distâncias¹³⁰.

Essa distância das palavras ditas não é nem anterioridade de um tempo cronológico, nem o espaço diferente de um lugar geográfico, mas antes é uma distância vertical, é a densidade invisível das palavras ditas; paradoxalmente é a grande distância que por sua verticalidade é também a mais próxima de seu cume, da própria visibilidade e dizibilidade das palavras, a distância ínfima de uma linha, o “entre” de toda palavra dita.

Há na noção de simulacro de Klossowski uma distinção entre signo e simulacro, pois diferente do signo, o simulacro “não determina um sentido, ele é da ordem do aparecer na fragmentação do tempo: iluminação do meio dia e retorno eterno”¹³¹. O simulacro, fixando-se no desvio imperceptível do mesmo, situa-se para além do sentido e do não sentido, do significante e do significado, do símbolo e do signo. As imagens produzidas pelo simulacro são da ordem do especular e não da especulação¹³². Foucault mostra que o livro *La vocation suspendue* de Klossowski é um comentário simulado de uma narrativa em que ela própria é um simulacro, jogo do duplo presente no desenrolar da narrativa¹³³, o

tempo da narrativa que fixa um tempo indeterminado cronologicamente. Sobre o aspecto interessa aqui a definição do gramático Ataliba T. de Castilho, “o aspecto é a visão objetiva da relação entre o processo e o estado expresso no verbo e a idéia de duração ou desenvolvimento. É, pois, a representação espacial do processo” (CASTILHO, A. T. *Introdução ao estudo do aspecto verbal na língua portuguesa*. Marília: FFCL de Marília, 1968, p. 14)

¹³⁰ FOUCAULT, M. Distance, aspect, origine. *Dits et Ecrits* I, n. 17, 1963, p. 275.

¹³¹ FOUCAULT, M. La prose d'Actéon. *Dits et Ecrits* I, n. 21, 1964, p. 330.

¹³² Cf. KLOSSOWSKI, Pierre. *La ressemblance*. Marseille: Riôan-ji, 1984, p. 105.

¹³³ Cf. FOUCAULT, M. La prose d'Actéon. *Dits et Ecrits* I, n. 21, 1964, p. 336.

que Foucault vê como a marca que constitui o ser da literatura, essa distância e proximidade do mesmo.

Comentando o livro *Abertura*, de Jean Thibaudeau, em artigo cujo título é uma paródia de Proust (*À la recherche du présent perdu*), Foucault destaca nele a relação com o tempo estabelecida por essa nova literatura. Segundo ele, o livro de Thibaudeau não narra o tempo reencontrado, mas o presente contínuo, mas não é o presente “que acolhe o tempo em um ponto para oferecer um passado restituído e cintilante, é, ao contrário, o que abre o tempo sobre uma irreparável dispersão”¹³⁴. O presente não é aqui lugar da memória restituída de um sujeito (personagem), mas o espaço onde este sujeito se lança fora de si mesmo na espessura de uma linguagem que abre e dispersa o presente por uma configuração em rede que movimenta o sujeito, que o desloca, desfazendo sua identidade que não pode mais se fixar em um ponto passado restituído por uma significação única. Vê-se como o modo de estruturação do tempo na narrativa tem implicações importantes para a fixação da identidade do sujeito ao mesmo tempo em que estabelece uma determinada relação com o presente, que no caso dessa obra comentada por Foucault, remete à correspondente identidade móvel do sujeito e a um presente disperso em uma rede metafórica¹³⁵.

Aqui se pode entender melhor porque Foucault utiliza a palavra arqueologia para designar o seu trabalho histórico, porque ela designa o mais distante que está, apesar disso, na maior proximidade possível, abaixo de nossa superfície, abaixo de nossos próprios pés. Arqueologia carrega também a noção de arché, de origem, não como origem absoluta, porque não é origem no tempo, mas origem nesse espaço vertical das palavras. Se pensarmos as palavras como aquilo que se desenrola no tempo em sua horizontalidade, o ser da linguagem se mostra no cruzamento perpendicular da linha vertical dessa distância arqueológica.

¹³⁴ FOUCAULT, À la recherche du présent perdu. *Dits et Ecrits* I, n. 35, 1966, p. 505.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 505.

Segundo Foucault, é nesse sentido que se pode compreender que na literatura de Blanchot a distinção entre romances, narrativas e crítica se atenuam, para só deixar falar a linguagem “que não é de ninguém, que não é da ficção, nem da reflexão, nem do já dito, nem do ainda nunca dito, mas ‘entre eles, como esse lugar em sua imobilidade, a retenção das coisas em seu estado latente”¹³⁶.

Mas o que contém esse espaço, esse lugar no qual se realiza a experiência do fora? Ele não contém nada, é o vazio da experiência de um espaço entre as palavras e as coisas. A experiência do fora não é uma experiência de uma presença positiva, de uma essência apreendida fora de uma palavra já dita, de um discurso já proferido. Ela é uma força que contorna as palavras como alteridade ao que elas próprias dizem. O que esse vazio faz ver é o ser da linguagem como absoluta e infinita contingência. Segundo Foucault, esse vazio é designado como a atração por Blanchot, que é o mesmo que “o desejo para Sade, a força para Nietzsche, a materialidade do pensamento para Artaud, a transgressão para Bataille: a pura e a mais desnudada experiência do fora”¹³⁷. O fora é o reinado do puro devir. Talvez se possa dizer que é o poder para Foucault, ou as forças que governam as relações do sujeito com os saberes, com os outros e consigo mesmo, o que aproximaria Foucault mais de Nietzsche do que de todos os outros.

Segundo a leitura que faz Deleuze em seu livro *Foucault*, o lado de fora é aquele dos diagramas de poder. Os diagramas são as forças enquanto elas ainda não estão atualizadas, ou seja, são virtualidades que ainda não se atualizaram. Sua atualização se dá na junção saber/poder em uma formação discursiva historicamente constituída. Aqui, abre-se o campo propriamente histórico a partir do qual Foucault vai estruturar suas próprias perspectivas.

Foucault acredita que aproximando a filosofia do pensamento do fora, da transgressão, de uma experiência limite com a linguagem, ela possa se liberar dos mitos em que se formou a consciência ocidental das palavras, dos discursos,

¹³⁶ FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Dits et Ecrits* I, n. 38, 1966, p. 525.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 525.

da literatura, da ciência e da filosofia, mitos que se sustentavam em crenças assim caracterizadas por Foucault:

Por muito tempo acreditou-se que a linguagem dominava o tempo, que ela valia tanto como ligação futura na palavra dada quanto memória e narrativa; acreditou-se que ela era profecia e história; acreditou-se também que nessa soberania ela tinha o poder de fazer aparecer o corpo visível e eterno da verdade; acreditou-se que sua essência estava na forma das palavras ou no sopro que as fez vibrar¹³⁸.

Consoante essa busca de Foucault em superar esses mitos em que se enredou a linguagem, a hipótese a ser sustentada aqui trata de mostrar que o modo de operar do pensamento do fora é correlativo à compreensão do que seja a ficção presente tanto em Blanchot, quanto nessa escrita de criação a qual Foucault se via próximo. Esta noção de ficção irá nortear o lugar que Foucault pensava situar seu próprio discurso.

A interpretação ontológica da literatura e da ficção presente no pensamento de Blanchot pode ser encontrada em sua obra *O espaço literário*. Conforme afirma o próprio autor, o texto sobre o mito de Orfeu e Eurídice presente no livro pode ser tomado como modelo para o essencial de seus argumentos sobre a literatura¹³⁹. Nele estaria representada a experiência fundamental do fora que constituiria a literatura que ele pretendia evidenciar. Orfeu, o escritor, o poeta, para produzir sua narrativa necessita voltar-se para a fonte da narrativa, para sua origem, para o seu ser, precisa voltar seu olhar para Eurídice que é a origem da obra. Essa origem é ao mesmo tempo “o ponto profundamente obscuro para o qual parecem tender a arte, o desejo a morte, a noite”¹⁴⁰. Orfeu vai ao encontro dessa noite, desse ponto obscuro que é Eurídice, mas não pode olhá-la de frente no escuro, tem de voltar-lhe as costas até trazê-la a luz do dia, até fazê-la obra. Mas Orfeu não resiste à proibição de olhá-la de frente e arruína a obra antes de

¹³⁸ FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Dits et Ecrits* I, n. 38, 1966, p. 538.

¹³⁹ Cf. BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 7

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 171.

trazê-la ao dia. Segundo Blanchot, aí residiria o aspecto paradoxal da ficção, pois para produzir a obra, para que esta adquira sua coerência e sua força, o escritor deve manter uma relação intensa com a fonte da obra, deve sofrer a atração do fora (Eurídice), mas quando ele se coloca face a face com o fora a obra desaparece e se produz a experiência da ausência de obra. Se esse paradoxo ocorre no coração da obra, se Orfeu esquece a obra é “porque a exigência última do seu movimento não é que haja obra, mas que alguém se coloque em face desse ‘ponto’, lhe capte a essência, onde essa essência aparece, onde é essencial e essencialmente aparência: no coração da noite”¹⁴¹. Blanchot argumenta que a desobediência de Orfeu ao olhar para trás obedeceu, entretanto, a uma exigência profunda da obra, que foi trazer para a luz do dia essa sua fonte inacessível, a sombra que é a condição de possibilidade de qualquer obra na impossibilidade de seu acesso, a atração do fora.

O olhar de Orfeu consagra assim uma experiência limite em que sacrificando a obra e a si mesmo, o poeta compreende o acontecimento que confere ser a obra nessa oscilação entre o ser e o não ser. A experiência da obra como acontecimento tem, segundo Blanchot, um duplo efeito sobre o processo de criação, primeiro porque “o olhar de Orfeu é, assim, o momento extremo da liberdade, momento em que ele se liberta de si mesmo e, evento ainda mais importante, liberta a obra de sua preocupação”¹⁴². Por outro lado, essa experiência da obra como acontecimento coloca o escritor diante da possibilidade de um novo começo que é a possibilidade mesma da criação poética. Há, portanto, um duplo aspecto nesse jogo da ficção nos termos da leitura do mito de Orfeu feita por Blanchot, que é o efeito dessubjetivante de uma consciência sem eu, o espaço neutro possível por esse contato com as forças do fora que conferem a obra sua coerência e seu poder, e que é ao mesmo tempo a instauração da possibilidade do novo, a possibilidade da criação.

¹⁴¹ Ibidem, p. 172.

¹⁴² Ibidem, p. 176.

Seguindo aqui a sugestão feita por Reyner¹⁴³, há um texto de Foucault em que este articula essa noção de ficção de Blanchot e, pode-se acrescentar, sintetiza também a leitura que o filósofo francês fez da ficção dos escritores do novo romance de criação do grupo de *Tel Quel*. Trata-se do texto “Atrás da fábula”¹⁴⁴, escrito em que Foucault discorre sobre o modo de ficção em Julio Verne. Este texto pode ser considerado como o exemplo da compreensão que tem Foucault da relação entre ficção e fábula e ao mesmo tempo constitui uma demonstração de como atuam as forças do fora enquanto experiência limite própria do fazer ficcional.

Foucault inicia seu texto afirmando existir uma clara distinção presente nos textos narrativos entre fábula e ficção. A fábula são os elementos da narrativa, aquilo do que se fala, os episódios, os personagens, funções que os personagens exercem nas narrativas, os acontecimentos; já a ficção é o que ele denomina o regime da narrativa, ou os diversos regimes segundo os quais a fábula é narrada. O que Foucault entende por regime da narrativa se refere a:

[...] postura do narrador em relação ao que ele narra (conforme ele faça parte da aventura, ou a contemple como um espectador ligeiramente afastado, ou dela esteja excluído e a surpreenda do exterior), presença ou ausência de um olhar neutro que percorra as coisas e as pessoas, assegurando sua descrição objetiva; engajamento de toda a narrativa na perspectiva de um personagem, de vários, sucessivamente, ou de nenhum em particular; discurso repetindo os acontecimentos a posteriori ou duplicando-os à medida que eles se desenrolam, etc. A fábula é feita de elementos colocados em uma certa ordem. A ficção é a trama das relações estabelecidas, através do próprio discurso, entre aquele que fala e aquilo do que fala. Ficção, aspecto da fábula.¹⁴⁵

Nota-se aqui como Foucault relaciona a ficção com a categoria do aspecto, conforme indicado anteriormente, uma categoria espacial que indica

¹⁴³ REYNER, T. Between fiction and reflection: Foucault and the experience-book. *Continental Philosophy Review*, n. 36, p. 27-43, 2003, p. 32.

¹⁴⁴ FOUCAULT, M. L'arrière-fable. *Dits et Ecrits I*, n. 36, 1966.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 506.

fundamentalmente a trama estabelecida na relação do falante com o que ele fala, a rede que se forma no âmbito dessas relações. A fábula é da ordem da sucessão temporal do conjunto de fatos e ocorrências que constituem a ação em uma obra de ficção, do tempo cronológico em que personagens realizam coisas em uma sequência linear, âmbito do que se considera o enredo ou a intriga, já a ficção é uma categoria que organiza e fixa o jogo interno em que esses elementos da fábula entram em relações específicas uns com os outros, em que as falas tanto do narrador quanto dos personagens produzem efeitos de sentido que só tem lugar nessa trama relacional e não fora dela, mas que é por isso mesmo o aspecto principal que define uma obra, sua condição de possibilidade, visto que os elementos da fábula podem entrar em jogos ficcionais diversos dependendo do modo de ficção em que eles estejam dispostos. Segundo Foucault os elementos da fábula dependem de algo que é dado previamente à construção ficcional, estão enraizados nas “possibilidades míticas da cultura; sua escrita se aloja no interior das possibilidades da língua”, já sua ficção se situa “no interior das possibilidades do ato de fala”¹⁴⁶. Os elementos da fábula dependem da língua e dos valores dados de antemão por uma cultura determinada; os atos de fala se referem ao desempenho dos falantes no desenrolar da narrativa, dizem respeito ao lugar do sujeito na trama narrativa, em que os sujeitos da fala ocupam posições variadas dependendo do lugar em que se situam nesse jogo narrativo. A ficção se refere, portanto, as práticas narrativas que são postas em jogo no interior da obra.

Foucault chama a atenção para o fato de que alguns modos ficcionais ao longo da história teriam sido privilegiados em detrimentos ou pela supressão de outros, como é o caso da literatura do século XIX, em que se vê a predominância de um discurso único, quer seja de um narrador presente na narrativa, ou recuado em relação a ela; ou como no caso das “Mil e uma noites”, em que apesar de se ver a presença de vários narradores, eles eram personagens na fábula anterior e se tornaram narradores na fábula seguinte, de modo que cada narrador se situa no interior de uma fábula diferente, ou seja, vários narradores, mas cada um

¹⁴⁶ Ibidem, p. 506.

narrando uma única fábula. O que se mantém, entretanto, nesses dois exemplos é a presença de uma narrativa ligada a uma mesma voz que assegura a coerência e a pacificação de um modo narrativo único no interior da fábula. A presença de uma única voz organizando a ficção tem como efeito estabelecer por um lado a soberania do sentido de um sujeito fundador, e por outro lado fixar a continuidade de valores e saberes únicos presentes nos elementos da fábula. É justamente neste ponto que Foucault vê a importante inovação no modo de narrativa de Verne. Segundo o filósofo francês, diferentemente dos exemplos citados, as narrativas de Julio Verne estabelecem descontinuidades no interior de uma mesma narrativa, possibilitando que vozes diferentes estabeleçam relações também diferentes com o núcleo da narrativa, com seu enredo; relações que se confrontam, que se anulam, se contradizem, constituindo um mosaico de vozes que tornam mais complexa a narrativa, rompendo com um sentido único que poderia advir dos mesmos elementos da fábula quando narrados por uma única voz; em Julio Verne, de modo diferente, têm-se “uma só fábula por romance, mas narradas por vozes diferentes, emaranhadas, obscuras, e contestando umas as outras”¹⁴⁷.

Foucault procura mostrar que nos romances de Verne, contornando do exterior o andamento das aventuras narrativas, existe várias vozes que estão atrás da fábula, cada uma delas ocupando distâncias diferentes em relação à narrativa. A interioridade das fábulas é ocupada por cientistas, exploradores, aventureiros, artistas, diletantes, mas do exterior, de fora, vozes anônimas interferem continuamente na narrativa, dando apoio, contestando premissas, abrindo e fechando possibilidades, há como que um jogo de forças do fora que disputam e lutam para narrar a fábula a partir de um lugar que vai do mais próximo ao mais distante no desenrolar da narrativa.

Referindo-se a vários romances de Verne, Foucault indica esses níveis ocupados por essas vozes invisíveis que cumprem cada uma delas funções diferentes na narrativa. Em um primeiro nível de exterioridade estão aquelas

¹⁴⁷ Ibidem, p. 507.

figuras sombrias que habitam o mesmo espaço dos personagens, são elas que transformam a aventura em narrativa; em um segundo nível, outros tipos de vozes servem para tecer esse primeiro nível da narrativa, tendo o papel de passar a palavra de um narrador a outro; terceiro nível, mais distante e invisível, um discurso que retoma a fábula em sua totalidade e a transporta a um outro sistema de narrativa, a um tempo mais objetivo do próprio leitor que indica referências históricas, recorda outras narrativas de Verne, reanimam a memória do leitor, primeira pessoa do escritor porém neutralizada; quarto nível, ainda mais longe, “contesta a narrativa, sublinha suas inverossimilhanças, mostra tudo o que haveria nela de impossível”¹⁴⁸; por fim, quinta voz, mais afastada que todas, voz de ninguém, sem origem, impessoal, que Foucault identifica com o discurso científico, linguagem absolutamente fora da narrativa que surge em seu interior “por um ato de pura irrupção”¹⁴⁹.

Foucault se detém na análise dessa voz neutra do discurso científico, procurando mostrar como ele participa do jogo narrativo. Primeiro o fato de que ela comporta certa ambiguidade, pois o cientista nos romances de Verne está à margem da narrativa na medida em que não é com ele que ocorre a aventura, mas ao mesmo tempo é o herói principal. Têm-se aqui destacada a relação da ciência com a sociedade, seu papel recuado, mas proeminente na vida moderna, como que ditando de fora o saber sobre a desenrolar dos acontecimentos, daí se destacar o segundo aspecto do cientista como um ser intermediário, um ser abstrato no âmbito da narrativa. Terceiro movimento dessa voz da ciência, o cientista ocupa sempre, segundo Foucault, o lugar de uma falta, ele encarna o mal ou na melhor das hipóteses o permite sem percebê-lo, indicando que o saber e a falta, a falha, o erro estão ligados, ressaltando-se o momento crítico da ciência. Por fim, como consequência dessa oscilação no movimento da voz do cientista, ele “é aquele cuja ‘maluquice’ ao mesmo tempo torna possível o impossível

¹⁴⁸ Ibidem, p. 509.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 509.

empreendimento e, no entanto, destina-o ao fracasso, apaga-o da realidade para oferecê-lo à vã ficção da narrativa”¹⁵⁰.

Nesta resumida síntese das análises de Foucault sobre lugar e o movimento ocupado pela voz da ciência nos romances de Julio Verne, o que se observa é que essa voz atrás da fábula, seu jogo ficcional próprio, visa fazer ver essa tensão, essa “luta entre a probabilidade neutra do discurso científico (aquela voz anônima, monocórdica, polida, vinda não se sabe de onde e que se inseria na ficção, impondo-lhe a certeza de sua verdade) e o nascimento, o triunfo e a morte dos discursos improváveis em que se esboçavam, em que também desapareciam as figuras da fábula”¹⁵¹. Como bem assinala Rayner, esse conflito que se tornou manifesto com a ficção de Verne, coloca em foco o medo e o sonho do século XIX burguês, de uma população entusiasmada com as possibilidades da tecnologia e ao mesmo tempo cética em relação ao valor do conhecimento científico para a vida humana; a ficção torna assim visível o próprio acontecimento cultural contemporâneo de Verne que não se fazia visível pela monotonia do discurso científico¹⁵².

Vê-se que a função da linguagem ficcional é restituir o que Foucault designa como o rumor da linguagem, o jogo de forças existentes por trás da fábula, o seu fora que não pode ser apreendido nem pelo discurso uniforme da ciência, nem pelos valores cristalizados nos elementos da fábula presente em uma determinada cultura, mas somente pela recriação desse jogo de forças invisível presente entre os dois, “como em uma invisibilidade de limbos, os jogos ardentes da ficção”¹⁵³; visa, em suma, restituir o valor de acontecimento à história.

A crítica da ficção presente em “Atrás da fábula” aproxima Foucault das análises de Blanchot sobre a obra literária, pois para este a literatura inicia-se com o pensar a experiência das forças fora da fábula, forças que penetram em um

¹⁵⁰ Ibidem, p. 511.

¹⁵¹ Ibidem, p. 511.

¹⁵² REYNER, T. Between fiction and reflection: Foucault and the experience-book. *Continental Philosophy Review*, n. 36, p. 27-43, 2003, p. 34.

¹⁵³ FOUCAULT, M. L'arrière-fable. *Dits et Ecrits I*, n. 36, 1966, p. 512.

nível mais profundo da fábula, garantindo-lhe seu poder e coerência singular. A tarefa do escritor é recriar essas forças através da produção da fábula mediada por um modo ficcional próprio. Essa tarefa só se torna possível na medida em que o escritor, como Orfeu, se volta para o fora e contesta a fábula nesse olhar dessubjetivante para sua fonte. O que faz ver a crítica da ficção operada por Foucault é a passagem da interioridade da fábula de Verne para a exterioridade do acontecimento que forma e determina sua especificidade histórica. Essa passagem das formas arraigadas da cultura para o seu fora conduz ao limiar de uma profunda transformação da experiência. Essa nova experiência é resultado de uma nova relação com a fábula, compreendida em face de um acontecimento que é seu fora, sua ficção, em que se é levado a reconstruir a interioridade da fábula, que passa a ser compreendida como o efeito das forças do fora. A fábula, percebida assim, propicia uma nova experiência através da qual se torna impossível reconstruí-la como produto de uma subjetividade ou intenção. A experiência fictícia da fábula propicia uma experiência assim indicada por Foucault:

No momento em que a interioridade é atraída para fora de si, um exterior cava o próprio lugar onde a interioridade costuma encontrar seu recuo e esvazia a própria possibilidade desse recuo [...] despoja o sujeito de sua identidade simples, o esvazia e a divide em duas figuras gêmeas, mas não sobrepostas, o despoja de seu direito de dizer eu e eleva contra seu discurso uma palavra que é indissociavelmente eco e denegação.¹⁵⁴

Essa nova experiência abala a indubitável certeza do eu e sua existência, desfazendo a existência identitária do eu na dispersão de seu fora, permitindo somente seu vazio aparecer, experiência limite que recolhe e abre o eu para a diferença, experiência assim dessubjetivante.

A esse respeito, não é por acaso que Foucault termina seu texto sobre a ficção de Julio Verne tratando do problema do sujeito. Ele afirma que “pelos temas e em sua fábula, as narrativas de Julio Verne estão muito próximas dos

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Dits et Ecrits* I, n. 38, 1966, p. 534.

romances de ‘iniciação’ ou de ‘formação’. Na ficção, elas são suas antípodas”¹⁵⁵. Foucault procura pensar aqui como se situa o herói (o sujeito) em face da narrativa de Verne. Considerado sob o ponto de vista dos elementos da fábula, os heróis estão, como na tradição da *bildung* humanista, em uma aventura de descobrimento do mundo que é descobrimento de si, procura pela verdade do mundo e pela verdade de si, a realização de seu processo de formação em busca de sua identidade autêntica; mas, vista sob a ótica da ficção, eles são justamente o contrário dessa jornada de autoconsciência e auto-apropriação do eu, é uma narrativa cuja lei é a da decepção e da metamorfose, o herói que busca a verdade não a encontra, o que aparece a ele é uma realidade diferente daquela buscada, realidade que transfigura o mundo e a si mesmo simultaneamente. A voz neutra da ciência por detrás da fábula não é recuperada pelos personagens como uma experiência formativa que um olhar sobre a fábula considerada em si mesma poderia sugerir, mas ao contrário, ela se mantém indiferente e inacessível à construção de suas próprias identidades ao final de cada aventura. A experiência propiciada pela voz distante da ciência nos romances de Julio Verne, aos olhos de Foucault, mantém a tensão desse vazio, desse sujeito neutro, sem nome que articula o regime da narrativa.

A experiência do neutro, a experiência do vazio, põe a distância também o sujeito em relação a si mesmo, mas não a uma distância duplicadora de si, apropriativa de si, imagem do idêntico, mas a uma distância que é aquela do “eu falo”, da linguagem “que revela mais um afastamento do que uma retração, mais uma dispersão do que um retorno do signo sobre eles mesmos.”¹⁵⁶. É que essa linguagem neutra que Foucault identifica nas ficções de Blanchot produz, mais que imagens, “a transformação, o deslocamento, o intermediário neutro, o interstício das imagens”, ele completa afirmando que “a ficção consiste, portanto,

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. L’arrière-fable. *Dits et Ecrits* I, n. 36, 1966, p. 512.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Dits et Ecrits* I, n. 38, 1966, p. 520.

não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível”¹⁵⁷.

A linguagem da ficção é uma linguagem que produz esse afastamento que é afastamento simultâneo tanto de uma positividade do mundo quanto de uma subjetividade identitária, há como que uma incompatibilidade entre a linguagem da ficção e a identidade da consciência de si, daí os efeitos dessubjetivantes de uma tal experiência, pois ela é experiência de si enquanto espaço da diferença, do negativo que, diferente da dialética, não produz uma síntese dos contrários, mas se mantém nessa abertura do diferir-se de si nesse afastamento, nessa dispersão da linguagem intransitiva.

A questão a ser pensada aqui é como esse modo de ficção se articula com o projeto arqueológico e genealógico de Foucault? Em que medida e de que modo seu pensamento procurou se situar nesse espaço ficcional que ele tanto aproximava de diferentes registros literários como a literatura de Mallarmé, Robbe-Grillet, Borges ou Blanchot? Enfim, como Foucault articula a relação entre ficção e história? Como entender as afirmações retrospectivas sobre seu trabalho, inclusive no período ao final dos anos 1970, em que os problemas da linguagem, da literatura, aparentemente não faziam mais parte de suas preocupações teóricas, afirmações ao mesmo tempo desconcertantes e enigmáticas, de que ele não escreveu senão ficções? Como quando afirma, por exemplo, que: “eu não sou verdadeiramente historiador. E eu não sou romancista. Eu pratico um tipo de ficção histórica”¹⁵⁸.

Uma questão que mobilizou muito do pensamento de Foucault foi o problema da existência do que ele denomina isomorfismos presentes em campos distintos de uma determinada cultura. Esses isomorfismos não são aqueles das

¹⁵⁷ Ibidem, p. 524.

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. Foucault étudie la raison d'Etat. *Dits et Ecrits* III, n. 272, 1979, p. 805. Outras referências em que ele também caracteriza seus estudos como um trabalho de ficção histórica está presente em FOUCAULT, M. Sur les façons d'écrire l'histoire. *Dits et Ecrits* I, n. 48, 1967, p. 591; FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. *Dits et Ecrits* III, n. 197, 1977, p. 236; FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits* IV, n.281, 1980, p. 44-46.

semelhanças advindas de noções como a de influência, mentalidade coletiva, mas se referem à maneira de utilizar a linguagem, a relação do sujeito falante com a linguagem, a esse campo da experiência que se refere ao modo de ser da linguagem, ao seu funcionamento na atualidade, e se liga a outras formas de pensamento presentes no interior de uma cultura dada.

Assim, Foucault entende que a literatura contemporânea, principalmente aquela que ele procurou pensar nos anos 1960, “faz parte desse pensamento não dialético que caracteriza a filosofia”¹⁵⁹ e ao qual ele se via próximo. Pensamento que procura se situar a partir de uma linguagem que surge com o desaparecimento do sujeito soberano e identitário, um pensamento que ele caracterizou como a experiência do fora, a experiência limite.

Esse espaço da ficção, espaço do fora, o atrás da fábula, Foucault identificou com o que conceituou como o espaço do saber, segundo ele, “toda a literatura está em uma relação com a linguagem que é no fundo aquela que o pensamento mantém com o saber”¹⁶⁰.

O projeto filosófico de Foucault se situou na busca de uma perspectiva filosófica que procurasse pensar os diferentes domínios do saber e as relações entre saber e não saber. Deve-se ressaltar aqui a diferença assinalada por Foucault entre saber e conhecimento, já que o primeiro está por trás do segundo como sua dobra e é, ao mesmo tempo, sua condição de possibilidade, o saber fixa os limites a partir dos quais pode haver conhecimentos.

Os domínios do saber são, portanto, aqueles que não se deixam ver por uma dimensão interior da cultura, não são da ordem da fábula (valores e língua),

¹⁵⁹ FOUCAULT, M. L’homme est-il mort?. *Dits et Ecrits* I, n. 39, 1966, p. 543. Nesta mesma entrevista Foucault vê este acontecimento que lhe é contemporâneo aparecer também na pintura, identificando esse movimento na obra de Klee, na medida em que ela “faz aparecer na forma visível todos os gestos, atos, grafismos, traços, lineamentos, superfícies que podem constituir a pintura, faz do próprio ato de pintar o saber desdobrado e cintilante da própria pintura” (Ibidem, p. 544). A pintura, assim como a literatura, se situaria na distância em relação a si própria, que constitui o que ele designou como o espaço do duplo e da auto-implicação da linguagem. Em outra entrevista, Foucault destaca que Klee utiliza os signos picturais “em seu modo de ser de signo, e não em sua capacidade de fazer aparecer o sentido” (FOUCAULT, M. Qui êtes-vous, professeur Foucault?. *Dits et Ecrits* I, n. 50, 1967, p. 614).

¹⁶⁰ Ibidem, p. 544.

mas estão atrás delas como seu campo ficcional próprio em que estão em ação as forças do fora.

Para Foucault, a tarefa da filosofia é pensar a ficção no campo da crítica histórica, a ela compete criar um discurso que se situe nesse fora das forças no âmbito propriamente histórico, a ele importa construir um modo ficcional em relação à experiência histórica, analisá-la não sob a ótica da fábula, mas por meio da ficção, da análise da dispersão da linguagem em sua rede de relações, mas, como já foi dito, essa análise é também e ao mesmo tempo uma experiência limite com efeitos dessubjetivantes.

Sendo a ficção sempre uma experiência, pois ao mesmo tempo em que se situa no espaço do fora, desloca e desfaz a identidade do sujeito situando-o nessa distância de si, a ficção histórica é também uma experiência de pensamento histórico que se coloca nesse espaço do saber e do não saber com efeitos transformadores.

As afirmações de Foucault de que pratica um tipo de ficção histórica só podem ser compreendidas em relação a esse duplo aspecto de uma análise histórica com efeitos de transformação da realidade presente. Por isso Foucault caracteriza seus livros como livros-experiência, em oposição aos livros-verdade e aos livros-demonstração¹⁶¹. O livro-experiência é um livro que a partir da consideração da história ao nível do acontecimento, cria um jogo entre verdade e ficção, entre constatação e entre fabricação, de modo a produzir “através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, do que é não somente nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal modo que se saia dela transformado”¹⁶².

Trata-se, portanto de uma história crítica do presente que visa estabelecer uma interferência entre a realidade presente e o que se sabe da história passada. Há, evidentemente, um jogo complexo entre, de um lado a busca de uma fidelidade histórica, e de outro a produção de efeitos na maneira de

¹⁶¹ Cf. FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits* IV, n. 281, 1980, p. 47.

¹⁶² *Ibidem*, p. 44

pensar, tanto do autor como daqueles que o leem, de modo a produzir uma transformação da relação histórica, teórica e também ética e política com o domínio que se trata de analisar, o que teria pretendido Foucault em relação a campos distintos como a loucura, a medicina, as ciências humanas, a penalidade, a sexualidade.

A experiência histórica do pensamento é assim uma ficção na medida em que, como experiência, não existe antes de ser fabricada, mas que também só existirá depois, na medida em que se realiza a partir de seus efeitos na realidade presente. Fica evidente que o tratamento realizado por Foucault com o material histórico, com os fatos e documentos históricos, exigem um modo de escrita que provoque uma alteração nas relações do sujeito consigo mesmo e com o mundo. Essa complexa e difícil relação entre história e ficção no pensamento de Foucault, é assim formulada por ele em entrevista de 1977:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dei conta de que não escrevi nada mais do que ficções. Eu não quero dizer com isso que esteja fora da verdade. Parece-me que há a possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazer com o que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que não existe ainda, logo 'ficcione'. Se 'ficcione' a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, se 'ficcione' uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica.¹⁶³

Nota-se nesta passagem o vínculo estrito que Foucault estabelece entre a análise história, a maneira de apreender de forma inteligível os mecanismos que atuam sobre o sujeito, como é o caso da loucura, do aprisionamento, da penalidade, da sexualidade, do governo, e o modo com que nós nos distanciamos deles percebendo-os de outro modo, percebendo a nós mesmos de modo diferente neles.

¹⁶³ FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. *Dits et Ecrits* III, n. 197, 1977, p. 236.

Este projeto pode-se designar como o uso da ficção na prática da história crítica do sujeito. Foucault indica algumas implicações advindas desse projeto, afirmando que não se trata de análises apoiadas em um fundamento teórico contínuo e sistemático, neste sentido não se pode falar em obra filosófica sistemática e unitária em Foucault, já que seus trabalhos não obedecem a uma exigência exclusivamente teórica; outro aspecto diz respeito ao seu envolvimento pessoal com as temáticas e objetos de seu trabalho mas que, entretanto, não se trata de transpor e transmitir uma experiência pessoal para os outros, mas possibilitar uma experiência acessível e que tenha um valor como experiência transformadora para os outros e, por fim, última implicação, essa experiência deve poder estar ligada a uma prática coletiva, como exemplo ele cita a antipsiquiatria ou o movimento dos detentos na França no quadro das discussões sobre a reforma do sistema prisional francês¹⁶⁴. Delineia-se aqui, nas implicações que ele vê associadas ao seu trabalho crítico, as dimensões indissociáveis da análise histórica, e da transformação ética e política, de uma história crítica do presente.

A relação entre ficção e história, articulada como objetivo ético e político não se deixa, entretanto, compreender de modo evidente. Conforme bem salienta O'Leary, um dos problemas importantes do projeto de Foucault é como pensar essa dupla pretensão que possui seus livros de serem uma descrição das estruturas que constituem a experiência geral de uma época dada e ao mesmo tempo uma experiência que transforma essas mesmas estruturas? Como conciliar o histórico e o ético-político em um mesmo movimento de escritura?¹⁶⁵. Como se dá esse trabalho de “ficcional” a história?

Viu-se aqui que o modo de ficção se relaciona com o regime da narrativa e que este se refere aos jogos de forças do fora, mas como Foucault opera essa passagem do campo literário para o histórico? Bellour sugere que a ficção se relaciona com o arquivo, mas tampouco precisa como se dá essa

¹⁶⁴ Cf. FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits IV*, n. 281, 1980, p. 46.

¹⁶⁵ Cf. O'LEARY, Timothy. Foucault, experience, literature. *Foucault Studies*, n. 5, p. 5-25, 2008, p. 14.

relação ou em que medida os arquivos são as ficções do campo histórico¹⁶⁶; já Larrosa avança um pouco mais afirmando existirem três níveis, o do arquivo como sendo o nível da fábula, havendo ainda uma ficção visível e outra invisível, porém tampouco se atém a uma explicação desses níveis e na análise detalhada da articulação entre eles¹⁶⁷.

Neste capítulo se procurou argumentar que, para Foucault, a questão do sujeito ou o problema da constituição de uma história da subjetividade se viu confrontada com as exigências de uma crítica da linguagem postas por Marx, Nietzsche e Freud que colocou em cheque qualquer consideração do homem feita a partir de um universal antropológico que o considerasse como uma consciência imediata do eu sem a participação necessária da linguagem. O desaparecimento do homem moderno como identidade da consciência de si fez emergir o ser da linguagem como o plano de análise necessário para pensar os problemas do sujeito.

A abordagem de Foucault sobre o ser da linguagem permitiu pensá-la como uma experiência limite que aproximou a linguagem das experiências da loucura, da morte, da transgressão em que a experiência da linguagem se caracteriza como um distanciamento de si, uma dobra sobre si mesma que é o seu duplo, a auto-implicação que a linguagem opera sobre si mesma para, a partir daí, constituir referências, sentidos e significações.

A literatura foi o espaço em que Foucault viu se manifestar, não de modo exclusivo, mas de maneira mais evidente, esse fenômeno do ser da linguagem enquanto experiência limite como marca da modernidade, e foi em torno desse debate sobre a literatura produzida por escritores tão distintos como

¹⁶⁶ Cf. BELLOUR, Raymond. *Sobre la ficción*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 147.

¹⁶⁷ LARROSA, J. La locura en el lenguaje: Foucault. In: *La experiencia de la lectura*. Estudios sobre literatura y formación. Barcelona: Laertes, 1996, p. 160-161. O autor afirma que “A fábula de Foucault é o arquivo que nos faz visíveis, e as configurações históricas que nos percorre. Sua ficção visível é todo esse aparato de epistemes, regularidades discursivas, funções de enunciação, formas disciplinares, modalidades de governo, padrões de produção de subjetividades, etc. Sua ficção invisível é a ‘ontologia de nós mesmos’ que cruza como uma diagonal a totalidade de seu trabalho”. Apesar do autor não desenvolver suficientemente estas afirmações, elas são importantes referências para o que se pretende discutir na continuidade deste trabalho.

Holderlin, Roussel, Mallarmé, Borges, Breton, Bataille, Blanchot, Robbe-Grillet e os escritores de *Tel Quel* que ele viu se manifestar na cultura moderna a emergência do ser da linguagem na literatura que não pretendeu se constituir apoiada nos pressupostos da obra e do autor, ou seja, de um sujeito soberano doador do sentido e das significações, literatura que pôs a própria cultura em contato com o fenômeno nietzschiano da morte de Deus e do homem que lhe é contemporâneo através da consideração da linguagem sem referência a um sujeito fundador.

A linguagem vista como experiência limite mostrou o espaço que ela toma de si mesma como um espaço de dispersão, que é um espaço de múltiplas relações de forças conflitantes que fixam a distância em relação a si mesma, as forças do fora.

Tomando como modelo a noção de ficção, principalmente com Blanchot e os escritores de *Tel Quel*, procurou-se evidenciar como esta noção tornou-se referência para Foucault pensar os problemas da crítica, da filosofia e da história, com o intuito de superar na prática da crítica filosófica as perspectivas fenomenológicas, existencialistas e marxistas que prevaleciam no âmbito do pensamento francês do pós-guerra.

Aproximando o ser da linguagem, e a noção de ficção que lhe é correlata, da experiência limite, procurou-se mostrar que este modelo de análise constituiu para Foucault como que um preliminar ontológico para pensar os problemas de uma história dos processos de subjetivação, em razão de o sujeito se formar nesse espaço de jogo de dispersão da linguagem em seu acontecer histórico. Entretanto, a experiência limite propiciada pelo uso da ficção na prática da crítica filosófica ainda carece de maiores esclarecimentos, pois, como indicado anteriormente, a experiência limite combina conjuntamente análise histórica e transformação ético-política, que é justamente o que constitui o projeto da arqueologia e da genealogia de Foucault, e que necessita ainda que se pense como essa articulação se realizou em seu trabalho de crítica histórica.

Para tanto, a hipótese a ser discutida a seguir procura sustentar que o conceito de acontecimento (*événement*) é a noção central para pensar essa

relação entre pensamento e experiência que liga o projeto arqueológico com o projeto genealógico, ou seja, dito em outros termos, o acontecimento é o saber histórico da ficção desse jogo de forças do fora propiciado por uma experiência limite. É o acontecimento que, no plano histórico, permite a Foucault situar o seu trabalho como uma ficção histórica, visto ser ele saber e experiência que confrontam o passado com o presente, com quem somos nós na atualidade.

3. EXPERIÊNCIA LIMITE E HISTÓRIA: O ACONTECIMENTO

3.1 A ontologia do acontecimento: o modo de ser da diferença

A noção de acontecimento surge na filosofia helenística com o pensamento estoico, noção que não foi objeto de grande atenção ao longo da tradição filosófica, em que teria prevalecido a metafísica platônica, a filosofia da representação, do originário, da semelhança, da unidade, do ser. É através de pensadores como Sêneca, Zenón, Lucrécio, Crisipo que se desenvolve este que será um importante conceito filosófico para pensadores como Nietzsche, Heidegger, Foucault e Deleuze. Assim, pensar o acontecimento significará, para o pensamento contemporâneo, um caminho diverso da tradição metafísica. Trata-se, neste capítulo, de destacar os principais aspectos que compõem o que se poderia designar como a ontologia do acontecimento no pensamento de Foucault. Para tanto, necessário se faz pensá-lo a partir das referências iniciais aos estoicos, mas apenas como ponto de partida para uma melhor aproximação da temática, já que não se trata de afirmar um estoicismo no pensamento de Foucault, mas apenas para melhor demarcar algumas diferenças com a tradição em aspectos importantes para a compreensão do conceito.

A compreensão da noção de acontecimento em Foucault não pode prescindir também da abordagem que Deleuze faz da mesma noção em sua *Lógica do sentido*, obra que foi objeto, um ano depois de sua publicação, de importante análise de Foucault em artigo publicado na revista *Critique*¹. Há que se destacar, conforme bem observa Revel², que esse texto de Foucault, não obstante sua aparente forma de comentário sobre a obra de Deleuze, significa mais que um comentário, é a manifestação dos vínculos de Foucault com a noção de

¹ Cf. FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits* II, n. 80, 1970, p. 75-99. Além de *Lógica do sentido*, esse artigo analisa também o livro de Deleuze *Diferença e repetição*.

² Cf. REVEL, Judith. Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence. *Critique*. Tome LII, n. 591/592, p. 727-735, Aout-Septembre, 1996.

acontecimento de Deleuze, e um dos poucos momentos em que o conceito de acontecimento como diferença foi tratado por ele de forma mais detalhada.

O acontecimento para os estoicos se relaciona com o que chamam de “os incorporais”, pois não se refere a uma existência corporal, substancial, e do mesmo modo não pode ser compreendido a partir de uma relação de tipo causa e efeito, como se considera na observação dos fenômenos que ocorrem entre os corpos do mundo físico. Para os estóicos a *phýsis*, o universo, compreende o mundo e o vazio. Derivado de sua concepção materialista, os estoicos estabelecem que tudo o que existe no mundo físico é corpo, e este se caracteriza como aquilo que pode agir ou receber uma ação. Os corpos são constituídos pelo princípio ativo, que é o *logos* e pelo princípio passivo que é a matéria. Ocorre que, diferente da metafísica de Aristóteles, que explicava o movimento a partir de um primeiro motor imóvel, do qual dependeria a ação que fazia atuar a forma na matéria inerte, os estoicos concebem o Universo como um todo em que cada ser possui seu princípio de atividade. O *logos*, princípio ativo, não age a partir do exterior nos seres, mas é causa imanente, é constituição e causa do ser³. O corpo é assim constituído pela mistura de matéria e *logos*; como princípio ativo o *logos* é o elemento universal e integrador da realidade, já que a criação não é vista como ato, mas como processo, o *logos* é o elemento que perpassa todas as singularidades dos corpos, determinando assim seu papel de força imanente na constituição dos corpos.

A ontologia estoica se distingue, portanto, da metafísica platônica e aristotélica, uma vez que para essas filosofias a causa agiria do exterior sobre a matéria inerte, seja como ideia (*eidos*) em Platão, ou como fim (*telos*) em Aristóteles; diferentemente, para os estoicos o que garante tanto a ordem do universo como a ordem dos seres singulares é a integração contínua do *logos* com a matéria, o que resulta que a ordem esteja assim instanciada no próprio corpo. Dado o monismo imanente dos estoicos, têm-se com eles uma nova

³ Cf. GUIMARÃES, M. A. O corporal e o incorporeal na ontologia estóica. *Revista Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 177-184, 2009. As informações sobre o pensamento estoico seguem em grande parte as referências contidas neste artigo.

concepção de causa, em que o corpo tem nele mesmo o princípio de seu movimento, e assim, causa e efeito, princípio e finalidade são um todo único⁴. Com isto, fica abolida a ideia de uma hierarquia causal que pudesse explicar a existência das coisas, já que a causa de um corpo existir reside nele mesmo como ação do *logos* imanente. Diante desses pressupostos ontológicos e cosmológicos, como explicar a relação entre os corpos? Se um corpo não é causa de outro corpo, como compreender a relação entre os corpos? Aqui intervém outra instância do real que os estoicos denominaram “os incorporais”. O encontro de um corpo com outro corpo pressupõe que exista um vazio entre eles e que esse encontro se dê em um espaço e em um tempo determinado a partir dos quais esse encontro se torna possível. Ocorre que o vazio, o espaço e o tempo não são corpos, eles são incorporais, não podem agir ou sofrer nenhuma ação, eles são antes as condições para que qualquer ação aconteça. Assim também o que se exprime nesse acontecimento do encontro dos corpos, nessa ação entre os corpos não é ele mesmo corporal, é o exprimível (*lekton*) de todo acontecimento⁵. Como exemplo, considera-se o acontecimento do machado cortar a madeira; sendo machado e madeira corpos que possuem em si mesmos a ação do *logos* sobre a matéria como sua causa imanente, a mistura desses dois corpos, ou seja, o cortar a madeira, não é efeito nem da madeira, nem do machado, mas é resultado da mistura entre esse dois corpos, do incorporal que é composto pela ação de cortar (exprimível), pela existência do vazio entre os corpos e por estar situado em um espaço e em um tempo determinado. Dessa forma, os estoicos designam o acontecimento como o incorporal composto pelo vazio, o espaço, o tempo e o exprimível que é o acontecimento da mistura entre os corpos. Assim, não sendo corpo essas instâncias do real não são causas dos corpos, entretanto, são as condições para que aconteçam os encontros dos corpos. Há aqui uma distinção à primeira vista paradoxal presente no pensamento estoico, que será importante para pensar o acontecimento nos termos do pensamento

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 182.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 183.

contemporâneo em questão, que é a distinção entre causalidade e condição de possibilidade da própria causalidade. O aspecto aparentemente paradoxal se refere ao problema de como compreender o incorporal como condição de possibilidade do acontecer da causa sem ser ele mesmo uma causa? Conforme Guimarães, “no processo do acontecimento, causa e efeito estão integrados. Essa integração precisa do acolhimento do incorporal. Os incorporais são o que possibilitam essa integração, isto é, a realização”⁶. Trata-se aqui da diferença entre o existir da causa e a condição de possibilidade da ação da causa, entre ser e modo de ser; segundo Deleuze, a diferença entre ser e extra-ser⁷. O efeito é resultante da ação de uma força proveniente de um corpo sobre outro corpo e não constitui uma propriedade natural deste corpo, mas produz o que os estoicos chamam de atributo, distinto de uma propriedade natural. Assim Bréhier define o atributo:

O atributo não designa nenhuma qualidade real [...], é sempre ao contrário expresso por um verbo, o que quer dizer que é não um ser, mas uma maneira de ser [...]. Essa maneira de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície de ser e não pode mudar sua natureza, ela não é a bem dizer nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não classificável entre os seres.⁸

O que parece importante considerar a respeito da herança da ontologia estoica, que será trabalhada por filósofos como Deleuze e Foucault, é que os acontecimentos incorporais se referem aos efeitos de superfície do encontro e da relação entre as forças ativas que compõem os corpos. Os acontecimentos são da ordem das relações que se dão nos limites do encontro entre os corpos sem se confundirem com eles. Trata-se de um modo de ser das forças existentes nos

⁶ Ibidem, p. 183.

⁷ Cf. DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 8.

⁸ BRÉHIER, E. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1928, p. 11-13. Apud DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 6.

corpos enquanto estas se relacionam, se misturam, e não dos corpos considerados em si mesmos.

Segundo Deleuze, os estoicos alteraram a metafísica clássica com a distinção entre corporal e incorporeal. Para Aristóteles o ser se constitui a partir da substância incorporeal, e os modos de ser, das categorias que se relacionam com ela de um modo não essencial, accidental; já para os estoicos, sendo o corpo a única instância integradora da substância e seus modos de ser como qualidade, quantidade, o aspecto incorporeal não se relaciona mais com a substância primeira, mas com a mistura dos corpos que é somente efeito, com isso o incorporeal deixa de ser substância para se tornar acontecimento, puro efeito na superfície dos corpos em relação. Do mesmo modo, diferentemente de Platão, a ideia incorporeal que era por este definida como *eidos*, substância em oposição ao corpo, se torna resultado de um efeito do acontecimento de uma relação entre os corpos⁹. Ainda segundo Deleuze, as consequências em se considerar o incorporeal não mais como substância, essência, mas como acontecimento-efeito traz o problema das condições de possibilidade do incorporeal para o campo da sucessão, do “devir ilimitado”, isso porque o acontecimento como aquilo que ocorre não é mais o sempre presente a si da substância eterna e imutável, mas sempre passado e futuro juntos, o incorporeal é sempre algo que se passou, o já não mais e também futuro, algo que ainda não se passou, nunca é o que sempre passa. Não há mais eterno presente, mas presente infinitamente divisível entre passado e futuro.

Outra consequência se refere ao fato de que o acontecimento incorporeal não é uma dimensão do real que age sobre outra (ativo), nem que recebe a ação de outra (passivo), mas o resultado dos dois, impassível. Por fim, altera-se também a compreensão sobre a relação entre causa e efeito quando se trata de pensar o acontecimento incorporeal, pois se antes a substância, a essência, o *eidos*, era a causa primeira de todos os seres, a condição de possibilidade da existência das coisas, agora a condição de possibilidade se volta para o plano das relações entre as coisas em seus limites, em sua superfície e

⁹ Cf. DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 8.

seus efeitos¹⁰. De modo sintético pode-se dizer que as consequências, no plano ontológico, das descobertas estoicas do acontecimento incorporal transportam as condições de possibilidades do acontecimento do ser do âmbito da permanência presente para o devir ilimitado; da relação atividade/passividade como dimensões distintas para seu resultado conjunto; da relação causa/efeito para a relação dos efeitos entre si, em que o incorporal, como condição de possibilidade da ação entre os corpos, não é mais uma causa, mas o puro efeito de uma relação.

A ontologia estoica também conduz a uma nova compreensão da linguagem, já que “o acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem”¹¹. Os estoicos perceberam que sua ontologia implicava necessariamente uma nova lógica que pudesse dar conta da noção de acontecimento como o exprimível (*lekton*). A lógica estoica constituiu-se como uma lógica proposicional, já que esta trata do que acontece na relação entre os corpos. Ela se dirige a enunciar os acontecimentos, a fazer afirmações sobre as relações temporais entre os corpos. As proposições mais simples que enunciam os acontecimentos são compostas por um sujeito (expresso por um substantivo ou pronome) e por um atributo (expresso por um verbo), que designa algo que ocorre com o sujeito. Essa noção de proposição se distingue da lógica aristotélica porque para esta a proposição é composta da ligação de dois conceitos no qual um é o sujeito e o outro a sua predicação. Coerente com sua ontologia, os estoicos distinguem a predicação do atributo. Como foi visto acima, a predicação fixa uma propriedade real a um sujeito, já o atributo não é um conceito que caracteriza uma predicação real, mas um incorporal, o resultado, o efeito de uma ação entre corpos, portanto, melhor designado por um verbo no infinitivo. Não se diz a árvore é verde, mas a árvore verdeja. Observa-se que o que está em questão no exprimível que diz o acontecimento da mistura entre a árvore e a cor verde é a ação de se tornar verde da árvore, é o verdejar como um modo de ser verde da árvore, que não é da ordem da predicação, mas da ordem do sentido. O verbo

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 9. Cf. também FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 81.

¹¹ Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 9.

infinitivo expressa “o presente que diz o acontecimento e o infinitivo que introduz o sentido na linguagem e o faz circular como este neutro que, no discurso, é isto do que se fala”¹².

O que torna importante a retomada que Deleuze faz dos estoicos é que ele procurou tirar todas as consequências do verbo infinitivo implicado na noção de exprimível da proposição. Deleuze se pergunta como compreender o acontecimento, o exprimível no âmbito da proposição, e começa destacando as três relações diferentes que pode haver no âmbito de uma proposição. A relação de designação que indica na proposição a ocorrência de um estado de coisas que pode ser verdadeiro ou falso e diz respeito à relação entre a proposição e o estado de coisas. A relação de manifestação, que trata da relação entre a proposição e o sujeito que fala e estabelece a ideia de causalidade implicada na proposição, já que o sujeito que pronuncia uma proposição manifesta nela suas crenças e desejos, que serão confirmados ou negados, trata-se, portanto, do aspecto da veracidade ou do engano daquele que se manifesta através da proposição. A terceira dimensão presente em toda proposição é a relação de significação, relação que é aquela da palavra com conceitos universais ou gerais e das ligações sintáticas com implicações de conceito, trata-se aqui da relação das palavras com os conceitos que lhe correspondem dentro de uma proposição e da relação implícita ou não de determinada proposição com outras proposições que são suas premissas, condições para que esta seja considerada significativa, portanto, relação de implicação que toda proposição pressupõe. Deleuze destaca que na medida em que a significação de uma proposição é sua condição de verdade, condição para que seja considerada verdadeira ou falsa, ela não se opõe ao falso, mas ao absurdo, ao que é sem significação¹³.

A pergunta que Deleuze faz a partir da descrição dos três tipos de relações presentes em toda proposição é se o sentido é redutível a alguma delas ou se ele é uma quarta relação, algo diferente da designação, da manifestação e

¹² FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 82.

¹³ Cf. Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 13-15.

de significação. Sabe-se que a filosofia da tradição que se constitui a partir de Frege irá distinguir o significado e o sentido de uma proposição, vinculando o significado à designação de um estado de coisas, e o sentido à manifestação de crenças e desejos do sujeito, porém, Deleuze discorda dessa alternativa argumentando que o Eu ao qual estaria vinculado o sentido não prescinde de uma significação a ele associada, mantendo o impasse da resposta fregeana que procurava distinguir significado e sentido¹⁴. No entanto, essa constatação mantém o problema em aberto, pois tampouco é suficiente identificar o sentido com a significação, já que há no campo da significação da proposição uma remissão ao infinito entre o condicionado, verdadeiro ou falso e a sua condição de verdade, que necessita de outra condição que lhe assegure o sentido e assim sucessivamente, de modo que essa regressão ao infinito exigiria uma proposição incondicionada que sustentasse a cadeia das condições, o que, conclui Deleuze, exige a assunção de um sentido distinto da significação como a quarta dimensão da proposição¹⁵. É nesse ponto que é retomado o infinitivo que diz o acontecimento no âmbito da proposição, é o expresso da proposição, o acontecimento expresso pelo infinitivo. Ocorre que o sentido, o expresso, “não existe fora da proposição que o exprime. O expresso não existe fora de sua expressão. Daí que o sentido não pode ser dito existir, mas somente insistir ou subsistir”¹⁶. O que parece importante destacar aqui é que o expresso da proposição, ao mesmo tempo em que não existe fora de uma proposição, não se confunde com esta porque não é a predicação de um sujeito da proposição, mas a

¹⁴ Cf. FREGE, G. Sobre sentido e a referência In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix/USP, 1978. Deleuze já apresentara em *Diferença e repetição* a objeção à tese fregeana em identificar o fundamento da significação com os estados de coisas e o sentido com os estados psicológicos daquele que se exprime: “O sentido é o exprimido da proposição, mas o que é o exprimido? Ele não se reduz ao objeto designado nem ao estado vivido daquele que se exprime” (DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 223).

¹⁵ Trata-se aqui do que Deleuze define como o principal paradoxo do acontecimento, aquele do qual todos os outros derivam, o paradoxo da regressão ou da proliferação indefinida, que diz respeito ao fato de que ao se designar algo no mundo, nunca se diz o sentido ao mesmo tempo, ele é sempre pressuposto, necessitando de outra proposição para designá-lo, e assim sucessivamente, de modo que “nunca digo o sentido daquilo que digo” (Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 31, 32 e 39).

¹⁶ *Ibidem*, p. 22

expressão de um atributo do estado de coisas, e enquanto tal também não se confunde com o estado de coisas, já que este é corporal e o exprimível é incorporeal. A grande invenção de Deleuze¹⁷ se situa justamente na conclusão de que deriva desse “lugar” que ocupa o exprimível, já que o vê situado na fronteira entre as proposições e as coisas; só existe enquanto linguagem, mas não se encerra na linguagem proposicional; exprime um estado de coisas, mas não é o estado de coisas, razão pela qual “não perguntamos qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido”¹⁸.

Deleuze diferencia, portanto, a expressão da designação, e aqui ele se diferencia dos estoicos. Para os estoicos, do exprimível (*lekton*), tratava-se de afirmar sua verdade ou falsidade, o que sugere que eles não diferenciavam, nos termos em que Deleuze o faz, o designado e o expresso¹⁹. A distinção entre a expressão e a designação faz emergir o sentido como essa quarta relação no âmbito da proposição, relação que não é da proposição com as coisas, âmbito da designação, mas com o expresso da própria proposição, relação, portanto, da proposição com a fronteira, com o limite entre ela própria e o estado de coisas, relação que constitui o sentido da proposição como acontecimento.

O acontecimento como fronteira é marcado em sua face voltada para as coisas pelo atributo incorporeal dos estados de coisas, e em sua face voltada para a proposição, pelos verbos que exprimem os acontecimentos ou atributos lógicos. Deleuze assim define o que constitui o aspecto paradoxal e fronteiro do sentido-acontecimento:

¹⁷ Vale destacar o aspecto extratextual das leituras que Deleuze faz da tradição com o objetivo de construção de seus próprios conceitos, conforme afirma no colóquio de Cerisy, em 1973: “Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto”. (DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. Tradução Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 74).

¹⁸ Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 23.

¹⁹ Sobre a asserção do verdadeiro e do falso em relação ao exprimível, Cf. BREGALDA, M. M. Aspectos da lógica estoica e da lógica em Sêneca. *Revista Nuntius antiquus*, Belo Horizonte, n. 3, p. 106-120, ago. 2009.

O acontecimento subsiste na linguagem, mas acontece às coisas. As coisas e as proposições acham-se menos em uma dualidade radical do que de um lado e de outro de uma fronteira representada pelo sentido. Esta fronteira não os mistura, não os reúne (não há monismo tanto quanto não há dualismo), ela é, antes, a articulação de sua diferença: corpo/ linguagem²⁰

Deleuze conclui da localização do lugar fronteiro do acontecimento entre as palavras e as coisas, e do seu caráter irreduzível em relação a ambas, que ele é a articulação da diferença entre as palavras e as coisas, a dobradiça que articula a diferença entre linguagem e o mundo; sendo assim só há sentido porque palavra e mundo não se identificam, mas se relacionam, e o sentido é a expressão da relação diferencial que lhes é constitutiva.²¹

Como foi visto, enquanto uma quarta dimensão da proposição, fronteira e limite entre a linguagem e o mundo, o acontecimento não se confunde “nem com a personalidade daquele que se exprime em um discurso, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição, nem com a generalidade ou a universalidade de um conceito significado”²². Mas então cabe perguntar: como Deleuze compreende o acontecimento como experiência limite? Deleuze irá definir o acontecimento como um conjunto de singularidades que se constituem nessa fronteira entre linguagem e mundo, mas o que são singularidades? Primeiramente, é preciso distinguir as singularidades tanto de uma visão dogmática que as tomaria como essência, quanto de um empirismo que as consideraria um acidente, uma ocorrência não essencial. O que caracteriza as singularidades é que elas possuem um modo de ser relacional que as dispõe em uma série dentro de uma estrutura composta por várias séries. Deleuze diz que o modo de funcionamento das singularidades, que é seu modo de ser, é se comunicar “em um só e mesmo Acontecimento que não cessa de redistribuí-las e

²⁰ Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 26. (Cf. também FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 82.

²¹ *Ibidem*, p. 26.

²² *Ibidem*, p. 55.

suas transformações formam uma história”²³. As singularidades só são acontecimentos quando formam uma série entre si, série que é o próprio Acontecimento, com maiúscula. É importante ressaltar que as singularidades tomadas em si mesmas não são seres, elas são um modo de ser que é se relacionar entre si ao modo de uma série, isto quer dizer que as singularidades só se “realizam” em um campo de relações diferenciais convergentes e divergentes, comunicantes. As singularidades só se tornam acontecimentos como afirmação de suas diferenças, que são sempre relativas à série que elas compõem. Compor uma série significa que cada singularidade só é singular enquanto estabelece uma relação com as outras singularidades, enquanto diferença.

A série, enquanto acontecimento é o composto dessas relações diferenciais entre singularidades, composto que não é subsumido por nenhum conceito geral, por nenhum gênero, por nenhum estado de coisas, por nenhuma substância, já que ela é o espaço de afirmação da diferença enquanto diferença; não diferença específica, nem negação, nem contradição, apenas o ser da diferença²⁴. Foucault afirma que ao longo da tradição do pensamento ocidental a diferença ficara presa a um sistema do oposicional, do negativo, do contraditório que a remetia sempre à primazia do mesmo; trata-se, segundo sua leitura da filosofia de Deleuze, da qual ele se aproxima, de liberar a diferença, ou seja, pensá-la sem contradição, sem negação, sem dialética, pensá-la como “multiplicidade dispersa e nômade que não é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo”²⁵.

Pode-se então perguntar: como as singularidades múltiplas se estabelecem enquanto série? Não estando organizadas pelo princípio do mesmo,

²³ Ibidem, p. 56.

²⁴ Tomou-se aqui como referência também o importante estudo de Chediak sobre a noção de diferença, em que a autora aborda a originalidade da noção de diferença em Deleuze, distinguindo-a criticamente do modo como esta noção foi concebida ao longo da tradição do pensamento ocidental, notadamente em Aristóteles, em que a diferença foi considerada como diferença específica, negação, contradição ou oposição. Cf. CHEDIK, Karla de Almeida. *Introdução à filosofia de Deleuze: um estudo crítico sobre o conceito de diferença na filosofia da representação finita e infinita*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

²⁵ FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits* II, n, 80, 1970, p. 90.

portanto, a partir de uma unidade, as séries se organizam sempre em relação com pelo menos outra série que lhe é simultânea e heterogênea, de modo que a forma serial é necessariamente multisserial. Trata-se aqui da série formada pelas singularidades voltadas para o exprimível da proposição e a série de singularidades relativas à designação do estado de coisas. Ocorre que, segundo Deleuze, essas duas séries não são semelhantes, são séries divergentes que todavia se comunicam, e essa comunicação é comunicação da diferença enquanto diferença, relação sempre diferencial entre o exprimível e o designado da proposição, entre o que Deleuze denomina o significante e o significado. Assim Deleuze diz sobre a relação entre as duas séries:

A lei das duas séries simultâneas é que não são nunca iguais. Uma representa o significante, a outra o significado. Em razão de nossa terminologia estes dois termos adquirem, porém, uma acepção particular. Chamamos de 'significante' todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer de sentido; 'significado' ao contrário, o que se define em dualidade relativa com este aspecto. O que é significado não é nunca o próprio sentido. O que é significado, numa acepção restrita, é o conceito; e em uma acepção larga, é cada coisa que pode ser definida pela distinção que tal ou qual aspecto do sentido mantém com ela.²⁶

Entre os termos que compõe essas duas séries heterogêneas há um desnível essencial, um desequilíbrio, há um deslocamento entre as duas séries em razão de que a série significante está sempre em excesso em relação à série significada que, inversamente, está sempre em falta com a primeira. O que permite a comunicação entre as séries e ao mesmo tempo opera esse desequilíbrio e esse excesso é uma terceira instância paradoxal que circula entre as séries sem se reduzir a nenhum dos termos das séries ou a relação entre eles. Essa instância é uma condição limite de dupla face presente na série significante e na série significada que permite a convergência entre ambas, convergência, entretanto, que não ocorre por nenhum aspecto de semelhança ou unidade, mas

²⁶ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 40

por fazê-las sempre divergir, o que confere o caráter paradoxal a essa fronteira na relação diferencial entre o exprimível (sentido) e o designado (estado de coisas), e que constitui o acontecimento como o espaço diferencial entre as duas séries. Deleuze assim define as condições mínimas do acontecimento compreendido como uma estrutura serial:

São necessárias, pelo menos, duas séries heterogêneas, das quais uma será determinada como 'significante' e a outra como 'significada' (nunca uma única série basta para formar uma estrutura) [...]; 2. Cada uma destas séries é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros. A estas relações, ou antes, aos valores destas relações, correspondem acontecimentos muito particulares, isto é, *singularidades* designáveis na estrutura [...]; 3. As duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu "diferenciante". Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não pára de circular através delas.²⁷

Há, como se viu, a instância limite que fixa a singularidade enquanto tal, um sistema das diferenças que organiza o que Deleuze denomina como o campo do problemático, o modo próprio do acontecimento, que é determinado pelas relações diferenciais e pelos pontos singulares que exprimem as próprias condições dos acontecimentos. O campo do problemático comporta objetividades ideais como o acontecimento único que organiza e redistribui as singularidades, entretanto, este campo é paradoxal, pois ao mesmo tempo em que organiza as singularidades, o campo problemático não se esgota ou não se realiza nelas, ele é uma condição subsistente a uma determinada organização das singularidades, já que é sistema diferencial e não sistema unificador. Assim o acontecimento como o problemático comporta soluções e respostas, mas continua subsistindo "na ideia que o refere as suas condições e organiza a gênese das próprias soluções"²⁸. O que Deleuze designa como o acontecimento enquanto ideia possui o problema

²⁷ Ibidem, p. 53.

²⁸ Cf. Ibidem, p. 59.

como objeto paradoxal em razão dos três aspectos que constituem o problema: ele é diferente das soluções que engendra na medida em que é organização diferencial e não determinação particular; é transcendente em relação às soluções enquanto é condição determinante das próprias soluções; e ao mesmo tempo é imanente às soluções já que ele se exprime nas próprias soluções que encarnam os problemas que lhes correspondem²⁹. Em resumo, pode-se dizer que as ideias-problemas são multiplicidades, portanto, inapreensíveis como uma unidade ou princípio de determinação, já que os elementos da multiplicidade não tem forma sensível, nem significação conceitual, nem forma assinalável, são potenciais, pura virtualidade, e isto porque só são determinados por relações recíprocas que se atualizam em correlações “espaciotemporais”, em que os elementos da multiplicidade se encarnam em termos e formas variadas³⁰.

É neste sentido que Deleuze define a ideia como estrutura, entendida como um “sistema de ligação múltipla não-localizável entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais”³¹, aproximando e conciliando as noções de gênese e de estrutura como as duas dimensões intrínsecas à ideia como acontecimento. A noção de estrutura em Deleuze distingue-se da compreensão da estrutura como forma fixa ou centro de convergência pré-estabelecido, como é mostrado no esclarecedor artigo de Sales, que analisa o texto de Deleuze “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” à luz das teses presentes em *Lógica do sentido*, indicando a convergência da noção de estrutura com aquela de acontecimento ideal puro³².

Segundo Orlandi, “em sua inteireza, a ideia é um sistema de diferenças determinado por uma complexa articulação de ‘diferenças’ (*différentiations*) e

²⁹ Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 255-256.

³⁰ *Ibidem*, p. 260-261.

³¹ *Ibidem*, p. 261.

³² Cf. SALES, Alessandro C. Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 219-239, 2006. Conforme também na mesma direção afirma Pelbart. Cf. PELBART, Peter. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998, p. 42-43).

‘diferenciações’ (*différenciations*)”³³. As “diferenciações” se referem à dimensão virtual do acontecimento, que corresponde à determinada distribuição de singularidades que compõe as séries, o sistema de diferenças; já as “diferençações” se referem à atualização dessas relações diferenciais do sistema de diferenças em uma forma que as especifica e as compõe no modo da qualidade e da quantidade. A “diferenciação” é a face da experiência limite do acontecimento voltada para o exprimível da linguagem, o significante sempre em excesso com relação ao outro lado, a “diferençação”, que é a face que fixa o significado determinado como atributo do estado de coisas.

A questão aqui é como compreender essa relação complexa que articula “diferenciações” com “diferençações”, que compõe o acontecimento como ideia. A estrutura ou o sistema de relações diferenciais cujo objeto não é asserção categórica nem hipotética, mas um problema, pode ser mais bem compreendido pela ideia de jogo, que Deleuze chama de o jogo ideal do Acontecimento. Diferentemente da ideia de jogo compreendida pelo bom senso ou pelo senso comum, que o tomam como um sistema de regras categóricas e de condicionamentos hipotéticos que determinam os lances do jogo, o jogo ideal do acontecimento é pura imanência, o que significa que não há regras prévias que estabeleçam de uma vez por todas os lances do jogo, pois esse jogo ideal do acontecimento opera uma “distribuição nômade e não sedentária em que cada sistema de singularidades comunica e ressoa com os outros, ao mesmo tempo implicado pelos outros e implicando-os no maior lançar. É o jogo dos problemas e da pergunta, não mais do categórico e do hipotético”³⁴. O que quer dizer que não há regras preexistentes, pois “cada lance inventa suas regras, carrega consigo sua própria regra”³⁵, já que os lances, não obstante serem distintos, correspondem

³³ ORLANDI, Luiz. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilez Deleuze; uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 55. As expressões aqui indicadas foram adaptadas à terminologia utilizada na segunda edição de *Diferença e repetição*, conforme DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

³⁴ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 62-63. Cf. também DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 280.

³⁵ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 62.

a uma determinada distribuição serial de singularidades, sendo as séries as próprias regras que se formam nesse lançar das singularidades, sempre em relações diferenciais umas com as outras no âmbito das séries consideradas.

O problema posto pela relação entre “diferenciações”, e “diferenças”, é aquele entre virtual e atual, que Foucault vai denominar as dimensões do fantasma ou do simulacro e do acontecimento como marca do pensamento de Deleuze³⁶. Para compreender a dupla face do acontecimento como gênese e estrutura ou sistema serial, primeiramente é preciso diferenciar o virtual do possível e suprimir a oposição entre virtual e real, ou seja, o virtual não é algo que ainda não se realizou, como o possível, que se difere do real como a sua possibilidade não realizada, o virtual é plenamente real, mas sua realidade se refere à potência da diferença em se diferenciar ou a potência de afirmação da diferença. O atual é o próprio processo do virtual em sua afirmação da diferença enquanto realização em um espaço e tempo determinados. Ao par possível e real substituem-se o par virtual (diferenciação) e atual (diferença) como duas metades que compõem a realidade do acontecimento. Dessa relação complexa entre virtual e atual deriva a noção de que a gênese é também estrutura entendida como sistema de relações diferenciais, cujo modo de ser enquanto virtual é atualizar-se constantemente enquanto afirmação da diferença. A realidade e a positividade do virtual é ser posição diferencial a partir da qual são afirmadas as diferenças “que encarnam e resolvem a posição diferencial”³⁷ em suas diferentes atualizações.

Foucault destaca que a ontologia de Deleuze permite pensar diferencialmente a diferença, o que quer dizer pensá-la não a partir do bom senso, que visa racionalizar as diferenças, mas pensá-la como uma “verticalidade de intensidades, pois a intensidade, bem antes de ser graduada pela representação,

³⁶ Cf. FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 85.

³⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 371.

é ela mesma uma pura diferença³⁸. Para se pensar a diferença em si mesma é preciso um pensamento do múltiplo, da multiplicidade dispersa e nômade. Segue-se aqui a sugestão de Orlandi, para quem o problema da diferença e da multiplicidade é o campo de preocupação que mobiliza as filosofias de Deleuze e Foucault, aproximação que é uma “interseção de coleções, trabalhadas por dissonâncias, cada qual fazendo cursar a seu modo o palavreado do outro, cada qual acompanhando o palavreado do outro por novos giros desviantes”³⁹.

Foucault reafirma em seu texto sobre as obras de Deleuze a importância de uma nova ontologia da diferença para poder pensar o acontecimento, já que este não pode mais ser apreendido pelas categorias da unidade, do idêntico e do mesmo; ele deve ser pensado como a eterna repetição do vir a ser da diferença, sendo esta a condição para poder pensar o acontecimento⁴⁰. O acontecimento visto pela ótica da diferença, da multiplicidade e da intensidade nos leva a pensá-lo como relações de força. Segundo as indicações de Zourabichvili, a filosofia do acontecimento não pode prescindir da ideia de que o acontecimento só tem sentido em razão de uma força que se apodera dele, ou seja, o sentido-acontecimento não tem interioridade ou essência, ele é relação de forças que são o seu fora, não enquanto o seu exterior, pois o próprio acontecimento é efeito das relações de forças do fora, ele é signo de uma força que se afirma⁴¹.

Pensar o acontecimento como relações de força nos leva ao conceito de genealogia e à noção de origem tal como Foucault o entende, a partir da sua leitura de Nietzsche, apresentado em texto de 1971, “Nietzsche, a genealogia e a história”. A genealogia é definida no referido texto como a análise da

³⁸ FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 89. A esse respeito, Deleuze afirma que falar em diferença de intensidade é uma tautologia, Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 338.

³⁹ ORLANDI, L. B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. (Org.). *Foucault vivo*. Campinas: Pontes, 1987. p. 35. A questão do enunciado como a expressão da multiplicidade imanente das práticas discursivas será tratado na sequência deste trabalho.

⁴⁰ Cf. FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, 1970, p. 92.

⁴¹ Cf. ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 44.

singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno, não absolutamente para traçar a lenta curva de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas em que eles desempenharam papéis diferentes [...].⁴²

O que se observa nesse texto de Foucault é primeiramente o destaque feito por ele quanto à crítica à noção de origem que carrega o termo genealogia em Nietzsche. Vê-se claramente que a crítica à origem se refere à busca pela superação de qualquer naturalização dos valores, dos objetos e das práticas relacionadas ao homem, isto quer dizer que criticar a noção de origem significa opor-se a qualquer consideração dos valores como essências, como estado de perfeição original e como verdade fundamental, os três mitos que estariam relacionados com a noção de origem como *Ursprung*, estabelecendo uma significação ideal e teleológica associada ao termo, remetendo a uma noção de história como busca dessa origem perdida que se trataria de reencontrar, reconhecendo no presente sua atualidade e sua verdade. *Ursprung* significa lexicalmente “origem”, “princípio”, “procedência”, em que o prefixo *ur* indica mais origem primeira, pura, ideal, como sugere o termo *urbild*: “arquétipo”, “protótipo”,

⁴² FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In: *Dits et Ecrits* II, n. 84, 1971, p. 136. Os termos desta passagem remetem a célebre referência do prólogo da *Genealogia da moral*, em que Nietzsche afirma que “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 12.) Do mesmo modo, vê-se anunciado por Nietzsche no parágrafo 7 de *Gaia Ciência* a tarefa da genealogia, que consiste em fazer a história em que “todas as espécies de paixões têm que ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazida à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui” (NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 59).

“exemplo”, “modelo”, “ideal”; ou ainda *uralt*: “muito velho”, “antiquíssimo”, “imemorável”, “imemorial”⁴³. Foucault sugere que é contra este sentido de origem que se volta a genealogia nietzschiana, ainda que nem sempre esteja marcada a especificidade do uso do termo ao longo da obra do filósofo alemão.

Segundo Foucault os “termos *Entstehung* ou *Herkunft* indicam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”⁴⁴. A origem como *Herkunft* remete à proveniência, procedência, a um tronco uma raça, um tipo social. O uso que Nietzsche faz desse termo permite ver que, diante da aparente identidade e permanência de uma característica ao longo da história, o que a genealogia evidencia é a multiplicidade da origem, a heterogeneidade a partir da qual se formaram os valores e os objetos que lhes correspondem. Foucault afirma ainda que a “proveniência permite também reencontrar sob o aspecto único de uma característica ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram”⁴⁵.

A genealogia se mostra assim como a investigação que possibilita operar a dissociação das identidades tanto do eu quanto da pessoa, assim como dos objetos que se apresentam à primeira vista na história como unidade, como o mesmo ou o semelhante, entendidos como uma continuidade ininterrupta que se desdobraria nas vicissitudes da história; ao contrário, com a genealogia vê-se operar a multiplicidade e a diferença das forças que atuam na história. Mais do que a identidade do eu ou do conceito, o que a genealogia nos mostra é a proveniência como “a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo”⁴⁶.

O outro aspecto que, segundo Foucault, marca o uso de *Herkunft* é que a proveniência se relaciona com o corpo, ela é “articulação do corpo com a

⁴³ Cf. KELLER, A. J. *Michelis, pequeno dicionário*: alemão-português, português-alemão. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

⁴⁴ FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In: *Dits et Ecrits* II, n. 84, 1971, p. 140.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 141. Foucault se refere aqui principalmente às passagens dos textos de Nietzsche nos quais ele critica o pretensão ufanismo e superioridade da cultura alemã, quanto à permanência de sua identidade ao longo da história.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 142.

história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história e a história arruinando o corpo⁴⁷. Deve-se pensar aqui, complementando o sentido anterior, a origem como inscrição das forças no corpo, este sendo o lugar em que se instância o efeito das múltiplas forças que atuam na história. Também aqui se desfaz a ideia de corpo como materialidade organizada na forma da unidade de um centro ordenador, ele é antes o efeito de múltiplas forças postas em ação, superfície de inscrição dos acontecimentos no palco da história e que mostra as ilusões da unidade do Eu substancial. Neste sentido, a genealogia mostra sua face crítica pelo seu poder de desfazer as constantes históricas tanto do sujeito quanto dos conceitos e dos objetos; como exemplo pode-se citar o que procurou fazer Foucault quanto ao sujeito louco, doente, criminoso ou o sujeito do prazer, objetos dos seus estudos genealógicos enquanto crítica da permanência de um sentido único desses sujeitos ao longo da história.

O outro sentido de genealogia, associado à noção de origem como *Entstehung* “designa antes a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento⁴⁸. Aqui, trata-se de pensar a dimensão da origem como etiologia, como causa, em que Foucault procura destacar os equívocos presentes na ideia de que haveria a permanência de uma causa original única ao longo da história, a qual resultaria em uma consequência sempre igual àquela constatada na atualidade, seria como considerar, através do termo final sempre idêntico, o sentido retrospectivo de uma origem como causalidade constante na história. Para Foucault, ao contrário, o que a origem como emergência faz ver é que “esses fins, aparentemente últimos, não passam do episódio atual de uma série de submissões”, assim o filósofo esclarece:

[...] localizando o presente na origem, a metafísica faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos

⁴⁷ Ibidem, p. 143.

⁴⁸ Ibidem, p. 143.

sistemas de submissão: não absolutamente a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações.⁴⁹

A origem como *Entstehung* vê o presente não como resultado e efeito de uma origem sempre idêntica a si mesma, mas como a emergência de um determinado estado de forças que configura um jogo de relações, que designa ao mesmo tempo o acaso e o modo pelo qual as forças se relacionam umas com as outras, a “entrada em cena das forças”, o teatro das forças enquanto elas emergem ao modo de um jogo, com suas regras de atualização que estabelecem o lugar de confrontação de um estado de forças, em que as regras fixam a distância, o interstício dessa relação.

É neste sentido que se deve compreender a afirmação de Foucault de que a genealogia procura mostrar as diferentes interpretações, em que “interpretar é se apoderar, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial”⁵⁰. A genealogia como investigação da origem na história visa superar a leitura essencialista que procuraria as diversas ocorrências de uma mesma significação ao longo do devir histórico, ela ao contrário concebe a origem como movimento descontínuo, como a proveniência da multiplicidade de forças que emergem assumindo e efetuando posições e lugares diferenciais na atualidade, no presente. Assim, a genealogia deve ser a história das diferentes interpretações ao longo da história, diferentes já que resultantes de diferentes estados de forças através das quais as interpretações se constituíram ao longo da história. Foucault define assim o papel da genealogia:

A genealogia deve ser a sua história [das interpretações]: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos.⁵¹

⁴⁹ Ibidem, p. 143.

⁵⁰ Ibidem, p. 146.

⁵¹ Ibidem, p. 146.

Em sua primeira conferência proferida no Rio de Janeiro em 1973, Foucault indica outra palavra que Nietzsche utiliza para se opor à noção de origem como *Ursprung*, que é a palavra *Erfindung*, invenção⁵². Ressalte-se que não se trata aqui do sentido subjetivo que pode carregar o conceito de invenção, pois assim como a religião, o ideal, o conhecimento são invenções, também o sujeito igualmente o é. Invenção diz mais do caráter de emergência, de ruptura dos valores como acasos produzidos historicamente pelo confronto de forças anônimas, já que os valores são o efeito, o resultado do confronto de forças que assumem disposições ou configurações singulares ao longo da história.

A ideia de que os valores são invenções vem assim reforçar o papel crítico da genealogia de desnaturalizar tanto o tema do sujeito como do objeto do conhecimento, aspectos recorrentes ao longo da tradição do pensamento ocidental, que procurava afirmar tanto uma natureza humana quanto o realismo do mundo e das coisas. Nessa conferência, o que Foucault pretende com o preâmbulo das ideias de Nietzsche é reforçar a sua tese, que será desenvolvida nas conferências subsequentes, de que há uma relação intrínseca entre as relações de força ou de poder, a verdade e a formação histórica da subjetividade. O vínculo entre relações de poder e a verdade se compreende melhor a partir da noção de vontade de verdade, que procura ressaltar que o conhecimento possui condições de existência que se relaciona com uma força que se impõe e se manifesta como resultado de uma batalha, de uma luta. Daí deriva o sentido do perspectivismo de Nietzsche em relação ao conhecimento, que não se pode confundir com um relativismo, assim Foucault nos indica sua leitura dessa noção:

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de forças. Isto quer diz

⁵² Cf. FOUCAULT, M. La vérité et les formes juridiques. *Dits et Ecrits* II, n. 139, 1974, p. 543.

que o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem encontra-se situado.⁵³

Ainda nessa palestra, Foucault reafirma o que representava para ele a atualidade do pensamento de Nietzsche, qual seja, a possibilidade de pensar “o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade”⁵⁴. Pensar a relação entre saber e poder deve implicar necessariamente a tentativa de elaboração de uma história da verdade que investigue as condições de existência das relações de força que possibilitaram que uma modalidade de verdade pudesse surgir em um determinado momento histórico. O caráter histórico do conhecimento em Nietzsche é reafirmado por Foucault quando este diz que

Nietzsche quer dizer que não há natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é, em efeito, um acontecimento que pode ser colocado sob o signo da atividade. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos, que podem passar por universais, o conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito.⁵⁵

Foucault destaca, em uma entrevista de 1983, que os seus vínculos com Nietzsche se voltaram mais para o problema da verdade e da vontade de saber: “Minha relação com Nietzsche, o que eu devo a Nietzsche, eu devo muito mais aos seus textos do período de 1880, onde a questão da verdade e a história da verdade e da vontade de verdade eram para ele centrais”⁵⁶.

É importante destacar que essas relações de forças não atuavam de modo extrínseco à verdade e ao sujeito do conhecimento, como uma visão de um determinismo contextualista e ideológico poderia fazer crer, mas como

⁵³ Ibidem, p. 551.

⁵⁴ Ibidem, p. 552.

⁵⁵ Ibidem, p. 551.

⁵⁶ FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme. *Dits et Ecrits* IV, n. 330, 1983, p. 444.

mecanismos históricos de produção do sujeito de conhecimento, de saberes e das relações com a verdade.

A prioridade conferida por Foucault ao problema da vontade de verdade posta por Nietzsche foi o que o levou a pensar o problema genealógico, o problema da origem, a partir das relações entre saber, poder e subjetividade como o campo propício para pensar o acontecimento como acontecimento discursivo em que a trama entre esses três níveis poderia ser satisfatoriamente articulada e compreendida. Donde, portanto, Foucault define o discurso como o objeto primeiro e principal da genealogia, discurso que é entendido como o conjunto de acontecimentos discursivos, de práticas discursivas.

O que se procurou evidenciar até aqui quanto à investigação da noção de acontecimento vinculado com as noções genealógicas de proveniência, emergência e invenção é que o acontecimento, considerado sob seu aspecto ontológico, possui três características inseparáveis. Primeiramente a noção de proveniência nos mostra que a origem do acontecimento é a multiplicidade de relações de força que se inscrevem no corpo como uma ocorrência histórica singular e heterogênea, e não uma unidade contínua em seu desdobrar histórico, mas como relações diferenciais entre as forças múltiplas atuantes na história. Fica assim suspensa tanto a unidade do sujeito quanto a continuidade do sentido em favor das diferentes configurações que o próprio sujeito e o sentido assumem ao longo da história em função das condições que as relações de força assumem em um determinado momento histórico.

Em segundo, a emergência faz ver que a multiplicidade de forças assume uma configuração particular, que corresponde ao estado de forças com suas regras e regularidades correspondentes ao predomínio de determinadas relações que prevaleceram sobre outras, ordem fixada pelo domínio que se estabeleceu em uma determinada configuração histórica das forças. Não mais determinação causal de uma origem, mas efeito da atualização de um estado das forças em relação; não mais unidade de objeto ou de sentido, mas regularidade estabilizada e homogênea de uma interpretação.

Por fim, o caráter de invenção da origem indica mais o acaso da luta e do conflito do que a intenção e a teleologia de uma consciência ou de um sujeito soberano. O que a noção de origem como invenção faz ver é que o saber é efeito e resultado de um jogo que atualiza as forças em relação e não o resultado de uma consciência dirigida para a apreensão do mundo. Do mesmo modo, o mundo e os objetos perdem sua soberania como coisas dispostas naturalmente para uma apreensão despretensiosa. A origem como invenção antes de colocar o foco do conhecimento no sujeito e no objeto situa a atenção no espaço entre as palavras e as coisas, no lugar em que essa relação é produzida.

O principal texto de Foucault em que as relações entre a filosofia do acontecimento discursivo e a genealogia são discutidas é sem dúvida a aula inaugural pronunciada em 1970 no Collège de France. Nessa importante aula, o filósofo francês empreende uma reflexão que nos mostra aspectos importantes da articulação de seu trabalho filosófico, que são imprescindíveis para a compreensão de que a tarefa genealógica na atualidade se volta para o problema da vontade de verdade como o aspecto central de suas preocupações, que articula as relações de força ou de poder com o problema do sujeito, tripé que forma o núcleo de todas as pesquisas de Foucault, ou seja, as relações entre poder, saber e subjetividade.

Tratando das formas de poder e de coerção que incidem sobre os discursos, que os controla e os limita, Foucault os tipifica como o poder de interdição da palavra proibida, de exclusão da palavra da loucura e o poder que se materializa em uma vontade de verdade. Se os dois primeiros se referem aos discursos proibidos e excluídos, a uma relação de negação de seus poderes, a vontade de verdade é um poder afirmativo, construtivo, produtor ao mesmo tempo de subjetividades e objetividades. Foucault afirma aqui sua tese de que desde os gregos o desejo e o poder associados ao discurso se apresentavam mais manifestos na forma da proibição e da exclusão dos discursos que estariam fora da verdade. Na modernidade, de modo diferente, através da intensificação da vontade de verdade, esta passou a justificar e a integrar a proibição e a exclusão

através do próprio discurso verdadeiro, ocultando o desejo e o poder que este trazia consigo. Vê-se claramente posto em evidência que, para Foucault, em nossa modernidade a objetividade do saber sobre o mundo e o sobre sujeito estão mais intensamente dissociados do desejo e do poder, “como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário”⁵⁷.

A intensificação do poder afirmativo e produtor da vontade de verdade que se vê manifestar na modernidade incide de modo interno ao próprio discurso, na forma do comentário, que procura reencontrar a verdade da significação original; na forma do autor, que estabelece a correspondência do discurso com a identidade do eu; e na forma da disciplina, que submete a verdade do discurso a um jogo de regras e procedimentos que estabelecem os domínios de objetos, métodos e teorias que circunscrevem o verdadeiro.

O que Foucault observa como característica relevante da manifestação da vontade de verdade é que o comentário, o autor e a disciplina, modos de controle interno do discurso, são expressão das relações de força intrínsecas ao próprio discurso que tem como consequência, dado seu caráter encobridor da vontade de verdade, “a elisão da realidade do discurso no pensamento filosófico”⁵⁸. O discurso é suprimido por uma filosofia do sujeito fundante, na medida em que a linguagem é tomada como meio significante da manifestação de uma significação da consciência; o discurso é eliminado por uma filosofia da experiência originária, quando a linguagem é tomada como instrumento de reconhecimento de uma significação primitiva que se há de retomar e desocultar; por fim, a realidade do discurso é negada no momento em que uma filosofia dialética da mediação universal toma a linguagem como o objeto próprio em que se opera a mediação da consciência de si, mas, ainda que a consciência passe

⁵⁷ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 19-20.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 46.

pelo discurso, ele é apenas o operador dessa mediação em direção à autoconsciência⁵⁹.

Todas essas perspectivas seriam, no plano filosófico, a expressão da vontade de verdade que teria prevalecido no pensamento ocidental, e cuja consequência maior seria o estabelecimento de uma forma de pensamento que excluiria a dimensão da linguagem como acontecimento, da linguagem como discurso. Isto porque ela só teria lugar aí como elemento significante, como signo, como meio ou instrumento de algo que lhe seria exterior, forma de pensamento em que “o discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante”⁶⁰.

No texto sobre as obras de Deleuze, supracitado, Foucault chega a nominar claramente as filosofias contemporâneas que expressariam essa elisão do acontecimento discursivo. Segundo ele, são elas o neopositivismo, que procurou apreender o acontecimento como estado de coisas, como simples atributo de um sujeito, tratando-o como uma característica do corpo, visão fisicalista, positivista e cientificista do acontecimento; a fenomenologia, que considerou o acontecimento como “uma significação prévia que em torno do eu teria já disposto o mundo, traçado as vias e os lugares privilegiados, indicando antecipadamente onde o acontecimento poderia se produzir, e qual direção ele tomaria”⁶¹, perspectiva que se manteria em uma filosofia da significação originária; também se observa a supressão do acontecimento no que se poderia designar as filosofias da história, que fixaria o acontecimento no ciclo do tempo, em que o acontecimento é sempre um presente que resulta de um encadeamento e desdobramento linear do passado e de um futuro que se realizou, e que assim conserva a identidade de uma essência e de um conteúdo ao longo da história. Três filosofias em que o acontecimento é elidido pela referência a um estado de coisas (neopositivismo), pela significação originária (fenomenologia) e pela identidade essencial desdobrada no tempo (filosofia da história), “três filosofias em

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 46-49.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁶¹ FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits* II, n. 80, 1970, p. 83.

que falta o acontecimento [...], tripla condição para não poder pensar o acontecimento [...], tríplice sujeição a partir das quais ainda em nossos dias o acontecimento é tomado”⁶², são as ênfases de Foucault em sua crítica a essas filosofias que não se voltam para a análise da linguagem como acontecimento discursivo.

Deve-se dizer então que as filosofias indicadas são tomadas por uma vontade de verdade cujo principal efeito é o ocultamento do acontecimento do discurso, o que torna necessário e exige um pensamento crítico para “questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento, suspender, enfim, a soberania do significante”⁶³. Trata-se então de empreender a análise genealógica dos discursos, o que significa conceber a linguagem não mais como função significante, mas compreendê-la em seu ser, em seu aspecto ontológico próprio, que é o modo de ser que Foucault designa como a dimensão da prática discursiva que, vista pelo olhar genealógico, implica em considerá-la em seu modo próprio e específico de ser, em sua singularidade e diferença. Manter o discurso sob o jugo da vontade de verdade representa manter uma relação com o discurso como algo contínuo e organizado pela ótica do mesmo. A crítica deve operar um princípio de inversão que desfaz a lógica da vontade de verdade substituindo-a por um critério que concebe a verdade do discurso como diferença histórica, que analise o discurso a partir do princípio da raridade de seu acontecimento.

Desse modo, tomar a prática discursiva como o objeto da genealogia, além de pôr em ação o elemento crítico em relação aos efeitos de poder implícitos da vontade de verdade, que se manifesta através dos mecanismos de controle do autor, do comentário e da disciplina, exige que se analise o acontecimento discursivo como diferença, o que significa considerar o acontecimento a partir de categorias que não são mais as da consciência e da continuidade, da liberdade e da causalidade, do signo e da estrutura, mas das novas categorias que são as do

⁶² Ibidem, p. 84.

⁶³ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 51.

acontecimento enquanto série, regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência, transformação⁶⁴. Essas novas categorias permitem a Foucault, em *A ordem do discurso*, precisar melhor a noção de acontecimento que as acompanha, definição que complementa e precisa os termos do conceito analisado quando dos comentários sobre as obras de Deleuze no “*Theatrum philosophicum*”, assim o filósofo esclarece:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal.⁶⁵

Além do aparente paradoxo existente entre material e incorporal, as novas categorias exigidas pela análise genealógica para a caracterização ontológica da prática discursiva, como as categorias de série, regularidade, acaso, descontinuidade, materialidade, que vão constituir o acontecimento como afirmações da diferença na história, necessitam de uma articulação compreensiva, ou seja, como conciliar aspectos de permanência e mudança na história? Como noções distintas como regularidade e descontinuidade se articulam na constituição do acontecimento discursivo, das práticas discursivas? Uma das principais hipóteses deste trabalho é que a noção de experiência limite é um operador importante para caracterizar o modo próprio da formação ontológica do acontecimento como prática discursiva. Trata-se de precisar melhor essa operação no sentido de mostrar como a experiência limite delinea as práticas discursivas como modo de ser da diferença na história, da história como afirmação da diferença.

⁶⁴Cf. *Ibidem*, p. 56-57.

⁶⁵*Ibidem*, p. 59-60.

3.2 A experiência do acontecimento: as práticas discursivas

O principal livro de Foucault em que se realiza a análise ontológica mais detalhada de sua noção de acontecimento discursivo é, sem dúvida, *A arqueologia do saber*. É necessário destacar que, como já indicado em outro momento, do ponto de vista de uma filosofia do acontecimento, de uma ontologia da prática discursiva, não se pode diferenciar a arqueologia da genealogia. Diferentemente do que leva a crer a maior parte das interpretações do pensamento de Foucault, que distinguem período arqueológico (anos 1960) e fase genealógica (anos 1970), o “objeto” ontológico “práticas discursivas” não se distingue quanto a um tratamento arqueológico e genealógico. Ainda que seja evidente que o poder e o governo tenham se tornado os campos privilegiados de análise a partir dos anos 1970, isso não quer dizer que se trata a partir daí de uma diferença, do ponto de vista ontológico, de uma noção de acontecimento como saber nos anos 1960 e de acontecimento como poder nos anos 1970. Saber, poder e processo de subjetivação precisam ser pensados em suas relações complexas, que se organizam em torno da noção de prática discursiva.

O uso do conceito de arqueologia se volta mais para o modo de consideração dos discursos enquanto análise do arquivo, pretende diferenciar, do ponto de vista ontológico e metodológico, o âmbito das pesquisas de Foucault com aquele da história das ideias, visa precisar as diferenças entre história dos sistemas de pensamento com a tradicional história das ideias. Tratando do sentido do uso da expressão arqueologia, Foucault esclarece:

Se empreguei essa palavra arqueologia, que já não emprego atualmente, é para dizer que o tipo de análise que eu fazia estava deslocada, não no tempo, mas pelo nível em que ela se situa. Meu problema não é estudar a história das ideias em sua evolução, mas sobretudo ver debaixo das ideias como puderam aparecer tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento. Por que, por exemplo, a loucura tornou-se, em um momento dado, um objeto de conhecimento correspondente a um certo tipo de conhecimento. É esse deslocamento entre as ideias sobre a

loucura e a constituição da loucura como objeto que eu quis marcar utilizando a palavra 'arqueologia' em vez de história.⁶⁶

Em *A ordem do discurso*, aula pronunciada apenas um ano após o aparecimento de *A arqueologia do saber*, Foucault indica como sendo as tarefas da análise genealógica aquelas mesmas indicadas no livro precedente sobre a arqueologia, quais sejam, a análise dos princípios de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade, em que procura mostrar como se formaram “séries de discursos, qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação”⁶⁷. O que se pode afirmar, portanto, é que a noção de genealogia, além de explicar melhor o pressuposto ontológico da noção de relações de forças como constitutiva dos acontecimentos discursivos, é mais ampla na medida em que incorpora e articula a tarefa descritiva, objeto da arqueologia, com a tarefa crítica de questionar os efeitos de poder que perpassam as práticas discursivas, os mecanismos de controle e de subjetivação inerentes a essas práticas. Dessa forma, o que complica e distorce a compreensão ontológica da noção de acontecimento discursivo no pensamento de Foucault é a vinculação da arqueologia com os saberes e da genealogia com os poderes, como se o poder estivesse ausente das pesquisas de Foucault dos anos 1960, e o saber se subordinasse ao poder a partir dos anos 1970, e o que é pior, distinguem arqueologia e genealogia de modo insuficiente, não esclarecendo se há efetivamente diferenças ontológicas com essa distinção. Não há, ontologicamente falando, propriamente distinção entre arqueologia e genealogia, mas o primeiro é, por assim dizer, a dimensão descritiva da genealogia que comporta, juntamente com a descrição, o aspecto crítico de questionar os efeitos de poder operado nas próprias práticas discursivas.

Trata-se então de esclarecer e discutir o acontecimento como prática discursiva, o que implica em ver como a noção de diferença enquanto experiência limite da história representa o modo próprio de ser das práticas discursivas,

⁶⁶ FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme. *Dits et Ecrits* IV, n. 330, 1983, p. 443.

⁶⁷ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 60-61.

contribuindo para uma melhor compreensão tanto dos aspectos ontológicos da história, quanto das relações entre as noções de arqueologia e genealogia no pensamento de Foucault.

O primeiro e principal aspecto que vai demarcar o acontecimento discursivo como afirmação da diferença na história é sua dimensão descontínua. Como já indicado anteriormente, a vontade de verdade opera justamente através das categorias do autor, do comentário e da disciplina, que são modos de preservar a noção da origem do discurso como continuidade na história, por outro lado, a genealogia, na medida em que busca superar essa lógica, vai considerar a origem do discurso como “irrupção de acontecimentos”, pois “não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância”⁶⁸. Considerar o discurso como descontinuidade na história significa perguntar por sua especificidade, sobre o que é próprio e singular em um enunciado, “como apareceu um enunciado e não outro em seu lugar?”⁶⁹, é perguntar pelas condições e limites de existência de um enunciado, assim:

trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites de forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciado exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?⁷⁰

A descontinuidade dos enunciados não representa uma ruptura em relação à língua, a um nível sintático, ou semântico, nem se dá por uma cisão ao nível do sentido, é antes uma diferença no âmbito ontológico dos próprios

⁶⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 28.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 31-32.

enunciados, em sua condição de existência, em seu modo de ser. Por isso, o que é descontínuo nos enunciados não é sua relação com elementos dados previamente como a língua ou o sentido, mas sua relação com outros enunciados e com acontecimentos não discursivos, o que Foucault designa como sua materialidade, seu modo específico de ser, o que pressupõe outros tipos de relação, seja entre os próprios discursos e entre acontecimentos discursivos e não discursivos. Trata-se mais da existência ontológica da verdade dos enunciados ou dos enunciados como verdade do que de um problema semântico ou epistemológico dos enunciados. Desse modo, o descontínuo das práticas discursivas não é um episódio acidental dentre outros da história, algo inexplicável ou efeito de uma intenção conscientemente dirigida, ele é o modo específico e único de ser das práticas discursivas.

Não obstante os enunciados serem singulares como todo acontecimento, não quer dizer que eles sejam uma unidade isolada em si mesma, já que não há propriamente enunciado “em si”, já que sua unidade não é unidade da língua ou do pensamento, ela é constituída a partir da regularidade de relações que cada enunciado estabelece com outros enunciados, relações entre grupos de enunciados do mesmo nível ou não e “relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social e política)”, assim Foucault esclarece o caráter relacional de todo enunciado:

Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações.⁷¹

Essas relações que constituem a unidade dos enunciados são de ordem ontológica, dizem respeito à análise “de sua coexistência, de sucessão, de

⁷¹ Ibidem, p. 33.

funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa”⁷².

A determinação da unidade do enunciado não é prévia às práticas discursivas, ela se dá com o próprio acontecer relacional dos enunciados. Não é partindo de uma unidade que os enunciados acontecem, adquirem sua especificidade, é ao contrário, a partir da afirmação de sua diferença, que é relacional, é que se constitui a unidade do enunciado. Sua unidade é prática, entendida como um campo de relações diferenciais, campo que considera do enunciado “não o momento de sua estrutura formal e de suas leis de construção, mas o momento de sua existência e das regras de seu aparecimento”⁷³. As unidades surgem a partir das regras que são estabelecidas pelas regularidades da ordem do aparecer, do acontecer. A inversão operada do movimento que ia da unidade para a especificidade, para o movimento que vai da especificidade, da diferença para a unidade implica em considerar as regras que governam as relações dos enunciados como móveis, sem um centro único já que dependente das relações diferenciais dos enunciados que constituem a própria unidade. É por isso que Foucault muitas vezes diz que as práticas discursivas acontecem em um sistema de dispersão. Não se pode fixar um campo ou domínio de existência para os enunciados que seja fixo e imutável, um centro único e unificador, ele acontece por uma dispersão relacional que pode mudar com o tempo, dependendo do jogo de regras em que cada enunciado esteja envolvido. Foucault cita o exemplo da loucura: “a unidade do discurso sobre a loucura não estaria fundada na existência do objeto ‘loucura’, ou na constituição de um único horizonte de objetividade; seria esse jogo de regras que tornaria possível, durante um período dado, o aparecimento dos objetos”⁷⁴. O objeto ou o conceito de loucura, doença, delinquência, não pode, assim, ser considerado como uma unidade prévia a partir da qual se voltariam os enunciados para descrevê-las, pois, como precisa Foucault:

⁷² Ibidem, p. 33.

⁷³ Idem, p. 34.

⁷⁴ Ibidem, p. 37.

a unidade do objeto não permite individualizar um conjunto de enunciados e estabelecer entre eles uma relação ao mesmo tempo descritiva e constante. E isso por duas razões. É que o objeto, longe de ser o que se relaciona com o que se pode ser definido como um conjunto de enunciados, é antes constituído pelo conjunto dessas formulações; seria um engano buscar do lado da ‘doença mental’ a unidade do discurso psicopatológico ou psiquiátrico; certamente se estaria enganado se se pedisse ao ser mesmo dessa doença, ao seu conteúdo secreto, à sua verdade muda e fechada sobre si mesma o que se pôde dizer dela em um momento dado⁷⁵.

Do acontecimento discursivo depende a existência dos campos de dispersão analisados por Foucault; além da loucura ele analisou campos diversos como a medicina, as ciências humanas, a delinquência, a experiência de si, etc. Vê-se que a noção de práticas discursivas, na medida em que vai da multiplicidade dos discursos efetivos na história para a construção de unidades, dissipa também o dogma positivista de um dado prévio disposto de antemão para a apreensão empírica.

É, portanto, o jogo de regras que fixa as relações a partir das quais a unidade das práticas discursivas se estabelece. As regras são assim o âmbito em que se concretiza a afirmação da diferença, já que é a partir delas que uma nova configuração de práticas discursivas se articula, como bem nos mostra o filósofo: “é, portanto, o conjunto de regras que dão conta menos do próprio objeto em sua identidade do que de sua não coincidência consigo, de sua perpétua diferença, de sua defasagem e de sua dispersão”⁷⁶. Como exemplo, o campo de unidade da medicina clínica se formou historicamente por um conjunto de práticas discursivas diversas que assumiram determinada configuração como condição de existência dessa unidade enquanto tal, esse conjunto diverso de práticas discursivas se referia a descrições perceptivas, “a observações mediadas por instrumentos, protocolos de experiências de laboratórios, cálculos estatísticos, constatações

⁷⁵ FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *Dits et Ecrits* I, n. 59, 1968, p. 710-11.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 712.

epidemiológicas ou demográficas, regulamentos institucionais, decisões políticas”⁷⁷. Observa-se que a unidade discursiva medicina clínica, analisada enquanto prática discursiva, não pode ser compreendida a partir de leis formais ou de critérios puramente epistemológicos, pois ela é o efeito de discursos de diferentes níveis, necessita, portanto, ser tomada a partir desse campo de existência que lhe é próprio, irreduzível a uma epistemologia ou a um formalismo proposicional, só apreensível pelo que Foucault designou como sua dimensão arqueológica. Assim, ele esclarece sobre a unidade medicina clínica:

O que deve ser caracterizado como medicina clínica é a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; é o sistema que rege sua repartição, a confirmação que eles adquirem uns a partir dos outros, a maneira pela qual eles se implicam ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de sua emergência, de sua disposição e de sua substituição.⁷⁸

O que determina a unidade de uma prática discursiva são as regras que fixam as relações diferenciais dos objetos, dos conceitos e das escolhas teóricas e, eventualmente, dependendo da unidade a ser isolada, de acontecimentos não discursivos que participam do jogo de formação dessas unidades. É a essas unidades que Foucault denominará formação discursiva, que é um sistema descentrado de relações diferenciais entre acontecimentos diversos, um “sistema regado de diferenças e dispersões”⁷⁹; esse sistema de relações diferenciais é a positividade de uma formação discursiva. Há, portanto, um plano de positividade na descrição dos enunciados, mas este não se encerra em uma positividade do dado, mas na positividade de relações diferenciais móveis e dispersas. Foucault esclarece que, no caso do exemplo do sistema de positividade descrito em *O nascimento da clínica*, este não se confunde com as ciências médicas, na medida em que os enunciados considerados são mais amplos do que o discurso médico, já que “ele engloba toda uma série de reflexões políticas, programas de reforma,

⁷⁷ Ibidem, p. 713.

⁷⁸ Ibidem, p. 714.

⁷⁹ Ibidem, p. 719.

medidas legislativas, regulamentos administrativos, considerações morais”⁸⁰, ao mesmo tempo em que não contempla a totalidade do discurso das ciências médicas, mas somente aqueles que concorrem diretamente para a emergência da respectiva formação discursiva.

Distinguindo assim o campo da formação discursiva daquele da ciência, Foucault denomina a formação discursiva como o campo do saber, campo complexo de relações que não são leis de inteligibilidade epistêmicas ou lógicas que distinguem o verdadeiro do falso, o saber é antes definido por Foucault como a condição de emergência:

[...] de um conjunto de objetos, de tipos de formulação, de conceitos, de opções teóricas que são investidas nas instituições, nas técnicas, nas condutas individuais e coletivas, nas operações políticas, nas atividades científicas, nas ficções literárias, nas especulações teóricas⁸¹.

O campo do saber se refere às condições de possibilidade que não são internas a uma determinada ciência, com seus critérios semânticos, epistêmicos e proposicionais próprios, mas às condições externas de possibilidade, que envolvem enunciados teóricos e práticos e seu sistema de coexistência; o saber se refere à história efetiva relativa às condições de existência, seja de uma ciência, mas também ele está presente em outras práticas sociais como a prisão, ou mesmo na ética como a experiência de si, campos que também foram objetos das pesquisas de Foucault a partir dos anos 1970. Além de buscar o sistema do saber que emergiu no campo das ciências humanas como a psiquiatria, a medicina clínica, a economia, a linguística e a biologia, Foucault realiza, ou ao menos esboça, o que seria uma arqueologia da pintura em seu estudo sobre a obra de Magritte, em que este é colocado ao lado de Kandinski e Klee como pertencentes ao mesmo sistema de saber que caracteriza a pintura

⁸⁰ Ibidem, p. 722.

⁸¹ Ibidem, p. 723.

contemporânea, distinta do sistema que teria prevalecido do século XV até o século XX⁸².

A noção de unidade do sistema de saber, concebida a partir da multiplicidade de relações que se dão na emergência e dispersão dos enunciados substitui assim uma unidade forjada a partir de uma estrutura prévia de um centro irradiador de significação e de efeitos. O que é importante destacar aqui é que o caráter constante da enunciação que atesta sua unidade é efeito do jogo de regras estabelecido pela regularidade provinda de uma série, ou seja, é a série entendida como regularidade de relações diferenciais que estabelecem uma ordem, correlações, posições, funcionamentos e transformações que é decisiva para a compreensão da unidade das formações discursivas. Há aqui outra importante inversão operada pela história serial de Foucault, em que não é mais a unidade que estabelece a regularidade da enunciação, mas ao contrário, é a regularidade do sistema de relações enquanto série que faz surgir a unidade que torna a formação discursiva inteligível e analisável⁸³.

As relações diferenciais que constituem a história serial assim compreendida colocam em questão o privilégio único conferido às relações de causalidade, que é pressuposto pela história contínua. O que é constante na série não é a ação permanente de uma causa ou um conjunto de causas e seus efeitos, como se as relações fixassem leis de construção dos acontecimentos de modo

⁸² Cf. FOUCAULT, M. Ceci n'est pas une pipe. *Dits et Ecrits* I, n. 53, 1968. Foucault analisa neste texto os dois aspectos que caracterizam o saber da pintura entre o século XV e XX: "a afirmação da separação entre representação plástica e referência lingüística" e a "equivalência entre o fato da semelhança e a afirmação de um laço representativo", aspectos que seriam substituídos pelo saber presente na arte de Kandinski, Klee e Magritte que, não obstante suas diferenças, repousariam sobre um mesmo sistema de saber da pintura cujo traço principal foi contestar as distinções entre forma e signo e dissociar a semelhança com a afirmação da representação. (Cf. *Ibidem*, p. 643-644).

⁸³ Blanchot insiste bastante em que a ideia de série é um dos elementos principais do trabalho de Foucault e que explica a noção de descontinuidade das práticas discursivas na história. Segundo ele, o enunciado "é multiplicidade não unitária: é serial, porque a série é o seu modo de se agrupar, tendo por essência ou propriedade o poder repetir-se [...], constituindo ao mesmo tempo; com outras séries, uma interpretação ou um deslocamento de singularidades que, ora quando se imobilizam, formam quadro, ora pelas suas relações sucessivas de simultaneidade, se inscrevem em fragmentos ao mesmo tempo aleatórios e necessários, comparáveis, com toda a evidência, às tentativas perversas (diz Thomas Mann) da música serial" (Cf. BLANCHOT, M. *Foucault como o imaginário*. Lisboa: Editions Fata Morgana, s/d, p. 34.)

determinístico, ao contrário, o que é constante nas séries são as relações que se referem às condições de existência dos acontecimentos discursivos. Condições de existência se diferenciam aqui de condições de determinação unívoca, pois são relações heterogêneas que compõem um feixe complexo de relações, que “são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização”⁸⁴, relações que são da ordem da emergência, da delimitação, da especificação de um campo discursivo próprio. Essas relações, na medida em que se referem às condições de existência dos discursos, se referem aos discursos em sua prática, em sua existência singular.

A compreensão peculiar que Foucault confere à noção de práticas discursivas é determinante para esclarecer a natureza das relações que se dão no interior de um sistema de formação discursiva, pois as relações inerentes a essa prática não se referem nem à linguagem considerada em si mesma, nem aos objetos pensados como unidades prévias ou mesmo a um plano extralinguístico; são relações que se dão no limite entre a linguagem e o mundo, é o que se poderia dizer a experiência limite do próprio discurso. Assim Foucault explica esse nível fronteiro que caracteriza as relações imanentes às práticas discursivas:

As relações discursivas, como se vê, não são internas ao discurso: não ligam entre si os conceitos ou as palavras, não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Mas não são, entretanto, relações exteriores ao discurso, que o limitariam ou lhe imporiam certas formas, ou o forçariam, em certas circunstâncias, a enunciar certas coisas. Elas estão, de alguma maneira, no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar [...], determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou quais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los, etc. Essas relações caracterizam não a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que ele se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática.⁸⁵

⁸⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 51.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 52-53.

As relações que se estabelecem ao nível das práticas discursivas não são, portanto, da ordem da significação ou do sentido, mas da condição de emergência e aparecimento dos objetos e da formação discursiva a partir da qual eles passam a existir como objetos de um conhecimento possível. Essas relações fixam assim os limites a partir dos quais pode haver determinados objetos e não outros, determinadas modalidades enunciativas e não outras, determinados sujeitos e não outros. O limite insaturado pelas práticas discursivas é um limite ontológico, ele é da ordem da gênese histórica daquilo de que se fala, de como se fala e de quem fala, tríplice condição para existência de objetos, de enunciados e de sujeitos da enunciação. Foucault cita o exemplo do surgimento da medicina clínica, em que afirma que ela não pode ser tomada como resultado de uma ou várias causas que a determinam, mas como uma configuração de relações específicas de um momento histórico:

[...] relacionamento, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dos quais uns se referiam ao status dos médicos, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros a sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam, etc. Pode-se dizer que esse relacionamento de elementos diferentes é efetuado pelo discurso clínico.⁸⁶

As práticas discursivas acontecem como um sistema de formação a partir do qual são dadas as condições de existência dos próprios discursos, condição esta que não é da ordem de uma causalidade única, centrada e linear, trata-se ao contrário, de uma causalidade vertical, de um sistema de dependência interno ao próprio discurso, entre discursos de níveis diferentes e entre níveis discursivos e não discursivos. Foucault define esses três níveis de dependências que caracterizam as relações inerentes às práticas discursivas como um jogo de dependências:

⁸⁶ Ibidem, p. 60.

dependências intradiscursivas (entre os objetos, as operações, os conceitos de uma mesma formação); dependências interdiscursivas (entre formações discursivas diferentes, tal como as correlações que estudei em *As palavras e as coisas* entre a história natural, a economia, a gramática e a teoria da representação); e dependências extradiscursivas (entre as transformações discursivas e outras produzidas em outro lugar que não o discurso, tais como as correlações estudadas em *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, entre o discurso médico e todo um jogo de mudanças econômicas, políticas e sociais).⁸⁷

A análise dessas relações de dependência também se encontra presente, por exemplo, em *Vigiar e punir*: nascimento da prisão, quando Foucault trata da relação entre o código penal que estabelece o suplício dos condenados e a relação política de soberania presente nos séculos XVII e XVIII, ou também entre o discurso dos reformadores e sua defesa da punição em substituição ao suplício e as mudanças sociais e econômicas que fazem surgir o poder disciplinar⁸⁸.

Trata-se, portanto, de uma causalidade relacional que é complexa e recíproca entre as diferentes séries discursivas e que se dão por meio de uma hierarquia de relações entre a formação dos objetos, dos conceitos, das modalidades enunciativas e as estratégias ou teorias⁸⁹. Dado que a unidade da formação discursiva não se constitui por nenhuma unidade prévia, ela se forma em um sistema de relações de dependência recíproca, portanto, nem causalidade única, nem causalidade bicondicional, mas causalidade múltipla relacional e recíproca, ou também, pode-se dizer, causalidade sistêmica de uma prática discursiva. Deve-se ressaltar que o sistema de formação dos discursos não resulta da interioridade do discurso, nos pensamentos dos homens ou em suas representações e nem em condicionamentos externos resultantes das instituições, relações sociais ou econômicas, o sistema resulta das próprias práticas discursivas, entendidas como a experiência limite do discurso:

⁸⁷ FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et Ecrits* I, n. 58, 1968, p. 680.

⁸⁸ Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 41-43 e 63-86.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 81.

Esses sistemas – já insistimos nisso – residem no próprio discurso; ou antes (já que não se trata de sua interioridade e do que ela pode conter, mas de sua existência específica e de suas condições) em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal. Por sistema de formação, é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta refira a tal ou qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal ou qual conceito, para que organize tal ou qual estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou grupo de enunciados pela regularidade de uma prática.⁹⁰

A experiência limite dos discursos instaurado pelas práticas discursivas se refere a regras estabelecidas pelas regularidades das práticas, implica a presença de uma regularidade própria a um processo temporal específico e singular. São as regras, portanto, que resultam da regularidade, e não o contrário, não há regras prévias a uma determinada prática, elas se formam no acontecer histórico das práticas discursivas e compõem séries que é a expressão de uma regularidade própria e singular. Foucault substitui a uniformidade da determinação causal por esse jogo de dependências para, “suspendendo o privilégio indefinidamente reconduzido da causa, fazer aparecer o feixe polimorfo das correlações”⁹¹.

É a partir dessas relações de dependência que Foucault estabelece o objeto próprio da história arqueológica, que é o arquivo, ou seja, a ordenação do discurso acumulado na forma de relações específicas de dependência. É o arquivo, através de suas regras, que rege os limites do discurso, limites de dizibilidade, que estabelecem o que é possível falar; limites de conservação dos enunciados que devem ser preservados e se tornar memória; limites de reativação, que estabelecem quais discursos passados devem ser reativados;

⁹⁰ Ibidem, p. 81-82.

⁹¹ FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et Ecrits* I, n. 58, 1968, p. 680.

limites que definem as formas de apropriação dos discursos por indivíduos ou grupos específicos⁹².

Sendo as práticas discursivas o que estabelece os limites do discurso, elas não se situam nem ao nível das palavras, nem das coisas, são justamente intermediárias entre as palavras e as coisas, não são práticas semânticas ou referenciais, são práticas limites e, enquanto tal, condições para que as palavras se refiram às coisas e as coisas signifiquem algo a partir das palavras. É nesse sentido que se deve entender a afirmação de Foucault de que o título de seu livro *As palavras e as coisas* era totalmente irônico, já que o livro não trata nem das palavras e nem das coisas, mas desse espaço entre ambos, o espaço das práticas discursivas⁹³.

Quando Foucault trata de definir o que são os enunciados enquanto forma elementar do discurso, apresenta elementos importantes para compreender essa prática de instauração dos limites que caracteriza o discurso. Assim o faz no momento em que enfatiza a distinção entre língua e enunciado quanto ao nível de existência da linguagem. O nível de existência da língua remete às relações entre significante e significado, do nome com sua designação, da frase com seu sentido ou da proposição com seu referente, ou seja, dizem respeito aos níveis semânticos, gramaticais e lógicos da linguagem; já o nível enunciativo se refere à função de existência dos signos e se refere a um tipo de relação entre o enunciado e o que ele enuncia que é de outra ordem que aquela das relações semânticas, gramaticais ou lógicas. É a consideração da linguagem como prática discursiva e não como língua, o que também diferencia Foucault do estruturalismo, conforme ele esclarece:

Diferente daqueles aos quais se nomeia os estruturalistas, eu não estou absolutamente interessado nas possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua. Pessoalmente, estou mais interessado na existência dos discursos, no fato de que falas ocorreram: esses acontecimentos funcionaram em relação a sua

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 681-682.

⁹³ Cf. FOUCAULT, M. Michel Foucault explique son dernier livre. *Dits et Ecrits* I, n. 66, 1969, p. 776.

situação original, eles deixaram traços atrás deles, eles subsistem e exercem, nesta própria subsistência no interior da história, certo número de funções manifestas ou secretas [e ainda], meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos⁹⁴.

Esclarece Foucault que o enunciado não tem, como correlato, “coisas”, “fatos”, “realidades” ou “seres”, mas “leis de possibilidade, regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados, descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas”⁹⁵. O enunciado se refere às “possibilidades de aparecimento e delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade”⁹⁶. A função enunciativa se volta para os limites de existência dos signos, para seu espaço de diferenciação, para a condição de existência da linguagem como o espaço de fixação das diferenças.

Há também uma importante diferença quando se considera o sujeito do enunciado em relação ao emissor de signos, porque o enunciado não é resultado de uma enunciação de um sujeito em particular, mas o lugar, a posição que pode ocupar sujeitos diversos e diferentes, ele é o resultado de um espaço subjetivo e não de um sujeito substancial de uma enunciação. Assim Foucault explica o papel do sujeito na função enunciativa:

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados ‘enunciados’, não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciável não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito.⁹⁷

⁹⁴ FOUCAULT, M. Sur les façons d’écrire l’histoire. *Dits et Ecrits* I, n. 48, 1967, p. 595.

⁹⁵ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 104.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 104.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 109.

Observa-se nessa formulação que o enunciado é a condição de possibilidade de uma posição subjetiva e não o resultado de uma enunciação provinda de um emissor determinado, ele comporta a produção de subjetividades diversas que possam ocupar o lugar de uma enunciação. O que se evidencia aqui é que diferentemente do plano da língua, o nível enunciativo é, além de condição de possibilidade dos objetos, também condição de existência de subjetividades, já que o sujeito também se forma nesse espaço limite entre as palavras e as coisas. Orlandi, de modo bastante apropriado, caracteriza esse espaço limite em que se formam os enunciados a partir de um paralelo com a definição de Deleuze desse espaço como o “problemático”⁹⁸.

Outro aspecto decisivo para a compreensão do enunciado se refere ao fato de que sua existência sempre pressupõe um campo associado em que estabelece relações com outros enunciados, participando de um jogo enunciativo formado ao modo de uma série de relações constantes e que estabelece sua função neste jogo de relações. Assim Foucault esclarece a função de coexistência correlata dos enunciados:

Qualquer enunciado se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja.⁹⁹

Se a unidade do discurso se constitui pelo caráter relacional de todo enunciado, dependendo da função que ele exerce em uma série a partir de um campo associado de outros enunciados, sua identidade depende da utilização e do uso que dele é feito. Há aqui o que se poderia denominar uma pragmática existencial na formação da identidade dos enunciados que deixam de ter uma

⁹⁸ ORLANDI, L. B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. (Org.). *Foucault vivo*. Campinas: Pontes, 1987, p. 14.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 113-114.

forma substancial e definitiva para dependerem do uso que dele é feito no sistema de formação do qual faz parte. Este uso é o que Foucault denomina o regime de materialidade do enunciado, envolve o jogo de utilizações do qual o enunciado participa em uma configuração histórica determinada¹⁰⁰. Observa-se que a análise do regime de materialidade dos enunciados se refere ao investimento dos discursos em práticas científicas, de sujeição, de governo, etc.

A constituição pragmática da identidade dos discursos está presente em vários estudos de Foucault como, por exemplo, pode-se citar o papel e o uso que se faz dos conhecimentos relativos à loucura na era clássica, ainda pouco presente no funcionamento dos hospitais, com o diferente regime discursivo do saber médico da era moderna a partir de Pinel, quando este conhecimento se torna decisivo para as práticas de internação que irão constituir uma nova experiência da loucura¹⁰¹. Observa-se também a presença desse aspecto da materialidade do discurso quando Foucault analisa, em *Vigiar e punir*, o discurso dos reformadores franceses, desde o período pré-revolucionário, não em relação ao seu sentido intrínseco, mas a partir de um novo investimento do saber, em que “a nova teoria jurídica da penalidade engloba na realidade uma nova ‘economia política’ do poder de punir”¹⁰².

É importante ressaltar que a utilização do discurso, que confere a identidade aos enunciados, não deve ser pensada a partir do interesse dos sujeitos da enunciação nem a partir da língua considerada em si mesma, mas primordialmente como resultado do surgimento histórico de um novo campo de utilização em que as práticas discursivas estão inseridas, como bem observa Foucault:

a identidade do enunciado não pode ser situada, de forma definitiva, em relação à frase, ela própria é relativa e oscila segundo o uso que se faz do enunciado e a maneira pela qual é

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 120.

¹⁰¹ Cf. FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 172-173.

¹⁰² FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 69.

manipulado [...]. A constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas, tudo isso é função do campo de utilização no qual ele se encontra inserido¹⁰³.

De modo esquemático pode-se dizer que as práticas discursivas possuem uma unidade que é relação múltipla e diferencial de um conjunto de enunciados que formam uma série, entendida como sistema diferencial de relações que fixam a função enunciativa ao modo da regularidade de uma prática; e que a identidade dos enunciados se refere ao regime de materialidade, que se define como a utilização e o investimento que os enunciados exercem na formação discursiva específica de um acontecimento histórico circunscrito. Portanto, unidade relacional e identidade pragmática compõem o que Foucault designa como a dimensão do discurso considerado como arquivo, cujo “objeto” de análise ele designou arqueológico, ou seja, a análise do discurso como arquivo, como formação discursiva delimitada historicamente, assim é que ele pode falar de discurso psiquiátrico, clínico, econômico, penal, da sexualidade, etc. O discurso assim entendido considera a linguagem não em seu sentido, em sua significação, em sua referência, mas em sua condição de existência enquanto signo, já que o discurso “designa um conjunto de performances verbais”¹⁰⁴.

Note-se que Foucault diferencia a noção de performance verbal dos enunciados com a noção de atos de fala, oriunda da tradição analítica inglesa, em que as palavras ou frases são analisadas em seu poder de fazer coisas com elas, em que a performance verbal é entendida como o desempenho ou efeito produzido por regras convencionais ou pelas manifestações intencionais de um sujeito falante, os chamados atos ilocucionários¹⁰⁵. De modo diferente, a performance dos enunciados em Foucault não se refere ao desempenho

¹⁰³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 120.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰⁵ Cf. AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1975 e Cf. SEARLE, J. R. *Speech acts: essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

linguístico de um sujeito falante, mas trata da performance existencial do enunciado em um campo enunciativo específico, em seu investimento em práticas circunscritas por uma determinada formação discursiva.

Desse modo, considerar o discurso como performance, como desempenho da linguagem não significa tratá-lo como instrumento para obtenção de fins práticos, mas sim considerar o nível das condições de existência da linguagem enquanto signo, desempenho portanto existencial e não desempenho de funções específicas inerentes a linguagem. Foucault designou esse nível discursivo como posição estratégica da linguagem, dimensão da linguagem como acontecimento que é mais vertical que horizontal, mais espacial que temporal.

Este duplo aspecto a partir do qual se concebe o discurso como acontecimento expõe o fato de que ele não é simplesmente uma ocorrência singular e única que se daria em um tempo e espaço determinado, ainda que participem dele eventos que marquem sua emergência, mas que o sistema de formação discursiva, na medida em que possui sua regularidade própria, é repetível, possuindo um tempo mais amplo que aquele de um evento singular, um tempo sistêmico que abarca durações móveis e diferenciadas, dependendo da formação discursiva considerada, já que ele não é indiferente a historicidades estritas que possuem sua materialidade própria e específica.

Segundo Foucault, a cronologia varia de acordo com a formação discursiva analisada. Como exemplo Foucault cita a grande regularidade da cronologia das práticas discursivas relativas à história da sexualidade voltadas para a pastoral e a direção de consciência cristã, que possui uma continuidade que vai do século IV ao século XVII, diferenciando-a de cronologias mais restritas como a analisada por ele em relação a formações discursivas da história natural, da gramática geral e da análise da riqueza, presentes na época clássica. Foucault enfatiza que a descontinuidade presente no âmbito das práticas discursivas não é uma noção prévia a partir da qual se aplicaria a diferentes campos, mas um fato

de constatação proveniente de uma análise histórica precisa, correspondente à formação discursiva analisada¹⁰⁶.

Diferença e repetição marcam esse duplo aspecto do discurso, como especificidade histórica o discurso é diferença, e enquanto regularidade ele é repetição. Assim Foucault caracteriza esse duplo aspecto:

Essa materialidade repetível que caracteriza a função enunciativa faz aparecer o enunciado como um objeto específico e paradoxal, mas também como um objeto entre os que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem, eventualmente destroem. Ao invés de ser uma coisa dita de forma definitiva – e perdida no passado como a decisão de uma batalha, uma catástrofe geológica ou a morte de um rei – o enunciado, ao mesmo tempo em que surge em sua materialidade, aparece com um status, entre em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. Assim o enunciado circula, serve, se esquia, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriações ou de rivalidades.¹⁰⁷

Como diferença e repetição, a historicidade dos discursos se situa em um nível paradoxal já que “o enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto”¹⁰⁸. O enunciado não é algo que esteja oculto pela razão de que ele é da ordem das condições de existência dos signos, como performance verbal ele se refere às coisas efetivamente ditas ou escritas e, enquanto tal é a linguagem em sua história, mas não a história das interpretações e exegeses possíveis através da linguagem, não a história dos significados vinculados a determinados significantes, mas a história da linguagem em sua modalidade de existência, em seu modo de ser e não em seu modo de simbolizar, de significar ou de se referir as coisas. Nesse sentido, a história do discurso se volta para a evidência da linguagem que efetivamente ocorreu em um espaço e tempo determinados, não

¹⁰⁶ Cf. FOUCAULT, M. Pouvoir et savoir. *Dits et Ecrits* III, n. 216, 1977, p. 410.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 121.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 126.

se referindo a nada oculto, latente, por detrás das palavras ditas ou escritas, ainda que em outro nível de análise da linguagem que não o nível discursivo, se possa apreender sentidos e significações ocultas. É sob esse aspecto que a análise do discurso se diferencia da análise da linguagem a um nível hermenêutico, isto porque o nível discursivo é a condição de possibilidade de qualquer hermenêutica, já que “a maneira pela qual os elementos ocultos funcionam e podem ser restituídos depende da própria modalidade enunciativa”¹⁰⁹. Por outro lado, o caráter não visível dos enunciados se refere ao fato de que ele não é algo apreensível em si mesmo, algo que possa ser descrito a partir da análise exclusiva da linguagem e na autonomia de sua manifestação, não sendo uma unidade que pode ser apreendida pela percepção empírica em sua individualidade, já que resulta de relações complexas com outros enunciados e é investido em campos não discursivos. Este aspecto relacional de todo enunciado é que faz com que ele tenha “essa quase-invisibilidade do ‘há’, que se apaga naquilo mesmo do qual se pode dizer: ‘há tal ou tal coisa’”¹¹⁰.

Trata-se, quando da análise do enunciado, de se voltar para uma consideração da linguagem que não se situa ao nível do significante, do significado, do sentido, mas ao nível das condições de produção e de existência da linguagem, análise, portanto ontológica da linguagem, o que se pode designar como o campo da experiência limite da linguagem: “nem oculto, nem visível, o nível enunciativo está no limite da linguagem”¹¹¹. Situar a análise da linguagem como discurso nesse espaço limite da linguagem é o que faz diferenciar o pensamento de Foucault de uma perspectiva transcendental, formal ou hermenêutica, e de uma perspectiva antropológica, em que se buscariam as categorias de análise em alguma característica substancial do sujeito. Considerar o discurso como a experiência limite da linguagem é considerá-lo como acontecimento, “como unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos

¹⁰⁹ Ibidem, p. 127.

¹¹⁰ Ibidem, p. 128.

¹¹¹ Ibidem, p. 130.

modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo”¹¹².

É a partir desse duplo aspecto de unidade e descontinuidade das práticas discursivas que Foucault procurou definir o que denominou a positividade do discurso como o conjunto de performances verbais historicamente analisáveis, positividade que cumpriria o papel de um *a priori* histórico. A noção de *a priori*, de forte conotação kantiana, distingue-se, entretanto, do sentido transcendental atribuído ao termo pelo filósofo alemão, já que não se refere às condições de possibilidade do conhecimento, mas à condição de realidade dos enunciados, portanto se refere ao que se pode designar como um *a priori* existencial, ontológico dos discursos.

O que distingue fundamentalmente essas duas formas de compreender o *a priori* é que o projeto de Kant visava estabelecer as condições de possibilidade formais do conhecimento vinculadas a uma noção de racionalidade, cujas características seriam a necessidade e a universalidade que fundariam a objetividade do conhecimento científico¹¹³; para Foucault, de modo diferente, o *a priori* não implica essas duas exigências para qualquer objeto de conhecimento, já que a necessidade das formações discursivas não é uma necessidade provinda de uma razão universal, mas é necessidade histórica que resulta da regularidade de um modo de ser dos discursos, ou seja, se há necessidade no processo de produção dos conhecimentos é porque eles estão submetidos às configurações históricas delimitadas pelas práticas discursivas em suas formações específicas e contingentes, logo descontínuas e não universalizáveis para todo objeto de conhecimento.

Dado o caráter histórico e não formal do *a priori*, Foucault recusa um transcendental intemporal concebido a partir da distinção forma (*a priori*) e conteúdo empírico (*a posteriori*). Ele, de modo diferente, distingue a positividade do saber (*a priori*), entendido como a condição de realidade dos enunciados, da

¹¹² Ibidem, p. 136.

¹¹³ Cf. KANT, I. *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, 1980, p. 104.

existência de conhecimentos, experiências, sujeitos e objetos possíveis (*a posteriori*), isto em razão de que:

não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência; mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas.¹¹⁴

O *a priori* se refere às condições de existência da linguagem, a sua dimensão enunciativa, não é um *a priori* exclusivamente cognitivo, como é caso do projeto de Kant, já que não há neste filósofo a prioridade do problema da linguagem para pensar as questões de conhecimento e de prática social. É por se referir às condições de existência da linguagem que o *a priori* para Foucault não se refere somente ao conhecimento no âmbito das ciências humanas, mas também às implicações que o discurso tem com as práticas sociais de poder e com as práticas de si, campos que são aqueles da política e da ética.

Quando, por exemplo, trata do papel do exame na formação da sociedade disciplinar, Foucault procura mostrar como as relações de poder intervêm ao nível das condições de possibilidade do saber para o exercício de suas funções: “O investimento político não se faz simplesmente ao nível da consciência, das representações e no que julgamos saber, mas ao nível daquilo que torna possível algum saber”¹¹⁵.

Distinto do *a priori* transcendental de Kant, o *a priori* histórico não deixa de suscitar a questão ligada ao aparente paradoxo da própria expressão, já que a noção de *a priori* remete a uma ideia de condição, de anterioridade, mas que está do mesmo modo que o condicionado, imerso na própria história. A solução desse aparente paradoxo começa a se mostrar quando se atenta para o fato de que o *a*

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 146.

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 154.

priori, em sua imanência, “define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam”¹¹⁶; mas ainda como compreender esse caráter simultâneo entre condicionante e condicionado, ou ainda que tipo de determinação é esta que não se assemelha a anterioridade de uma causa? Não estaria o pensamento de Foucault sujeito ao mesmo problema do duplo transcendental e empírico que caracteriza o pensamento moderno?

Segundo a análise empreendida por Foucault em *As palavras e as coisas*, a modernidade pensa o homem a partir da figura da finitude, condição em que ele é analisado a partir de sua situação concreta “e de suas formas empíricas que se pode atribuir a sua existência”¹¹⁷. Ocorre que na analítica da finitude moderna o homem “é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”, de modo que “trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados”¹¹⁸. Assim o fazendo, a modernidade faz surgir uma crítica transcendental apoiada nos conteúdos do conhecimento empírico, criando uma circularidade na qual a condição de verdade do conhecimento sobre o homem se apoia na própria experiência empírica que ele pretende fundamentar. Foucault considera essa circularidade do duplo empírico-transcendental como a “ingenuidade pré-crítica” que tem no positivismo e no marxismo suas expressões maiores, modos de um pensamento antropológico em que “o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida [positivismo] e prometida [marxismo]”¹¹⁹.

Definido os termos da crítica de Foucault ao duplo empírico-transcendental, pode-se perguntar se o *a priori* histórico das práticas discursivas,

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 147.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 438.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 439.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 442.

sendo simultâneo aos elementos que o condiciona, não estaria também sujeito à mesma restrição relativa à circularidade causal entre o condicionante e o condicionado, atribuída por Foucault a Marx e Comte?¹²⁰.

Para compreender satisfatoriamente esta questão há que se retomar a hipótese que se tem desenvolvido ao longo deste trabalho, de que há um duplo plano da experiência implícito na concepção de *a priori* histórico em Foucault, qual seja, a experiência limite como o acontecimento que é a condição de realidade para que experiências empíricas possam se realizar, experiências estas a partir das quais espaços subjetivos possam se constituir, objetos possíveis possam existir e, assim, conhecimentos possam se efetivar, poderes possam ser exercidos e experiências de si possam se realizar. Esses dois tipos de experiências, a experiência limite e a experiência empírica, a experiência condicionante e a experiência condicionada, não obedecem a uma mesma ordem cronológica a partir da qual a condição seria anterior ao condicionado, isto porque a temporalidade da experiência limite não é a mesma temporalidade da experiência empírica. A temporalidade da experiência empírica é a temporalidade da consciência de um sujeito soberano, experiência que se constitui de modo linear, horizontal e sucessivo¹²¹, já a temporalidade da experiência limite é dispersão temporal, corresponde à espacialização do tempo, é temporalidade vertical que se desdobra em um campo relacional de práticas discursivas, de práticas de poder e de práticas de relação consigo, temporalidade que fixa o espaço de emergência, de irrupção, de inserção, domínios de utilização histórica de práticas diferentes entre si. A temporalidade da experiência limite é definida pela regularidade

¹²⁰ As críticas de Béatrice Han ao pensamento de Foucault se situam justamente na resposta afirmativa a essa questão, quando ela diz que “apesar das diversas tentativas que constituíram as noções de ‘episteme’, de ‘arquivo’, de ‘regime discursivo’, de ‘jogos de verdade’ ou ainda de ‘problematização’, Foucault não pode dar do antigo *a priori* husserliano uma versão satisfatória, e tropeçou de maneira recorrente em diferentes figuras dos duplos antropológicos [...]” (HAN, B. *L’Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l’historique et le transcendantal*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1988, p. 320). O problema dessa interpretação é que ela não compreende a noção de *a priori* histórico das práticas discursivas como acontecimento, como experiência limite.

¹²¹ Segundo Foucault o campo enunciativo não obedece “à temporalidade da consciência como o seu modelo necessário [...], o tempo dos discursos não é a tradução, em uma cronologia visível, do tempo obscuro do pensamento” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 141).

específica de práticas determinadas, sejam elas práticas científicas, políticas ou éticas. A temporalidade das práticas limite é a temporalidade do acontecimento, entendido como sistema, como jogo de relações que instauram condições e domínios de aparecimento de sujeitos, de objetos, de relações de poder e de relações consigo. Há, portanto, uma duração que é própria do acontecimento e que se diferencia da duração da experiência empírica e que é, entretanto, sua condição de existência.

O acontecimento como experiência limite é *a priori* na medida em que “diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria”¹²². O tempo do *a priori* histórico é o tempo do arquivo, dessa duração própria que faz aparecer as regras de uma prática, “o sistema geral de formação e transformação dos enunciados”¹²³. A temporalidade do arquivo, enquanto temporalidade da experiência limite, não se situa no tempo da cronologia contínua de fatos sucessivos que representam variações temporais de uma mesma identidade, ela é a temporalidade da diferença, “que comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que fora de nós, nos delimita”¹²⁴.

É a partir da diferença entre esses dois níveis de temporalidade que se situam essas duas experiências distintas, a experiência limite – enquanto *a priori* existencial instaurado pelas práticas discursivas, experiência anônima¹²⁵

¹²² Ibidem, p. 149.

¹²³ Ibidem, p. 150.

¹²⁴ Ibidem, p. 150-151.

¹²⁵ Foucault se refere ao caráter anônimo da experiência limite como o inconsciente das práticas discursivas, já que “elas formam o que se poderia chamar, um pouco por um jogo de palavras, pois a consciência não está nunca presente em tal descrição, o inconsciente, não do sujeito falante, mas da coisa dita” (FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *Dits et Ecrits* I, n. 59, 1968, p. 708). A característica desse inconsciente é funcionar a partir de regras que lhes são próprias: “Procurei distinguir um domínio autônomo que seria aquele do inconsciente do saber, que teria suas próprias regras, como o inconsciente do indivíduo humano tem também suas regras e suas determinações” (FOUCAULT, M. Foucault répond à Sartre. *Dits et Ecrits* I, n. 55, 1968, p. 666). Paul Veyne destaca a dimensão inconsciente do discurso como o impensado de todo pensamento: “O discurso é essa parte invisível, esse pensamento impensado onde se singulariza cada acontecimento da história” (VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Editions Albin Michel, 2008, p. 30).

entendida como o lugar que pode ser ocupado por diferentes sujeitos – e a experiência empírica da consciência de sujeitos determinados. Distinção a partir da qual se deve compreender o sentido imanente do *a priori* histórico do discurso na medida em que explica ou resolve o aparente paradoxo da simultaneidade da condição e do condicionado, superando a dificuldade da circularidade, tão criticada pelo próprio Foucault, do duplo empírico transcendental que caracteriza o pensamento moderno. O *a priori* instaurado pelas práticas discursivas não é determinação da verdade das proposições, mas condição de realidade para que enunciados existam e, enquanto tais possam ser considerados verdadeiros ou falsos, possam ser investidos em práticas sociais e éticas diversas, possam enfim afirmar sua diferença no devir efetivo da história.

Foucault, em várias ocasiões, nega que a oposição diacronia e sincronia corresponda à oposição entre histórico e não histórico; para ele, a história comporta tanto a dimensão sucessiva, a qual estaria relacionada às noções de linearidade, causalidade e consciência, quanto à dimensão da simultaneidade, que se relaciona com as noções de verticalidade, condição de realidade e inconsciente. Além de destacar a diferença entre esses dois planos de temporalidade, Foucault também nega que a sincronia, enquanto relações de simultaneidade, implique uma análise a-histórica ou anti-histórica por não se referir à mudança, argumenta ele, ao contrário, que é justamente a análise sincrônica que permite pensar as condições para que as mudanças ocorram na história, condições diferentes daquelas de ordem causal, já que se referem a mudanças simultâneas que devem ocorrer em um campo específico de práticas sociais a partir das quais a própria noção de causalidade possa se tornar compreensível¹²⁶.

Há que se destacar que a noção de *a priori* histórico recebeu, ao longo dos diferentes estudos empreendidas por Foucault, denominações diversas correspondentes aos diferentes níveis e campos de análise sobre os quais ele se debruçou; assim em *História da loucura* ele se refere ao *a priori* como sendo a

¹²⁶ Cf. FOUCAULT, M. Linguistique et sciences sociales. *Dits et Ecrits* I, n. 70, 1969, p. 824-827.

estrutura de uma experiência fundamental de divisão e exclusão entre razão e loucura, experiência assim delimitada:

Em direção a que poderia conduzir-nos uma interrogação que não seguiria a razão em seu devir horizontal, mas buscaria retrair no tempo essa verticalidade constante que, ao longo da cultura europeia, a confronta com o que ela não é, medindo-a em sua própria desmedida? Em direção a qual região iríamos nós, que não é nem a história do conhecimento nem a história simplesmente, que não é comandada nem pela teleologia da verdade nem pelo encadeamento racional das causas, os quais só têm valor e sentido mais além da divisão? Uma região, sem dúvida, onde estaria em questão mais os limites que a identidade de uma cultura [...]. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história.¹²⁷

Também em o *Nascimento da clínica*, primeira vez em que aparece explicitamente o conceito de *a priori* histórico¹²⁸, Foucault precisa o lugar fronteiro em que se situa as condições de possibilidade do surgimento do discurso da medicina clínica, a repartição que estabelece o espaço entre o dizível e o visível, lugar a partir de onde pôde se constituir tanto a doença enquanto objeto visível a partir dos sintomas, quanto o que se poderia dizer da doença na definição de suas características. A experiência limite que faz nascer a medicina clínica corresponde à possibilidade de um discurso sobre a doença, experiência que estabelece às “condições não verbais a partir de que ele [discurso clínico] pode falar: a estrutura comum que recorta e articula o que se vê e o que se diz.”¹²⁹

¹²⁷ FOUCAULT, M. Préface. *Dits et Ecrits* I, n. 4, 1961, p. 161.

¹²⁸ Foucault vincula, nesta primeira referência explícita ao *a priori*, a articulação de uma nova experiência associada a uma nova racionalidade como condição de possibilidade da medicina clínica: “A medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas foram seu *a priori* concreto que agora é possível desvelar, talvez porque esteja nascendo uma nova experiência da doença, que oferece a possibilidade de uma retomada histórica e crítica daquela que rejeita no tempo” (FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. XII).

¹²⁹ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 16.

Em *As palavras e as coisas* o *a priori* é apresentado de modo mais vigoroso e mais amplo através da noção de *epistémê* entendida como “a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”¹³⁰, experiência limite entre as palavras e as coisas, já que se situa em uma “região mediana que libera a ordem em seu ser mesmo”¹³¹. O que diferencia essa obra das duas anteriores é que a experiência limite que constitui a ordem das ciências humanas é analisada sob seu aspecto formal, a partir da existência de um isomorfismo presente nas ideias científicas de três domínios epistemológicos distintos. A análise formal indica que haveria certa autonomia dos discursos científicos em relação a outras práticas sociais.

De modo diferente, em *História da loucura* e em *O nascimento da clínica* os discursos são analisados em suas relações com práticas não discursivas. Não se pode, entretanto, derivar dessas diferenças, de que teria havido uma mudança no modo em que Foucault concebeu o *a priori*, ou seja, como autonomia discursiva em *As palavras e as coisas* e como relação do discursivo com o não discursivo nas duas obras anteriores, e isto porque “os domínios discursivos não obedeciam sempre a estruturas que lhes eram comuns com seus domínios práticos e institucionais associados”¹³², podendo comportar análises mais estritamente formais, como no caso de *As palavras e as coisas*, em que se tratava de analisar condições formais das ciências humanas. Entretanto, Foucault não deixa de destacar que “só há interesse em descrever esse estrato autônomo dos discursos na medida em que se pode relacioná-lo com outros estratos de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas, etc.”¹³³. Essa sua posição é reafirmada quando diz:

Mas se se isola, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para tratá-lo em si mesmo

¹³⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 18.

¹³¹ *Ibidem*, p. 17.

¹³² FOUCAULT, M. Sur les façons d'écrire l'histoire. *Dits et Ecrits* I, n. 48, 1967, p. 590.

¹³³ *Ibidem*, p. 590.

como se ele fosse independente, solitário e soberano. É, ao contrário, para compreender como esses enunciados, enquanto acontecimentos e em sua especificidade tão estranha, podem se articular com acontecimentos que não são de natureza discursiva, mas que podem ser de ordem técnica, prática, econômica, social, política, etc.¹³⁴

O que se deve apreender dessas distinções é que, dependendo do domínio discursivo e do nível de análise, diferentes configurações do *a priori* podem ser observadas, portanto não se trata de buscar, no pensamento de Foucault, um modelo único de *a priori* e nem mesmo procurar discutir qual deles seria o mais “correto” ou o “melhor” modelo de análise das formações discursivas. Isto se mostra mais evidente quando se observa que na obra subsequente, *Vigiar e punir*, o domínio considerado é o da “racionalidade de uma prática” de aprisionamento e o *a priori* se refere aos “elementos que contribuíram realmente para sua gênese e sua realização”¹³⁵; trata-se então das condições de possibilidade das práticas penais em que saber e poder se articulam mais estritamente de modo a corresponder às exigências da análise que deve recair sobre:

um novo regime da verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos ‘científicos’ se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir. Objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade¹³⁶.

A noção de *a priori* histórico presente em *Vigiar e punir* se refere ao regime de verdade, definição que procura expressar a articulação constitutiva entre poder e saber, formando na modernidade o que Foucault denomina o poder disciplinar, entendido como uma tecnologia política a ser aplicada sobre os corpos

¹³⁴ FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *Dits et Ecrits* I, n. 59, 1968, p. 707.

¹³⁵ FOUCAULT, M. La poussière et le nuage. *Dits et Ecrits* IV, n. 277, 1980, p. 15.

¹³⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 23.

dos indivíduos e que tem por função um tipo de controle das pessoas que é irreduzível ao controle por meio das leis, um poder que visa diferenciar, hierarquizar, homogeneizar, excluir, um poder que normaliza os indivíduos por meio de uma ação correlata e complementar de objetivação e de sujeição¹³⁷. A noção de regime de verdade também aparece quando Foucault se refere ao projeto de uma história da sexualidade a partir da publicação do primeiro volume intitulado *Vontade de saber*, em que trata de estabelecer a relação histórica entre “o sexo e a busca da verdade”, momento em que estabelece que seu trabalho sempre esteve vinculado ao problema da verdade:

Como o poder que se exerce sobre a loucura produziu o discurso verdadeiro da psiquiatria? O mesmo com relação à sexualidade: retomar a vontade de saber onde se está empenhado o poder sobre o sexo. Não quero fazer a sociologia histórica de um interdito, mas a história política de uma produção da verdade.¹³⁸

A noção de regime de verdade serve, portanto, para caracterizar o sentido do *a priori* em que se trata de investigar as relações de poder na sociedade moderna assim como o campo das relações consigo em que se estrutura o projeto de uma história da sexualidade. O que importa destacar aqui é que a condição de possibilidade para o exercício do poder – seja nas relações entre os indivíduos na sociedade, seja na relação de poder do indivíduo consigo mesmo – passa pelas condições de produção e de investimento dos discursos, pelo regime que produz e põe em funcionamento a verdade no interior dessas relações de poder e estas, por sua vez, participam igualmente e de modo simultâneo da produção da verdade nos âmbito das próprias relações. Assim Foucault caracteriza a produção do regime de verdade:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade, ou seja, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 153.

¹³⁸ FOUCAULT, M. *Non au sexe roi. Dits et Ecrits* III, n. 200, 1977, p. 257.

permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira pela qual se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem a obrigação de dizer o que funciona como verdade.¹³⁹

Há claramente uma circularidade nas relações entre poder e saber em que a verdade é produzida e sustentada por relações de poder ao mesmo tempo em que ela induz e reconduz efeitos de poder. Ainda que Foucault reconheça que nos estudos dos anos 1960 tenha “isolado de uma forma ainda muito deficiente” o problema do regime discursivo, “dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo”¹⁴⁰, é evidente que a questão do poder não deixou de estar presente em suas análises dos discursos, notadamente em *História da loucura e Nascimento da clínica*¹⁴¹.

Por fim, a última formulação do *a priori* encontra-se presente na *História da sexualidade – O uso dos prazeres* e remete para o que Foucault designa uma história dos modos de problematização das relações do sujeito consigo mesmo, para as práticas de si; história de uma experiência limite que se situaria, sem se confundir com eles, entre os códigos ou as ideias e valores que prescrevem uma ação e os comportamentos que manifestam a adequação ou não dos comportamentos aos códigos vigentes. A história da sexualidade empreendida por Foucault na fase final de seu trabalho procurou analisar a sexualidade como experiência, o que implicou em concebê-la como a articulação entre saber, poder e relações consigo¹⁴², de forma a superar um tipo de análise do sujeito e do desejo como invariantes históricos e considerá-los a partir de uma perspectiva histórica e crítica, portanto genealógica. O que é importante observar é que

¹³⁹ FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits* III, n. 192, 1977, p. 158.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹⁴¹ “Quando agora penso novamente nisto, pergunto-me de que podia ter falado, na *História da loucura* ou no *Nascimento da clínica* senão do poder? (FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et Ecrits* III, n. 192, 1977, p. 146).

¹⁴² Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Volume 2 – O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2003, p. 10.

Foucault, na introdução do *Uso dos prazeres*, situa retrospectivamente seu trabalho como uma história da verdade, entendida como:

uma análise dos 'jogos de verdade', dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de que jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?¹⁴³

A história dos jogos de verdade é a história das problematizações, em que estas são entendidas como um campo relacional que envolve uma determinada forma e um conjunto de práticas que a constituem. Em sua retomada retrospectiva Foucault indica como entende essa experiência limite definida como problematização no âmbito das investigações realizadas por ele. São práticas diversas que constituem uma determinada forma, como no caso de práticas discursivas, sociais e médicas formando um “perfil de normatização” como resultado da problematização da doença e da loucura; práticas discursivas das ciências humanas definindo regras que delineiam determinada epistémê em uma problematização da vida, da linguagem e do trabalho; práticas de penalidade e forma disciplinar constituindo a problematização do crime; e práticas de si em uma problematização do sujeito ético¹⁴⁴.

Dado o caráter retrospectivo em relação a todo o seu trabalho quando Foucault apresenta a noção de *a priori* como problematização, observa-se que não se trata de uma nova noção, ela representa uma melhor precisão em seu intento de clarificar o sentido da arqueologia e da genealogia. Tanto é assim que ele vincula a arqueologia como o que “permite analisar as próprias formas da problematização” e a genealogia como o aspecto da análise que se volta para “as

¹⁴³ Ibidem, p. 12

¹⁴⁴ Cf. Ibidem, p. 15-16.

práticas e suas modificações”¹⁴⁵, que constituem e dão suporte a determinadas formações históricas a partir das quais as problematizações se tornam possíveis.

O que é importante nesse novo esclarecimento da questão é que se evidenciam os vínculos entre arqueologia e genealogia como os modos de análise que permitem compreender o que se tem procurado abordar ao longo deste trabalho, que é a noção de experiência limite ou de práticas limite, em que a noção de práticas discursivas é o operador necessário para caracterizar a racionalidade dessas práticas, sejam elas práticas de exclusão e normalização, práticas de objetivação ou práticas de si.

Dado o aspecto histórico e imanente do *a priori* que se manifesta em formas determinadas por práticas diversas, essas formas não representam modelos universais ou determinísticos de condicionamento, mas o que se poderia designar como formas virtuais provenientes da regularidade de práticas históricas. De modo aproximado à definição que Deleuze dá do virtual, dizer que em Foucault as formas arqueológicas de problematização são virtuais é dizer primeiro que elas não são irreais, já que apoiadas em práticas históricas, mas enquanto constituídas nesses espaços limites entre as palavras e as coisas, entre as palavras e o olhar, entre as palavras e os comportamentos, elas são as possibilidades de atualização de modos específicos de existência, seja como sujeito louco, como sujeito doente, como sujeito objeto de uma ciência, como sujeito delinquente ou ainda como sujeito ético.

Em segundo lugar, afirmar que as formas de problematização são virtuais históricos significa dizer que elas são móveis e transformáveis e constituem o que se poderia designar como formas de hegemonia que fixam um campo potencial de realização e de existência de um modo de ser provenientes de práticas específicas em campos e períodos históricos delimitados.

A forma de problematização, como no caso da forma disciplinar analisada em *Vigiar e punir*, não se refere a uma realidade global, mas a formas

¹⁴⁵ Ibidem, p. 15.

potenciais de realização, como se pode observar na resposta dada por Foucault às críticas endereçadas contra seu estudo:

Quando falo de sociedade ‘disciplinar’, não é preciso entender ‘sociedade disciplinada’ [...]. Na análise dos procedimentos postos em funcionamento para normalizar, não há ‘a tese de uma normalização massiva’ [...], sua multiplicidade, seu entrecruzamento, sua fragilidade estão ligados a inexistência de um poder todo-poderoso e onisciente. [...] é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a restituir [...]. Necessitar-se-ia, talvez, também interrogar o princípio, sempre implicitamente admitido, que a única realidade a qual deveria pretender a história é a própria sociedade¹⁴⁶.

O que Foucault designa como “forma” é o regime de verdade que se constituiria como o virtual apoiado na regularidade de uma série de práticas limites que irão atualizar determinados discursos e determinados objetos passíveis de investimento. Em aula de 10 de janeiro de 1979, em que trata das artes de governar, o filósofo apresenta o sentido preciso em que se deve entender o que aqui se designou como par virtual/atual, importante passagem que justifica a longa citação:

Afinal de contas, foi esse mesmo problema que eu me coloquei a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito da delinqüência e a propósito da sexualidade. Em todos esses casos, não se trata de mostrar como esses objetos ficaram por muito tempo ocultos, antes de ser enfim descobertos, não se trata de mostrar como todos esses objetos não são mais que torpes ilusões ou produtos ideológicos a serem dissipados à [luz] da razão que enfim atingiu seu zênite. Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas – a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade –, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinqüência, a sexualidade, etc.) se tornasse porém uma coisa, uma coisa que no entanto continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro – quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído –, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. La poussière et le nuage. *Dits et Ecrits* IV, n. 277, 1980, p. 15-16.

de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas, de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real. O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora [as artes de governar] é mostrar como o par 'séries de práticas/regime de verdade' forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso.¹⁴⁷

Observa-se, na passagem citada, que quando Foucault fala do que “não existe” ele se refere aos modos de subjetivação que não possuem uma existência em si mesma ou, em outros termos, afirma a inexistência de universais antropológicos que possam ser tomados como realidades a partir das quais o sujeito possa ser compreendido. Como modo de ser histórico, o processo de subjetivação possui uma forma que não deve ser compreendida como condições formais de relação de um sujeito a um objeto ou de condições empíricas que em um dado momento permitiram ao sujeito em geral tomar conhecimento do objeto já dado no real, trata-se de uma forma resultante de um conjunto de práticas diversas que estabelecem um campo de possibilidades ou de atualizações que é seu regime de verdade. Essas práticas devem ser compreendidas sob sua dimensão genealógica, ou seja, um conjunto de relações múltiplas que se estabilizam em uma forma entendida como o seu regime de verdade, sendo este a dimensão arqueológica, a racionalidade imanente às práticas consideradas.

O trabalho de Foucault se voltou para uma história dos modos de subjetivação que se relaciona necessariamente com uma história dos modos de objetivação do sujeito, que tomou por base a análise dos jogos de verdade ou regime de verdade a partir dos quais esse duplo processo de subjetivação e objetivação puderam se realizar. Ele chamou essa história de história crítica do pensamento, assim definindo-a:

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 26-27.

A história crítica do pensamento não é nem uma história das aquisições nem uma história das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das 'veridicções' entendidas como as formas segundo as quais se articulam sobre um domínio de coisas, discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições dessa emergência, o preço que, de alguma forma, foi pago, seus efeitos sobre o real e a maneira na qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades de sujeito, ela constituiu, para um tempo, uma área e indivíduos dados, o *a priori* histórico de uma experiência possível.¹⁴⁸

O *a priori* histórico acessível por uma história crítica do pensamento pode então ser mais bem compreendido a partir dessa dupla noção que comporta, por um lado, uma série de práticas discursivas que formam, por outro lado, um regime de verdade que estabelece o campo de possibilidades de uma experiência em que processos de subjetivação podem se realizar.

A hipótese que se procurou discutir neste capítulo foi a de que só se pode compreender suficientemente a noção de *a priori* histórico considerando-o como o acontecimento das práticas discursivas, entendidas estas como a experiência limite que se situa no espaço entre a linguagem e o mundo, espaço que é aquele das condições de produção da verdade e no qual se forma um modo de subjetivação que é perpassado por relações de poder e saber, que funcionam de modo circular, um engendrando o outro.

A noção de experiência limite permitiu também clarificar o sentido e a articulação entre a genealogia e a arqueologia, que não podem ser associadas respectivamente ao poder e ao saber, interpretação que, a título de uma exegese acadêmica que pretende estabelecer fases na obra de Foucault, contribui mais para obscurecer a relação constitutiva que há entre saber e poder na constituição dos modos de subjetivação historicamente formados. A noção de regime de verdade é central para a compreensão dessa articulação, na medida em o regime se refere à regularidade do modo de exercício do discurso que é perpassado por relações de força ou de poder inseparáveis das condições do dizer verdadeiro.

¹⁴⁸ FOUCAULT, M. Foucault. *Dits et Ecrits* IV, n. 345, 1984, p. 632.

História, portanto, do acontecimento enquanto práticas discursivas, estas entendidas como história da verdade, indispensáveis para uma história do sujeito.

Compreender o *a priori* das práticas discursivas como experiência limite possibilita ainda que se supere a visão de que a dimensão arqueo-genealógica resulte em uma condição de possibilidade causal, determinística e necessária da histórica dos processos de subjetivação, já que se trata de considerar as condições de possibilidade instaurada pelo *a priori* histórico como o estabelecimento de um campo virtual a partir do qual atualizações diversas podem se constituir. O caráter virtual do *a priori* marca antes a singularidade e a descontinuidade do acontecimento discursivo do que sua constante histórica causal.

Das considerações anteriores, duas consequências interpretativas em relação ao pensamento de Foucault se impõem. Primeiro o fato de que seus trabalhos dos anos 1960 são também genealógicos, já que nas práticas discursivas analisadas – como o discurso psiquiátrico, clínico ou das ciências humanas – as relações de força e de poder estão presentes através da regularidade das formações discursivas em questão, seja quando Foucault estabelece, por um isomorfismo, as relações entre ciências diversas como em *As palavras e as coisas*, como quando analisa regularidades discursivas isoladamente, em que participam da formação dessas regularidades práticas não discursivas, como em *História da loucura e Nascimento da clínica*. E isso porque as relações de poder não são externas ao discurso, não provém de práticas não discursivas, como uma visão contextualista poderia conceber; as relações de poder engendram o saber e são engendradas por ele, ainda que de modos diversos, dependendo da formação discursiva e do nível em que se situa a análise.

Segunda consequência: os estudos de Foucault realizados a partir dos anos 1970 são também arqueológicos, isto porque a noção de dispositivo de saber-poder, presente em suas análises sobre a racionalidade das práticas de penalidade ou das artes de governo, em que são analisados o poder disciplinar e

o biopoder, não prescinde da consideração da regularidade discursiva ou do regime de verdade presente no funcionamento das tecnologias de poder que incidem sobre os corpos dos indivíduos ou das populações¹⁴⁹, portanto, de uma forma arqueológica intrínseca.

Por fim, trata-se agora de investigar como a história crítica do pensamento, entendida também como ontologia do presente ou ontologia crítica de nós mesmos adquire seu caráter propriamente ético e político ou, em outros termos, que papel ocupa a liberdade diante das análises histórico-ontológicas dos processos de subjetivação analisados? Como conceber os efeitos dessubjetivantes que tal crítica comporta? Estas são, dentre outras, as questões a serem analisadas no próximo capítulo.

¹⁴⁹ Foucault estabelece como condição para a compreensão da biopolítica a análise do regime de verdade que forma a economia política do liberalismo: “a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade – antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental” (FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 30).

4. ONTOLOGIA DO PRESENTE E ACONTECIMENTO: AS PRÁTICAS DE LIBERDADE

No capítulo anterior procurou-se mostrar que as análises históricas de Michel Foucault se voltaram para o que ele designou a “acontecimentalização” (*événementialisation*) da história dos processos de subjetivação na cultura ocidental. Tal tarefa se vê implicada com o objetivo simultâneo de uma crítica da atualidade, a ontologia do presente a partir da qual a análise histórico-filosófica assumiria seu papel ético e político de intervir no âmbito das relações de poder que concorrem para a formação do sujeito no âmbito da modernidade ocidental.

Segundo Castro, o termo “acontecimento” possui em Foucault, além dos sentidos de ruptura e regularidade, a dimensão que o liga a atualidade e ao trabalho de acontecimentalização a partir do qual se manifesta mais claramente a presença da ética e da política, portanto ao papel das análises históricas ligadas às tarefas da liberdade¹. Ocorre, porém, que a articulação entre o trabalho histórico de analisar o acontecimento e o trabalho filosófico de pensar a liberdade não se deixa mostrar de modo evidente. Há que se perguntar como Foucault entende o tempo presente? Quais as relações entre análise histórica e o problema da ação ética e política? Que noção de liberdade se esboça a partir dessas questões? Estes são os problemas principais a serem tratados no presente capítulo.

A hipótese principal, a partir da qual se procurará dar uma resposta satisfatória a essas questões, afirma que a noção de estratégia, enquanto é inerente às práticas discursivas e às práticas de liberdade, é o operador conceitual principal para a correta compreensão dos vínculos entre história e liberdade, noção que esclarece melhor as relações entre o diagnóstico histórico do presente e as demandas de ação no campo ético e político.

¹ Cf. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*: um percurso sobre seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 25.

4.1 Acontecimento e práticas de liberdade: as relações estratégicas

É sabida a crítica de Foucault ao modo de conceber a história pela tradição historiográfica no âmbito da chamada história das ideias, das ciências e da filosofia². Neste trabalho se discutiu como a noção de acontecimento traz consigo uma visão de história em que a descontinuidade, a dispersão e a regularidade serial se opõem à história contínua e à síntese causal de um centro único irradiador do sentido que se deve atribuir ao passado. Entretanto, as razões e as implicações dessas diferentes perspectivas de consideração do histórico precisam ser mais bem demarcadas. Não se trata somente de visões históricas diversas; segundo Foucault, a história contínua manifesta o “medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento”³. As razões desse medo são assim indicadas pelo filósofo:

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.⁴

Observa-se, na passagem citada, que a história contínua possui duas implicações correlatas que se referem, por um lado, ao sujeito como consciência soberana que atua em um tempo único e contínuo, e por outro, às práticas políticas como autoconsciência dos poderes do sujeito de intervir no curso desse tempo homogêneo. Trata-se de uma história ligada aos temas da significação, da origem, do sujeito constituinte, da teleologia imanente às ações da consciência

² Dentre os vários momentos em que essas críticas são apresentadas, se destaca a “introdução” da obra *Arqueologia do saber*, em que são apresentadas de modo mais organizado e sistemático. Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 3-20.

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 15. Em outro momento Foucault destaca que a história contínua é o sintoma de uma “consciência sempre próxima dela mesma, perpetuamente ligada ao seu passado, e presente em todos os seus momentos [...]” (FOUCAULT, M. *Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. Dits et Ecrits I*, n. 59, 1968, p. 700).

soberana de um sujeito puro originário⁵. Foucault se refere a esse modo de consideração da história como um movimento de “desacontecimentalização” (*désévénementialisation*), que é o princípio de inteligibilidade histórica no qual o objeto da análise se refere a um mecanismo e a uma estrutura que seria unitária, necessária e inevitável⁶. Esse princípio de análise histórica pode ser um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica, ou um processo demográfico etc., que seriam tomados como ponto culminante da análise histórica.

Para Foucault a crítica à história contínua tem na crítica a necessidade única, o “núcleo comum à análise histórica e à crítica política”⁷, o que significa que a crítica histórica é correlativa à crítica aos poderes da consciência em agir soberanamente sobre as transformações políticas. Há, portanto, subjacente à crítica da desacontecimentalização da história, uma crítica à concepção de liberdade como poder autônomo do sujeito em determinar o curso dos acontecimentos políticos, liberdade que se oporia às necessidades irracionais ou inconscientes que limitariam ou bloqueariam do exterior o exercício de tal liberdade.

A história das ideias criticada por Foucault pressupõe a racionalização como invariante histórico ou a consideração da racionalidade como elemento global e unitário presente na cultura ocidental, aspecto que segundo ele o diferencia das análises da racionalidade como um “tipo ideal” de Max Weber, assim como da noção global de razão trabalhada pela Escola de Frankfurt. De modo diferente, Foucault vê as relações entre razão e história pela ótica das práticas discursivas que se manifestam como singularidades múltiplas e dispersas no âmbito de uma cultura determinada. Segundo ele, trata-se de ver como “formas de racionalizações se inscrevem nas práticas, ou nos sistemas de práticas e que papel elas possuem”⁸. Foucault vê a racionalização histórica como racionalização

⁵ Cf. FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et Ecrits* I, n. 58, 1968, p. 687.

⁶ Cf. FOUCAULT, M. Table ronde du 20 mai 1978. *Dits et Ecrits* IV, n. 278, 1980, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

de práticas específicas que carregam efeitos de subjetivação que são também práticas de subjetivação.

Acontencimentalizar a história – o que Foucault pretendeu fazer em seus estudos sobre a loucura, a doença, a delinquência, a formação dos signos e da subjetividade – significa analisar as práticas que constituem esses diferentes modos de ser e seus efeitos sobre o processo de constituição do sujeito. Mas em que consistem fundamentalmente essas práticas? Como já se havia avançado no capítulo anterior, são práticas que se referem ao que Foucault afirma ser:

O jogo entre um ‘código’ que regra as maneiras de fazer [...] e uma produção de discursos verdadeiros que servem de fundamento, de justificação, de razão de ser e de princípio de transformação dessas mesmas maneiras de fazer. Para dizer as coisas claramente: meu problema é saber como os homens se governam (a eles mesmos e aos outros) através da produção da verdade [...]. Acontencimentalizar conjuntos singulares de práticas, para fazê-los aparecer como regimes diferentes de jurisdição (*jurisdiction*) e de veridicção (*véridiction*), eis em termos extremamente bárbaros, o que eu quis fazer⁹

Deve-se destacar que a noção de acontecimento se refere àquelas práticas que são da ordem do governo em suas relações com as práticas de produção da verdade, diz respeito então à dimensão da verdade na regra de seu funcionamento e nos efeitos éticos e políticos que esse funcionamento engendra. Pode-se dizer que o acontecimento é da ordem da dimensão da verdade como estratégia, ou seja, como o âmbito da verdade enquanto ela concerne à relação do dizer verdadeiro com os modos de ação dos sujeitos sobre os outros e sobre si mesmos, já que implicam relações de força que engendram uma forma própria na qual essas relações se estabelecem. A noção de regime de verdade refere-se aos efeitos de poder do discurso verdadeiro na constituição das práticas de governo. Regime de verdade e relações de poder estão intrinsecamente relacionados e formam o que Foucault designou dispositivos de saber/poder, que constituem o processo de subjetivação, sendo este permeado por uma tecnologia da verdade.

⁹ Ibidem, p. 26-27.

Assim o filósofo esclarece os termos em que compreende a verdade em seu sentido estratégico, ou seja, como acontecimento:

A verdade não é da ordem do que é, mas do que se dá: acontecimento. Ela não é constatada, mas suscitada: produção em vez de apofântica. Ela não se dá pela mediação de instrumentos, ela se produz por rituais; ela é atraída por astúcias, apodera-se dela segundo as ocasiões: estratégia e não método. A relação entre este acontecimento assim produzido e o indivíduo que o espreitava e se impressionava com ele não é uma relação do objeto ao sujeito de conhecimento, é uma relação ambígua, reversível, de controle belicoso, de dominação, de vitória: uma relação de poder¹⁰

É a esse sentido da verdade como estratégia que se pode entender, por exemplo, quando Foucault afirma, sobre seus estudos das práticas de penalidade, que não se tratava de descrever tudo o que se sabia até então sobre a delinquência, mas “fixar os pontos de ancoragem de uma estratégia. Determinar por que tal estratégia e tais instrumentos táticos foram escolhidos ao invés de outros”¹¹. Para tanto se fazia necessário determinar os domínios de tais escolhas, as maneiras de pensar, os procedimentos racionais, os modelos e técnicas de ação e implementação do sistema penal que atuavam sobre as condutas dos indivíduos. Do mesmo modo, quando Foucault analisa o liberalismo em um curso de 1979, não o aborda como uma teoria nem como uma ideologia, ou ainda como um modo de conceber a representação política, mas como “uma prática, ou seja, como uma ‘maneira de fazer’ orientada por objetivos e se regulando por uma reflexão contínua”¹². Observa-se, a partir dos exemplos citados, que a noção de estratégia articula a racionalidade que sustenta e organiza uma maneira de fazer e os objetivos e efeitos visados em tal prática.

A noção de estratégia é aqui fundamental para “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica

¹⁰ FOUCAULT, M. La Maison des fous. *Dits et Ecrits* II, n. 146, 1975, p. 694.

¹¹ FOUCAULT, M. La poussière et le nuage. *Dits et Ecrits* IV, n. 277, 1980, p. 14.

¹² FOUCAULT, M. Naissance de la biopolitique. *Dits et Ecrits* III, n. 274, 1979, p. 819.

política”¹³. Diferentemente de Max Weber, não há para Foucault um tipo ideal, mas um dispositivo entendido como campos estratégicos “que possuem efeitos permanentes e sólidos que se pode compreender em sua racionalidade, ainda que sejam mutantes e específicos esses efeitos”¹⁴.

Assim, a acontecimentalização da história possui o que se poderia dizer uma função teórico-política intrínseca, o que significa, em primeiro lugar, provocar uma ruptura da evidência de que o sujeito é uma constante histórica, sendo ele, ao contrário, o efeito de uma singularidade histórica e que, portanto:

não seria tão necessário assim, não seria tão evidente que os loucos sejam reconhecidos como doentes mentais; que não seria tão evidente que a única coisa a fazer com um delinquente seria prendê-lo; que não seria tão evidente que as causas da doença sejam procuradas no exame individual dos corpos, etc.¹⁵

Em segundo lugar, a acontecimentalização da história significa reencontrar os jogos de força, a posição estratégica da verdade no jogo de constituição das relações de poder e das práticas de governo¹⁶. Aqui a singularidade histórica se opõe a causalidade determinística única de uma constante histórica, sendo antes a posição estratégica que define as relações dos sujeitos com os outros e consigo mesmo.

Foucault acredita que o sentido ético e político que emerge da análise história tem como pretensão tornar problemático o que se diz como uma evidência, possibilitando assim que se mudem as maneiras de fazer e perceber, ao mesmo tempo em que se desloca a sensibilidade vigente. A história tem, portanto, uma eficácia política somente na medida em que se liga a uma desestabilização das estratégias hegemônicas do presente, ligando-se a combates e demandas específicas da atualidade, ou seja, sua preocupação

¹³ FOUCAULT, M. Table ronde du 20 mai 1978. *Dits et Ecrits* IV, n. 278, 1980, p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶ Cf. FOUCAULT, M. La philosophie analytique de la politique. *Dits et Ecrits* III, n. 232, 1978, p. 542.

principal é “como a verdade da história pode ter politicamente seu efeito”¹⁷ na atualidade.

Não se trata, porém, de criticar os conteúdos ideológicos que ocultariam a realidade para instaurar uma ideologia verdadeira, ou de libertar a verdade dos sistemas de poder que a aprisionam, mas de “saber se é possível constituir uma nova política da verdade”, o problema da crítica é contribuir para mudar “o regime político, econômico, institucional de produção da verdade”, já que seria uma ilusão querer libertar a verdade dos sistemas de poder, na medida em que a verdade é estrategicamente poder ou, inversamente, o poder como exercício estratégico passa necessariamente pela produção da verdade. Trata-se, então, de operar a crítica visando deslocar “o poder da verdade das formas de hegemonias (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais no momento ela funciona”¹⁸.

A análise histórica tem assim uma função estratégica em relação ao presente que se liga com a liberdade na medida em que colocar a questão da atualidade implica em situar-se em uma relação crítica com o presente a partir da qual mudanças são possíveis, pois “é necessário que a análise histórica faça parte da luta política [...] de lhe constituir estratégias possíveis”¹⁹.

Vê-se que para Foucault o próprio saber histórico só interessa na medida em que ele ocupa uma posição estratégica diante de problemas postos pela atualidade, pelo presente. É nesse sentido que a história da verdade como estratégia se liga a estratégia das lutas postas pela atualidade, pois para operar mudanças efetivas no presente precisa-se partir dos jogos estratégicos em que se articulam o discurso verdadeiro em relação às práticas éticas e políticas do presente. Para o filósofo francês há uma reciprocidade ontológica entre as relações de poder existentes na atualidade e as estratégias de luta possíveis, já que, como afirma:

¹⁷ FOUCAULT, M. Questions à Michel Foucault sur la géographie. *Dits et Ecrits* III, n. 169, 1976, p. 29.

¹⁸ FOUCAULT, M. La fonction politique de l' intellectuel. *Dits et Ecrits* III, n. 184, 1976, p. 114.

¹⁹ FOUCAULT, M. Sur la sellette. *Dits et Ecrits* II, n. 152, 1975, p. 724.

De fato, entre relação de poder e estratégia de luta, há um apelo recíproco, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante a relação de poder pode tornar-se, e sob certos aspectos se torna, um afrontamento entre adversários. A cada instante também as relações conflitantes, em uma sociedade, dão lugar ao estabelecimento de mecanismos de poder.²⁰

É a partir dessa relação necessária entre análise histórica e demandas de governo que a liberdade pode ser pensada como o movimento estratégico em que mudanças na produção e nos efeitos da verdade podem engendrar novas modalidades de governo de si e dos outros, portanto, novas relações éticas e políticas.

Em palestra proferida em 1978 na Sociedade francesa de filosofia, nomeada “O que é a crítica?”, Foucault destaca que a pergunta crítica fundamental é aquela de pensar como os efeitos de coerções próprias a uma configuração histórica presente, em que se liga de modo indissociável o saber e o poder “podem ser invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão de não ser governado?”²¹. Observa-se que estão mutuamente implicados dois elementos, necessários para a realização da crítica: a análise histórica dos dispositivos estratégicos de saber/poder que atuam no presente, e a atitude ético-política de não ser governado. Note-se que Foucault esclarece, respondendo a pergunta de um ouvinte, que não ser governado significa não ser governado da forma em que se está sendo no presente.

Compreende-se assim que a função da crítica é específica, e se volta para os dispositivos gerais de verdade que constituem as práticas de governo, crítica que tem como objetivo mudar o regime de produção da verdade, e com isso engendrar novos efeitos nas relações de governo, criando assim a possibilidade para o surgimento de novas formas de existência ética e política em uma nova

²⁰ FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et Ecrits* IV, n. 306, 1982, p. 242.

²¹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. v. 82, n. 2, p. 35-63, avr/juin 1990, p. 53-54.

posição estratégica, o que quer dizer buscar estabelecer uma nova relação com a verdade no que se refere a seus efeitos sobre as práticas de governo.

Esboça-se aqui uma noção de estratégia como a instância que é ao mesmo tempo histórica, ética e política. A estratégia é histórica na medida em que ela é o modo de operar ou de fazer das próprias relações históricas efetivas que concorrem para a formação das relações de governo. A estratégia é também, por outro lado, o modo de atuação da liberdade como crítica do presente, como movimento de transgressão do presente. Entretanto, a relação entre a história e o presente necessita de maiores esclarecimentos, pois como entender uma, à primeira vista paradoxal, “história do presente”? Que relação é essa que há entre o passado (história) e o presente (o que ainda não é passado)? Há ainda a necessidade de entender melhor a relação entre o presente e as práticas de liberdade. Que relação é essa entre a atualidade e as práticas de liberdade, até aqui vista como práticas de transgressão?

4.2 Viver o tempo da diferença: história do presente e práticas de liberdade

A história contínua é solidária de um tipo de experiência com o tempo e com o passado que Foucault denominou uma experiência longitudinal com o passado, em que este é visto em uma relação de continuidade com o presente. Foucault, de modo diferente, propôs-se a pensar o passado sob a perspectiva sagital, o passado como flechas que se lançam no coração do presente. Qual é a diferença entre a consideração longitudinal e a sagital do passado, e quais as consequências dessa experiência distinta do tempo?

Na experiência longitudinal com o passado a memória obedece a um modelo metafísico e antropológico; metafísico na medida em que a lembrança do passado é tomada em seu sentido cronológico, como um desdobramento contínuo de um tempo único em direção ao presente; antropológico porque pressupõe a identidade fixa do sujeito em que essa memória pode se alojar, já que à memória

cabe o reconhecimento do passado como identificação de um tempo situado em um único eixo.

De modo diferente, a experiência sagital com o passado se apoia sob uma noção de contra-memória, em que o tempo é tomado como diferença e, portanto, o passado é considerado em uma temporalidade múltipla com efeitos de desidentificação do sujeito em relação ao seu passado, já que não se trata, na lembrança, do sujeito se reconhecer no passado, mas de percebê-lo como diferença múltipla em relação a seu presente.

Em 1963, Foucault, falando sobre os escritores de *Tel Quel*, dá algumas pistas para uma melhor compreensão desse sentido sagital do passado quando afirma que há entre as obras desses autores uma articulação discursiva que tem a propriedade de:

[...] restaurar o tempo, não para fazer nele coabitarem as formas sucessivas em um espaço de percurso (como em Robbe-Grillet), mas de preferência para deixá-las vir em uma dimensão sagital – flechas que atravessam a densidade diante de nós. Ou ainda, elas vêm em acréscimo, o passado não sendo mais o solo sobre o qual estamos, nem uma ascensão até nós sob a forma da lembrança, mas, pelo contrário, sobrevivendo a despeito das mais velhas metáforas da memória, chegando do fundo de tão próxima distância e com ela: ele adquire uma estatura vertical de sobreposição onde o mais antigo é paradoxalmente o mais próximo do cume, crista e linha de fuga, alto lugar de inversão²².

Foucault insistiu, em vários momentos, sobre uma das questões mais importantes que ele via presente no pensamento contemporâneo, a necessidade de pensar e viver de modo diferente o tempo, já que “tudo o que organizava essa consciência [do tempo e da história], tudo o que lhe dava uma continuidade, tudo o que lhe prometia um acabamento se desmorona”²³. Daí a exigência em viver de modo diferente o tempo, o que significa para ele, sobretudo, viver o tempo da diferença.

²² FOUCAULT, M. Distance, aspect, origine. *Dits et Ecrits* I, n. 17, 1963, p. 276.

²³ FOUCAULT, M. Vivre autrement le temps. *Dits et Ecrits* III, n. 268, 1979, p. 790.

O sentido do tempo como uma flecha que se lança em direção ao presente deve ser compreendido pelo menos em dois sentidos principais. Primeiro, que as flechas indicam a verticalidade como espacialização do tempo, um tempo de espaços múltiplos (já que plural); a dispersão do tempo em cronologias variadas que correspondem às configurações espaciais diversas de uma experiência passada. A cronologia linear é aqui substituída por uma topologia do tempo, em que tanto o passado quanto o presente não são vistos como momentos sucessivos, mas como espaços que possuem configurações diversas, em que a análise histórica se torna mais o trabalho de um cartógrafo do que de um historiador. Em segundo lugar, essa espacialização do tempo vem em direção ao presente como flechas, como armas que visam desestabilizar a tranquilidade de uma lembrança reconfortada em uma identidade única e centrada; flechas que têm como efeito indicar o presente em seu espaço de alteridade, de diferença em relação a outros espaços de tempo passado.

Há um texto de Foucault, publicado em 1982, sobre a música atonal e serial de Pierre Boulez²⁴, em que se encontra uma importante análise do filósofo sobre a relação entre o passado e o presente, que se mostra bastante esclarecedora para os propósitos aqui considerados de entender essa difícil relação. Sendo convidado a falar sobre a música de Boulez, Foucault afirma que não é capaz de falar da música, mas tão somente falar da experiência propiciada pela música de Boulez, que foi aquela de se sentir estranho no universo do pensamento filosófico em que ele havia se formado. Para falar dessa experiência, Foucault destaca dois aspectos principais, primeiro, o sentido de estética como o trabalho sobre o formal e, em segundo lugar, a nova relação com o passado que ele percebe como característica da música de Boulez.

Primeiramente o problema do formal. Segundo Foucault, Boulez vê o século XX “por um ângulo diferente do pensamento que estabelecia o privilégio do vivido, do sentido, da experiência originária, dos conteúdos subjetivos, das

²⁴ Cf. FOUCAULT, M. Pierre Boulez, l'écran traversé. *Dits et Ecrits* IV, n. 305, 1982.

significações sociais, com Boulez é a batalha do formal”²⁵; um certo envolvimento em torno de uma maneira de pensar que ele designou formal, presente, segundo ele, na música, na pintura, na arquitetura, na filosofia, na linguística e na mitologia do século XX. Segundo Foucault, a cultura é quase sempre pensada a partir dos seus valores e não se considera suficientemente o papel do formal. O formal é o aspecto propriamente estético da cultura, são “as maneiras de ver, de dizer e de pensar”²⁶. Fica evidente, no modo como Foucault apresenta Boulez, o quanto o seu pensamento se via próximo dessa definição de formal, quando seu trabalho se voltou totalmente para os dispositivos, entendidos como os modos do fazer histórico que concorrem para a constituição do sujeito.

O segundo aspecto destacado por Foucault neste texto, e mais importante neste momento, se refere à nova relação que Boulez estabeleceu, no âmbito da música, entre o seu presente e sua história, o seu passado. Trata-se mais especificamente da relação com a história de sua própria prática, ou mesmo poder-se-ia dizer, a relação do presente com a história do formal na música. Segundo o filósofo, Boulez não pensaria o passado como um modelo fixo que se pretendesse fazer variar através da música atual. Tratava-se, nessa nova relação com o passado de procurar:

[...] fazer de forma que nada se tornasse fixo, nem o presente, nem o passado. Ele os queria, todos os dois, em perpétuo movimento de um em relação ao outro; quando ele se aproximava mais de uma dada obra, reencontrando seu princípio dinâmico a partir de sua decomposição tão tênue quanto possível, ele não procurava constituir um monumento; ele tentava atravessá-la, ‘passar através dela’, destruí-la em um gesto tal que ela pudesse agitar o próprio presente²⁷

A relação entre passado e presente é de dinamismo recíproco, a relação com o passado não busca formas canônicas de identificação, seu objetivo é olhar o passado como a possibilidade de relações múltiplas e diferenciadas com

²⁵ Ibidem, p. 220.

²⁶ Ibidem, p. 220.

²⁷ Ibidem, p. 221.

o presente, já que o que movimenta presente e passado nessa relação é “o movimento que separa um do outro através da elaboração de um e de outro”²⁸. Essa relação não é relação de um presente que julga o passado ou é julgado por ele, é uma relação “que marca pontos de intensidade que seriam também objetos a refletir”²⁹. Foucault insiste em dizer que o papel da crítica do presente não é julgar o passado, mas estabelecer outra relação com o presente:

Eu não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas que ao fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma idéia [...] ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria de seu sono.³⁰

Foucault termina este belo texto sobre Boulez, que se parece tanto com suas próprias perspectivas em relação à história, indicando as consequências para o pensamento de tal atitude perante a história; segundo ele o que Boulez esperava do pensamento era que:

[...] ele lhe permitisse sem cessar fazer outra coisa diferente do ele fazia. Ele lhe demandava abrir, no jogo tão regrado, tão refletido, que ele jogava, um novo espaço livre [...] mas o essencial para ele era isto: pensar a prática o mais próximo de suas necessidades internas sem se dobrar, como se elas fossem exigências soberanas, a nenhuma delas.³¹

Observa-se que se se pensa a história das práticas em sua singularidade e em sua contingência, como mostrou ser também o objetivo de Foucault, é para partindo das regras que organizam essas práticas, confrontá-las com as demandas de transformação do presente, demandas que são também aquelas da liberdade, afinal, como pergunta o próprio Foucault “qual é, portanto, o papel do pensamento em relação ao que se faz se ele não deve ser nem simples saber-fazer, nem pura teoria? Boulez o mostrava: dar a força de romper as regras

²⁸ Ibidem, p. 222.

²⁹ Ibidem, p. 222.

³⁰ FOUCAULT, M. Le philosophe masqué. *Dits et Ecrits* IV, n. 285, 1980, p. 106.

³¹ Ibidem, p. 106.

no ato que as coloca em jogo”³². Nesse ponto se delineia de modo mais claro o duplo aspecto dessa nova relação entre o presente e o passado; por um lado ela visa à descrição das práticas que constituem nossa atualidade como diferença, de outro lado reafirma o papel dessa descrição como elemento imprescindível para a elaboração de novas práticas, já que estas são entendidas como práticas de transgressão.

A relação com o passado visa estabelecer o que Foucault designou como a principal característica da filosofia contemporânea: realizar um diagnóstico do presente, de nossa atualidade. Ocorre que só é possível fazer o diagnóstico do presente na medida em que se possa indicar “em que nosso presente é diferente e absolutamente diferente de tudo o que não é ele, ou seja, de nosso passado”³³.

O modo como Foucault entende o diagnóstico, como história do presente enquanto diferença, implica necessariamente o confronto do presente com o passado que dele difere. É frequente a utilização da palavra “diagnóstico” no vocabulário do filósofo francês, pois que a palavra indica, em sua generalidade, o trabalho de identificar a existência de um doença pelos sintomas, que são as manifestações da diferença no corpo provocada pela doença. Foucault define a filosofia como uma atividade diagnóstica: “por conhecimento diagnóstico eu entendo, em geral, uma forma de conhecimento que define e determina as diferenças”³⁴. É a diferença e não a continuidade com o passado, que permite ao presente se mostrar em sua forma própria. Segundo o filósofo, a história que ele procura contar é a “história da perpétua diferença; mais precisamente, contar a história das ideias como conjunto de formas especificáveis e descritíveis da não-identidade”³⁵.

Para se entender melhor o sentido do presente como diferença e como não identidade é proveitoso atentar-se para as críticas que Foucault endereça a

³² Ibidem, p. 106.

³³ FOUCAULT, M. Foucault répond à Sartre. *Dits et Ecrits* I, n. 55, 1968, p. 665.

³⁴ FOUCAULT, M. Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Prete. *Dits et Ecrits* II, n. 109, 1972, p. 369.

³⁵ FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et Ecrits* I, n. 58, 1968, p. 684.

outras maneiras de se conceber a diferença na história, presentes na história do pensamento ocidental. Foucault critica o modo dualista que opõe valores antagônicos para dar conta da diferença na história, como é o caso das oposições entre vivacidade da inovação e o peso da tradição, a inércia dos conhecimentos adquiridos ou a velha abertura de novos caminhos do pensamento; a oposição entre as formas menores do saber e suas formas desviantes (como o gênio); a oposição entre os períodos de estabilidade ou de convergência universal e os momentos de ebulição em que as consciências entram em crise, as sensibilidades se metamorfoseiam, e todas as noções são revisadas³⁶. Note-se que em todas essas oposições está presente um juízo de valor que hierarquiza a relação entre o presente e o passado em sua diferença, seja no sentido de ver a diferença resultando em um progresso ou em uma decadência histórica.

O problema aqui é que neste caso a diferença entre o passado e o presente é determinada por aquilo que neles se opõe em relação ao outro, o que caracteriza um modo de subordinar a diferença à oposição hierárquica de valores históricos. A diferença histórica não é considerada em si mesma, mas dependente daquilo de que difere. Segundo Foucault, para compreender corretamente a relação do presente com o passado é necessário libertar a história “da tríplice metáfora que a encobre desde mais de um século (o evolucionismo, que impôs a ela a separação entre o regressivo e o adaptativo; a biológica, que separa o inerte e o vivo; a dinâmica, que opõe movimento e imobilidade)”³⁷. É sob estas metáforas que a diferença na história teria ficado aprisionada em um jogo de hierarquias valorativas, situação em que o próprio presente era visto como um dos pólos desse jogo dual.

Para Foucault essas metáforas utilizadas explícita ou implicitamente estão em crise no pensamento contemporâneo, pois elas impõem uma dimensão transcendental à história, “com a qual se identificou a filosofia desde Kant; a temática da origem, da promessa do retorno pelo qual evitamos a diferença de

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 684.

³⁷ *Ibidem*, p. 685.

nosso presente”³⁸, impedindo que o presente se mostre como diferença irreduzível a qualquer outro período histórico, impedindo assim que se possa pensar a diferença histórica do presente como diferença em si mesma.

Os dois textos de Foucault publicados em 1984 sob o título “O que é Iluminismo?”³⁹, em que ele discute a importância do texto de Kant sobre o Iluminismo⁴⁰, são centrais para a compreensão da relação entre presente e passado para a constituição de uma história do presente enquanto diagnóstico da atualidade. Segundo Foucault, o que marca a novidade deste texto de Kant sobre o *Aufklärung* é a maneira pela qual Kant colocou a questão da atualidade.

Nesse texto Kant não considera o presente como uma época do mundo ao qual se pertence, nem como um acontecimento em que se percebem os sinais de algo a ocorrer no futuro ou ainda como uma aurora em que se anuncia o futuro de uma realização, ou seja, “ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de um acabamento futuro. Ele procura uma diferença: qual diferença o hoje introduz em relação ao ontem?”⁴¹. O presente deixa de ser um momento que só poderia ser compreendido a partir do passado ou do futuro, mas como aquilo que difere em si mesmo do passado e a partir do qual o efetivamente novo na história pode ser pensado.

A pergunta de Kant sobre o *Aufklärung* concerne a “pura atualidade”, e isso porque ele pergunta não só pelo significado do *Aufklärung*, mas se no momento atual se vive de acordo com ele⁴². Desse modo, Kant apresentou a pergunta pela atualidade de modo diferente porque a pergunta estabelece uma dupla condição para quem a pensa, saber em que medida ele faz parte desse processo e como ele tem certo papel a jogar nesse processo, ou seja, uma

³⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-232.

³⁹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits IV*, n. 339, 1984, p. 562-578; FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits IV*, n. 351, 1984, p. 679-688.

⁴⁰ KANT, I. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1995, p. 11-19.

⁴¹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits IV*, n. 339, 1984, p. 564.

⁴² Pergunta Kant: “vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não”. (KANT, I. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? Op. cit., p. 17.)

relação com o presente em que se é elemento e ator ao mesmo tempo: “é necessário, portanto, considerar que o *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a se efetuar de forma pessoal”⁴³.

A pergunta é um diagnóstico da atualidade ao mesmo tempo em que impõe uma tarefa ética e política de realizar a saída, a superação de uma condição de menoridade, entendida por Kant como o uso livre e autônomo da razão em relação ao poder constituído. Foucault assim explica o que para ele representa esse duplo aspecto de novidade que possui o texto de Kant: “a reflexão sobre o ‘hoje’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto”⁴⁴, o que Foucault denominou como atitude de modernidade, como *ethos* filosófico ao qual ele se via ligado.

Não se trata de uma atitude “da” modernidade, entendida como um período preciso da história que se trataria de recuperar, nem se refere ao compartilhamento dos conteúdos históricos de determinado período denominado modernidade, aspectos que por sinal diferenciam bastante Foucault do pensamento kantiano, isso levando em conta as dimensões antropológica e teleológica que acompanham a visão de história de Kant⁴⁵. Trata-se, de modo diferente, de uma atitude “de” modernidade, uma atitude filosófica em relação ao presente que o texto de Kant inaugura ou ao menos configura um esboço inicial que surge com o Iluminismo e que irá marcar toda uma vertente importante na história da filosofia a partir do século XIX⁴⁶.

⁴³ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 565.

⁴⁴ Ibidem, p. 568.

⁴⁵ Os vínculos entre a ideia de história e a teleologia kantiana foram analisados por este autor em ZUBEN, M. C. von. *A idéia de história como progresso necessário em Kant*. 1999, 129p. Dissertação (Mestrado em História das ideias) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 1999. Foucault também se diferencia de Habermas no que se refere à leitura que este faz da modernidade, quando afirma que “[...] o problema de Habermas é antes de tudo o de encontrar um modo transcendental de pensamento que se oponha a toda forma de historicismo. Eu sou, em realidade, muito mais historicista e nietzschiano.” (FOUCAULT, M. Espace, savoir et pouvoir. *Dits et Ecrits* IV, n. 310, 1982, p. 280).

⁴⁶ Não obstante Foucault atribuir de modo destacado o papel histórico de Kant como pioneiro em relação à indagação sobre a atualidade, é a Nietzsche que ele atribui de modo mais vigoroso esse papel.

Foucault enfatiza, portanto, que sua relação com a modernidade “não é uma relação longitudinal com o passado”, em que se trataria de perguntar o que se deve aceitar ou rejeitar em relação à modernidade, nem de analisá-la comparativamente em relação a outros períodos históricos, mas considerá-la a partir de uma relação “sagital com sua própria atualidade”, o que significa que “o discurso tem que levar em conta sua atualidade para, de um lado, encontrar seu lugar próprio, e de outro, para dizer-lhe o sentido, enfim, para especificar o modo de ação que ele é capaz de exercer no interior dessa atualidade”⁴⁷. Observa-se que compete ao discurso sobre a modernidade essa dupla tarefa de dizer a atualidade, e em dizendo-a abrir as possibilidades de ação sobre essa mesma atualidade.

Deve-se, portanto, entender esses dois textos de Foucault sobre o Iluminismo não como uma defesa feita por ele desse período histórico, mas como a ativação de uma questão, de um problema, ou da modernidade como problema filosófico, pois que ele procurou “fazer a genealogia não da noção de modernidade, mas da modernidade como questão”⁴⁸.

Vale notar o modo como Foucault caracteriza esse *ethos* filosófico, essa “ontologia histórica de nós mesmos”. Em primeiro lugar, diferenciando-se do sentido transcendental da crítica nos termos de Kant, Foucault diz que o *ethos* é uma atitude limite, já que “a crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles”, que é definida por ele da seguinte forma: “trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma da ultrapassagem possível”⁴⁹. Nota-se que a expressão “crítica prática” liga os dois aspectos inseparáveis implicados nessa atitude limite, qual seja, a análise histórica da constituição do sujeito no presente e a atitude ética e política de transgressão desses mesmos limites; o aspecto arqueológico da análise histórica e o aspecto genealógico de sua eterna contingência, a partir da qual se abre o espaço para as práticas de liberdade entendidas como “a

⁴⁷ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits* IV, n. 351, 1984, p. 681.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 681.

⁴⁹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 574.

possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”⁵⁰.

Vê-se aqui delinear a noção de liberdade subjacente a ontologia crítica de nós mesmos como uma tarefa infinita e interminável de nos colocarmos nos limites histórico-ontológicos de nossa atualidade para poder operar mudanças possíveis e desejáveis e dar a forma precisa que essas mudanças devem tomar, já que são mudanças entendidas como ultrapassagem, como transgressão dos limites ontológicos que constituem nossa atualidade⁵¹.

Observa-se que em Foucault não se pode propriamente falar em liberdade no sentido substancial da palavra, como algo que se possui ou se conquista, nem tampouco se deve falar em libertação como um ato de consumação de uma condição e definição de um estado ou modo de vida. Ainda que Foucault admita que possa haver, em determinadas situações históricas, momentos políticos em que se libertam de uma opressão, não há garantias por si só que de um ato de libertação se siga uma situação permanente de liberdade.

Para Foucault, de modo diferente, em razão de a liberdade ser uma ação que se exerce sobre os limites ontológicos que constituem o sujeito, a liberdade só pode ser concebida como prática permanente que se retoma infinitamente, portanto, o mais correto é pensar em práticas de liberdade, entendidas como aquelas ações em que nos situamos nos limites para avaliar as mudanças desejáveis e possíveis, já que elas só podem se dar em referência aos próprios limites. Assim, a condição de possibilidade posta pela situação limite não é uma exigência limitativa externa ao sujeito da ação, mas limites histórico-ontológicos que incidem tanto na constituição do sujeito quanto nas relações externas que ele possui com os outros, limite, portanto, ontológico e igualmente ético e político enquanto condição para que a atitude de transgressão se realize,

⁵⁰ Ibidem, p. 574.

⁵¹ Cf. Ibidem, p. 575.

daí Foucault caracterizar o *ethos* como uma atitude experimental, entendida como um “trabalho sobre nós mesmos como seres livres”⁵²

Afirmar que o *ethos* filosófico é uma atitude experimental implica em ver a mudança como um trabalho permanente da liberdade, já que segundo Castelo Branco a atualidade é:

O resultado de uma agonística com focos, posições e finalidades de alcances distintos, sem qualquer coordenação lógica interna ou tendência teleológica, o que faria do presente um resultado apenas provisório de um jogo sem nenhuma carta determinante ou lugar privilegiado do exercício do poder⁵³

A ideia de que o trabalho da liberdade é uma questão de agonística remete ao que já foi afirmado quanto ao caráter estratégico, de luta, de relações de força que constituem tanto as práticas de subjetivação éticas e políticas quanto a compreensão da liberdade como posição estratégica diante da atualidade, pois que a liberdade é “uma prática feita nos limites e sobre limites”, sendo esse o sentido mais preciso da ideia de transgressão como ultrapassagem e superação, que “nada tem em comum com um banal e pseudo-enfrentamento das normas e dos padrões, sem a presença da autonomia e racionalidade estratégica”⁵⁴.

A noção de autonomia em Foucault, entretanto, não pode ser compreendida como, por exemplo, o é em Kant, em termos de uma autonomia da vontade legisladora que seria a expressão do poder de autodeterminação da razão, como uma vontade livre de condicionamentos empíricos. Foucault procurou sempre se diferenciar da consideração da vontade como um dimensão externa a própria história, já que os próprios sujeitos se constituem na trama histórica, não havendo a ideia de um sujeito constituinte que seria a condição de uma vontade livre, independente de qualquer consideração histórica.

⁵² Ibidem, p. 575.

⁵³ CASTELO BRANCO, G. Kant no último Foucault: liberdade e política. In: CALOMENI, T. C. B. (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*, Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 229.

⁵⁴ Ibidem, p. 235.

Apesar dessas restrições quanto à consideração da vontade sob o viés de uma constante antropológica, foram poucos os momentos em que Foucault discute especificamente o problema da vontade, talvez a única exceção tenha sido a ocasião de uma conversa em 1978 com o filósofo japonês Yoshimoto em torno do pensamento de Marx⁵⁵. Nessa conversa o filósofo japonês tece considerações em torno do problema da vontade em Hegel, demandando de Foucault considerações a respeito desse tema.

Foucault inicia suas análises com um preâmbulo crítico em relação à tradição da filosofia ocidental afirmando que a temática da vontade teria sido pouco tratada e de modo insuficiente pela filosofia ocidental, sendo objeto de análises mais pormenorizadas somente a partir de Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Segundo ele, as abordagens da vontade que prevaleceram na filosofia ocidental foram os modelos da filosofia natural (Leibniz) e da filosofia do direito (Kant), em que a vontade foi considerada respectivamente como força natural e como lei moral (bem e mal). Nietzsche teria alterado essas perspectivas entendendo a vontade como vontade de potência articulada com a vontade de saber, entretanto, segundo Foucault, ele não teria alterado satisfatoriamente os modelos iniciais de consideração da vontade; afirma ainda que a filosofia de Husserl, dos existencialistas e mesmo de Heidegger, que também procuraram esclarecer o problema da vontade, “não foram bem sucedidos em definir claramente o método que permitiria analisar o fenômeno do ponto de vista da vontade. Em resumo, a filosofia ocidental foi sempre incapaz de pensar a questão da vontade de maneira pertinente”⁵⁶.

A partir dessa resumida retrospectiva histórica Foucault apresenta não uma resposta definitiva ao problema da vontade, mas uma direção em que acredita que devem caminhar as reflexões sobre esse tema, qual seja a necessidade de pensar a vontade a partir da noção de estratégia, assim afirma o filósofo:

⁵⁵ Cf. FOUCAULT, M. *Méthodologie pour connaissance du monde: comment se débarrasser du marxismo*. *Dits et Ecrits* III, n. 235, 1978.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 604-605.

Parece-me que a questão da vontade pode ser posta enquanto luta, ou seja, de um ponto de vista estratégico para analisar um conflito quando diversos antagonismos se desenvolvem.⁵⁷

Ainda que Foucault não tenha desenvolvido suficientemente a análise da vontade a partir da categoria de estratégia e das noções correlatas de luta, – conflito, antagonismo, incidente, – o que segundo ele deve ser tarefa da filosofia contemporânea, vê-se claramente presente em seu pensamento os desdobramentos desse deslocamento do problema da vontade em relação às noções de autonomia e de práticas de liberdade, abordadas até aqui neste trabalho, em que as práticas de liberdade só podem ser exercidas como um movimento estratégico dos sujeitos diante de uma configuração de forças que se enfrentam em uma situação histórica precisa e determinada.

Esse aspecto se mostra evidente quando se observa que os trabalhos de Foucault se dirigiram para a análise das formas que tomaram as relações de poder na modernidade, notadamente ao papel exercido pela objetivação do homem pelas ciências humanas no âmbito dos dispositivos de poder. A tarefa posta para as práticas de liberdade deixa de ser a de como devemos ser governados ou como devemos governar a nós mesmos, mas, como precisa o filósofo:

[...] se tal é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? Eu creio que ela [a filosofia] se faz e que ela se faz sempre atualmente como um trabalho considerável e múltiplo, que modifica nossa maneira de nos conduzir. E isso em uma conjunção complexa entre toda uma série de pesquisas e todo um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia⁵⁸

A noção de práticas de liberdade como jogo estratégico supera o dualismo liberdade e determinismo, liberdade e condicionamento, em razão de que os jogos de poder se dão como dinâmicas que se articulam entre liberdades,

⁵⁷ Ibidem, p. 605.

⁵⁸ FOUCAULT, M. Le philosophe masqué. *Dits et Ecrits* IV, n. 285, 1980, p. 110.

como estratégias que pretendem incidir sobre as condutas dos outros e sobre as relações dos sujeitos consigo mesmos, provocando por sua vez outras estratégias que respondem a esses esforços. Os jogos estratégicos não fixam uma determinação das condutas, eles operam um campo de virtualidades no que se refere às condutas dos sujeitos, de modo que não podem ser considerados como uma estrutura determinística, imutável e estável.

Foucault enfatizou em diversas ocasiões que o problema posto entre as atuais relações de poder e as demandas da liberdade não é o problema do mal, já que a resposta à pergunta sobre o que devemos fazer, seja no campo ético ou político, implica uma crítica das estratégias postas pela atualidade visando sua transformação, tendo em vista o que Foucault costumava chamar os perigos da racionalidade moderna. Respondendo a uma pergunta sobre se a volta aos gregos representava um modelo alternativo à ética contemporânea, Foucault diz:

Eu não estou procurando uma solução de substituição; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de outro problema posto em outra época por pessoas diferentes. O que eu quero fazer não é uma história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito os termos 'outra escolha'. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. Eu não procuro dizer que tudo está mal, mas que tudo é perigoso, o que não é a mesma coisa que dizer que tudo está mal. Se tudo é perigoso então temos sempre algo a fazer. Portanto minha posição não conduz à apatia, mas ao contrário, a um hiperativismo pessimista. Penso que a escolha ético-política que devemos fazer todos os dias é determinar qual é o principal perigo.

Foucault entende que não se trata de exorcizar a racionalidade moderna, nem tampouco afirmar seu poder esclarecido e libertário, mas indicar o que nas estratégias atuais de poder precisa ser mudado. Mas, ainda, como fixar esses parâmetros de mudança necessária ou como definir qual é o perigo? Levando em conta o tipo de crítica que ele endereçou às estratégias da racionalidade moderna, pode-se ao menos indicar uma possibilidade de resposta a essa difícil questão. Trata-se de ver o perigo como uma ambiguidade intrínseca

da racionalidade inerente às práticas de governo que caracterizam a vida ocidental moderna.

Tal ambiguidade se expressa, por um lado, na esperança moderna “no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros”⁵⁹, e por outro lado e de modo contrário, na intensificação do controle e domínio sobre os indivíduos e sobre a sociedade como um todo através dessas mesmas tecnologias que prometiam a autonomia e emancipação do homem, que se expressaram na forma de:

[...] relações de poder que eram veiculadas pelas diversas tecnologias (quer se tratasse de produções com finalidades econômicas, de instituições visando a regulações sociais, de técnicas de comunicação): como exemplo, as disciplinas simultaneamente coletivas e individuais, os procedimentos de normalização exercidos em nome do poder do Estado, as exigências da sociedade ou de faixas da população

Aspectos das relações de poder no mundo moderno que, pode-se dizer, mobilizaram o conjunto da obra de Foucault através dos seus diversos e específicos estudos sobre a loucura, a medicina, a delinquência, a sexualidade, as formas de governo, etc.

Nota-se assim que o perigo se refere à solidificação de uma forma de domínio, da hegemonia de um modo de ser moderno cuja característica principal residiria no fato de que os indivíduos e os grupos sociais se encontram envolvidos em relações de poder que limitam as possibilidades de produção de novas formas de governo.

Como já foi afirmado anteriormente, por outro lado, as relações de poder também engendram simultaneamente formas de luta e resistência que ensejam a possibilidade de práticas de transformação social e de mudança nas relações dos sujeitos consigo mesmos. Entretanto, como bem adverte Foucault,

⁵⁹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *Dits et Ecrits* IV, n. 339, 1984, p. 575.

“uma transformação que permanecesse no mesmo modo de pensamento, uma transformação que não fosse mais que certa maneira de melhor ajustar o próprio pensamento a realidade das coisas, seria apenas uma transformação superficial”⁶⁰. Desse modo, o trabalho da crítica em relação às condições estratégicas das relações de poder na atualidade é absolutamente indispensável para toda transformação.

Trata-se, como tarefa crítica, de contribuir para que as lutas por transformação se situem em uma nova posição estratégica, de modo tal a criar as possibilidades de invenção de novas formas de vida, de novas relações de poder, âmbito no qual o indivíduo e os grupos sociais possam exercer transformações efetivas, sobre si mesmos e sobre o universo de suas relações.

Por fim, percebe-se que para Foucault as práticas de liberdade só podem ser mais bem compreendidas se forem vistas como a tarefa tanto individual (ética), quanto coletiva (política) de invenção do novo, só possível em nos situando na experiência limite que constitui nossa atualidade, nosso presente, como bem assinala Deleuze:

O novo não designa a suposta moda, mas pelo contrário, se refere à criatividade variável segundo os dispositivos, em conformidade com a interrogação que começou a nascer no século XX: como é possível no mundo a produção de algo novo? [...] Todo dispositivo se define, portanto, por seu teor de novidade e criatividade, o qual marca ao mesmo tempo sua capacidade de transformar-se ou de fissurar-se em proveito de um dispositivo do futuro. Na medida em que escapam das relações de saber e de poder, as linhas de subjetivação parecem especialmente capazes de traçar caminhos de criação que não cessam de fracassar, mas tampouco de serem retomados, modificados, até chegar à ruptura do antigo dispositivo.⁶¹

⁶⁰ FOUCAULT, M. Est-il donc important de penser?. *Dits et Ecrits IV*, n. 296, 1981, p. 180-181.

⁶¹ DELEUZE, G. Qué es un dispositivo?. In: *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990, p. 150.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo analisar e discutir um aspecto difícil e controverso do pensamento de Michel Foucault que se refere à ontologia do presente, que para ele representa a própria tarefa do pensamento filosófico, entendido não como uma simples tarefa teórica, mas como um *ethos* filosófico. Tratava-se, portanto, em pensar não um aspecto específico presente em algum de seus livros ou em uma temática mais delimitada dentre os diversos assuntos que ele investigou, mas uma temática de conjunto referente ao seu pensamento, o que por si só já anunciava a dificuldade da empreitada. Diante do desafio, optou-se pela formulação de uma pergunta principal que delimitasse um campo mais específico de análise. Essa pergunta buscava compreender melhor a articulação entre história e liberdade, já que a ontologia do presente cumpria necessariamente essas duas dimensões.

A tese em favor da qual se pretendeu argumentar afirma que a experiência limite se situa nesse espaço entre a história e a liberdade, espaço a partir do qual as noções de acontecimento histórico e de práticas de liberdade podem se articular. A noção de experiência limite favoreceu a compreensão tanto do acontecimento quanto da liberdade como diferença. O acontecimento se mostrou como diferença a partir das noções de arqueologia e genealogia, e a liberdade enquanto tarefa de transformação das relações consigo e com os outros, como a possibilidade de criação do novo na história, como a invenção da diferença. Pode-se, segundo esta tese, afirmar que a filosofia de Foucault é uma filosofia da diferença.

Vale observar que com a elaboração desta leitura sobre a trajetória do pensamento de Foucault não se pretende afirmar que os conceitos aí elencados tenham sido elaborados de modo sempre claro em seu pensamento, e logo de uma vez, sem as idas e vindas, sem o abandono e as retomadas em outro nível, pois se sabe que o tempo da construção dos conceitos não é o mesmo tempo da elaboração da crítica e do comentário. O tempo da criação é o tempo mais lento

da dispersão, já o tempo da crítica é o tempo rápido da síntese. Isto se mostra mais evidente ainda no caso do pensamento experimental de Foucault, pois que em sua filosofia não se tratava de tomar conceitos mais ou menos emprestados de uma tradição definida, mas de uma efetiva invenção permanente. A cada novo objeto que ele se debruçava e a cada nova necessidade prática, novas demandas conceituais surgiam, como atesta, por exemplo, o desenvolvimento dos conceitos de arqueologia e genealogia. Não se pretende também advogar uma unidade nem da obra, nem do autor nesta análise de conjunto. O que se pretendeu foi discutir o importante problema das relações entre história e liberdade que perpassa a sua trajetória em ritmos e intensidades variadas.

Deve-se agora perguntar sobre as consequências das conclusões a que se chegou ao final desta investigação ou, de outro modo, perguntar sobre as repercussões que se podem derivar da tese aqui defendida. Ainda que elas não sejam muitas e nem tão claras assim, há ao menos a necessidade de fazer o seu esboço.

A primeira dessas consequências refere-se aos problemas interpretativos em relação ao pensamento de Foucault, ao problema da crítica e do comentário. Um primeiro aspecto que talvez represente uma nova luz sobre o pensamento de Michel Foucault diz respeito ao tratamento dado ao conceito de experiência limite. Ainda que essa noção tenha sido tratada por outros intérpretes, que não são muitos, sua importância foi consideravelmente expandida neste trabalho quando se pretendeu articulá-lo, principalmente, com os conceitos de arqueologia e de genealogia e, em consequência, contribuir para uma melhor compreensão da história enquanto acontecimento. Assim o fazendo, fez surgir a possibilidade de pensar de modo mais consistente a articulação entre arqueologia e genealogia que, segundo a análise apresentada, não estão confinados a períodos estanques da trajetória do filósofo francês.

No que se relaciona à análise das fontes, deve-se destacar a ampla utilização dos textos presentes nos *Dits et Ecrits* dos anos 1960, importantes para a compreensão do conceito de experiência limite. Ainda sobre a utilização das

fontes, talvez a mais importante diz respeito à análise da obra *Raymond Roussel*, muito pouco estudada, principalmente no Brasil. Ressalte-se que a sua utilização foi circunscrita aos objetivos da presente pesquisa, já que não se pretendeu analisá-la em seu aspecto especificamente literário, mas tão somente naquilo em que ela contribuía para o esclarecimento da compreensão de Foucault sobre o ser da linguagem como experiência limite.

A segunda consequência, de caráter mais filosófico, se refere ao que se pode derivar quanto ao lugar que ocupa Foucault na constelação do pensamento contemporâneo, que tão variadas e diferentes interpretações suscita. Um primeiro aspecto se refere à relação de Foucault com o pensamento moderno. Se seguirmos suas análises presentes em *As palavras e as coisas*, em que ele afirma ser a modernidade a época da finitude, pode-se dizer que Foucault é um pensador moderno. É moderno porque tanto a história descontínua quanto a liberdade transgressora dos limites pressupõem a finitude irremediável do homem moderno. Não é, entretanto, um pensamento da finitude que busca sob ela o universal na forma do duplo empírico e transcendental, mas toma a finitude talvez, se seguirmos a fórmula de Deleuze, como o “finito-ilimitado”¹, ou talvez ainda, seguindo a sugestão de Zourabichvili, a “infinita-finitude”², ou ainda se situarmos Foucault ao lado daqueles com os quais dialogou em sua jornada filosófica, segundo ele próprio nos diz:

É realmente nesse espaço assim posto a descoberto que a literatura, com o surrealismo primeiramente (mas sob uma forma ainda bem travestida), depois, cada vez mais puramente, com Kafka, com Bataille, com Blanchot, se deu como experiência: como experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e na sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá, no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais afastado); como experiência da finitude (apreendida na abertura e na coerção dessa finitude).

¹DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 141.

²ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Também, finalmente, quando o próprio Foucault se inclui no quadro do pensamento moderno da finitude, ao dizer que “[...] o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia, tudo isto forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É neste lugar que nós pensamos”³.

Partindo dessas considerações, pode-se dizer que o pensamento de Foucault se situa no coração da modernidade, no sentido em que radicaliza a época da finitude, que é a nossa atualidade, e isto porque não mais procura nela o infinito perdido, mas vê a finitude como infinitamente se repetindo como a eterna repetição da diferença, marca importante de seu pensamento. Por outro lado, sendo moderno, Foucault não deixa, entretanto, de ser um pós-metafísico radical, na medida em que produziu uma filosofia voltada para os modos de fazer, para as práticas em sua singularidade e diferença ontológica, superando assim o essencialismo do pensamento metafísico por meio do que poderíamos chamar uma ontologia arqueo-genealógica, que rompe com as categorias tradicionais da metafísica. Além disso, observa-se em Foucault uma noção não essencialista de liberdade, já que esta é vista como práticas de liberdade, como *ethos*, como atitude limite transformadora de si.

³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 533.

REFERÊNCIAS

I. Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Dits et Écrits I – 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Dits et Écrits II – 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Dits et Écrits IV – 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

_____. *História da sexualidade*. Volume 2 – O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2003.

_____. Linguagem e literatura. In: Machado, R. *Foucault a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

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

II. Outras obras

ADAMSON, G. *Le Procédé de Raymond Rousset*. Paris: Editions Rodopi, 1984.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

BELLOUR, R. Sobre la ficción. In: *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística geral I*. 2. ed. Campinas: Pontes/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

BLANCHOT, M. *Foucault como o imagino*. Lisboa: Editions Fata Morgana, s/d.

BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BREGALDA, M. M. Aspectos da lógica estóica e da lógica em Sêneca. *Revista Nuntius antiquus*. Belo Horizonte, n. 3, ago. 2009.

BRÉHIER, E. *La Theorie des incorporels dans l'ancien stöicisme*. Paris: Vrin, 1928.

CASTELO BRANCO, G. Kant no último Foucault: liberdade e política. In: CALOMENI, T. C. B. (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 225-237.

CASTILHO, A. T. *Introdução ao estudo do aspecto verbal na língua portuguesa*. Marília: FFCL de Marília, 1968.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso sobre seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHEDIAK, K. A. *Introdução à filosofia de Deleuze: um estudo crítico sobre o conceito de diferença na filosofia da representação finita e infinita*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, G. Pensamento nômade. Tradução Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G. Qué es un dispositivo? In: *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

DREYFUS, H. L.; ROBINOW, P. What is maturity: Habermas and Foucault on "What is Enlightenment?". In: HOY, D. C. (Org.). *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 109-121.

FLYNN, T. Foucault's Mapping of History. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 28-46.

FREGE, G. Sobre sentido e a referência In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

GIACÓIA JÚNIOR, O. O conceito de direito e a ontologia do presente. In: CALOMENI, T. C. B. (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 187-204.

GUIMARÃES, M. A. O corporal e o incorporal na ontologia estoíca. *Revista Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 177-184, 2009.

GUTTING, G. Foucault's Philosophy of Experience. *Boundary 2*, Durham, v. 29, n. 2, p. 69-85, 2002.

HABERMAS, J. Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault again. In: KELLY, M. (Org.). *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas Debate*. New York: MIT Press, 1995.

HABERMAS, J. Taking Aim at the Heart of the Present. In HOY, D. C. (Org.). *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 103-108.

HACKING, I. Self-improvement. In HOY, D. C. (Org.). *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 235-240.

HAN, B. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1988.

KANT, I. *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, 1980.

KANT, I. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1995, p. 11-19.

KELLER, A. J. *Michelis, pequeno dicionário: alemão-português, português-alemão*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

KLOSSOWSKI, P. *La ressemblance*. Marseille: Riôan-ji, 1984.

LARROSA, J. La locura en el lenguaje: Foucault. In: *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes, 1996.

LEVY, T. S. *A Experiência do fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

MACHADO, R. *Arqueología y epistemología*. Barcelona : Editorial Gedisa, 1990.

MACHADO, R. *Arqueología y epistemología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

MACHADO, R. *Ciência e saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

MACHADO, R. *Ciência e saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

MACHEREY, P. Foucault/Roussel/Foucault. In: Foucault, M. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

MODENESI, J. C. *O Dom Quixote de Foucault*. Rio de Janeiro : E-Papers, 2003.

NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORRIS, C. What is enlightenment?: Kant according to Foucault. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 159-196.

O'LEARY, T. Foucault, experience, literature. *Foucault Studies*, n. 5, p. 5-25, 2008.

ORLANDI, L. B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In TRONCA, I. (Org.). *Foucault vivo*. Campinas: Pontes, 1987.

ORLANDI, L. B. L. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilez Deleuze; uma vida filosófica*. São Paulo, Ed. 34, 2000.

- ORTEGA, F. Habermas versus Foucault: apontamentos para um debate impossível. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 239-248, 1999.
- PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998.
- REVEL, J. Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence. *Critique*, Paris, Tome LII, n. 591/592, p. 727-735, août-septembre, 1996.
- REYNER, T. Between Fiction and Reflection: Foucault and the Experience-book. *Continental Philosophy Review*, n. 36, p. 27-43, 2003.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- RICOEUR, P. L'identité narrative, *Esprit*, juillet-août, 1988.
- RORTY, R. Identidad, moral y autonomía privada. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 323-331.
- ROUSSEL, R. *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Paris: Gallimard, 1995.
- SALES, A. C. Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 219-239, 2006.
- SEARLE, J. R. *Speech Acts: Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. 1993, 279p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- WOLFSON, L. *Le Schizo et les langues*. Paris: Gallimard, 1970.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- ZUBEN, M. C. von. *A idéia de história como progresso necessário em Kant*. 1999, 129p. Dissertação (Mestrado em História das idéias) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.