UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

EMPIRISMO E ÉTICA EM MICHEL FOUCAULT

Linguagem, Discurso e Subjetivação.

André de Castro Sanches Bassères

Orientação: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa R. N. Itagiba Filho

Rio de Janeiro 2012

Sumário

Introdução 3

1. Linguagem e Discurso 17
1.1 O Sujeito como Experiência.....17
1.2 O Mundo e o Olhar Impressionista.....21
1.3 Linguagem e Procedimento.....34
1.4 Saber, Ficção e Diagnóstico.....51

2. As Subjetivações..... 67
2.1 O Sujeito e a Resistência 67
2.2 A subjetivação como "assujeitamento" e como "estetização"..... 75

Conclusão..... 91

Referências..... 95

Introdução.

> Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever[1].

Spinoza, certa vez, foi esfaqueado. Havia sido excomungado de sua Sinagoga com vinte e três anos através de uma carta que, de tão excessiva em sua violência[2], nos mostra com brilhante clareza, e com até mesmo alguma beleza, a potência revolucionária de um discurso; a insurreição presente em um simples enunciado. Quão grande a necessidade dos discursos dominantes em combater, em destruir essa insurreição, sob pena de serem, eles mesmos, destruídos por tal novidade. Quão violenta é essa reação, essa luta pela sobrevivência das verdades. Que gigantesca brutalidade se abate sobre essas vidas estranhas, no ponto onde elas se chocam com o poder. Uma vida ínfima, minúscula, que deve ser calada, a qualquer custo. Na recente edição brasileira da *Ética*, além da mencionada carta de excomunhão, podemos ler – a título de curiosidade – a lista dos parcos pertences presentes no seu inventário[3]: uns poucos livros, um ou outro móvel de má qualidade, quase nenhum objeto, umas poucas roupas – dentre elas um casaco furado, furado por uma faca.

Este não é um texto sobre Baruch de Spinoza, é um texto sobre um filósofo francês que viveu séculos depois daquele holandês pobre e odiado: Michel Foucault. Começamos, no entanto, lembrando Spinoza, pois muitas vezes nos lembramos dele enquanto estudávamos Foucault, enquanto escrevíamos esta singela dissertação. Em seus textos sobre o funcionamento e a articulação dos saberes ou dos discursos que lhes dão vida, em suas análises sobre relações de poder, em seus belíssimos textos sobre o ser da linguagem compreendido pela e na literatura, e especialmente em seus livros e cursos acerca da subjetivação, da ética, desde a Antiguidade

[1] FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 20.
[2] Lembramo-nos de um dos trechos mais fortes: "Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair e maldito ele em seu entrar". SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. *Anátema*, texto de orelha.
[3] Ibidem.

Clássica, Spinoza parece espreitar. Não porque Foucault o mencione com grande frequência, nem porque demonstre ter por ele um apreço especial em comparação com outros filósofos (o que não seria verdade no que concerne uma grande parte de sua obra: Spinoza, em *As Palavras e as Coisas*, como parte de um mesmo capítulo da representação na epistémê clássica, ao lado de Descartes e outros, seria apenas "mais um" que retrata em sua obra as condições históricas de enunciação, iguais entre os seus "contemporâneos"[4]). Mas porque Spinoza nos parece, em primeiro lugar, ser talvez o grande nome de um projeto filosófico da produção, no qual o mundo é pensado como pura imanência, como jogo incessante, onde imagens se constituem e se diluem de acordo com as modificações da substância, e sobre as quais a consciência tende impor uma ilegítima estabilidade. Imagem do pensamento, como veremos ao longo deste texto, muito próxima a de Foucault. Pensamos em Spinoza também, e talvez principalmente por isso, pois ele nos parece constituir a imagem perfeita, mais acabada, daquilo que Foucault descobriu apenas muito próximo à morte: o heroísmo filosófico enquanto vida filosófica[5].

Spinoza seria um dos grandes momentos na história do pensamento em que o sentido do pensar teria sido vivido, respirado, experimentado em suma, como potência. O pensamento como um acontecimento vital, que nos move, nos modifica, nos torna outros, a partir de um encontro com o mundo em que o sujeito que fez as perguntas, lançou um olhar, já não tem mais a menor importância. O sujeito, como também queria Foucault, não é o ponto de partida do pensamento e nem pode ser a sua finalidade. A vida, a natureza no sentido spinozista, é o único problema que importa. Pensamos para não sermos os mesmos, pensamos em um exercício de potência, em um combate que pode nos tomar tudo, e sobre o qual não há garantias, ou não pensamos de maneira nenhuma. Nestas duas noções, de vida filosófica e de heroísmo filosófico, que Foucault remonta aos antigos, ele parece ter encontrado um caminho filosófico que não guarda relação com uma busca por um conhecimento que nos apazigua e nos torna confortáveis em nossas identidades, mas que busca fazer do pensamento uma experiência de luta, de combate perene (*enkrateia*[6], como chamaram os gregos), onde a transformação, a constante potencialização de uma vida que se lança nessa experiência é o único objetivo a ser alcançado. "Pensar para não ser mais o

[4] FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 97.
[5] Ambas as noções aparecem no seu último curso no *Collège de France*, que constitui uma das obras importantes sobre as quais iremos nos debruçar no segundo capítulo. FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
[6] Cf. FOUCAULT, Michel. *Historia da Sexualidade vol. II: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 60 – 72.

mesmo": de quem é esta frase? Seria de Foucault, de Spinoza, de Diógenes (aquele cão da Antiguidade), de Nietzsche? Já não sabemos mais, e eis que essas figuras nos surgem como figuras irmanadas, espelhadas, que ensinam que o pensamento é um combate, que tem como único interlocutor a vida e como única finalidade (que nunca é final, a não ser na morte) a força.

Em um livro importante para esta dissertação, *Raymond Roussel*[7], Foucault comenta a ideia de que o último livro do escritor francês funcionaria como uma "chave de leitura" para o restante da obra. Talvez o mesmo possa ser pensado daqueles últimos livros de Foucault, em especial seu último curso, *A Coragem da Verdade*. E estas duas noções, de vida e heroísmo filosóficos, por mais tardias que sejam, podem, talvez, nos oferecer uma "chave de leitura" para o restante de sua obra. Chave de leitura que não tem como finalidade nos dar uma resposta simples, uma explicação cômoda de suas vastas pesquisas, mas que, assim como a última obra de Roussel, amplia o campo, recoloca questões, multiplica os caminhos, e fortalece o sentido ético e político de seus textos.

O ponto fundamental, apenas indicado por Foucault através dessas noções contíguas, é o de que uma obra filosófica não tem apenas como marca distintiva os seus "conteúdos formais", os seus enunciados. Tão importante quanto estes conteúdos são as **vidas** de onde emergiram tais conteúdos. Toda uma outra história da filosofia poderia ser construída a partir das "vidas filosóficas", abandonando a abordagem tradicional baseada nos conteúdos[8]. Em realidade, não há distinção entre um e o outro aspecto: o que há é uma vida que se manifesta em uma construção conceitual e em um cotidiano, uma atitude. Poderíamos dizer: só há o **pensamento** em um filósofo, que se faz uma **vida**, no sentido ordinário da palavra, ao mesmo tempo em que se erige como obra conceitual, filosófica. A vida é também obra, ou, vida e obra como duas obras, análogas (como, talvez, no paralelismo de Spinoza), que um mesmo pensamento produz. A vida é aqui, portanto, também a tradução de um **problema**, de um mesmo campo problemático[9]. Mas não seria necessário que esta vida se erigisse como "heroísmo filosófico", pois esta noção apenas

[7] FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 1999.
[8] Cf. *A Coragem da Verdade, Aula de 7 de Março de 1984*. p. 186 – 187: "Pode-se conceber a partir daí a ideia de uma história da filosofia que não seria uma história das doutrinas filosóficas, mas das formas, dos modos e dos estilos de vida, uma história da vida filosófica como problema filosófico, mas também como modo de ser e como forma ao mesmo tempo de ética e de heroísmo".
[9] Embora, como dissemos, estas noções só aparecem no último curso de Foucault, já percebemos ressonâncias com outros textos, bem anteriores (um mesmo campo problemático...). Por exemplo, a vida de Roussel, que Foucault comenta no seu *Raymond Roussel*, não se separa de sua obra: o "pensado" é o "vivido", a "loucura" é a "obra". E o "autor" – mais do que apenas a sua "função autoral", trata-se de sua vida material ela mesma – não é mais do que uma figura, um personagem, de sua literatura, do seu pensamento.

é apropriada quando a vida filosófica está apontada para um sentido muito particular: uma outra vida e um outro mundo. A vida filosófica torna-se heroísmo filosófico quando ela tem a **alteridade** no cerne do seu pensamento, quando ela aponta para o **outro** (não o outro platônico e, principalmente, cristão: um mundo outro, outro "lugar", estático, sem movimento; mas o outro como transformação **aqui**: outra vida, outro mundo – a diferença como primado e a transformação **desse** mundo e **dessa** vida, como finalidade da filosofia).

Talvez fosse o caso de distinguir, embora Foucault não explicite desta maneira, entre uma filosofia do **mesmo** (e uma vida correlata – se for possível pensar uma vida filosófica sem aquelas implicações éticas do heroísmo filosófico: uma vida filosófica em que não há a colocação do "eu" que vive esta vida em questão talvez seja uma noção equivocada, muito embora tenha-se feito filosofia desta maneira) e uma filosofia (e sua vida heróica) da **diferença**. E essa distinção se daria em dois níveis: uma filosofia pautada inteiramente naquilo que Foucault chamou certa vez de epistémê, ou seja, no "já-dito", no campo dos discursos já pronunciados, dos saberes dominantes, ao mesmo tempo em que "aponta" para um reforço do **mesmo**, dessa identidade de **si** e do mundo (mesmo que necessite, por condições próprias, apontar para um mundo outro, fora deste). Ao passo que esta "filosofia da diferença"[10] abre para o novo, para a alteridade como princípio, mesmo que não seja uma existência inteiramente "nova", como em um passe de mágica. Ela não tem de onde surgir a não ser do mundo que a preexiste, mas já se distingue dele, em sua natureza mesma, pois o manuseia – na sua maleabilidade possível, no que ele carrega de plasticidade – abrindo caminho para uma distinta maneira de pensar, para novos enunciados. Todavia, não basta este nível, pois toda forma discursiva, seja ela qual for (filosófica ou não) foi antes uma novidade cavada no solo do mesmo. É preciso, no heroísmo filosófico, que esta "novidade" em termos discursivos aponte para uma transformação do pensador e do mundo onde ele se inscreve (uma dimensão já irredutivelmente ética e política deste conceito).

E já percebemos aqui, nisso que aproximamos de uma "filosofia da diferença", algo como a ancestralidade patente do próprio pensamento de Foucault. Não haveria nessa **coragem** filosófica que é a marca do heroísmo filosófico um traço comum a essa coragem empirista que caracteriza a obra de Foucault? Afinal, a busca por uma afirmação filosófica da pura imanência,

[10] Temos plena consciência que a expressão, muito conhecida em Deleuze, pode fazer torcer certos narizes. Infelizmente, é a melhor expressão que encontramos para nos referir a este desenvolvimento conceitual em **Foucault**. E, de toda maneira, não temos nenhuma vergonha, nem nos sentimos minimamente constrangidos, em já deixar claro que encontramos íntimas afinidades entre ambos os autores, verdadeiros "amigos", no sentido mais filosófico da expressão.

de uma escrita do pensamento livre de quaisquer compromissos com a estabilidade, a continuidade e a comunicabilidade, o chão cômodo e seguro sobre o qual se sustentaram gerações de pensadores – não é esse caminho também a marca de uma coragem que caracteriza em certas formas o heroísmo filosófico? Lembramo-nos aqui de uma bela frase na sua introdução ao "Uso dos Prazeres":

> O "ensaio" – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de **comunicação** – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma "ascese", um exercício de si, no pensamento.[11]

As suas minuciosas discrições, em diferentes textos como *A Arqueologia do Saber* e *A Ordem do Discurso*, entre outros, em que Foucault aponta com riqueza de detalhes os compromissos firmados entre diversas formas do pensamento (filosóficos, historiográficos, etc.) com a permanência e a continuidade, com a consciência e o sujeito, já não são a tradução de uma coragem? Coragem que consiste em abandonar todos os nossos subterfúgios, todos os truques e armadilhas pelos quais o **mesmo** insidiosamente se planta, lá onde cremos se encontrar o novo pensamento, a nova filosofia, a vanguarda da historiografia. Coragem de abarcar a vida sem ponto de apoio, sem solidez ou segurança: um mundo que se torna caleidoscópio (em uma bonita imagem de Paul Veyne no seu *Foucault Revoluciona a História*[12]), jogo incessante e delirante de imagens absurdas e frágeis, pulsantes e fadadas à morte. Imagem bela, sim, mas igualmente terrível. Terrível, posto que encerra, de uma vez por todas, a possibilidade de um sentido que nos ultrapasse, de algum tipo de conforto para esta vida efêmera e mutante, em uma palavra: para a nossa mortalidade. Não, não há imortalidade, nem da alma, nem do conhecimento, nem dos feitos nobres dos homens e nem da história (último avatar dessa busca, última fortaleza para a consciência, como quis Foucault em *A Arqueologia do Saber*[13]).

Aí reside, novo, sempre reatualizado, alguns daqueles princípios que ele aproxima do heroísmo filosófico. Porque a história (a do pensamento também, é claro) é ruptura, mas também permanência – permanência não de coisas, ou mesmo de discursos, mas de intensidades. Como Foucault aponta em *A Coragem da Verdade*, algo se mantém desse "heroísmo da diferença" (a

---

[11] *Historia da Sexualidade vol. II: Uso dos Prazeres*, página 13, grifo nosso.
[12] VEYNE, Paul M. *Como se Escreve a História: Foucault Revoluciona a História*. Brasília, UNB, 1998. p. 169.
[13] Cf. *A Arqueologia do Saber*. Introdução, p 3 - 20.

adaptação da expressão é nossa) ao longo das eras no mundo ocidental: Spinoza seria um capítulo, o discurso revolucionário do século XIX também, Dostoievski é citado, Nietzsche também, a arte moderna, etc.[14]: "Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara"[15]. Seria, todavia, necessário pensar em um absoluto rompimento desta tradição com o discurso filosófico a partir do século XX? Embora ele não afirme isso, nós afirmamos: a luta se mantém neste campo que a viu nascer, e Foucault é parte dela. A "filosofia do acontecimento" que ele propõe em sua aula inaugural do *Collège de France* e sua busca pelo **acontecimento** como "materialismo do incorporal"[16] encontra belos ancestrais nesta tradição que ele só iria, paradoxo da obra, estudar anos mais tarde.

Temos, portanto, no heroísmo filosófico, uma vida-problema que é, ao mesmo tempo, vida e pensamento. Uma vida que carrega as inquietações e lutas de um campo problemático. E que faz dessa luta travada ao longo de sua duração, um campo aberto de batalha em direção à alteridade: alteridade discursiva, alteridade da vida que pensa, alteridade do mundo. Pois bem, é desta maneira, e de nenhuma outra, que compreendemos a obra de Foucault, o seu pensamento e a sua vida (colocar essas três expressões assim, lado a lado, provavelmente já constitui uma tautologia – elas são uma coisa só). É desta forma que lemos a obra de Foucault. É importante que, desde o começo ressaltemos este ponto, pois, esta afirmação, esta distinção entre dois "caminhos filosóficos", que se distinguem mais pelo que eles "vivem", do que pelo que eles "dizem", nos coloca face a face com uma polêmica central acerca da obra de Foucault: como pensar esta obra que por tantas vezes modificou sua trajetória, alterou seu caminho? Seria Foucault apenas um autor que, se debruçando sobre diferentes "problemas" (no sentido fraco dessa expressão) teria criado diferentes "instrumentos metodológicos"? Um verdadeiro "homem do conhecimento" buscando "explicar" em um momento os "saberes" como base da ciência, e em outro as "relações de poder" como base do Estado? Preocupado hoje com a "loucura" e amanhã com a "sexualidade"? Seria esse o papel do "intelectual"? O que é "pensar de outra maneira" (seu belo projeto[17])? Se debruçar sobre questões diversas no campo do "conhecimento"

[14] Sobre o cinismo como grande marca do heroísmo filosófico e a sua posteridade, ver: *A Coragem da Verdade*, aula de 29 de Fevereiro: páginas 155 a 166. Sobre Nietzsche, *idem*, página 170. Sobre Spinoza, *idem*, página 207. Sobre a "vida revolucionária" que vem a substituir a "vida filosófica" como lugar por excelência do heroísmo (quando a filosofia se torna ofício de "professor"), *idem*, página 187.

[15] Idem, p. 165.

[16] Cf. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 57 e 58.

[17] "Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar

(como a "loucura" e a "sexualidade")? De onde emerge essa "diferença", essa possibilidade de escolha de um método ou de um objeto? De algum "livre-arbítrio" divino, de algum *a priori* da consciência?

Realmente, nada nos textos de Foucault nos permite essas conclusões tão "acadêmicas". Não, diferentes "objetos de estudo" não são pensar diferentemente, e a possibilidade de se pensar de outra maneira não está dada de saída. Além disso, como explicar as estranhas ressonâncias entre as obras de Foucault? O louco, o presidiário, o libertino, os "homens infames", os cínicos, entre tantas outras figuras: seria uma questão de predileção pelos marginais? A beleza de seus textos, de sua escrita, seria apenas uma questão de "estilo" (no sentido usual dessa palavra) pessoal? Como pensar de forma tão simples um homem que pôs tudo isso em questão, mostrou suas vinculações secretas, suas obediências? Cabe lembrar que esta "hipótese" interpretativa acerca da obra de Foucault não foi criada aqui. Ela existe, e possui uma considerável importância dentro das Universidades. De toda forma, fizemos esta breve concessão ao "debate acadêmico", mas compreender Foucault dessa forma está além de nossas possibilidades e só podemos tentar encontrar uma "outra maneira de pensá-lo".

A nós só resta os seus textos e a incrível beleza e combatividade que lá reside. Só nos resta pensarmos o seu "estilo" como parte de uma "estilística da existência", ao mesmo tempo em que constitui um procedimento pelo qual a diferença pode lá se instalar (pela sua relação privilegiada com o exterior, como queria Foucault, no "estilo" de escritores como Roussel e Blanchot). A nós só nos resta ver em seus "homens infames" as figuras silenciadas pelos diagramas de poder-saber, pelo "estabelecido", para garantir a sua permanência. Em realidade, a própria expressão "estabelecido" não é boa, pois não nos dá a real dimensão da precariedade das coisas, do seu caráter fugidio, da sua "impermanência" como querem os budistas: o diagrama de saber-poder é antes repetição de uma certa forma, sem a qual tal diagrama cessaria de existir, e não manutenção de algo que, de outra maneira, se manterá perpetuamente. Imagem de um mundo fluido, como se vê, que nuca cessa de ser outro, de se modificar, de ser afetado por movimentos diferenciantes, e não objeto que se dá, pacificamente, a estudos sociológicos[18].

---

diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? [...] em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permita-lhe pensar diferentemente." *Historia da Sexualidade vol. II: o Uso dos Prazeres*. p. 13 – 14.

[18] Ao longo da escrita desta dissertação nos veio a mente inúmeras vezes certas aproximações entre Foucault e a história da filosofia, que, infelizmente, não pudemos desenvolver. Spinoza foi apenas o nome mais persistente. Aqui acreditamos escutar o sussurro de Heráclito e seu célebre fragmento 49a: "Nos mesmos rios entramos e não

Só nos resta, portanto, ver em suas "rupturas" e modificações de análise, aquele "pensar de outra maneira" que a ascese filosófica (que ele retrata em suas últimas obras) abre para a alteridade no seio do pensamento, só nos resta ver aí o "impensado do seu pensamento" (como ele quis), que, muito mais do que uma "intenção oculta", um "inconsciente", traduz o sentido de uma vida, de um heroísmo, filosóficos. Em suma, só nos resta ver em sua obra um pensamento radical, político no seu sentido mais puro, de uma defesa intransigente da diferença como primado: apontando sempre para uma outra vida e um outro mundo.

Indicamos, portanto, desde o princípio, que tipo de leitura organiza este texto e devemos salientar também o que é que buscamos. Foucault define o cerne de sua obra como o estudo das relações entre o saber, o poder e o sujeito. De fato, Foucault recusa o título de um "teórico do poder" e busca aproximar suas análises do problema do **sujeito**[19]. Trata-se aqui de buscar certos elementos, dispersos entre diferentes obras de Foucault, que nos permitam pensar sua obra a partir daquele **problema**, daquele que campo problemático que, nos parece, guiou suas análises desde cedo, não obstante as diferenças encontradas entre as obras. Acreditamos que essa noção de **sujeito** contém um elemento importante dessa busca. Pois, se esta expressão (e sua derivada, a de **subjetivação**) possui sentidos diversos (e diferentes níveis de importância) ao longo da obra, pensamos que estas diferenças, mais do que apontar abordagens distintas, remetem sempre ao mesmo campo problemático, a uma certa busca que nos parece caracterizar a obra (e a vida) de Foucault.

---

entramos, somos e não somos". BORNHEIM, G, org. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2007, p. 39. Ou ainda, naquele maravilhoso trecho em que Nietzsche empresta sua voz a Heráclito, faz reverberar, mais de dois mil anos depois, seus fortes enunciados: "Só vejo o devir. Não vos deixais enganar! É a vossa vista curta e não a essência das coisas que se deve o facto de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez". NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. O importante é salientar que não há movimento dialético entre dois pontos. A imagem do pensamento de Foucault é uma imagem que remete às ideias de **movimento** e de **relação**. O que aparece, seja um discurso, uma percepção, uma relação de poder, está sempre em relação com uma série de outros discursos, de outras **práticas**, de outras relações de poder, etc. Em realidade, é importante salientar, essas séries já se relacionam umas com as outras, não são estanques, se afetam umas as outras. Elas constituem "séries de séries". E estas relações que constituem as séries e as "séries de séries" não cessam de ser afetadas por movimentos diferenciantes, acontecimentos divergentes. É como elas conseguem alguma estabilidade que é o verdadeiro mistério, e que constitui boa parte das interrogações de Foucault. Por exemplo, em *A Ordem do Discurso*, Foucault mostra como se deve buscar em um complexo e sutil maquinário de **práticas** discursivas e extra-discursivas que operam uma ordenação nos diferentes campos discursivos (científico, literário, religioso, etc.), os fatores que explicam não exatamente a emergência de novidades discursivas, mas, principalmente, a manutenção e longevidade dos discursos já existentes.

[19] Cf. a introdução já citada ao segundo volume da *História da Sexualidade, o Uso dos Prazeres*.

Este sujeito, que às vezes foi visto como nada mais do que o tênue contorno, quase invisível, que distingue o luminoso mundo exterior de uma opaca interioridade; sujeito perseguido nas práticas discursivas que **dizem** a sua verdade (e que por isso mesmo a constituem), outras vezes visto no ponto de enfrentamento com o poder, tendo seu corpo dobrado, vigiado, docilizado, etc., posteriormente buscado no exercício sobre si próprio, em um "dobrar-se" que pode constituir uma atividade de liberdade (sujeito como força e que, enquanto força só **é** na relação com outras forças, mas que pode se dobrar sobre si mesmo, constituindo-se), "sujeito" ainda como palavra de ordem, enunciado político em busca de novas subjetivações: tudo isso não traduziria apenas um certo aprofundamento, ou, talvez fosse melhor dizer, um certo desdobramento de um problema? Não haveria em toda **experiência** (da loucura, da sexualidade, da literatura, de si) – palavra cara a Foucault – um, digamos assim, polo interior onde a experiência se constitui efetivamente, que podemos denominar como **sujeito**? Enfim, não pretendemos "universalizar" esta expressão, muito pelo contrário, pretendemos esvaziá-la, a fim de encontrar aí uma mesma busca radical de toda e qualquer experiência: de como de um "puro fora", de uma exterioridade radical, algo a que chamamos "interior", ou "vida", ou "sujeito" virá emergir.

De toda forma, embora tenhamos, em alguma medida, orientado os nossos estudos em torno desses conceitos de "sujeito" e "subjetivação" eles não são essenciais, fundamentais para esse estudo. Mesmo em obras onde o problema da subjetivação ainda não está colocado e a noção de sujeito quase não é utilizada (a não ser de forma negativa, como um último "mito" a ser desconstruído), como *As Palavras e As Coisas, Arqueologia do Saber* e *A Ordem do Discurso,* o problema que traçamos está colocado: como se constitui o mundo enquanto percepção e discurso, enquanto **experiência** possível? E como se constitui, **a partir** das percepções possíveis e dos discursos **que o precedem** este que **fala** e crê ser o puro emissor dos enunciados? Questões de uma filosofia da produção, como se vê, onde não resta nada universal, nenhum ponto fixo, e onde a única opção para o filósofo não é estudar "o homem" ou "o sujeito" – entendido aqui como conjunto de condições *a priori* da experiência – mas a própria experiência em sua descontinuidade, em sua aleatoriedade, em suas composições sempre arbitrárias e sempre apartadas de outras experiências.

Essa filosofia tem, portanto, a história em seu centro, mas a história apenas como séries de recortes autônomos de experiências. Foucault utiliza uma bela expressão em *Arqueologia do*

Saber[20]: o estudo das "séries de séries" é o estudo de **quadros**. A análise arqueológica, a busca pelo diagnóstico, é já olhar para a experiência como quem olha um quadro, talvez de Manet a quem Foucault dedicou belos textos: é impossível não se enamorar de sua beleza, mas não confie tanto em seus olhos, aquela luz, aquela perspectiva, não são "reais", estão ali para lhe iludir. Toda percepção, toda experiência, é já um quadro de Manet: ilusória, mas uma ilusão forte, a única coisa que se experimenta é esta ilusão. Só existe a experiência, e a experiência é exatamente este ponto de dobra, onde um acontecimento se constitui como "fora" e "dentro" ao mesmo tempo, se faz "mundo" e aquele que experimenta este mundo como uma individualidade, se faz aquilo que a filosofia chamou durante séculos de "sujeito" e "objeto". Exterior que só se faz na medida em que é recortado nesse interior; interior que só existe como recorte, como fronteira, de um exterior que o cerca. Uma busca que podemos chamar sem dificuldades de **empirista**.

O nosso estudo tem por interesse, portanto, a busca de Foucault, por um "constituir-se" da experiência como interioridade, a que nós podemos chamar – de uma forma bastante precária, sabendo que esta "interioridade" terá diferentes máscaras ao longo do tempo – de sujeito. E esta busca, acreditamos, é um ponto que está presente ao longo de sua obra, mesmo com suas diversas rupturas, suas (por vezes vastas) modificações de percurso. Ponto este, aliás, que com frequência levantou a ira de seus críticos. Àqueles que esperavam maiores elaborações sobre pontos polêmicos de livros como *As Palavras e as Coisas* e *Arqueologia do Saber*, Foucault respondeu com *Vigiar e Punir*, onde a problemática do poder modificará o trajeto da análise. O mesmo ocorreu com seu retorno aos gregos, e o longo silêncio que precedeu a publicação dos dois últimos volumes de sua *História da Sexualidade*. Muitos questionaram o seu "abandono" do problema do poder. Mesmo alguns autores tributários de suas pesquisas apontam tal passagem como uma alteração negativa.

Contudo, seria necessário ver em tais passagens efetivamente uma ruptura? Dito de outra maneira: em que medida é necessário para uma obra filosófica uma tal "coerência interna" em seu desenvolvimento, em seus enunciados, para que possamos ver ali um daqueles grandes "edifícios" conceituais? Uma filosofia só pode ser medida por tal "coerência"? Só pode ser declarada "consistente" ou "sólida" quando o autor parece concordar consigo mesmo desde o começo de sua obra? Quando o filósofo simplesmente muda a sua abordagem, modifica a sua

[20] *A Arqueologia do Saber*, p. 11.

forma de pensar, é levado – pelo próprio campo problemático que explora – a novos problemas; estaria ele "em contradição", utilizando de um truque para escapar dos pontos "difíceis" de sua obra? Estaria ele "fugindo do dever" de afirmar que "errou", que "faltou com a verdade"? Deveríamos abandonar o seu pensamento como um "fantasma sem consistência", como queria Sócrates? Já vimos que não. Uma obra filosófica não é apenas a soma dos seus enunciados. Os cínicos, diz Foucault no *A Coragem da Verdade*, possuíam muito pouca "filosofia" no sentido de conteúdo e, no entanto, foram grandes filósofos[21]. Não há, tampouco, nenhuma necessidade que uma obra filosófica seja como um grande quebra-cabeça lógico, onde cada peça parece se encaixar com perfeição. Certamente, a obra de Foucault não é nenhum quebra-cabeça (estaria mais próxima da noção de jogo), e nem poderia ser, partindo do sentido de sua busca.

De toda forma, Foucault entendia a sua trajetória com um sentido de continuidade, de aprofundamento de suas análises e, por vezes, de deslocamento. Sua obra, certamente, possui um caráter de "obra em processo", posto que há a ausência de qualquer postulado universal, que pudesse garantir a ele aquelas formas tradicionais da filosofia, que faz com que a obra inteira de certos pensadores não pareça mais do que o desenvolvimento de uma mesma questão. Ou melhor, uma mesma conclusão que se leva a aplicar em diferentes domínios. A obra de Foucault certamente não se apresenta desta forma, em bloco, e sua coerência deve ser buscada não ponto a ponto em seus livros, mas em suas interrogações, nos seus problemas e, talvez, naquele sentido político que já apontamos: um ímpeto libertário, poderíamos dizer, que podemos perceber se delinear sob suas análises tão rigorosas.

É somente neste sentido, acreditamos, que Foucault pode ser chamado de um "historiador". Não no sentido contemporâneo que damos a esta expressão, como uma disciplina sistematizada, organizada até certo ponto dentro de limiares epistemológicos (disciplina com a qual Foucault apresenta sérias distinções), mas no seu sentido etimológico original grego, enquanto "investigador". A obra de Foucault é uma obra com percalços, retomadas, desvios, hesitações. É uma obra propriamente de um investigador, de alguém que busca pistas e constrói com isso o seu pensamento.

Não obstante este caráter de "obra em aberto", em processo, acreditamos claramente ver aí uma obra filosófica no sentido pleno. Porém, em que sentido uma obra de filosofia? O que, afinal, caracteriza uma obra tão diversa quanto a de Foucault, como uma obra de filosofia?

[21] *A Coragem da Verdade*, p. 155 -156.

Porque não simplesmente aproximá-lo das ciências sociais (como quiseram muitos, inclusive entre os seus críticos)? É através dessa noção que já apontamos de "experiência", uma busca empirista, como já dissemos, que acreditamos ver se desenhar uma obra conceitual clara. Nesse campo problemático que parece ser o que subjaz em todas as suas obras, parece se desenhar um caminho de filósofo, propriamente dito, que força as fronteiras do "já-dito", que desafia o estabelecido, que luta para produzir diferença e, também, para defendê-la onde ela já se insinua e é combatida, tolhida, rejeitada[22].

Foi esse o caminho que seguimos, movidos por um corpo de questões que são, para nós, o problema desta vida-obra. Problema marcado por uma ética e uma afirmação da vida que, nos parece, são muito maiores do que os debates acadêmicos acerca da contribuição de Foucault ao estatuto epistemológico das ciências, ou das aproximações possíveis entre sua obra e a psicanálise. Afirmar a vida é afirmar, alegremente, aquilo que é a marca distintiva da vida: a diferença (mesmo considerando que as delimitações deste enunciado e as condições de possibilidade desta enunciação sejam historicamente contingentes). Tudo é sempre diferente, "somos diferença[23]..." já começava assim aquela célebre frase de *A Arqueologia do Saber*, porque, então, não poderíamos diferir? "Pensar para não ser mais o que se é", criar – pois a diferença é um princípio estético tanto quanto ético – "outra vida" e "outro mundo". Uma ética trágica, que pressupõe a aceitação da diferença sem restrições, sem salvaguardas. Afirmar a vida, já queria Nietzsche, é afirmar a sua transitoriedade, suas mudanças, seu sofrimento e ausência de um sentido universal e transcendente. E fazê-lo com um sorriso no rosto, sem buscar amparos, portos seguros, e respostas tranquilizadoras para a consciência.

Este, nos parece, é o caminho de Foucault: inquirir, criticamente, nossas percepções e convicções para arrancar delas a marca da identidade e da eternidade. E perseguir, positivamente, genealogicamente, os intricados jogos que constituem nossos discursos, nossas percepções, nossas relações de poder e relações éticas, em suma, os jogos que constituem toda experiência possível, todas as relações que trazem à luz o movimento do caleidoscópio a que chamamos mundo[24]. Como o mundo se faz mundo? Como se constitui a experiência, como se arrancam, dos desertos, lá onde não há luz, qualquer percepção possível, qualquer imagem delirante, como uma

[22] Eis aqui uma ideia já um pouco mais próxima de Foucault do que seria o papel do intelectual.
[23] *A Arqueologia do Saber*, p. 151.
[24] Este dois aspectos, o aspecto crítico e o aspecto genealógico, constituem o projeto arqueológico como proposto em *A Ordem do Discurso*. Cf. páginas 61 – 70.

miragem, uma loucura? E como se constitui **este** que tanto confia em si desconfiando dos outros, este polo interior da experiência que, com um gesto de força, se faz **um** e se crê efetivamente independente, apartado do mundo? Mas a experiência é trágica, não guarda nenhum misticismo que a reintegraria a uma boa, feliz e tranquila plenitude, nenhum "esquecimento do ser" que salvaria, pelo menos, o ser, em uma integridade. Não, há apenas os desertos, e a experiência é o que se cava a existir, é o que se força, é o que é força, é o que insiste, rouba a si mesma do não-ser (como intuíram os pré-socráticos), produz-se enquanto mundo, enquanto luz. E, afinal, como desse caos de imagens, dessa cacofonia de visibilidades e discursos, nasce um **eu**?

Estas são as questões deste texto, que se impuseram a nós. Este foi o universo em que fomos mergulhados quando confrontados com a obra de Foucault. Talvez, podemos dizer, é a consequência da obsessão, da leitura seguida de inúmeros textos, escritos em diferentes momentos, até mesmo em diferentes décadas. Mas só restou isso, a tonalidade trágica dos seus textos, a beleza de suas buscas, de suas lutas. Hoje, quando pensamos a obra de Foucault não pensamos em problemas pontuais (legítimos, de toda maneira), como aquele entre os saberes e a formalização a que podem dar lugar. Não pensamos nem ao menos, pontualmente, o problema político: as relações de poder frente ao primado que sempre se deu ao Estado, a biopolítica como estratégia da governamentalidade para gerir populações, a anatomopolítica dos corpos como lugar da disciplina.

Não, estes problemas "pontuais", que podemos recortar da obra de Foucault, como todos os outros, por mais importantes e fascinantes que sejam, por mais que tenham sido de fundamental contribuição para certos campos problemáticos do nosso tempo, só fazem sentido para nós hoje como parte desse mundo que se faz mundo, dessa produtividade das coisas e das palavras. Um mundo que se desenha, que se recorta, que se ilumina e só existe nessa iluminação que é própria da linguagem. Se a linguagem se encontrasse com as coisas, diz Foucault no seu *Raymond Roussel*, "ela seria o duplo inútil e mudo das coisas; ela não existiria. E, no entanto, sem nome para nomeá-las, as coisas permaneceriam dentro da noite".[25] Porque só existe o que se força a existir, só há existência na rarefação. Se houvesse plenitude, se o "sujeito fosse uno com a natureza", um sujeito que não sofre, completo, ele não existiria. Não há experiência natural, não há sujeito integral, porque a experiência é um gesto de força, é um logro, como um texto de Roussel, como um quadro de Manet.

[25] *Raymond Roussel*, p. 145.

Não houve para nós, portanto, possibilidade de escrever outra coisa, a não ser essa busca, esse mapeamento de uma obra que nos parece radicalmente empirista e estética, na medida em que a existência é uma pintura, é uma produção. E o que há de mais político em Foucault nos pareceu ser a questão de como pode o homem, e as suas lutas, serem "artistas" em um sentido bem diverso do usual[26]. Serem também gestos de força, que mudam, que buscam esse princípio de novidade e que constituem mundo e constituem a **si**. Este texto é uma singela contribuição nesse sentido, uma busca da singularidade do procedimento de Foucault, a força do seu pensamento e o seu lugar na filosofia, mesmo que tenhamos estado bastante aquém da empreitada.

E eis que, ao concluir esta introdução, o nome de Spinoza novamente nos vem à cabeça, não apenas como um nome recorrente, um aliado importante que surgiu para nós ao longo do estudo de certas obras de Foucault, um nome que se impôs como privilegiado para se pensar um empirismo em Foucault. Talvez, estes não tenham sido nunca os principais motivos para termos iniciado este texto com a sua lembrança. Talvez, o verdadeiro motivo pelo qual sentimos necessidade de iniciar esta escrita sob os auspícios de Baruch de Spinoza, tenha sido porque, em sua imagem, encontramos a melhor tradução de uma experiência nossa. A experiência deste encontro com a filosofia de Foucault e de escrita deste texto. Escrita feita sob a égide de uma intensidade, de uma força, fruto do aumento de potência gerado por este encontro. Spinoza é, antes de tudo, signo dessa dissertação porque traduz um encontro e um aumento de potência, traduz uma experiência de escrita e uma modificação. E, talvez, o texto apresentado seja apenas uma pequena homenagem, de pouca consequência, mas já não somos mais os mesmos, e, em alguma medida, já pensamos de outra maneira.

---

[26] Foucault aponta esta questão de maneira explícita em algumas entrevistas e texto e nós voltaremos a ela em nosso segundo capítulo: os gregos antigos compreendiam a vida como um desses espaços para a criação artística (assim como, já mencionamos, pensavam a filosofia como um dos caminhos para a produção de beleza **na vida**). Eles se conduziam de maneira a modelar os seus corpos e as suas almas de acordo com princípios estéticos. Entendiam a vida como uma matéria fluida e plástica, e que toda atividade do pensamento deveria estar orientada para uma modificação do **indivíduo que pensa**. Não há, aqui, lei moral universal: o trabalho é feito pelo e no indivíduo, que deve buscar aquilo que lhe fortalece. A moral como princípio de relação consigo indexado a uma lei universal ainda não existe (o conhecimento da verdade, quando colocado entre os gregos, era sempre submetido às exigências do **cuidado de si**, de uma preocupação estética com a vida). Cf. FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Portanto, o que se busca não é uma relação com a **verdade**, mas com a **beleza**, ou, poderíamos dizer com Spinoza: o que rege esta relação é um princípio de **força**, de **potência**. E a questão fundamental que se apresenta é: de que maneira pensar uma ética e uma política contemporânea aproximando-as da noção de **obra de arte**. Cf. FOUCAULT, Michel. *Uma Estética da Existência.* In: *Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. E também: *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*. Entrevista de Foucault a DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. In: *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253 – 278.

1) Linguagem e Discurso

1.1 O sujeito como experiência.

> Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos". Finalmente, tentei estudar [...] o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito. [...] **Assim não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa**.[27]

Os campos de análise recolhidos por Foucault ao longo de sua vida (de maneira excessivamente esquemática podemos apontar aqui a busca pelo regime dos saberes, pelas relações de poder e pelas práticas de si) não são, de nenhuma maneira, independentes. Certamente cada um ocupa uma dimensão própria, um lugar irredutível em relação aos outros. Todavia, não encontramos na história nunca um separado do outro. O ponto do qual partimos consiste em afirmar que é exatamente no seu entrecruzamento que se dá a história. Esses três aspectos são, no que consiste a análise de Foucault, a matéria da história. Entendemos história aqui como o enredamento, a trama complexa que constitui um certo campo de experiências possíveis em um momento dado. A história é o jogo, ou melhor, como veremos a diante, a história é onde o jogo se dá. A relação entre as percepções possíveis (as visibilidades); entre o regime de enunciados delimitados neste campo (e que são a própria condição de possibilidade, *a priori*, dessas "visibilidades", ao mesmo tempo que das próprias emissões discursivas); as relações de poder que se manifestam aí e que se inscrevem nas instituições (de certa maneira, se "estratificam" nessas instituições, dando-nos a impressão de serem rígidas e sólidas, quando são frágeis e devem ser repetidamente reforçadas): esses são os elementos do jogo que constitui um recorte histórico sob os quais Foucault se debruçou pela maior parte de sua vida. Além desses elementos, veremos surgir nos últimos trabalhos de Foucault as técnicas e práticas pelos quais o sujeito é convocado a tomar parte na constituição de si (esteja esta constituição orientada para

[27] FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder*. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231 – 232. Grifo nosso.

uma autonomia, para a liberdade do sujeito, ou não). Como novo elemento que toma parte no jogo de constituição da experiência, a subjetivação (e as suas práticas) também é história. Porém, dado que suas análises históricas já tratam exatamente da experiência possível, que se realiza em uma interioridade que chamamos de sujeito, já podemos apontar a importância desta noção em Foucault (ou, ao menos, de um certo lugar que ela ocupa) muito anterior às análises das práticas de subjetivação.

Nós temos então, a princípio, antes que a questão da subjetivação fosse explicitamente colocada por Foucault, o plano do saber como regime de constituição discursiva da experiência possível através dos "jogos de verdade", que demarcam o território, que sancionam, selecionam e formam o solo epistemológico de nosso "senso comum". A expressão não é boa, pois a própria formalização que pode dar lugar a uma prática científica tem seu ponto de partida aí. Também os discursos filosóficos que buscam romper com a *doxa* têm seu solo e suas demarcações nesse plano mais geral das formações discursivas, mesmo que apontem em um sentido para além dele. E temos também, por outro lado, as práticas de poder que, de uma maneira ou de outra, incidem sobre a vida, gerindo-a, ou a excluindo. Práticas de poder que, tendo seu correlato discursivo, não se reduzem a ele, não se confundem com ele.

Ora, em ambas estas análises aquilo de que "se fala" é o sujeito. Poderíamos dizer: é o "homem", se esta palavra não fosse tão ambígua e não fosse o objeto de uma problematização histórica específica. De toda maneira, podemos usar esta noção um tanto quanto "vazia", bastante versátil – tão exaurida em definições filosóficas ao longo da história que se diminui o risco de que possam confundi-la com um "objeto natural", com algo que exista perpetuamente: a noção de sujeito[28]. A história é o sujeito. Dizendo de outra forma, um recorte histórico é o conjunto de práticas, de relações complexas de dispositivos, de pressões, de incitações, de

[28] Paul Veyne apresenta um argumento semelhante: ele cita uma conversa em que Foucault argumenta que os conceitos que ele utiliza para se referir a distintos recortes históricos não constituem algo como "universais", nem "objetos naturais", trans-históricos, posto que estes conceitos (discurso, objeto, princípio, singularidades, etc., e, acreditamos, a noção de sujeito tem seu lugar aqui), são como "operadores", ferramentas, que podem ser preenchidas por diferentes formas – radicalmente distintas em natureza – dependendo da análise que se esteja realizando. "Essas conchas vazias são apenas auxiliares do pensamento, que não são nem adequados nem inadequados, pois não correspondem a nenhum objeto determinado que seria inseparável de um discurso [...]".VEYNE, Paul. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 80.Talvez tais conceitos possam ser chamados de "máquinas conceituais" em referência às máquinas de Roussel que visam fazer a linguagem produzir enunciados autonomamente. No caso de Foucault, esses "conceitos vazios" visam retratar – ainda de uma forma que possa ser inteligível – o funcionamento puramente autônomo da produção histórica. Eles constituem uma maneira de "falar", ainda que de forma precária, daquilo que não encontra paralelo. Uma possibilidade de falar uma diferença radical que, de outro jeito, permaneceria "inominável".

seleções e exclusões, e de resistências também, que constituem uma certa experiência e um certo sujeito. E é nesta relação, entre uma experiência como exterioridade e um sujeito como interioridade, que vemos também a importância da noção de **verdade**.

A verdade aqui é posta de duas formas: na medida em que ela é o princípio que organiza o campo dos saberes ela é uma constante, mas há também a verdade como a verdade do sujeito. Não pretendemos aqui distinguir a "verdade do sujeito" das relações de saber, mas apenas apontar uma dupla experiência – aquela da verdade que o sujeito percebe fora de si, "verdade do mundo", poderíamos dizer, e a verdade que o sujeito experimenta em si – quem sou eu, o que me constitui? Como ele, a partir do seu recorte histórico, do seu "solo" se reconhece, reconhece a sua experiência. Olhamos para a história e vemos naquele quadro um **homem** ou um **heleno** (não são de forma alguma a mesma coisa, não se definem da mesma maneira – um grego se entendia como algo bem diverso de um bárbaro, embora no recorte que deu origem ao **homem** ambos sejam "a mesma coisa", o mesmo objeto). Essas práticas se dão no sujeito, constituem o sujeito. A história é a história da produção, do engendramento, de subjetividades. Já podemos perceber porque Foucault recusa aquele epíteto de "teórico do poder". As relações de poder são parte deste engendramento, parte deste "enquadramento". Mas não há poder **fora** dessas relações. A instituição que busca cristalizar um certo diagrama de forças nada mais é do que uma série de práticas que se encarnam no sujeito histórico, não que, todavia, devamos entender por isso que poder seja exercido por um sujeito, seja aquilo de alguns são "dotados". O poder não é subjetivo e não é o monopólio de uma instituição, é antes o produto das relações de força. Como escreve Deleuze no seu belo livro *Foucault*, essas relações não tem outro **ser** do que o ser da própria relação.

> O que é o poder? A definição de Foucault parece bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma "relação de poder". Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado; e que a relação de poder não se estabelece entre duas formas, como o saber. Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda a força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força.[29]

[29] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p 78.

O poder não é ontológico, é próprio do jogo, das relações, algo que se dá na trama da constituição da subjetividade: "é um conjunto de ações sobre ações possíveis"[30]. Dito de outra forma, e para deixar claro, as relações de poder não são "intenções" de algum sujeito, muito pelo contrário, não têm um "detentor" (o Estado, ou a lei), mas essas relações só existem enquanto ato, só existem nos seus efeitos. Assim como o saber, o poder também ocupa uma dimensão de pensamento, produz sentidos de existência, e tais sentidos só existem em uma experiência. O poder não é **subjetivo**, mas pertence às relações de forças que jazem na base das formações históricas, e, portanto, tem como o lugar onde podemos percebê-lo na **forma** da experiência, em suma, no sujeito. O par poder-saber, escreveu Foucault no que talvez seja o seu comentário mais claro acerca dessa questão, constitui o plano de demarcação onde qualquer experiência pode emergir (seja naquele polo que denominamos objeto, seja naquele que chamamos de sujeito), ou melhor, tais polos são alguns dos "efeitos de superfície" dessas complexas relações.

> Seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses. Seria preciso talvez renunciar a crer que o poder enlouquece e que em compensação a renúncia ao poder é uma das condições para que se possa tornar-se sábio. Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. **Essas relações de 'poder-saber' não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas**.[31]

Eis, pois, por que afirmamos que, por trás da busca foucaultiana pelo discurso, pelo enunciado, pelas práticas de saber e de poder, pelo dispositivo em suma, o que se colocava efetivamente era a questão do **sujeito** e da **subjetivação.** Percebemos com interesse o curioso fato de que, embora constitua o problema central de todo o pensamento foucaultiano, o sujeito como domínio autônomo, irredutível aos dois outros campos que descrevemos, emerge por último. Eis um pensador que se debruçou a vida inteira sobre a questão das condições de possibilidade de emergência de uma experiência subjetiva, descobrindo na análise dos recortes

[30] *O Sujeito e o Poder*, p. 243.
[31] FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 27, grifo nosso.

históricos o sujeito, em uma espécie de plena integridade (embora, é claro, não exista fora dessa trama, é autônomo, mas não é independente, está sempre cercado por relações de saber e atravessado por relações de poder).

É o "**si**" que vemos emergir aí. O sujeito não é apenas o fora tornado interioridade. Ou, melhor dizendo, a constituição deste fora em um dentro pressupõe um "trabalho de si por si". Em toda subjetivação há uma dimensão ética, na medida em que há a constituição de um *éthos*, há uma participação ativa do sujeito. Não importa aqui se a produção de que se trata seja a de um escravo ou de um homem livre. Portanto, o que vemos se desdobrar nos seus últimos livros é a dimensão irredutível do sujeito como produto de um jogo que necessita um trabalho de "si por si". Veremos posteriormente as consequências desse deslocamento, em especial a colocação em cena de um novo problema: de que maneira "aparece" o sujeito nessa relação de si? Quais são as formas históricas dessa relação? Todavia, neste capítulo, devemos, antes de mais nada, mapear o uso que Foucault faz dessa produção histórica da experiência em outras obras. Em especial, colocamos a questão: qual a relação do sujeito com o discurso e com a linguagem? Onde se coloca o seu espaço de indeterminação? Não se trata, é claro, de nenhum tipo de determinismo, onde a **história**, a epistémê ou "o poder", se colocariam como "entidades" transcendentes, que "moldam" os sujeitos através de práticas discursivas e relações de poder. Posto que a história é o jogo ele mesmo dessa tripla formação. É o jogo que produz mundos: produz percepções, relações de poder, afetos.

1.2 O jogo e o olhar impressionista.

O jogo não é "subjetivo", na medida em que ele não é brincadeira "intencional" (nem no sentido usual que damos a esta palavra, posto que não se trata de opção, de um querer – o jogo joga conosco mais do que é jogado por nós; nem no sentido fenomenológico desta expressão, não se trata de uma "consciência intencional", que **vise** o objeto). Mesmo considerando que o sujeito deverá desempenhar um papel ativo nas análises de Foucault acerca do problema ético, este papel é relativo, é circunscrito, recortado, dentro de um plano maior. Não há nenhuma soberania do sujeito, e este é um efeito de superfície do jogo, mesmo se ele é, em um certo nível, convocado a jogar. Trabalharemos neste trecho com alguns elementos de certas obras de Foucault que nos permitem qualificar aquilo que usualmente denominamos como "sujeito" (e

que deverá receber um estatuto bastante diverso) enquanto efeito de superfície, para posteriormente discutirmos a dimensão ética aberta nesta noção.

A imagem do **jogo**, que aparece algumas vezes nos textos de Foucault (em especial na noção de "jogos de verdade"), mesmo não recebendo uma definição conceitual mais estrita como outras expressões, parece-nos ser uma poderosa imagem da obra de Foucault como um todo: uma imagem que, prescindindo de maior definição, nos coloca no cerne do campo problemático abordado por Foucault. O jogo é o problema, poderíamos dizer. O jogo é a arbitrariedade, é o se fazer, o se constituir da realidade. Ou, ao menos, é o constituir-se da experiência, com seus dois polos: a interioridade e a exterioridade, o que chamamos comumente de objeto e de sujeito. Desta maneira, como já dissemos, podemos dizer que a busca pelo sujeito atravessa a obra de Foucault, mesmo que o seu lugar por excelência seja dado apenas nas suas últimas obras. A busca pelo sujeito enquanto experiência que se desenha na trama do jogo de relações, é a marca da obra de Foucault desde o princípio. Dito de outra forma: o problema era aquele de mapear as condições de possibilidade de emergência de um sujeito que experimenta essa existência enquanto aquilo que ele é, bem como a coloca fora de si, através da forma do discurso e do seu correlato, a verdade.

> Tomar como fio condutor de todas essas análises a questão das relações entre o sujeito e a verdade implica determinadas escolhas de método. E, antes de tudo, um ceticismo sistemático a respeito de todos os universais antropológicos, o que não quer dizer que se os rechace desde o início, em bloco e de uma vez por todas; mas que não há que admitir nada desta ordem que não seja rigorosamente indispensável. (...) A primeira regra de método para este gênero de trabalho é, pois, esta: contornar, o mais que se possa, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e, certamente, também os de um humanismo que faria valer os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e intemporal do sujeito).[32]

É neste mesmo artigo, que Foucault apresenta sua "história crítica do pensamento", como um trabalho de análise das condições (poderíamos dizer: um trabalho de genealogia) de emergência da relação entre **sujeito** e **objeto**. Uma tal história seria uma história do mundo como **produção**, do mundo enquanto **objetivação** e **subjetivação**. Chegamos ao ponto de afirmarmos, portanto, o aspecto central do que acreditamos ser a filosofia de Foucault, e o elemento que

[32] A citação é de um trecho do verbete "Foucault, M", do "Dicionário dos Filósofos", escrito pelo próprio Foucault sob o pseudônimo "Maurice Florense". In: *Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política*, p. 237.

garante a sua unidade de conjunto, a sua, se quisermos, coerência: tal filosofia nos parece movida por uma radical **intuição empirista** (temos consciência do peso dessa expressão, que consideramos, não obstante, pertinente), e se construiu na busca de diversas "histórias" enquanto fruto de uma produção, que não tem regras ocultas, condições a priori, mas apenas as regras aleatórias de um jogo, empíricas, de uma certa relação de forças e formas em um dado momento. Foucault busca apresentar em diversos recortes, e sob as diferentes posições que foi encontrando, o fazer-se desse jogo, o incessante tecer das máquinas de tear (para usar uma imagem de Roussel) que constitui o plano das experiências possíveis. Podemos dizer, portanto, que o seu problema sempre foi aquele da produção de subjetividades, das "condições de possibilidade" de emergência de uma interioridade dadas pelas relações em jogo na história, entendendo o sujeito, no entanto, não como o funcionamento intrínseco ao polo subjetivo, sua "estrutura", mas como as condições elas mesmas dessa emergência de uma interioridade, de uma experiência singular que se vivencia como um "si".

> (Em O Uso dos Prazeres) Foucault emprega a palavra "sujeição" para designar o segundo aspecto da constituição do sujeito[33]; mas essa palavra assume, então, um sentido diferente do que possui quando o sujeito constituído está submetido a relações de poder. O terceiro aspecto tem importância particular e permite uma ligação com *As Palavras e as Coisas*: com efeito, *As Palavras e as Coisas* mostrava como a vida, o trabalho e a linguagem eram, **primeiro**, objetos de saber, antes de se dobrarem para constituir uma subjetividade mais profunda.[34]

Sua arqueologia já era essa busca. Foucault arqueólogo é o pensador debruçado sobre os elementos dispersos de uma época, de um recorte, e recolhendo ali, na sua pureza, na sua positividade, as intrincadas ferramentas, as complexas máquinas, da produção de mundo, de uma percepção, de uma experiência no sentido pleno. Máquinas complexas, mas de superfície, sem segredos a serem minuciosamente interpretados, mas composições a serem traçadas, peças a serem remontadas. A arqueologia não é uma busca pelo oculto dos discursos, mas por aquilo que lhes é mais evidente, aquilo que mostram, e que deram a mostrar no seu tempo. A busca pelas

[33] Deleuze se refere ao segundo aspecto da subjetivação como "relação de forças": a forma como a subjetivação se dá sempre em relação a uma regra que lhe é exterior e com a qual o sujeito se sente vinculado por uma obrigação. Podemos dizer que Deleuze vê nesse comentário de Foucault um ponto singular em que a subjetivação se cruza com as relações de poder, distinta do momento em que a subjetividade já constituída é submetida a relações de poder: aqui ela é intimada a se "vergar", mas sob a égide da **regra**, que é, com toda certeza, uma das máscaras do dispositivo.

[34] *Foucault*, página 112, nota 26. Grifo nosso.

camadas, pelos "sambaquis", onde jazem as ferramentas da constituição do sujeito, não é uma busca de profundidade, mas de superfície, mesmo se tratando de "camadas", de estratos. Não se trata da busca de algo que poderia, como uma chave, "abrir" esta ou aquela "cultura" para nós, já que, enquanto produto deste jogo que constitui as experiências, cada elemento interessa e remete, diretamente, ao jogo.

> Trata-se do interesse que tenho, em relação ao discurso, não tanto pela estrutura linguística que torna possível tal ou tal série de enunciações, mas pelo fato de que vivemos em um mundo em que houve coisas ditas. Essas coisas ditas, em sua própria realidade de coisas ditas, não são, como às vezes se tende muito a pensar, uma espécie de vento que passa sem deixar traços, mas, na realidade, por menores que tenham sido esses traços, elas subsistem, e nós vivemos em um mundo que é todo tecido, entrelaçado pelo discurso, ou seja, enunciados que foram efetivamente pronunciados, coisas que foram ditas, afirmações, interrogações, discussões etc., que se sucederam. Desse ponto de vista, não se pode dissociar o mundo histórico em que vivemos de todos os elementos discursivos que habitaram esse mundo e ainda o habitam.[35]

Vemos aqui a positividade das coisas efetivamente ditas. Nada oculto, nenhum segredo a perscrutar exaustivamente, o que interessa é o que foi dito, os discursos em sua positividade. Vemos também em que medida o trabalho de Foucault se localiza na história (posto que não haveria outra instância para buscar o jogo, nenhuma realidade metafísica, nem tampouco algum elemento transcendental no sujeito que é o produto, é a própria **encarnação** do jogo), mas constitui frequentemente um embaraço para o ofício dos historiadores (ao menos àqueles de menor sensibilidade), tão acostumados a uma hermenêutica das fontes que frequentemente se esquecem de ouvir o que elas têm a lhes dizer. Diferença esta que não é pequena: contra a obsessão das causalidades que domina uma grande parte dos historiadores (e cujo **segredo** é o motivo pelo qual eles perscrutam sem cessar seus documentos), Foucault apresenta uma "história" do **acontecimento**, que, a partir da caça das singularidades, não busca remontar às origens perdidas no tempo de um objeto (e, muito menos, de um sujeito – "a história como história do homem", enunciado basilar da historiografia contemporânea, devia soar ridícula a Foucault), mas oferecer a própria imagem de um tempo, o próprio mundo como experiência exterior e as diferentes facetas dessa experiência em sua interioridade, em sua subjetividade. Paul Veyne escreve no seu grande *Foucault Revoluciona a História* (um texto escrito, aliás, por um

[35] Foucault em entrevista a C. Ruas. *Arqueologia de uma Paixão*. In: *Ditos e Escritos, vol. III: Estética: literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p 403 – 404.

historiador, visando principalmente os historiadores – não à toa esse texto é parte de um livro maior intitulado *Como se Escreve a História*):

> Que derrocada da filosofia política racionalizadora! Quanto vazio ao redor desses bibelôs raros e de época, quanto espaço entre eles para outras objetivações ainda não imaginadas! Pois a lista das objetivações permanece aberta, diferentemente dos objetos naturais.[36]

Não se trata de buscar a "história do homem", nem nenhum último avatar da tranquilidade, nenhum último "objeto natural", nem ao menos o homem. Não basta abandonar a pretensão moderna de uma história como "triunfo das luzes sobre a barbárie", nem tampouco o positivismo historiográfico (que talvez Foucault tenha honrado excessivamente com o apelo ao **seu** positivismo – que nada tem em comum com o que usualmente se chamou de positivismo em historiografia) e sua história dos "grandes objetos naturais": a "Civilização", o "povo", etc. Não basta trocar tudo isso por uma história racionalista da "luta de classes" e os seus (por mais velados que estejam) objetos naturais. Não há inteligibilidade absoluta e nenhuma "modificação metodológica" pode nos dar isso. A "lista de objetivações" permanece aberta e permanecerá sempre. O que teremos será sempre uma problematização e não uma resposta que, "somando-se" às outras respostas, nos dará a totalidade compreensível do "passado". O apelo de Paul Veyne aos historiadores é um apelo por uma historiografia do recorte, pois é apenas isso que resta de uma "totalidade integral" em Foucault: o recorte. A experiência é recorte, então porque qualquer estudo da experiência deveria ter maiores pretensões? Não percebem que ao fazer isso, o que buscam é sua imagem refletida na vidraça? Olham o mundo para ver lá o seu reflexo. Sufocam sob seu ímpeto por conhecimento a alteridade radical. Se buscamos a diferença não temos onde nos alojar a não ser no recorte, pois "somos diferença" e não olhamos a não ser a partir do recorte.

Como uma fotografia, um "recorte na luz", que se oferece em toda a sua plenitude possível, posto que só há luz no recorte (a luz aqui deve ser entendida como princípio de percepção, portanto, não pode haver "pura luz", algo fora da experiência). A única plenitude possível é a que se dá na busca pelo recorte: ali a diferença pode emergir em sua integridade, mas devemos para isso, no entanto, abandonar a pretensão de "compreender", e buscar, no limite, criar mapas de movimentos da história, pintar quadros de forças. Poderíamos dizer, como

[36] *Foucault Revoluciona a História*, p. 157.

quis Deleuze no título de um dos capítulos de seu livro: Foucault, um novo cartógrafo[37]. Ou, talvez, possamos dizer com Paul Veyne: Foucault, um filósofo "impressionista". De toda maneira, podemos aproximar o seu trabalho com o de certos pintores modernos (entre os quais, e talvez principalmente, Manet, que citamos em nossa introdução).

> Esse método pictórico produz quadros estranhos, onde as relações substituem os objetos. Esses quadros são, sem dúvida, os do mundo que conhecemos: Foucault, assim como Cézanne, não faz pinturas abstratas; a paisagem de Aix pode ser reconhecida, somente está investida de uma violência afetiva: parece sair de um terremoto. Todos os objetos, inclusive homens, estão aí transcritos numa gama abstrata de relações coloridas em que a maneira de pintar apaga sua identidade prática e em que se baralham sua individualidade e seus limites.[38]

Eis o caleidoscópio: o mundo não possui verdades eternas, a experiência é um jogo pictórico que se produz na história e constitui as percepções possíveis, os enunciados vigentes. Por que deveriam os pintores restarem condenados apenas a reproduzir uma "realidade" que nada possui de real? Não podem eles, não devem eles, com seu poder demiúrgico de criar imagens, abandonar as proporções, perspectivas e objetos "clássicos", para, dessa maneira, criar uma imagem que, manipulando os elementos da pintura, nos apresente aquele tempo em sua produtividade, em seu acaso, em sua diferença? Em suma, uma imagem que se apresente não como um recorte de "coisas", mas de movimentos, das forças impregnadas em todas as percepções, forças que são uma "materialidade" mais profunda, mais exata. Como Cézanne, citado por Veyne que, ao que dizem, nunca corrigia um traço, como as tempestades de Turner onde já não se divisa forma nenhuma independente do movimento, como Rebeyrolle, pintor contemporâneo que Foucault apreciava, e a intensa violência que age como um princípio caótico e disruptivo de qualquer "realidade" em suas telas. Não seriam esses pintores, que buscam se colocar no movimento que é a matéria do mundo, mais "realistas" do que qualquer classicismo?

Foucault gostava de pintura e parece se identificar com diferentes desses pintores modernos[39] especialmente no que o seu abandono de um realismo estritamente formal tem de tradução da percepção como jogo, como produção. Eles são o signo de uma percepção e uma

[37] *Foucault*, p. 33 – 53.
[38] *Foucault Revoluciona a História*, página 181
[39] Aliás, Foucault pensava os problemas de nosso tempo como os problemas modernos, e não parece demonstrar muito apreço por esta noção, bastante elástica por sinal, de pós-modernismo. Cf. FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?* In: *Ditos e escritos, vol. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 335.

ação possíveis de uma nova configuração histórica que se apresenta (como, séculos antes, Velásquez marcava o advento da representação), e o fazem de uma maneira e tomados por problemas que são muito próximos a Foucault. Aliás, os efeitos de suas obras não raramente se aproximam daqueles que a obra de Foucault, ainda hoje, costuma gerar[40]. No quadro *Olympia*, Manet desnuda a percepção do século XIX, "desnudando" sua modelo (fato corriqueiro na pintura da época), e tornando o olhar do espectador cúmplice desse gesto (eis a novidade). Neste quadro, e em outros que Foucault comenta, a luz vem do olhar, aquele que percebe se torna indissociável e cúmplice do que é olhado. Este é o motivo, dirá Foucault, da revolta que aquela tela suscitou: "Há a nudez e nós, que estamos no lugar mesmo da iluminação. (...) é nosso olhar que, abrindo-se sobre a nudez de Olympia, a ilumina. Somos nós que a tornamos visível; nosso olhar sobre Olympia é lampadóforo, é ele que leva a luz"[41].

E, claro, neste projeto "filosófico" que não se distingue (nem nunca se distinguiu) de uma vida – de uma proposição que sempre teve sua dimensão ética – a pintura e a noção de arte em geral ocuparão um importante lugar na transformação do sujeito por ele mesmo, e se traduzirão em especial na noção de estética da existência, que Foucault abordou em suas últimas obras e da qual falaremos no segundo capítulo. Todavia, essa plasticidade que o mundo comporta na paleta do pintor, também possui estreita vinculação com o "outro lado" dessa experiência, aquilo que já chamamos em outros momentos de "polo subjetivo" da experiência. A arte já possui em Foucault, mesmo anos antes de suas investigações propriamente éticas, uma implicação ética, estética e política, na medida em que o manuseio pelo artista da "matéria do mundo" pode significar também um manuseio de si. Este ponto, que veremos a seguir, talvez esteja ainda mais claro nas suas considerações acerca da literatura.

Foucault, portanto, pintor; Foucault, como veremos, escritor, mas antes de tudo, pela própria forma do seu procedimento, e pela maneira com que problematiza o **jogo**, Foucault filósofo. É preciso apontar que essa aproximação de Foucault com a arte não é estranha a filosofia, há um caminho filosófico "estético", poderíamos chamar, onde o conhecimento não é a questão central (para alguns, nem ao menos se coloca). Como já mencionamos na introdução, Foucault persegue este caminho em seus últimos livros, entretanto, isso nos parece estar colocado desde muito cedo em suas investigações, especialmente quando lemos seus textos sobre

[40] Vale lembrar a acusação de "nazista" que o seu notório anti-humanismo lhe rendeu.
[41] Foucault, *La peinture de Manet.* Apud Manoel Barros de Motta. Apresentação de *Ditos e Escritos, vol. III*, página XXXI.

arte. A própria noção de jogo, e, aliás, todo o campo conceitual de Foucault (que, a nosso ver, habita sempre na vizinhança dessa noção), se aproxima de uma imagem estética do mundo como produção, e possui ressonâncias claras com diversos caminhos filosóficos, Nietzsche, em especial, mas não só[42]. Paul Veyne escreve com beleza em seu livro "Foucault, Seu Pensamento, Sua Pessoa": "Foucault e Hume, mesmo combate"[43]. Deleuze, seu amigo, também deve ser lembrado, também aqui se trata de "um mesmo combate".

Enfim, não se trata de realizar um longo comentário sobre as afinidades filosóficas e artísticas de Foucault, mas apenas apontar um indício: de que tratamos aqui de uma grande obra de filosofia e isso pelo simples fato de que aquilo que o move é uma intuição filosófica por excelência: a de que só há o jogo, e toda experiência possível se dá no e pelo jogo. Todo universal antropológico é uma falácia, pois isso pressuporia algo fora do jogo. E o jogo é arbitrário, até mesmo absurdo. Ou melhor, dentro de cada recorte, o jogo não é arbitrário e nem absurdo, ele obedece a regras que podem ser lidas, regras de composição, de dispersão, de seleção, de exclusão, regras que fazem o jogo valer naquele dado momento, que fazem com que a própria experiência "apareça" possuindo um sentido. O absurdo é buscar uma regra universal para o jogo, é julgá-lo sob os parâmetros de um jogo distinto.

Eis o porquê de afirmarmos, desde a introdução, que Foucault encontra um lugar mais adequado ao seu pensamento na filosofia, e em uma filosofia empirista. Não se trata de aprisioná-lo em uma categorização explícita e imobilizadora, mas apontar que a própria abertura de seu pensamento é uma postura empirista. A grande inovação de Foucault e o seu empirismo filosófico foi se debruçar metodicamente sobre campos um pouco estranhos à filosofia como o da historiografia, da psicologia, das ciências naturais, etc., e buscar através de uma incessante

[42] O parentesco com Nietzsche já aponta para além de Nietzsche, e para toda uma família mais ampla da qual ele era parte, e da qual Foucault também foi, em consequência, um herdeiro. Spinoza, como já afirmamos algumas vezes, a quem Nietzsche se refere em sua "solidão a dois", o pensador das perpétuas modificações do universo, é certamente uma aproximação interessante, sua substância já se aproxima do caleidoscópio, e Foucault parece nos dar alguma permissão nesse sentido nos seus últimos cursos, em especial *A Coragem da Verdade*. Parecer-nos-ia também importante lembrar aqueles grandes pensadores que Nietzsche, de maneira bela, chama de trágicos: Heráclito, que já citamos na introdução, em especial. Heráclito e suas duas imagens do universo: o fogo e o jogo da criança, jogo inocente e puro, sem causalidades e nem finalidades. A obra de Foucault é toda ela permeada por um sentido trágico, que o aproxima da literatura e das artes, mas também dessa linhagem filosófica. Lembramos um exemplo que já mencionamos: quando ele comenta a loucura de Roussel, seu sofrimento e também sua alegria: elas são a obra. Sua vida e sua obra são uma só coisa, pois ambas são a tradução de uma mesma experiência trágica. Com Roussel e Nietzsche também, deveriam ser lembrados todos aqueles criadores do que Foucault chamou de "pensamento do fora": Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski e, claro, Blanchot. E, por fim, nos resta a interrogação se também o retorno aos clássicos de Foucault nos últimos anos de sua vida, seu retorno aos gregos, não nos teria algo a dizer sobre isso (toda a tradição cínica, por exemplo).

[43] *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 119.

pesquisa de alto rigor as formas do jogo em diferentes momentos e sobre diferentes campos de pesquisa (o que fez com que ele fosse chamado de psicólogo, sociólogo, historiador, e, quem sabe, existam até mesmo aqueles que o considerem um epistemólogo, ou um historiador das ciências). Foucault se debruça sobre o material que está a sua disposição e isso simplesmente por que não haveria outro lugar onde se refugiar: o jogo se dá na história, ele é a história, e só pode ser pensado a partir daqueles parcos vestígios, aqueles tênues rastros que o passado nos lega, e que, às vezes, chamamos de **fontes históricas**.

Esse "travestimento" de Foucault dentro dos campos de saber que estuda (sobretudo a história) tem como tarefa apontar a "discursividade" dos enunciados (ou seja, sua arbitrariedade). Não importa aqui se tratamos de discursos com pretensão de cientificidade ou não, o que importa é libertar a singularidade de um devir teleológico, ou de causalidades asfixiantes. Trata-se de garantir ao **novo** o mais alto estatuto e à alteridade (nunca como negativo da identidade) o primado. Um papel filosófico por excelência. Um papel que toma em sua ação não exatamente a filosofia política, mas o político da filosofia. Portanto, chamá-lo de empirista (tampouco de filósofo), não é querer dar um lugar para aquele que assim não o queria, é antes libertá-lo de qualquer amarra institucional, para afirmar que o seu pensamento se fez no aberto, longe das "comunidades de praticantes" de uma determinada ciência, e se fez a partir de uma intuição primeira, sobre a qual ele edificou a sua obra: a alteridade como primado, o devir em sua simplicidade (nunca o movimento dialético de um ponto a outro) como "motor da história".

Muitos historiadores e sociólogos (Bourdieu é, talvez, o mais célebre desses nomes[44]) buscaram acusar Foucault de tentar fazer ciências sociais sem ser um cientista social, sem ter se "apropriado" do instrumental teórico adequado. Ora, nunca se tratou de fazer ciência (nem epistemologia) de nenhum tipo. Tratava-se, antes de qualquer coisa, de apontar a emergência da diferença como perpétuo princípio re-atualizado a toda hora na história e os jogos pelos quais esse "princípio diferenciante" se faz algo como um plano discursivo, como a verdade de uma época (e daqueles que a habitam); como esse movimento perpétuo tem seu lugar em relações de poder que, vez ou outra, buscam se cristalizar, se endurecer (ao ponto de se crerem eternas) em instituições; e como ele se encarna em um sujeito que, com demasiada frequência, busca julgar o mundo todo e todo o tempo pelo seu olhar, pela sua diferença. Em suma, trata-se de uma visão

[44] Ver sobre esse ponto CALLEWAERT, Gustave. *Bourdieu,Crítico de Foucault*. In: *Educação, Sociedade e Culturas*, n° 19, 2003.

radical do **acontecimento** (enquanto singularidade arbitrária) como fundo móvel das coisas que se pretendem as mais perenes: saberes, relações de poder e o próprio sujeito. Os três constituindo-se mutuamente no jogo da história, porém se pretendendo verdades eternas.

Devemos afirmar, talvez – na medida em que Foucault se esforçou ao longo da vida por dialogar com esses campos das ciências sociais –, que se tratava também de inquirir tais cientistas, ou tais campos de saber: em que medida vocês não buscam no fundo do tempo encontrar um espelho? Qual a relação, historicamente constituída, deste campo do saber com a diferença? Afinal, trata-se em qualquer saber sempre de um recorte que, em sua exterioridade, é arbitrário. Portanto, cabe a pergunta: estes campos do saber que se encontram constituídos, ou em constituição, no século XX, de que maneira moldam o princípio diferenciante, de que maneira o sufocam? O que é a causalidade, ou os universais, para a diferença, senão uma camisa de força? E o que dizer da noção de "normal"? Em casos como aquele do saber médico, em especial o psiquiátrico (que Foucault experimentou na própria pele), sabemos as conseqüências dos discursos bondosos de "normalidade". Novamente ressoando Nietzsche, Foucault parece ter perguntado a vida toda: você que diz uma verdade, o que quer com isso? Ou, traduzindo mais corretamente: a que fins estão orientadas as verdades que **se** dizem através de você? Você, "historiador do poder e das ideias políticas", como pensa o poder, como posse de alguns, como monopólio do Estado, algo do qual você estaria "livre"? Em que medida você é o pensador do seu pensamento?

Foucault era às vezes tido por arrogante, Paul Veyne menciona em *Foucault, Seu Pensamento, Sua Pessoa,* a violência brilhante de que ele era capaz em certos debates (era melhor tê-lo como amigo), argumenta mesmo que grande parte das inimizades que cultivou na historiografia era fruto de seu temperamento mais do que de suas obras[45]. O fato é que incomodava. Mas este incomodar deve ser buscado em sua filosofia, mais do que na pessoa Foucault (ou a "pessoa Foucault" e o papel social que ele desempenhou, como um dos mais influentes pensadores de seu tempo, esse papel de desestabilização – não deveríamos antes lê-los como um aspecto de sua filosofia?). O "incomodar" já é, em si, uma das finalidades da obra de Foucault. Incomodar significa dizer: não fique tão a vontade, não se dê tanta importância. Aos homens sérios da academia, Foucault parece dizer, "essa liturgia pomposa é tão constituinte do

[45] Ver sobre esse ponto seu ataque à célebre *École des Annales* que Veyne comenta, defendendo diversas aproximações entre Foucault e historiadores franceses contemporâneos. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 44 – 46.

seu pensamento quanto o conteúdo dele mesmo, na verdade, eles não se separam, se fazem conjuntamente". Este papel crítico, desestabilizador, que Foucault causou em todos os campos sobre os quais se debruçou, não é um efeito colateral, é parte constituinte – e fundamental – de sua filosofia.[46]

Trata-se, sempre, de combate. A diferença não é um termo abstrato, meramente conceitual, é vital, está na maneira como a vida se dá, como se transforma, e constitui os jogos na história que recortam as experiências possíveis. A diferença está em como as pessoas se relacionam no amor, como se organizam as relações de produção, como se diz o que pode e se pune o que não pode, etc. É também "diferença" as maneiras pelas quais, na história, se construíram mecanismos, discursos, em suma, práticas, que buscavam a manutenção do mundo como ele é, do jogo como se apresenta em um determinado momento. A diferença também habita nas instituições e nas delimitações que julgam, selecionam, sancionam a emergência da própria diferença e buscam subsumir todo o jogo às suas regras. A diferença é algo que se dá na vida, é algo que "fazem as pessoas", mesmo quando uma diferença já foi cunhada como "identidade", como "mesmo" e cuja manutenção foi o objeto de incontáveis esforços ao longo da história, apenas para vermos "passar" – tragicidade da história.

É sobre pessoas, sobre vidas, que se abatem a reação dos discursos, das relações de poder. Moldando a vida, gerindo a vida, lidando com a diferença que brota em seu seio, de uma ou outra maneira, no sentido da manutenção de um certo diagrama. Seja o suplício, seja a prisão: os discursos, as práticas, os poderes, lutam por sua sobrevivência como qualquer coisa viva, com violência. Essa é a defesa, talvez exagerada na expressão, que Paul Veyne faz afirmando que, em Foucault, não há o tão propalado "anti-humanismo"[47], posto que sua defesa pela diferença é já uma defesa de homens que diferem[48]. Seus "homens infames" são homens de carne e osso,

[46] Não precisamos elaborar sobre como este "gesto foucaultiano" é profundamente filosófico, talvez o gesto mais filosófico que exista: desestabilizar os saberes tão solidamente estabelecidos, colocar a inquietação (que é, na maioria das vezes, a porta de entrada para a novidade) no seio de um discurso, é já o primeiro passo para modificá-lo, ou, talvez, abandoná-lo e ver nascer algo diferente.

[47] Cf. o subcapítulo intitulado "cético, mas não inimigo da humanidade!". In: *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 75 - 79.

[48] Aqui também se coloca a defesa que Veyne faz da aproximação de Foucault com o movimento iraniano que levou ao regime dos Aiatolás: como julgar o que ainda está em vias de nascer? Como pressupor que a "diferença europeia", ocidental, é "superior", e deve ser utilizada como parâmetro para julgar o resto do mundo? A defesa intransigente da diferença contém riscos, é claro, mas a antítese é bem mais assustadora: levou, por exemplo, durante séculos, à legitimação do imperialismo europeu e suas incontáveis atrocidades (quiçá leva ainda, de forma nova e modificada, com o nome de neoliberalismo ou de neoconservadorismo – que, para o nosso terror, se mantém, como dizem os americanos, *alive and kicking*). Ibidem: 220 -224. Sobre esse ponto, Foucault escreve de maneira

sufocados "pelo poder", emudecidos "pelo saber", presos, internados, punidos, massacrados muitas vezes. Pode aquele que consegue ser ouvido se abster do combate? Eis a sua violência: não se trata de ironia e muito menos de algo tão patético como egocentrismo; se trata de combate em defesa da diferença e, também, daqueles que já diferiram e sofrem, na carne, o peso da reação. "O papel de um intelectual é arruinar as evidências, dissipar as familiaridades admitidas; não é modelar a vontade política dos outros; dizer-lhes o que devem fazer. Com que direito ele faria isso?[49]"

Mas a tarefa de Foucault, o seu combate, não se resume apenas a apontar as vinculações dos saberes e discursos com a manutenção de uma configuração, nem em apontar o que há de microfascismo nas práticas mais corriqueiras de poder; e se o seu ímpeto libertário e empirista tem como uma de suas finalidades se ensejar sobre campos já estabelecidos do saber para lá plantar uma semente de discórdia e inquietação, sua obra não se reduz a isso. Foucault não é um provocador ou ensaísta (embora ele tivesse muito de provocador e, seus textos, de ensaio). Sua filosofia produziu vastas pesquisas e obras importantes, obras essas, que pelo seu empirismo mesmo, têm um lugar mais apropriado na filosofia. Foucault nunca se "apropriou" dos instrumentos das ciências sociais (como a estatística, para dar um exemplo de Bourdieu), pois não se tratava de fazer ciência social. Seria preciso por em questão, para pensar com Foucault, essa própria reivindicação de um "estatuto epistemológico" para as ciências sociais; inquirir quando as ciências sociais passaram a buscar algum tipo de "matematização" adequada ao seu campo (a estatística pode ser vista como esta tentativa), almejando se equiparar àquelas ciências mais "eficientes" (eficientes menos pelas suas verdades e mais pela sua produção discursiva), que chamamos de ciências "exatas": Por que isso é importante? Antes mesmo de levantar como objeção toda a questão das epistémês, da condição de possibilidade de um discurso e de sua organização em campos de saber específicos; antes mesmo de levantar o problema do poder como atravessando esses mesmos campos de saber, produzindo vidas ao mesmo tempo como objetos desses saberes e como corpos prontos para o trabalho; antes de todas essas interrogações é importante colocar: por que o conhecimento? E esta é uma questão filosófica.

---

precisa em *O Uso dos Prazeres*: "Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer lei para os outros". p. 13.

[49] FOUCAULT, Michel, *DE IV*, edição francesa, página 676. Apud Veyne, *Foucault, seu Pensamento e sua Pessoa*, p. 205.

Buscar explicar como se organizaram ao longo do tempo os discursos com pretensão de cientificidade, os discursos "verdadeiros" no sentido valorizado do termo[50] é já fazer uma genealogia da "vontade de verdade", e, dessa forma bastante simples, colocar em questão a noção de conhecimento, mostrar os jogos de ordenação discursiva que nada tem de "ciência" ou de "verdade" e que constituem o solo de todo plano de saber, apresentar de forma clara sua vinculação com as relações de poder, a arbitrariedade no seu nascimento. É já abandonar de saída qualquer vontade de fazer ciência, para fazer alguma outra coisa que não busca nada sólido onde possamos nos fiar (nem ao menos a matemática), mas busca nos colocar, ao menos em parte – onde é possível – no movimento, onde nascem as singularidades, onde elas crescem e muitas vezes são tomadas por eternas e universais, e onde, inevitavelmente, morrem passado algum tempo.

Trata-se, das duas maneiras como podemos abordar a obra de Foucault, de um combate filosófico. Um "estilo filosófico" próprio, aquele de um samurai, que escreve não com a pena, mas com a espada[51]. E se Foucault não adota a forma discursiva corrente de um filósofo é, como veremos, uma necessidade do **procedimento**. Alguns poderiam objetar: mas esse tipo de pensamento, que interroga tão minuciosamente os saberes não pode produzir discurso. Enganam-se. É claro que tem de haver as condições históricas para a emergência do pensamento de Foucault, posto que não poderia ter surgido do vazio, ou de algum gesto divino de iluminação, e Foucault reconhece este ponto. Mas não se trata de determinismo, e sim de jogo. Apontar o jogo no devir da história não é afirmar que "tudo está dominado pelos saberes e poderes" e que não há saída, mas que se deve jogar de acordo com as regras que estão à mesa. É possível, pelo jogo que Foucault joga, colocar a diferença nua, diante dos olhos (o positivo do **dito** novamente), e o estranhamento se coloca sobre o leitor (ao menos aquele que aceita jogar – existem aqueles, tão armados de seus próprios discursos e verdades que rejeitam, em único gesto, toda e qualquer coisa que Foucault tenha escrito[52]). Isso é o que Foucault chama na *Arqueologia do Saber* de

[50] Como aponta Foucault em *A Ordem do Discurso*, página 14. Voltaremos adiante sobre este ponto.
[51] "[Seus livros] não são comunicativos, não são próprios para elevar para elevar o tônus vital de seus leitores. Foram escritos com a espada, com o sabre, por um samurai, seco como um sílex, e cujo sangue-frio e reserva eram ilimitados" Este belo trecho é de Veyne, mas ele atribui a palavra a Jean-Claude Passeron. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 78. Seu mais belo capítulo, o último, se intitula exatamente *Retrato de um Samurai*, p. 237 – 254.
[52] Por diversas vezes nos surpreendemos com homens reputados em muitos contextos como eruditos e de alta inteligência que, ao criticar Foucault, demonstram não ter compreendido uma única palavra. Foucault tem textos difíceis, mas não é exatamente um autor difícil, e só podemos entender esse fenômeno como o resultado de uma forma de subjetivação, bastante rígida e dura, que interdita a tais críticos a leitura simples daqueles textos.

diagnóstico (adiante nos aprofundaremos sobre esta questão). A obra de Foucault é discursiva, e como tal, é dependente das singularidades de seu tempo, mas seu sentido não se inscreve enquanto elemento de reforço aos saberes e discursos. É antes, mesmo através das limitações de seu tempo, portador de novidade, carrega a "boa nova" (como queria aquele outro empirista com seu Zaratustra). Foucault será capaz (como veremos adiante), através de um **procedimento**, nos colocar diante do novo, abrindo a possibilidade de diferenciação dentro do próprio discurso, mas utilizando as ferramentas que lhe estão à mão: uma certa formação histórica da qual não se pode fugir. A originalidade radical só pode pertencer à natureza (se é que pode), quanto ao pensamento ela é impossível, e, talvez, um problema de pouca importância.

1.3 –Linguagem e Procedimento.

> Eu nunca escrevi nada além de ficções, e tenho perfeita consciência disso. Apesar de tudo, eu não gostaria de dizer que essas ficções estão fora da verdade. Acredito que seja possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, introduzir efeitos de verdade num discurso de ficção, e, assim, chegar a fazer produzir no discurso, a fazê-lo "fabricar", alguma coisa que ainda não existe, alguma coisa que se "ficcionalize". "Ficcionalize-se" a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, e "ficcionalize-se" uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.[53]

Este procedimento exige rigor e Foucault não se furta a ele. Por isso são tão poucos os textos em que Foucault aborda a sua empresa fora de uma análise específica. Seu rigor não é necessidade acadêmica (embora lhe servisse bem nos inúmeros debates travados), é necessidade do procedimento, não para que ele possa falar sobre como compreende o jogo, ou de uma certa concepção de história que seria empirista contra uma tendência racionalista dos historiadores, mas para que ele possa fazer emergir o movimento plenamente empírico da história nele mesmo. Para que ele possa fazer surgir aos nossos olhos a singularidade da experiência que só se dá **na** história, e para que o estranhamento advindo desse movimento se instale em nós, e nos estranhemos, estranhemos essas figuras históricas que sempre chamamos de homens, estranhemos esses discursos que sempre entendemos como linguagem (tal qual a nossa, e sobre a qual depositamos demasiada confiança), e estranhemos o mundo que objetivamos e que

[53] Foucault em entrevista a Lucette Finas. Apud: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 223.

costumamos sempre reconhecer como mesmo, como idêntico: um **mesmo** mundo (aquele **mesmo** das primeiras linhas de *As Palavras e as Coisas*, "nossa prática milenar"[54]) nada de novo sob o sol...

Os objetos que com tanta agilidade buscamos tornar naturais são objetivações na história, bem como os sujeitos que queremos fundar de uma vez por todas desde Kant não passam de subjetivações históricas: são este duplo de uma relação informe que constitui a experiência. Vemos nessa noção de duplo do sujeito em relação ao objeto, duplo indiscernível, uma outra aproximação entre Foucault e a história da filosofia: uma aproximação com a fenomenologia. Mas este "sujeito" e este "objeto" não existem em Foucault fora do jogo, não há consciência intencional nem "esquecimento do ser" perdido no passado remoto.

Essa experiência, como quer Deleuze, é uma **dobra**, como a costura de uma camisa, que separa um interior e um exterior sem que realmente sejam coisas distintas, e uma dobra sem predomínio de um "sujeito" como elemento fundante. Trata-se de jogo, e o jogo não possui outra regra que não as regras arbitrárias que se desenham na história.

> É nesse ponto que se baseia a confrontação necessária de Foucault e Heidegger: a "dobra" sempre obcecou a obra de Foucault, mas encontra nas últimas pesquisas sua justa dimensão. Que semelhanças e que diferenças em relação a Heidegger? Isso só pode ser avaliado se tomarmos como ponto de partida a ruptura de Foucault com a fenomenologia no sentido "vulgar", isto é, com a intencionalidade. Que a consciência vise à coisa e "se signifique" no mundo – eis o que Foucault rejeita. [...] Ela (a intencionalidade) restaura um psicologismo das sínteses da consciência e das significações, um naturalismo da "experiência selvagem" e da coisa, do deixar-ser da coisa no mundo. [...] Mas a "colocação entre parênteses" que a fenomenologia invoca deveria levá-la a superar as palavras e as frases em direção aos enunciados, as coisas e o estados de coisas em direção às visibilidades. (Deleuze, Foucault, página 116)

Em Foucault, não resta nenhum universal, nenhum elemento fundante da experiência, nenhum *a priori* que se coloque fora do intricado jogo da história. Nada "resta", a não ser o puro movimento produtor de diferenças e os jogos pelos quais ele se organiza na história. Acerca de *As Palavras e as Coisas*, Foucault o diz muito bem:

> Eu havia armado um título em armadilha para o leitor. Esse livro foi chamado "As Palavras e as Coisas", e os leitores disseram: "bem, é engraçado, a gente não vê as coisas". E, com efeito, o mundo exterior nunca foi evocado enquanto tal. Eu falava, por

[54] *As Palavras e as Coisas*, prefácio, p. IX.

> exemplo, da História Natural, sem nunca descrever os animais ou as plantas. Jamais fiz intervir a objetividade dos animais e das plantas na análise do discurso do naturalista. E, então, houve outros, ainda mais sagazes, que disseram: "mas, sabe, não há nem mesmo as palavras". Na verdade, eu não fazia também uma análise linguística, e eu não colocava os problemas do saber, as relações – o velho problema platônico da relação que possa haver entre as coisas e as palavras: se as palavras são completamente arbitrárias, se elas são independentes das coisas ou se as coisas estão presentes, de uma maneira ou de outra, nas palavras. Era um título armadilha, o que eu queria mostrar no discurso era uma prática autônoma, que era exterior às palavras e às coisas, embora a todo instante fosse questão de coisas, a cada instante palavras fossem utilizadas.[55]

Em outro lugar ainda, Foucault escreve:

> A sagacidade dos críticos não se enganou: de uma análise como a que empreendo, as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes quanto as próprias *coisas;* não há nem descrição de um vocabulário nem recursos à plenitude viva da experiência. Não se volta ao aquém do discurso - lá onde nada ainda foi dito e onde as coisas apenas despontam sob uma luminosidade cinzenta; não se vai além para reencontrar as formas que ele dispôs e deixou atrás de si; fica-se, tenta-se ficar no nível do próprio discurso.[56]

Nem palavras e nem coisas, portanto, mas **enunciados** e **visibilidades**. Trata-se de "renunciar às 'coisas', 'despresentificá-las', conjurar sua rica, relevante, imediata plenitude (...)."[57] Tratamos de objetivações, nunca de objetos. Não fazemos também análises linguísticas que reduzem a realidade do discurso à ordem do significante. Nenhum *a priori* da experiência, nenhum universal, mas o próprio **jogo**, a própria **experiência**, como *a priori* das coisas que tomamos como sólidas: a nossa percepção de um "mundo exterior", a linguagem, o sujeito. Eis o anti-humanismo de Foucault (nenhum nazismo, ou desprezo pela vida): nada anterior ao jogo; nada anterior àquilo que se diz de alguma coisa; anterior ao que se **percebe**: "não considerar nunca o homem como prévio, nem, finalmente, como objetivo"[58]. Um enunciado profundamente empirista e uma bandeira de luta. Se a diferença detém o primado, se aquilo que **é** se constituiu no jogo da história, então podemos sempre estar à espreita do novo, abrir caminho, desbravar e potencializar o que se insinua, respeitar o acontecimento na sua singularidade e nos engajar em uma luta onde o sujeito não detém o primado, mas pode ser parte constituinte da criação de novos mundos, enquanto novas percepções, novos discursos e, também, novos sujeitos. Como vemos, uma bandeira consideravelmente mais revolucionária do que aquelas que querem fazer

[55] Extraído do vídeo MICHEL FOUCAULT... por ele mesmo. Direção de Philippe Calderon. São Paulo: Rizoma, 2003. 1 DVD (63 min.), son., color., legendado.
[56] *A Arqueologia do Saber*, página 54.
[57] Ibidem, página 53.
[58] MICHEL FOUCAULT... por ele mesmo, op. Cit.

da revolução objeto de uma análise científica. Mas já estamos nos adiantando em relação ao próximo capítulo e devemos regressar a esta visão da história como **jogo** e do trabalho de Foucault como **procedimento**.

Um momento privilegiado para pensarmos a sua obra através dessa noção de **jogo**, como máquina de "produção mundos" e da noção de **procedimento** como "técnica" central do pensamento de Foucault, que visa não a produção de uma obra que "contribua" para certos campos do saber, que aprofunde certas "análises históricas" (com as quais Foucault estaria em uma relação de complementaridade), mas como um trabalho que tem sua finalidade no estranhamento e no deslocamento, que visa a uma efetiva diferenciação do discurso (e, portanto, dos sujeitos), é, talvez, o seu trabalho sobre a questão da **linguagem** e a maneira como ela foi¸ contemporaneamente, trabalhada na literatura e na teoria acerca da literatura. Temos em mente alguns textos principais: *A Linguagem ao Infinito*, *O Pensamento do Fora*, um artigo sobre Júlio Verne, intitulado *Por Trás Da Fábula*[59], e o seu belo livro sobre Roussel[60].

Este último foi considerado por muitos uma obra de menor importância (o que parece alegrar Foucault: "Ninguém jamais prestou atenção nesse livro e estou muito contente com isso"[61]). Entretanto, é lá onde melhor encontramos uma visão de Foucault acerca da **linguagem** como solo de onde emerge toda a experiência possível, e dos jogos pelos quais ela se constitui e se transforma. Eis aqui um fato curioso. É como se, para se debruçar sobre o **procedimento** como quis Roussel, Foucault deve suspender o seu próprio procedimento, deve realizar uma obra monográfica, coisa que não fez quase nunca. Entretanto, são exatamente em textos como esses (e muitos dos seus *Ditos e Escritos*) que o caráter central de sua obra se coloca mais evidente.

Em realidade, a maioria dessas noções que Foucault desenvolve, estão colocadas em seus livros principais, mas submetidas severamente às necessidades do procedimento que têm como objetivo colocar-nos no movimento estranho da história, o que, de alguma maneira, acaba por permitir algumas daquelas leituras estranhas ao pensamento de Foucault que apontamos na introdução. Aquele mesmo tipo de mal-entendido, análogo talvez, àqueles que viram em Roussel, em virtude do seu procedimento ele mesmo, um místico. Claro que para proceder dessa maneira deve-se retalhar de certa forma o pensamento de Foucault: *Raymond Roussel* é amplamente ignorado, e algumas outras obras possivelmente constituem algo como um

[59] Os três textos estão presentes em *Ditos e Escritos, vol. III*.
[60] *Raymond Roussel*.
[61] *Arqueologia de Uma Paixão*, p. 409 – 410.

"embaraço" para alguns foucaultianos. De toda maneira, *As Palavras e as Coisas* parece impregnada, desde suas primeiras páginas no comentário sobre Borges[62], da mesma atmosfera do seu *Raymond Roussel*. Seu comentário acerca do "ser da linguagem" na literatura a partir do século XIX aborda de uma maneira muito precisa este problema que é a marca de todos os seus textos sobre a literatura, e que aparece também em *A Ordem do Discurso*: o problema de uma ontologia da linguagem liberta da soberania do significante. A ressonância é clara, trata-se de um mesmo problema, uma mesma imagem do pensamento. Foucault escreve em *As Palavras e as Coisas:*

> Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias ainda – de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud – a literatura só existiu em sua autonomia, só se desprendeu de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de "contradiscurso" e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI. [...] A partir do século XIX a literatura repõe à luz a linguagem no seu ser: não, porém, tal como ela aparecia ainda no final do Renascimento. Porque agora não é mais aquela palavra primeira, absolutamente inicial, pelo qual se achava fundado e limitado o movimento infinito do discurso; doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa. É o percurso desse espaço vão e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura.[63]

De toda forma, os textos sobre literatura constituem um ponto singular na obra de Foucault, por consistirem em um espaço privilegiado para esta análise sobre o ser da linguagem. Eles não são, em hipótese alguma, textos de "crítica literária", ou momentos em que Foucault escreveu sobre algumas de suas paixões, sem maiores consequências. Ler *O Pensamento do Fora* nos produziu uma insatisfação imediata com o título do volume onde ele se insere: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. O texto é uma homenagem a Blanchot, de fato, mas seu "tema" é a linguagem e reverbera de forma intensa com o conjunto de sua obra. Trata-se aqui de textos estranhos, distintos do corpo principal de sua obra, onde Foucault não penetra em nenhum campo estabelecido do saber, não analisa nenhuma prática institucional de poder, não trabalha de forma histórica, a não ser por algumas indagações. E, no entanto, lá está, claro e conectado com a sua obra, o cerne de sua filosofia. Como se Foucault tivesse encontrado, em certo pensamento literário do século XX (Roussel, Borges, Blanchot, entre outros), uma compreensão anterior a sua, porém igualmente trágica, do que é a linguagem (do que é o ser da

[62] *As Palavras e as Coisas*, prefácio, p. IX – XXII.
[63] Ibidem, p. 60 – 61

linguagem) e de como ela é o limite com todo fora, que constitui mundo, que constitui os liames da experiência. O ser da linguagem é antes de tudo a linguagem como ser, como experiência possível.

E esta é a marca da literatura (ao menos desde que a "literatura" propriamente dita existe, isto é, desde o século XIX[64]), esta liberdade da linguagem, de pura criação, distante de qualquer representação. O que estes autores do século XX representam (Blanchot, Roussel, todos aqueles pensadores do "fora".) não é exatamente a linguagem trabalhada como **abertura**, já que esta é uma marca da literatura em geral, mas é a **compreensão** de que a literatura trabalha com este movimento puramente autônomo da linguagem, que este é o seu **material**. Eles são escritores e pensadores que entenderam precisamente o papel do seu ofício, que não apenas **tecem** linguagem em torno da abertura, mas que têm consciência disso. O que nos explica talvez, o porquê, de Foucault não realizar sobre estes autores um estudo como aqueles mais celebrados: aí ele está dialogando com os seus, com aqueles que lhe permitem "pensar de outra maneira", seus cúmplices, seu horizonte[65]. Ali, emergindo no mesmo "solo histórico", dividindo as mesmas "condições de possibilidade" delimitadas pelo recorte, estão alguns pensadores que apontaram no mesmo sentido. Se a existência possui uma ontologia ela está na linguagem. Este é o enunciado basilar do qual Foucault comunga com esta tradição de pensamento literário.

Talvez pudesse se ler nessa afirmação uma aproximação entre Foucault e a linguística ou a psicanálise (seus comentários finais em *Raymond Roussel* sobre a lacuna na linguagem, sua precariedade, a "angústia do significante", poderiam lembrar Lacan[66]), entretanto, se há uma semiótica em Foucault, ela deve ser buscada perto desses escritores (e da sua tragicidade) que mencionamos. Pois, o ser da **linguagem**, não é o ser do **significante**. A literatura não pode ser pensada a partir de uma teoria da significação. A "ditadura do significante" reduz a linguagem a um jogo pobre, "de cartas marcadas", e reduz a sua realidade própria (a sua potência, sejamos claros) a um jogo de comunicação. Trata o pensamento como algo que se exprime através da linguagem (e não como um acontecimento que pertence à ordem da linguagem).

Se Foucault, portanto, também divide o mesmo solo com essas linhas de pensamento (e tantas outras), devemos ainda perguntar se eles apontam em uma mesma direção. A linguagem

[64] Cf. FOUCAULT, Michel. *Posfácio a Flaubert (a Tentação de Santo Antão)*, in: *Ditos e escritos, vol. III*, p. 75.
[65] O mesmo, talvez, se poderia dizer do seu belo *Theatrum Philosoficum* sobre Deleuze. In: *Ditos e Escritos, vol. II*, 230.
[66] *Raymond Roussel*, p. 145 e 146.

em Foucault (e nos seus escritores) não resta presa a nenhuma regra, é o limite mesmo do que podemos chamar de "vida". Suas regras, historicamente delineadas, absurdas desde sempre, não podem ser transpostas a outros jogos. Diferentes escolas de pensamento se debruçaram sobre o "ser da linguagem" no século XX (cuja "condição de possibilidade", deve se buscada no mesmo recorte que *As Palavras e As Coisas* remonta ao século XIX), todavia, o sentido pode ser bastante diverso. Pode-se buscar aí mais um daqueles avatares que resguardam o sujeito, que "salvam" alguma coisa do já-dito, que tornam sólido algo daquela ilusão que chamamos "homem". Era, com certa frequência, a essas formas de pensar que Foucault dirigia suas críticas violentas e brilhantes, àquelas que, com alguma facilidade, são tomadas como mais próximas do seu pensamento. Enfim, uma forma semelhante no discurso pode significar algo muito diverso.

Na literatura e, em especial, nos escritores que mencionamos, Foucault parece encontrar uma profunda ressonância com o seu pensamento. Respeitosamente, Foucault não realiza ali uma análise arqueológica nos seus moldes usuais. Respeitosamente, pois a maneira como Foucault apresenta o jogo no grosso de sua obra é bastante diversa. E, se ele mostra o jogo como composição aleatória, como jorrar de singularidades na história, não o faz com aquele domínio, aquela técnica exaustivamente elaborada dos escritores sobre a linguagem. E, portanto, de certa maneira, eles estão mais próximos do princípio caótico do mundo, daquela luz, daquele sol de toda experiência.

Os escritores habitam nos desertos, "fazem crescer os desertos" (Foucault diz de Breton[67]). Foucault é obrigado pelo seu próprio trabalho, pelo procedimento ele mesmo, para mostrar o deserto em toda a sua magnitude, a toda a volta e sob tudo aquilo que consideramos sólido, em seu trabalho **político** no mais alto nível da expressão (a diferença como primado), a permanecer longos períodos na Civilização. É preciso se debruçar sobre o que se chamou de sujeito, de verdade, para tornar palpável (mais do que mostrar) sua ficcionalidade. O que, como nos esforçamos em argumentar, não significa de maneira alguma que não seja o seu pensamento presente nestes textos sobre literatura. Ao contrário, estes textos são privilegiados nesse sentido, este é o único motivo que justifica a forma do comentário, isenta da análise, da comparação através da justaposição entre discursos diversos, da relação com campos distintos, como aquele dos saberes: eles têm a mesma forma do seu pensamento, eles expõem o mesmo maquinário, o mesmo jogo.

[67] FOUCAULT, Michel. *Um Nadador entre Duas Palavras*, in: *Ditos e Escritos, vol. III*, p. 219.

Também é importante ressaltar que tais experiências com a linguagem que constituem a literatura não se limitam às práticas discursivas como compreendidas de maneira geral: elas se distanciam dos saberes ou das práticas discursivas analisadas em *As Palavras e as Coisas*, *História da Loucura* e *A Arqueologia do Saber*, entre outras obras: todas aquelas em que ele exerceu a sua **arqueologia**. Os trabalhos desses escritores apontam sempre para o fora, forçam todos os limites, desmascaram a potência dissimulada presente ali, e são, portanto, verdadeiras odes à singularidade, à diferença, na medida em que se constituem em torno da abertura, em que tais escritores fizeram do seu ofício a arte de jogar com o mais puro da linguagem, aquilo que ela tem de mais aterrador, o vazio mortal de onde jorram as palavras, onde se desenham as articulações, os sentidos do mundo. Eles estão, portanto, em uma relação privilegiada com o fora e com esse "espaço literário" que abre novas configurações, constitui o novo. A linguagem é uma ontologia vazia, mas esse pensamento nada guarda de niilista, nada aprisiona da vida, pois há sempre algo como um "princípio criador" e há a possibilidade de nos aproximarmos dele.

É como se aqui pudéssemos ver Foucault deslumbrado com a compreensão de que uma obra literária possa desempenhar como que o espelho, o real duplo, do jogo da linguagem que jaz sob toda experiência possível. A linguagem é jogo, é absurda em sua origem, mas não na sua composição. Foucault fala em *Raymond Roussel* de um "sol-linguagem" (é provável que este seja o mais metafísico de seus livros): que ilumina apenas através do seu princípio de raridade, de rarefação[68]. Não há "pura luz", como não há "pura experiência", pois aquilo que torna uma experiência possível é o seu limite, o que torna algo visível é a sua moldura, o espectro de luz que surge somente quando recortado em uma fotografia. E o que há "do outro lado", o que é isto do qual a luz se separa? As imagens que somos capazes de pensar acerca disso são diversas e, até mesmo, paradoxais: o nada, ou o tudo, a inexistência ou a plenitude. Não faz diferença, pois não há experiência ali, não há realidade efetivamente. Para nós, é a morte e só. Buscar romper os liames que compõe a linguagem é buscar a morte. Não há nada além. Nada que não se faça recorte. Talvez haja, como Paul Veyne lembra, jocosamente, para um intelecto "superior", para o intelecto divino spiniozista, mas para nós, há apenas esse imenso plano de composição na duração. Veyne cita Victor Hugo: "Saberemos tudo: o túmulo é feito para saber"[69]. Foucault escreve na seqüência de um comentário sobre Borges no seu *A Linguagem ao Infinito*:

[68] Cf. O capítulo *O Sol Aprisionado*. In: *Raymond Roussel*, p. 137 – 147.
[69] *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 74.

> Pergunto-me se não seria possível fazer, ou pelo menos esboçar, à distância, uma ontologia da literatura a partir desses fenômenos de auto-representação da linguagem; tais figuras, que são aparentemente da ordem do artifício ou da diversão, escondem, ou melhor, traem, a relação que a linguagem mantém com a morte – com esse limite para o qual ela se dirige e contra o qual ela é construída.[70]

O "outro lado" como quer Foucault, o real duplo da linguagem, é a morte. Esse é o sentido, defende Foucault, da afirmação blanchotiana do "escrever para não morrer"[71]. A escrita é o que pode haver de mais próximo com a experiência da morte, e, no entanto, nesse "colocar-se na morte", o ato da escrita é a única coisa que a conjura, que a afasta, que impede que nos entreguemos a ela. A existência se dá aqui, na experiência da linguagem, que tem como seu duplo, como sua maior realidade, a não-existência, a morte, como se vida e morte não se distinguissem realmente, ontologicamente, e o jogo, a linguagem, é aquela costura da dobra que separa sem dividir. A vida, parece dizer Foucault, é uma dobra da morte. O ser, dobra do não-ser. O interior que nos constitui, dobra de um amplo exterior que, separado dessa relação, não é nada. É por isso que Foucault pode falar em uma ontologia da linguagem. E já podemos também perceber porque Foucault vai, com paciência, refutar a idéia de um segredo oculto na obra de Roussel, que a sua última obra, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, deveria revelar.

> Talvez, depois de tudo, a obra no seu todo esteja construída com base nesse modelo: Comment j'ai écrit certains de mes livres desempenhando o mesmo papel que a segunda parte de Impressions d'Afrique, ou as passagens explicativas de Locus Solus, e **ocultando, sob o pretexto de revelação, a verdadeira força subterrânea de onde jorra a linguagem**.[72]

O segredo é que não há segredo. Cada chave oferecida por Roussel é uma armadilha na medida em que apenas multiplica as inquietações, apenas amplia o jogo. A chave existe no seu último livro, mas ela não "domina" a obra, não a fecha como um gesto que tranquiliza o leitor: abrindo o procedimento, ela multiplica os jogos, e se aproxima da força criadora da literatura, pois não há fim, não há onde a obra pode chegar. A linguagem é, de fato, infinita. Não há nestes escritores trágicos nenhuma tranquilidade, como não há em Foucault nenhum objeto natural sobre o qual nossas consciências poderiam encontrar algum alento: "A linguagem oculta na

[70] FOUCAULT, Michel, *A Linguagem ao Infinito.* in: *Ditos e Escritos, vol. III*, página 50.
[71] Ibidem, p. 47.
[72] *Raymond Roussel*, p. 6, grifo nosso.

revelação revela apenas que para além não existe mais linguagem, e que o que fala silenciosamente nela já é o silêncio".[73] O que a linguagem esconde é o seu duplo (a morte), ela é este enredamento entre Ser e Não-Ser (como se Roussel e também Blanchot, respondessem o velho paradoxo de Parmênides: só há o paradoxo, a existência é o paradoxo). O jogo de Roussel é a constante combinação e recombinação deste gesto aleatório que é a linguagem. Sob ela não há nada, nenhum segredo a ser revelado, a não ser aquele da sua arbitrariedade e ausência de sentido.

> Toda obra de Roussel, (...) gira em torno de uma experiência singular (...): o laço da linguagem com esse espaço inexistente que, debaixo da superfície das coisas, separa o interior de sua face visível, e a periferia de seu núcleo invisível. É aí, entre o que há de oculto no manifesto e de luminoso no inacessível, que se enlaça a tarefa de sua linguagem. (...) Longe de fazer, como a fala dos iniciados, uma divisão essencial entre o divulgado e o esotérico, sua linguagem mostra que o visível e o não-visível indefinidamente se repetem, e que esse desdobramento do mesmo dá à linguagem seu signo: **o que a torna possível desde a origem entre as coisas, e o que faz com que as coisas só sejam possíveis através dela**.[74]

A escrita de Roussel apresenta o grande "jogador", o verdadeiro artífice, que cria mundos, porque "põe à mesa" as regras de composição da linguagem. Submete os enunciados ordinários a essas regras mesmas, e vê nascerem aí mundos estranhos e figuras aberrantes. Mas não se trata, de maneira nenhuma, de figuras ou de mundos oriundos da imaginação do autor. Em sua complexa relação com este fora que é também um dos "lados" da linguagem, a literatura de Roussel dominou completamente a linguagem e de forma a não deixar nenhum espaço para o acaso. Nenhum acaso dentro da obra, a não ser aquele primeiro, a pura arbitrariedade da linguagem. Partindo disso, as máquinas de Roussel, são máquinas de produzir as mais incríveis e delirantes imagens, sem que elas sejam, de fato, **originais**, pois são recombinações (nada aleatórias) altamente organizadas da linguagem ordinária. Poderíamos dizer: imagens maravilhosas construídas com o mais sério rigor a partir de regras que não são de Roussel, mas das regras de combinação da linguagem ela mesma, e que tem a sua origem naquele solo tão comum a tudo o que se **diz**, a tudo o que se **vê**, que é a própria formação discursiva, o próprio solo natal da experiência. Este rigor, estas regras de composição são o próprio **procedimento** a

[73] Ibidem, p. 56.
[74] Ibidem, página 105. Grifo nosso.

que Roussel submete a linguagem "já-dita", e que **faz** com que esta linguagem "fale" e mostre o que permanecia oculto em seu inteiror.

> O Procedimento teria então uma função de desencadeamento e de proteção: delimitaria um meio privilegiado, fora de contato, que o rigor de sua forma periférica liberaria de toda coerção exterior. Sua arbitrariedade despregaria a redação de toda cumplicidade, indução, comunicação sub-reptícia, influência e oferecer-lhe-ia num espaço absoluto neutro a possibilidade de tomar seu volume próprio.[75]

A linguagem é sempre procedimental. Ela parte de um sopro, de um rugido. É pelo procedimento que se constrói a linguagem e a linguagem é o mundo, apontando sempre para esse fora de si. A arte de Roussel consiste em mergulhar na linguagem como procedimento, e fazê-la dobrar-se sobre si mesmo, fazê-la falar. Essas são as máquinas de Roussel: máquinas procedimentais que traem a linguagem na medida em que expõe o seu segredo, afirmam o seu estreito laço com a morte, com a ausência de sentido. E lá mesmo, no cerne arbitrário e indefinido de sua existência, Roussel erige sua obra, construindo máquinas que cercam a dispersão aleatória da linguagem e mostram seu jogo, seu crescer autônomo e indefinido, livre de toda mistura exterior, de toda interpretação possível. A linguagem, Roussel torna claro, é uma coisa viva, ela é vida, é a matéria de toda experiência possível. Em Roussel, a única maneira de falar do procedimento é se colocar no ponto em que ele age, é um engodo, um truque: é fazê-lo funcionar no ponto onde a consciência crê que ele lhe será aberto, oferecido, para apenas multiplicar as questões, os desenvolvimentos, multiplicar mais uma vez a linguagem. Você quer compreender o procedimento? Isso não será possível, tal paz não pode existir. A única coisa que Roussel oferece, que pode oferecer, é expô-lo diante dos seus olhos e fazer funcionar o jogo, pelo qual a linguagem nasce, cresce e se multiplica; é mostrar sua arbitrariedade, sua ausência de pontos fixos, seu jogo com o seu duplo: a morte, a inexistência.

Ora, em Foucault a linguagem possui o mesmo caráter procedimental, enquanto coisa viva, matéria do mundo, ontológica. E sua obra consiste também na produção de máquinas: um procedimento pelo qual o exterior que é a linguagem se dobra e "fala", nunca sobre uma tola ilusão de imortalidade que a aparta de seu próprio princípio. A busca é pelo puro crescer da linguagem na história: o movimento pelo qual o mundo se constitui, se dissolve, se transforma. Os livros de Foucault sobre "história" são livros bastante distintos do que se convenciona chamar

[75] Ibidem, página 7.

de historiografia, e seu apelo ao "positivo" na história é uma busca pelo jogo, uma busca por esse princípio procedimental que é vivo e que já aponta para fora de si, como uma dobra da morte. Seus livros são minuciosamente metódicos (muito ao contrário do que às vezes se diz): nenhum recorte arbitrário na seleção de fontes (o que é frequente no trabalho dos historiadores), nenhum arroubo pessoal de ironia ou revolta, nenhum universal (nenhuma "história" no sentido convencional da historiografia, posto que se entende por isso usualmente a história de um objeto), etc. O que se percebe é o jogo sendo permitido jogar, fora de considerações "humanas". Como se Foucault dissesse: não deixemos o "homem", a consciência, atrapalhar o que de outra maneira é um procedimento vivo, enérgico, brutal, livre. Foucault é preso, como já dissemos, pela necessidade do procedimento, pelas máquinas conceituais que cria para libertar o movimento da história aos nossos olhos. E isso já nos parece imensamente próximo de suas considerações sobre Roussel.

Se esse desenvolvimento acerca da linguagem e do procedimento não está explícito em suas obras "principais", talvez seja pelo fato de que "falar" do procedimento é já, de alguma maneira, se colocar fora dele. Ou melhor, falar sobre o procedimento só faz sentido dentro do próprio jogo, exatamente o que faz Roussel – de acordo com Foucault – no seu *Comment...*, e não de um exterior inexistente que salvaria ao menos a posição de espectador de um sujeito pensante. Ora, não é isso que Foucault faz, por exemplo, em *A Arqueologia do Saber*: cartografar o movimento da história, apresentar o movimento vivo da linguagem que constitui toda experiência e as necessidades metodológicas daqueles que buscam se colocar nesse puro movimento, daqueles que desejam – para além de sua consciência e humanidade – apresentar o ser da linguagem como ser da experiência? Não seria isso que ele fez em todas as retomadas de seu percurso, onde o seu procedimento – como cartografia de uma linguagem que é em si procedimental – era apresentado novamente, repensado, retomado em certos pontos: em diversos textos e entrevistas dos seus *Ditos e Escritos*, em alguns de seus cursos, na célebre introdução do segundo volume da *História da Sexualidade, o Uso dos Prazeres*? Não é isso que percebemos claramente naquela inaugural no *Collège de France* onde ele apresenta uma espécie de projeto geral de pesquisa que deverá desenvolver em seus cursos naquela instituição?

> Em todo caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo de rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação,

> rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante.[76]

É nessa visão acerca da linguagem, que a literatura traduz de maneira mais exata pela particularidade privilegiada de sua relação com o fora, que vemos se construir a obra de Foucault desde os seus primeiros livros. Aqui reside a importância do seu procedimento: seu método rigoroso não tem a mesma razão de ser do que as metodologias adotadas por historiadores (necessidade de garantir legitimidade de uma pesquisa perante a "comunidade de praticantes da ciência"), pois não se trata de um "historiador" (a não ser no sentido que apontamos em nossa introdução), na medida em que esta palavra já implica um pertencimento sedentário estranho a este nômade. O procedimento em Foucault é mais próximo dessas figuras literárias: expor o puro, arbitrário e incessante movimento da linguagem que se arranca da inexistência através de um gesto de força. A "dispersão dos enunciados" que Foucault busca traçar em *A Arqueologia do Saber* é, para nós, uma das máscaras da "indefinida proliferação da linguagem" que ele mostra em *Raymond Roussel*. Seu projeto é um projeto literário, na medida em que a história se constrói sobre a mesma matéria que a literatura: a linguagem. E, é claro, portanto, que não se trata em Foucault de nenhum estruturalismo como quiseram demasiadas vezes, mas de jogo e de procedimento.

Foucault parece ter encontrado em Roussel (mas também em Blanchot, e toda aquela linhagem de "pensadores do fora") uma **experiência literária**[77] onde o próprio jogo inerente às criações de mundo, de objetos e de sujeitos, em suma, o jogo da linguagem como caudal de toda experiência, é jogado ele próprio com maestria. Como se a sua obra fosse análoga, fosse a tradução perfeita, do movimento inerente a toda experiência. Pierre Macherey, escreve sobre a experiência em sua apresentação ao *Raymond Roussel* de Foucault:

> Toda essa reflexão gira em torno de uma ideia que pode ser expressa simplesmente: a linguagem não é um instrumento conformado à mão do homem, mas um lugar para habitar, um espaço de que a literatura, através de suas "experiências", revela a realidade

[76] *A Ordem do Discurso*, página 70.

[77] Pierre Macherey, em sua apresentação à obra de Foucault, aponta o fato interessante de Foucault se referir a uma "experiência" em Roussel, comparando a expressão com outros usos que Foucault faz dela, como a experiência da loucura ou da sexualidade. É como se Foucault não separasse a experiência literária de uma experiência "real". MACHEREY, Pierre. *Apresentação*. In: *Raymond Roussel*, p. XI. Dito de outra forma, se a linguagem enquanto solo das formações discursivas é a base de toda experiência, de todos os enunciados que se emitem, de todas as visibilidades que surgem a nós, então não há nada de estranho nessa aproximação de Foucault: a vida é já uma experiência literária, toda experiência é uma experiência da linguagem.

> inobjetiva. Com efeito, esse espaço não está cheio, particularmente, do homem e de seus projetos positivos, mas é esse espaço profundamente inumano que é inocupável em sua totalidade.[78]

Em Roussel, a linguagem, no seu próprio movimento, joga. Temos aqui uma literatura sem autor, ou melhor, uma literatura que foi, ao longo de sua evolução, prescindindo cada vez mais de qualquer gesto autoral, e que deixa a nu, pela perfeição do procedimento, as regras de composição da linguagem, mas também a sua mais absoluta arbitrariedade na origem. "Em Roussel a linguagem, reduzida a pó por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas"[79]. Em Roussel, a linguagem fala. E isso se assemelha muito à história vista por Foucault. Um acontecimento que se dá, mas a partir do momento que está dado se desenvolve de maneira organizada, e a partir de regras que podem ser apreendidas, como um mesmo fenômeno ganhando vida e moldando à sua imagem e semelhança todo um mundo de discursos e visibilidades.

Roussel em si não é mais que uma figura da obra, ele é um personagem. O **sujeito** aqui não é o "autor" (como aquele de quem a obra "emerge", a partir de sua **intenção**, de sua vontade), ele é um papel, uma posição ocupada nesta relação que é a escrita da obra, criação de uma ficção que nunca lhe pertenceu, mas que lhe engloba, assim como os seus livros. É que em realidade, ambos os aspectos não se diferenciam. Roussel é a sua obra e a sua obra é a sua vida. Foucault comenta esta questão em uma entrevista que já citamos sobre Roussel, mas que se refere à atividade de escrita em geral:

> Acredito que é preferível tentar conceber que, no fundo, alguém que é escritor não faz simplesmente suas obras em seus livros, no que publica, e que sua obra principal é, finalmente, ele próprio escrevendo seus livros. E é essa relação dele próprio com seus livros, de sua vida com seus livros, que é o ponto central, o foco de sua atividade e de sua obra. A vida privada de um indivíduo, suas escolhas sexuais e sua obra estão ligadas entre si, não porque a obra traduza a vida sexual, mas porque ela compreende a vida tanto quanto o texto. A obra é mais do que a obra: o sujeito que escreve faz parte da obra".[80]

No último capítulo de seu livro sobre Roussel, Foucault aborda a questão que já mencionamos da morte e da loucura de Roussel. A linguagem é autônoma, joga o seu jogo na história e **faz** falar através de nós. A vida e a obra de Roussel são singulares, pois tomam esta

[78] Ibidem, p. XIV.
[79] *As Palavras e as Coisas*, p. 531.
[80] *Arqueologia de uma Paixão*, páginas 408 - 409.

compreensão e fazem dela a sua única preocupação: estão além de qualquer formação discursiva, além do solo, no único ponto em que se é possível estar: não aceitam suas falsas seguranças, seus precários pontos fixos, e buscam se colocar **ali**, no ponto mesmo entre a vida e a morte, na costura da dobra, e **deixar** a linguagem falar, dar ampla voz ao princípio criador.

> Essa lacuna iluminante da linguagem, Roussel a experimentou até a angústia, até a obsessão, se quisermos. [...] O "desatino" de Roussel, seus irrisórios jogos de palavras, sua aplicação obcecada, suas absurdas invenções, comunicam-se, de fato, com a razão do nosso mundo. [...] Vemos as coisas porque as palavras faltam; a luz de seu ser é a cratera inflamada onde a linguagem desmorona-se. As coisas, as palavras, o olhar e a morte, o sol e a linguagem formam uma figura única, cerrada, coerente, a mesma que somos. Roussel definiu, de algum modo, sua geometria.[81]

Eis que Janet, psiquiatra que "tratou" Roussel, tinha alguma razão. Sua obra é "fruto" de sua loucura. Mas não há nada de moral aí, nada que devesse ser tratado (nem que pudesse: pobres pretensões médicas). Sua obra é a sua loucura, e é a essa **experiência** que chamamos Roussel: em todos os seus sentidos , uma experiência literária. Ao ponto de sua morte constituir parte importante de sua obra: essa experiência é a experiência trágica, por excelência, o habitar nos desertos, o viver no enigma sem mistério da linguagem. Não haveria saída, como gostaria Janet. Uma mesma imagem: O "sol aprisionado" (título do capítulo) é ao mesmo tempo o sol-linguagem, princípio de iluminação de tudo o que **é**, de tudo o que se faz experiência, e a exultante alegria experimentada por Roussel quando de sua descoberta (sol no "interior" de Roussel e Roussel no interior do sol). "Essa alegria já era loucura" dizem os psiquiatras, mas Roussel não a viveu assim. Poderíamos dizer, a alegria é experiência, como todo resto, e uma experiência que é intimamente literária[82]. A doença só vem depois: é a melancolia que é, ao mesmo tempo, a experiência de Roussel interior e o duplo noturno do sol-linguagem. Nenhum niilismo, nem na tristeza: a vida é vida e morte, e só resta a afirmação da obra como celebração desse par.

> - Mas, em tudo isso, entre esses textos e essas condutas, o que há além de semelhanças? De onde vêm essas formas? De que terra remontam? Em que terra estamos para percebê-las (estas e não outras), seguros de não nos enganarmos? Um rastro, enterrado em uma

[81] *Raymond Roussel*, páginas 145-147.
[82] E poderíamos, quem sabe, apontar aí o signo de uma "alegria" no sentido spinozista: um aumento de potência causado por esse acontecimento do pensamento que é a descoberta da linguagem como sol, como princípio criador de toda experiência.

> linguagem literária, e ali, num gesto, que significação pode ter, quando por definição a obra não tem o mesmo sentido que os ditos cotidianos?
> - Nenhuma de fato. Não há sistema comum à existência e à linguagem, por uma simples razão: é que a linguagem, e só ela, forma o sistema da existência. É ela, com o espaço designado por ela, quem constitui o lugar das formas.[83]

Na obra de Blanchot, Foucault observa o mesmo movimento. A diferença entre os dois autores talvez esteja no fato de que, enquanto Roussel constrói, através do procedimento, complexas máquinas que visam fazer a linguagem falar em estado puro, que apresentam o seu intrínseco funcionamento e suas regras de composição aleatórias, a obra de Blanchot parece orbitar mais em torno das relações entre a linguagem e o fora, a morte como exterior que é o limite e a forma. A obra de Blanchot abre o "espaço literário" como este não-lugar mesmo em que a linguagem enquanto dobradura, enquanto duplo da morte, se constitui como uma experiência radicalmente negativa, pautada na ausência e no vazio. O pensamento de Blanchot, como Foucault analisa em *O Pensamento do Fora* segue exatamente neste mesmo sentido, e Foucault, desde as primeiras páginas percebe, com nitidez, que esse "espaço literário" só é possível, porque ele é, de alguma forma, análogo, semelhante a própria experiência no sentido pleno.

Desde as primeiras páginas do texto o problema central do pensamento de Blanchot já emerge de maneira clara e direta: a soberania do "eu falo" é, antes de mais nada, a soberania de um "falar" que não pertence, de forma alguma, a um "eu". No vazio do eu, a linguagem "pode se expandir infinitamente, enquanto o sujeito – o "eu" que fala – se despedaça, se dispersa e se espalha até desaparecer nesse espaço nu"[84] A literatura se coloca nesse lugar, é relação imediata com o fora, nunca representação, pois se faz nesse lugar apátrida, sem sujeito.

E, portanto, quase que imediatamente, o pensar sobre a literatura e as suas relações com a linguagem já coloca o sujeito em uma posição difícil, perigosa Foucault diz, instável. Pois a literatura "detém" o sujeito de maneira privilegiada, já que faz uso dessa figura como instrumento de seu trabalho. A literatura, já nesse singelo ponto, a partir da ideia ainda muito distante de onde chega Blanchot, do sujeito como uma figura na obra, como "sujeito do enunciado", demonstra a fragilidade dessa noção de sujeito: é sempre um "ele" que fala. Ora, esse "fenômeno" literário deve ser pensado de maneira rigorosa, pois, afinal, não se trata ali de

[83] Idem, página 142, grifo nosso.
[84] FOUCAULT, Michel. *O Pensamento do Fora*. In: *Ditos e Escritos, vol. III*, p. 220.

linguagem? As consequências desse pensamento serão enormes e muito além de qualquer "crítica literária", pois a matéria da literatura é o mesmo de toda experiência: a linguagem. O que Blanchot apresenta, de acordo com Foucault, é "o fluxo contínuo da linguagem. Linguagem que não é falada por ninguém: qualquer sujeito delineia aí apenas uma **dobra gramatical**"[85].

Mais uma vez a figura da dobra se apresenta. O sujeito como dobra gramatical é a experiência desse exterior-linguagem que se realiza dobrando-se sobre si próprio. Em Blanchot, assim como em Roussel, eis a morte e a vida ligadas por um tênue limite, limite esse que é, em realidade, uma envergadura. Não são distintas naturezas, não existem duas (ou mais) substâncias, estamos com nossos pés fincados no monismo spinozista. O "eu penso" cartesiano é uma ilusão, só existe o "eu falo", mas este leva necessariamente ao contrário daquele: o eu se apaga, é um lugar vazio, que o "falar" vem ocupar. E já vemos aí o grande e secular medo, que Foucault também lembrará em sua aula inaugural, *A Ordem do Discurso*[86].

> É sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do "Eu sou" a experiência nua da linguagem.[87]

Nestas obras, vemos emergir a alteridade como princípio radical e absoluto, como único existente. Já não resta nenhum chão, a derrisão senta no trono (como aquelas figuras que Foucault comenta em *A Coragem da Verdade* do anti-rei: o bobo da corte, o carnaval – a verdade mostrando o seu ridículo, o jogo, em um gesto violento, colocando o arbitrário no centro do palco[88]). A vida é derrisão, o sentido é linguagem e a linguagem é arbitrária, e, todavia, é a única coisa que nos separa da morte. A afirmação é o único gesto que resta, a instauração do novo, a reverência à diferença que emerge dos limites, pois a linguagem falta, é negativa, não nos restituirá com nenhuma plenitude, nenhuma integridade, e só há linguagem, ela é sol, matéria de toda experiência, a afirmação por excelência. Haveria em toda obra de Foucault algum momento mais privilegiado do que este?

---

[85] ibidem, página 240, grifo nosso.
[86] "Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?" *A Ordem do Discurso*, p. 8.
[87] *O Pensamento do Fora*, página 221.
[88] Cf. *Aula de 21 de Março de 1984, primeira hora*. In: *A Coragem da Verdade*, p. 237 – 256.

> 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: uma forma aparece – menos do que uma forma, mas uma espécie de anonimato informe e obstinado –, que despoja o sujeito de sua identidade simples, o esvazia e o divide em duas figuras gêmeas mas não sobrepostas, o despoja do seu direito imediato de dizer Eu e eleva contra o seu discurso uma palavra que é indissociavelmente eco e denegação. Prestar atenção na voz prateada das Sereias, se voltar para o rosto proibido que já está oculto não é somente transpor a lei para afrontar a morte, não é somente abandonar o mundo e a distração da aparência, é sentir subitamente crescer em si o deserto no outro lado do qual (mas essa distância incomensurável é tão fina quanto uma linha) reluz uma linguagem sem sujeito determinável, uma lei sem deus, um pronome pessoal sem personagem, um rosto sem expressão e sem olhos, um outro que é o mesmo.[89]

1.4 Saber, ficção e diagnóstico

> Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria então que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível. Gostaria de ter atrás de mim (tendo tomado a palavra há muito tempo, duplicado de antemão tudo o que vou dizer) uma voz que dissesse: "É preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as houver, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam – estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar. Talvez já tenha acontecido, talvez já me tenham dito, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que se abre sobre minha história, eu me surpreenderia se ela se abrisse"[90].

Temos em Foucault uma busca pela história como produção constante de aquarelas a que chamamos experiências. Seu trabalho consistirá então em buscar o movimento desta produção ela mesma. Sua busca pelo **discurso** é uma busca pelo jogo do dito em sua liberdade, abandonando qualquer pretensão de submeter qualquer experiência a um sentido que o ultrapasse. O jogo constituinte do discurso é um jogo cujas regras não podem ser reduzidas a causalidades fáceis de serem apreendidas pela consciência, sob pena de tornarmos o discurso um "jogo" simples, um jogo de regras demasiado humanas, que não coloca em questão nada a não

[89] *O Pensamento do Fora*, página 237.
[90] *A Ordem do Discurso*, página 5 e 6.

ser os signos, salvando o "ser" como aquilo a que eles se "referem", como realidade exterior, solo familiar, reconhecível.

> Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura, essa escritura, jamais põe em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante.[91]

Os ataques de Foucault vão muito além do simples "antropomorfismo", eles se dirigem a toda forma de familiaridade, toda pretensa estabilidade de algo em que possamos nos fiar. Porque o secular medo do discurso? Medo de suas magias, de seus encantos, da sua potência. Porque tão duradoura obsessão em nos proteger do discurso, do que carrega de acaso, de aleatório?

> Ora, parece-me que sob esta aparente veneração do discurso, sob essa aparente logofilia, esconde-se uma espécie de temor. Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza fosse aliviada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivassem o mais incontrolável; tudo se passa como se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua. Há, sem dúvida, em nossa sociedade (...) uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso.[92]

A verdade coroada... Velho subterfúgio ocidental que abarca esse mundo "grande demais" e o reduz a uma superfície "manejável", o torna "objeto" para o conhecimento de uma consciência. Esta verdade, porque tão longa e violenta batalha contra a força motriz que ela esconde: a vontade de verdade? A verdade deve ser tranquila, deve apaziguar, assim como o saber que ela sustenta (e, claro, como naquela citação de *Vigiar e Punir* que utilizamos em nosso antes, deve ser "pura", não pode estar imiscuída de relações de poder, não pode portar a sujeira de tais conflitos, de tais interesses). Não pode conter – para a manutenção de nossa identidade – a violência de uma vontade: ela é a ausência de vontade, é o que existe em si e por si, para além dos desejos humanos, para além da força, das relações de poder. Inquirir por que a verdade é já

[91] *A Ordem do Discurso*, página 49.
[92] *Ibidem*, página 50.

um gesto perigoso, que ameaça a identidade, a permanência, a universalidade da razão, da consciência e do homem. O medo do discurso é o medo da linguagem e do seu segredo, o seu duplo. Nada se esconde por detrás da linguagem, ela é procedimentalização, é dobra da morte, da ausência de sentido. E a verdade é antes de tudo força, vontade de verdade, que, como tudo na linguagem se rouba do não-ser.

> Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recoloca-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia.[93]

Este é o projeto de Foucault em livros como *As Palavras e As Coisas* e *A Arqueologia do Saber*, além desta aula inaugural no *Collège de France* que já citamos diferentes vezes: *A Ordem do Discurso*. Mostrar a "discursividade" do mundo, dos saberes, das percepções, é já colocar no próprio movimento da história a força, o aleatório, em uma palavra: a linguagem como dobra, como **acontecimento**. Seu trabalho consistirá em avançar, braço dado com os pensadores já diversas vezes mencionados neste texto, e apresentar a "ordem do discurso" como regime de enunciação que baliza aquilo que pode ser dito, percebido, e autoriza a verdade "legítima". Aqueles regimes que, em suma, constituem o solo natal de onde emergem as singularidades discursivas, mas que também selecionam e excluem os acontecimentos que teimam em se insurgir e "aparecer": a diferença que é puro movimento da história[94]. Eis aqui o *a priori* histórico de Foucault: a linguagem é autônoma, somos filhos dela mais do que emissores (é ela que brinca com o sujeito que fala, e não o contrário[95]).

---

[93] *A Ordem do Discurso*, página 21.

[94] A exclusão do discurso, que poderíamos ver nestes livros de Foucault como parte das "práticas não-discursivas", já traz em si a marca do problema do poder, do "gerir a vida" exatamente para prevenir o surgimento de diferenças indesejadas e garantir que tais diferenças sejam "suprimidas" se por acaso insistirem em sua existência. Como sabemos, Foucault só se debruça especificamente sobre o problema do poder em obras posteriores, mas já não é o discurso também, em alguma medida, relação de força? Tendo em mente que saber e poder ocupam dimensões de análise irredutíveis, é possível afirmar que a vontade de verdade que é a "força motriz" dos saberes já carrega em si algo daquela violência que é a marca do poder. De que outra maneira poderíamos pensar a loucura, e o belo livro que Foucault dedicou a ela anos antes de pensar as "instituições disciplinares"? É importante que não cometamos o equívoco de pensar, a partir da distinção entre saber e poder que Foucault realiza, que o saber é algo "neutro", "pacífico" em oposição ao poder. O princípio que rege os discursos nesse nível de análise é o mesmo que incide sobre os corpos no nível do poder: a violência, a força.

[95] *Raymond Roussel*, p. 28.

> 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.[96]

E, claro, essa questão já pressupõe um deslocamento de grande importância: se devemos buscar em um princípio de vontade, de força, a construção de verdades e devemos buscar cartografar os regimes autônomos discursivos como campos de práticas que, através de um jogo próprio de composição, dispersão e modificação erigem as condições de possibilidade de enunciação, então, percebe-se, estamos muito longe de qualquer epistemologia. De fato, como já insistimos anteriormente, não se tratava de fazer "ciências sociais", pois não se trata de ciência de maneira alguma. Não se trata de **conhecimento**, mas de **saber**. A arqueologia de Foucault, o estudo do **arquivo** (enquanto **lócus** de regras e práticas que constituem as condições de inclusão ou de exclusão de enunciados) pressupõe o abandono da noção de conhecimento e a passagem a uma busca das constituições de planos discursivos mais gerais, que exercem uma força particular no meio social, e que Foucault chama de "saberes". "A prática discursiva não coincide com a elaboração científica a que pode dar lugar; o saber que ela forma não é nem o esboço enrugado, nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída"[97].

O saber é um "discurso forte" em uma determinada sociedade. É aquela "fala" que, com frequência, se imputa o privilégio de portar a verdade. O saber é o crivo, é o princípio pelo qual certos discursos são combatidos enquanto outros são aceitos. É o saber que explica o olhar. Como Foucault apresenta em *A Ordem do Discurso*, Mendel era "um monstro verdadeiro", pois seu olhar, sua própria forma de **ver** o objeto da biologia não era possível dentro daquele recorte de saber[98]. Para se estar "no verdadeiro" (Foucault cita Canguilhem sobre este ponto[99]), é preciso muito mais do que "estar certo". De fato, o que seria "estar certo", estar "no verdadeiro", se não estar selecionado pelo crivo do saber? Estar **no** saber. Eis o que é a ciência e todas as formas fortes do discurso na história: um dos regimes de seleção e de exclusão que buscam garantir a permanência (pela repetição) de uma certa formação discursiva, de uma certa, podemos dizer,

[96] *A Arqueologia do Saber*, p. 146.
[97] Ibidem. p. 208.
[98] *A Ordem do Discurso*, página 35.
[99] Ibidem, página 34.

fugindo do léxico foucaultiano, "visão de mundo" (expressão esta que deve ser tomada em um sentido foucaultiano: visão que é o próprio mundo, princípio "lampadófaro", como no *Olympia* de Manet: visão de mundo que é o mundo como se vê, como se fala dele, como se o experimenta).

Não se trata, realmente, de verdadeiro ou falso, mas de palavras fortes ou fracas. Ou, de maneira mais precisa, a palavra "verdade" em Foucault, não significa nenhuma adequação entre "linguagem e realidade", nenhuma obediência lógica ao "princípio de não-contradição", ela representa, antes de mais nada, uma palavra que exerce força[100]. Palavra esta que deve ser repetida, que busca a sua sobrevivência, uma eternidade (sempre fadada ao fracasso), através da voz dos homens.

Todas as formas "coletivas" ou "sociais" de ordenação do discurso: as doutrinas religiosas e políticas, as disciplinas científicas, as "sociedades de discurso" (da qual o *aedo* é um dos exemplos), e até mesmo a educação[101], são formas de reiterar discursos, reforçar saberes, mesmo que, em alguns desses casos (como no exemplo das disciplinas), algumas alterações tenham de ser aceitas com regularidade (respeitando, contudo, a forma mais geral do campo de saber no qual essas alterações irão se inscrever). Junto com todos os outros mecanismos de manutenção e de repetição do discurso que Foucault analisa metodicamente nesta aula (a forma

[100] Vemos um bom exemplo do caráter de força desta "palavra" no comentário de Foucault acerca da palavra do *aedo* na Grécia Arcaica: "Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo – o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino". *A Ordem do discurso*. páginas 14-15.
Ora, de acordo com Marcel Detienne, os gregos anteriores ao período clássico nem ao menos possuíam uma palavra correspondente a nossa "verdade", tampouco pensavam a palavra do aedo de forma análoga às nossas palavras "científicas" que pensamos através de princípios lógicos, frios e de caráter universal. A palavra forte dos gregos, "se trama com o destino", como diz Foucault, eis, pois, o motivo de Detienne empregar a expressão "palavra eficaz" para distingui-la da nossa "verdade". Foucault não faz tal distinção, porque o que lhe interessa na **nossa** verdade (e em todas as variações pelo qual o seu sentido se modificou na história do Ocidente) é exatamente a sua qualidade de palavra forte, movida por uma vontade, que exclui violentamente os discursos divergentes e ocupa uma posição privilegiada na produção da experiência. Podemos dizer que o que interessa Foucault nesta expressão, "verdade", é somente o seu caráter de força, a sua qualidade de "palavra eficaz", aquela palavra que produz efeitos concretos no mundo. Sobre a questão da palavra eficaz na Grécia Arcaica, cf. DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
Foucault marca o que é a **sua** verdade de maneira precisa em um texto citado por Veyne: "Por verdade, não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras que há para descobrir ou para fazer aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e se associam ao verdadeiro efeitos específicos de poder". FOUCAULT, Michel. *DE III*, edição francesa, p. 159. Apud VEYNE, Paul. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 129.

[101] Estes são alguns exemplos dados por Foucault ao longo de *A Ordem do Discurso*.

do comentário e da função autoral, as funções de exclusão, interdição e formação, o papel de reforço aos saberes exercido pela filosofia ao negar a realidade específica do discurso, etc.), elas constituem uma complexa maquinaria que visa garantir a permanência de um diagrama, de um "quadro" de composições discursivas, que busca, em suma, conjurar aquele aterrador perigo dos discursos, ou melhor, da sua realidade intrínseca: a linguagem como plano de composição que não se conecta com nenhuma realidade exterior a ela, sua ligação é com o fora.

Em nossa luta por garantir um discurso, um enunciado, em qualquer forma como essa luta se dê (e é impressionante perceber as semelhanças entre as "doutrinas" e as "disciplinas" nesta aula de Foucault, ao ponto dele precisar explicitar as suas diferenças: a diferença entre o misticismo e a racionalidade científica é bem menor do que se supõe[102]), em nossos papéis cotidianos, nos quais repetimos os enunciados que, de direito e dever, devemos lançar mão para ocupar o "nosso lugar", ao adentrar na "ordem do discurso", algo sobrevive em nós, algo se faz vida através de nós: o discurso. É ele e somente ele que fala. O "sujeito de enunciação" aqui deve ser compreendido pelos sentidos de "subjetivação" e de "assujeitamento". Ele é uma posição que se ocupa na frase, um lugar vazio nas engrenagens do discurso. Ele é uma imagem no jogo da linguagem e nunca o puro emissor de enunciados. Sua "identidade" é aquela dos rituais de que deve tomar parte, das frases que não pode deixar de dizer. E sua eternidade, aquela que ele almeja, não é sua, nunca foi sua, mas é a do discurso que o precede: "é preciso continuar, eu não posso continuar..." Quando paro, quando não posso mais continuar na torrente da linguagem, é preciso que alguém tome esse lugar, que, essencialmente vazio, não pode nunca permanecer vazio. E então, muitas vezes, o sujeito sonha com um mundo pleno de linguagem, **em outro lugar**, onde continuará falando, eternamente, onde jamais triunfará o silêncio. A linguagem é a forma de toda a experiência, ela é o seu ser. Coisa viva, mais viva do que aquilo que chamamos de "eu", é com a sua eternidade que sonhamos.

Vemos, portanto, o quão além se colocam essas análises de Foucault acerca dos saberes em relação ao problema da ciência. A ciência é um tipo de discurso forte, privilegiado em nossa sociedade, que produz efeitos concretos no mundo: estando ela certa ou não. A ciência é uma forma específica de saber, e nada mais. É certo que no discurso científico mecanismos rígidos de controle levam a um rigor progressivo que pode fazer com que, **dentro** daquele campo delimitado de saber, haja uma maior regularidade discursiva e os enunciados estejam cada vez

[102] Ibidem, p. 42.

mais livres de "influências externas", sejam cada vez mais coerentes, se tornem, logicamente, mais "verdadeiros" (dentro de princípios de adequação que só fazem sentido naquele recorte). Porém, o problema para Foucault nunca foi o de se colocar dentro de um saber para ali buscar algumas ferramentas que podem ou não legitimar um enunciado, mas o de analisá-lo por sua exterioridade, onde se desenham as suas fronteiras, o seu recorte, o "espaço de sua dispersão", e, portanto, a sua arbitrariedade, o seu acaso. O problema é aquele da **incomunicabilidade** entre "espaços" discursivos distintos contra qualquer falsa pretensão de uma familiaridade impostora, que garantiria algum "sentido" universal. A busca é pelo limite, pela fronteira, que garante a **descontinuidade** entre distintas formações discursivas.

É provavelmente por isso que Foucault não voltou a se debruçar mais atentamente sobre noções como as de **limiar** de "formalização", de "epistemologização" e de "cientificidade" após *A Arqueologia do Saber*[103], noções essas que permaneceram pouco desenvolvidas e que careciam de maiores elaborações para que pudéssemos compreender algum lugar legado à ciência em sua filosofia. É que o problema em Foucault nunca foi aquele, tão corrente desde a aurora da modernidade e muito influente ao longo do século XX, efetivamente dominante nas discussões acadêmicas, de garantir o conhecimento científico, de combater, em seu nome, todas as tendências céticas, todas as descrenças. Ora, Foucault, um autoproclamado cético, mesmo tendo reservado um lugar para as ciências no seu *A Arqueologia do Saber*, busca mais os seus limites do que a sua legitimidade.

Percebemos também a sua patente predileção pela literatura, à qual dedicou seus mais belos textos. É que, como vimos, a literatura se constitui em torno da abertura, do umbral, do limiar nunca plenamente cerrado entre a linguagem e o fora, enquanto a ciência se constitui por uma perene depuração dos elementos intradiscursivos, buscando sempre uma maior precisão em seus enunciados, imersa completamente dentro do saber que a constitui. E, desta maneira, tem como um de seus principais efeitos a sublimação de toda fronteira, o fictício apagamento da dobra, ao ponto em que, (hoje em dia de maneira mais discreta), alimenta a fantasia teleológica de finalidade, como se, de fato, ela estivesse caminhando para algum lugar (como se não fosse, efetivamente, incomunicável). Eis o porquê do elogio que ele reserva em *A Arqueologia do Saber* a epistemólogos como Bachelard e Canguilhem[104] que fazem uma história da ciência

[103] *A Arqueologia do Saber*, p. 208.
[104] Ibidem, página 213.

pautada na descontinuidade, que se colocam no exterior para falar de um certo **limiar**, apontando suas demarcações, suas fronteiras, anulando qualquer possibilidade de uma história contínua do desenvolvimento científico, que separa a ciência da linguagem, que fornece garantias: sólido chão onde pisam os cientistas, e a promessa de uma grande felicidade vindoura com o triunfo do conhecimento. Essa epistemologia arruína a perspectiva de um devir contínuo, pacífico, "progressivo", da ciência, e a instala no meio de um abismo, sem comunicação possível com aqueles discursos que antes se tomavam como os seus "ancestrais": aqueles que produzem a ruptura epistemológica habitam dentro dos seus limiares, estão sós, não são herdeiros de nenhuma longínqua tradição.

De toda forma, o "equívoco" usual em relação à história da ciência, traduz menos uma vontade dos historiadores da ciência anteriores à epistemologia contemporânea, e mais uma qualidade própria das ciências: elas funcionam por uma busca progressiva de maior regularidade discursiva, almejando se purificar de todo "erro" que habita o seu interior e se aproximando de um ideal de "perfeição enunciativa", que, durante muito tempo, ao menos desde Platão até Kant, identificamos frequentemente com a eterna verdade. Confundir os diferentes recortes de saber que habitam em uma espécie de vizinhança, os seus diferentes objetos (suas diferentes objetivações), e os seus específicos processos de formalização, com um único recorte, um mesmo objeto e um contínuo processo de depuração, nos parece uma fácil consequência[105].

A ciência "mergulha em profundidade", dentro do seu campo discursivo, do seu campo perceptivo (suas objetivações), cega para toda fronteira, para todas as objetivações e discursos vizinhos; faz de certo instrumental formal da consciência sua ferramenta de depuração da linguagem, de uma busca do que ela poderia carregar de secreto, de vínculo com "as coisas", reifica, portanto, essa consciência, anula do sujeito sua função de correlato do enunciado, faz dele, e não da linguagem, o **ser** de toda experiência. Império do cogito: "eu penso", "eu sou"; sublimação do "eu falo". A literatura, ao contrário, faz do limiar a sua arte, a sua obsessão, faz do "sujeito" figura da obra, função autoral que, insistentemente se colocando no limite de toda linguagem, apaga as próprias fronteiras da consciência (Roussel diluindo-se em seus livros até o ponto do seu suicídio como gesto literário: dando ao seu último livro a potência da chave).

[105] Não nos referimos, é claro, entre saberes totalmente distintos, mas sim àqueles que "habitam em uma vizinhança": a história natural da epistémê clássica e a biologia da epistémê moderna, por exemplo.

A própria matéria da arte moderna, da qual Foucault se aproxima (e a pintura e a literatura são iguais nesse ponto), é antes de tudo o **limite**. Manet inaugura a pintura moderna, pois torna o **quadro** o problema da pintura, ele é o primeiro pintor "de museu", aborda o quadro não como espaço pleno aonde vem se desenhar uma imagem, mas como quadro ele mesmo, em sua materialidade de quadro: ele não sublima o limite material da pintura, ele o abraça, abraça as proporções, as molduras, abraça o fato de que é feito para ser visto em museus, e ao fazer isso inaugura "uma relação nova [e substancial] da pintura consigo mesma"[106]. Flaubert desempenha uma função semelhante, e inaugura **a** literatura, pois escreve o primeiro livro, inaugura a relação íntima da escrita consigo mesma.

> [A *Tentação de Santo Antão*] é a primeira obra literária que tem seu lugar próprio unicamente no espaço dos livros. [...] Flaubert é para a biblioteca o que Manet é para o museu. Eles escrevem, eles pintam, em uma relação fundamental com o que foi pintado, com o que foi escrito – ou melhor, com aquilo que da pintura e da escrita permanece perpetuamente aberto. Sua arte se erige onde se forma o arquivo. [...] Flaubert e Manet fizeram existir, na própria arte, os livros e as telas.[107]

Esta relação entre o saber e a linguagem, entre o discurso da ciência e a escrita da literatura, Foucault apresenta de forma singular em um texto sobre a obra de Jules Verne (de quem Roussel é um apaixonado admirador, como Foucault comenta[108]), tomada em sua época como uma literatura infanto-juvenil de divulgação científica (de fato, grande parte de sua obra foi publicada em uma revista que tinha os jovens como público alvo e que se intitulava *Magasin d'Éducation et de Récréation*). A ciência está, realmente, sempre presente em seus livros, de maneira, aliás, obsessivamente minuciosa e descritiva. Todavia, mostrará Foucault, esse discurso da ciência, essa fala anônima do saber, está ali desempenhando um papel muito claro. A obra de Verne não é entusiasmo científico, muito pelo contrário, ela é a linguagem tornada forte através da ficcionalidade do discurso científico. Ela é o discurso monocórdico do saber fissurado pela potência disruptiva da linguagem.

Nem fábula (o que a narrativa conta), nem saber: a força de toda literatura é a ficção[109]: o jogo pelo qual a linguagem **fala**, pelo qual é transformada, manuseada, recolocada. A literatura

---

[106] *Posfácio a Flaubert (a Tentação de Santo Antão)*, p. 81.
[107] Ibidem.
[108] Cf. *Raymond Roussel*, p. 65 – 66.
[109] "A ficção é a trama das relações estabelecidas através do próprio discurso, entre aquele que fala e aquele do qual ele fala". FOUCAULT, Michel. *Por Trás da Fábula*, in: *Ditos e escritos, vol. III*, página 210.

não é a fala simples de um sujeito, pois o discurso do sujeito que fala é já imediatamente desenhado pelo exterior da situação. A literatura coloca em cena todo um complexo jogo de **como** se fala, de onde se fala, de que ponto de vista. Isso é a ficção. Ela pode simplesmente mimetizar a forma de fala simples do sujeito (ainda assim é uma forma da ficção), ou pode colocar "aquilo ou aquele que fala" em pontos absurdos, "impossíveis" para a linguagem cotidiana, para aquele circuito da "comunicação". Ela pode anular qualquer ponto central de enunciação (tornar o discurso livre de qualquer "emissor", no discurso indireto livre: mostrando que a linguagem prescinde de sujeito, de um ponto central de enunciação), pode falar de uma simultaneidade de pontos e posições. Pode ver o que não deveria ser visto, atravessar portas cerradas, escutar segredos íntimos jamais pronunciados. Não está condenada a nenhum "lugar", nenhuma posição estabelecida pelo "exterior", como vemos, por exemplo, em uma enunciação simples no campo do saber, que sempre remete aquele que fala a uma série de enunciados, a regras estritas que devem ser obedecidas em relação à posição que ele deve ocupar, para que aquilo que ele fale seja, de fato, um "enunciado".

A ficção é a trama pela qual a linguagem pode se dar em sua potência plena, é o que afasta a literatura de qualquer historicismo empobrecedor, pois ela não é fábula (narrativa propriamente dita), nem tema (recorte histórico mais geral), ela é o jogo mesmo da linguagem que se dá, que se inventa, a partir desses elementos, sem se confundir com eles. A ficção é um ponto privilegiado de dissolução de um "eu" identitário, e de liberdade de qualquer ponto fixo, pois não resta presa a este "sujeito" que sempre fala de maneira autorreferente, sempre "do seu ponto de vista". Na ficção as posições são multiplicadas, diluídas, inventadas. Podemos dizer que é na ficção que se encontra a matéria plástica que faz da literatura **criação**, e não apenas repetição do "já-dito", pois é ela que manuseia a linguagem em sua maleabilidade possível, é lá que se dá o jogo em que a linguagem se transforma e oferece imagens bem mais delirantes do que qualquer monstro produzido pela imaginação, pois ali é a própria linguagem que delira, e, com ela, o mundo.

O estranhamento que sobrevém o leitor advindo da ficção supera qualquer comunicação, qualquer tentativa, pela fábula, de produzir um estranhamento, pois nesse estranhamento a própria identidade do mundo e de si são tocadas, o próprio arquivo (como solo histórico) é afetado (como Foucault já havia dito sobre Manet e Flaubert). Repetimos: é na ficção que reside o princípio criador da literatura. Como se Foucault nos apresentasse nesse texto (embora isso

esteja presente nos seus outros textos sobre literatura) que é no manuseio das ferramentas mais próprias da literatura (não tanto as "palavras", mas as maneiras das quais nos servimos para dispô-las), de, pela linguagem, "sair" da linguagem. Sair da linguagem deve ser entendido da seguinte maneira: aproximando-nos do seu exterior, do vazio, podemos sair do já-dito, do jogo de cartas marcadas do discurso, modificando-o, pois produzir diferenças, nos situar no ponto de modificação da linguagem, é o mais distante que jamais estaremos dela.

Em Verne, o uso da ficção como esse princípio criador da linguagem é utilizado de uma maneira própria, onde o saber e a linguagem se encontram em combate.

> O grande jogo de sombras que se desenrolava por trás da fábula era a 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.[110]

Enquanto usualmente na literatura os modos de ficção utilizados excluem todos os outros como "parasitas", Verne preenche seus livros com descontinuidades nesses modos de ficção, e, de forma perfeitamente exemplar para o que buscamos argumentar aqui: seu jogo entre formas da ficção opõe o discurso do saber (o mais provável) e a irrupção da linguagem, como acontecimento, com a forma do inverossímil, do acaso, da loucura. Em Verne, a ciência não é celebrada, mas é utilizada como forma de ficção, de discurso, ao qual se opõem, se insurgem (e triunfam), outras "vozes", outras posições da ficção: a "sombra" (o narrador), vozes que permitem a passagem de um narrador a outro, uma cronologia, uma fala que contesta a narrativa, entre vozes ainda mais estranhas, como uma miríade de personagens-autores que modifica a todo instante a narrativa. E entre todas essas vozes, completamente impessoal, narrada por ninguém, está o discurso científico. Como se vê, uma função na narrativa, que divide com diferentes outras, uma forma de "contar a história", a fábula. Ela é função da narrativa, o discurso monótono e frio da "maior probabilidade" que deverá ser destituído para que a linguagem retome o seu predomínio de direito enquanto acaso: a vitória do improvável.

> Os romances de Júlio Verne são a "negentropia" do saber. Não a ciência tornada recreativa: mas a "re-criação" a partir do discurso uniforme da ciência. Essa função do discurso científico (murmúrio que é preciso devolver à sua improbabilidade) faz pensar

[110] *Por Trás da Fábula*, página 216.

> no papel que Roussel atribuía ao que considerava frases convencionais, em que ele quebrava, pulverizava, sacudia, para delas fazer jorrar a miraculosa extravagância da narrativa impossível. O que restitui ao rumor da linguagem o desequilíbrio de seus poderes soberanos não é o saber (sempre cada vez mais provável), não é a fábula (que tem suas formas obrigatórias), são, entre os dois, e como em uma invisibilidade de limbos, os jogos ardentes da ficção.[111]

O acaso é o recorte de qualquer linguagem, e qualquer discurso científico, qualquer saber, tem seu solo aí. As suas verdades são "figuras de linguagem", e, no final, o triunfo é sempre da literatura: a criação e o seu "improvável" calam a voz provável. O saber é, de fato, como a divisa do *Náutilus*: "Mobilis in Mobile"[112], aquilo que se move no movente, o ponto que apenas uma "ilusão de ótica" poderia tomar como fixo: uma miragem no deserto, uma ondulação no mar, que logo voltará a se perder[113].

É a literatura, portanto, com o seu procedimento ficcional que melhor constitui a imagem da experiência, que liberta a potência da linguagem de qualquer amarra universal, transcendente, ontológica. A ciência moderna nada mais é do que uma forma de discurso: neutra, provável. Desempenha um papel na fábula, constitui uma forma de ficção, uma posição de onde se fala, uma apatia, um certo tom de voz..., e nada mais. Como se vê, é o saber como ficção, como discurso forte que engendra mundos, que atua no recorte da experiência, que interessava a Foucault, e não a formalização científica a que este saber pode dar lugar. O que importa é cartografar os saberes, perceber suas estranhas formas, seus limites abissais (que não permitem outro ponto de contato a não ser com o fora). O que importa no saber, na formação discursiva, no arquivo, ou em qualquer outro desses conceitos que Foucault utilizava para tornar explícita a incomunicabilidade e a arbitrariedade da experiência, é aquilo que neles pode nos servir de

---

[111] *Por Trás da Fábula*, página 217.

[112] VERNE, Jules. *20.000 Léguas Submarinas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012, p. 81.

[113]Lembramos sobre esta imagem "marítima" da linguagem, o belo discurso sobre o mar daquele curioso personagem de Verne, chamado de "ninguém" (Nemo, em latim), aquele apátrida, inimigo dos homens, que, em suas palavras, "já não contava mais entre os vivos": "O mar é tudo! [...] É o imenso deserto onde o homem nuca está só, pois sente a vida efervescer. O mar não apenas é o veículo de uma sobrenatural e prodigiosa existência, não apenas é movimento, é amor, é o infinito vivo, como disse um de seus poetas. [...] O mar é o grande manancial da natureza. Foi pelo mar que o globo começou, e quem sabe não terminará! Aqui reina a suprema tranquilidade. O mar não pertence aos déspotas. Talvez em sua superfície eles ainda possam exercer seus direitos iníquos, engalfinhar-se, entredevorar-se, estendendo-lhe todos os horrores terrenos. A dez metros de profundidade, contudo, seu poder cessa, sua influência se extingue, sua força desaparece! Ah, professor, viva, viva no seio dos mares! Só nele existe independência. Nele, não reconheço senhores! Nele, sou livre!" *20 Mil Léguas Submarinas*, páginas 95 – 96. Foucault comenta a imagem utilizada por Roussel da **Arca** como soberania do procedimento e do **mar** como força da linguagem, da linguagem como torrente, como rio. E o perfeito rumor da linguagem se confunde com as ondas no oceano. Pode-se pensar aqui uma bela aproximação entre Roussel e o "mestre". Cf. *Raymond Roussel*, p. 52 – 54.

diagnóstico: o desenho ele mesmo de nossos limites, a ferramenta com que Foucault buscou dissipar nossa "identidade temporal"[114].

> O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos.[115]

Não é o conhecimento que interessa a Foucault, com sua identidade, com suas garantias eternas, mas a diferença: seu olhar busca sempre a fronteira, o limiar entre aqueles discursos que já não são os nossos e estes que logo deixarão de ser. O arquivo só se dá no limiar, ele é fugidio, deve ser buscado no "afastamento de nossas práticas discursivas" [116], nesse recorte, que é sempre a fronteira de uma diferença, onde nos situamos no jogo entre o que já não somos e o que começamos a deixar de ser. Como sempre, jogo, onde nunca estamos de fato "constituídos" a espera de uma próxima modificação, mas sempre atravessados por uma miríade de relações, sempre em um afastamento, já que a linguagem nunca cessa de "proliferar", já que "acontecimentos" nunca cessam de se dar, novidades irrompem a cada instante, mesmo que apenas para serem combatidas, expurgadas do campo "legítimo". O saber tem para a arqueologia, portanto, o papel de diagnóstico, onde, pelo recorte de jogos distintos, podemos marcar, mesmo que de uma maneira frágil e delicada, o lugar da nossa diferença, as regras do jogo que se estabelecem para nós, o papel esperado da nossa "subjetividade" (do nosso assujeitamento). Ora, abrir essa perspectiva é já **ver** de maneira bem distinta e, portanto, é já divergir, é já estar na diferença. A arqueologia é, nesse sentido, uma prática de liberdade: ética e política na medida em que esta "perspectiva" produzirá efeitos diferenciantes no sujeito e no mundo[117].

O saber é ferramenta dessa prática, na medida em que nos dá os limites, os jogos pelos quais se constituem e se mantém discursos "fortes", portanto, nunca se tratou, de maneira

[114] *A Arqueologia do Saber*, p. 148 – 149.
[115] Ibidem, p. 151.
[116] Ibidem.
[117] A arqueologia enquanto diagnóstico é, de fato, uma prática que tem a diferença no seu cerne: na sua forma e na sua finalidade. Portanto é um projeto político mais do que metodologia intelectual. É uma prática de liberdade, mesmo que muitos anos antes de seu "retorno aos gregos".

alguma, de busca epistemológica, de diferenciação entre "ciência e saber"[118], como se esta fosse radicalmente distinta daquela. O saber constitui um nível de análise possível em toda formação discursiva, e o discurso científico tem seu lugar aí, mesmo admitindo que ele possa ser analisado sobre um outro nível (interno) que seria objeto da epistemologia, ou da própria ciência. A arqueologia, portanto, não trata de "pseudociências (...), ciências em estado pré-histórico (...), ou ciências inteiramente impregnadas de ideologia" [119]. A arqueologia não trata de opiniões, nem, muito menos, dessa noção vaga de "ideologia" (que parece garantir ainda uma "realidade" por "detrás" dos discursos). Ela é a análise dos sistemas de saber: a condição de possibilidade ela mesma para a emergência de qualquer enunciado em um determinado recorte. Ela busca os "jogos de verdade" pelos quais os discursos constituem mundo, constituem a matéria da experiência. A formalização que, dentro de tais discursos, pode ocorrer não é de nenhuma consequência para a arqueologia, já que, com ou sem formalização, é no jogo discursivo que a experiência se constitui.

A arqueologia trabalha no recorte com o estranhamento de seus limites. O que emerge para nós é um mundo estranho, monstruoso, onde não há reconhecimento possível. Ou melhor, pode haver algo como um reconhecimento, e é isso que o torna mais aberrante, é isso que faz do abismo mais profundo, como em um conto de Lovecraft: há semelhança. É como se, em um primeiro momento, estivéssemos nos olhando, reconhecendo nossos semelhantes, lá em um passado longínquo ou extremamente próximo. Mas há um deslocamento, há uma sutil diferença, e, de repente, as fronteiras se tornam se claras e os "homens" desaparecem, o mundo se torna outro. Devemos para isso resistir à tentação de imputar-lhes algumas daquelas expressões cômodas que servem como salvaguardas do reconhecimento: não há "erro" (a não ser aquele que serve, dentro de um determinado saber, como princípio de organização do discurso), seus enunciados não eram distintos dos nossos porque eles se "enganaram"; não há "barbárie" que se opõe a nossa civilização, e o sacrifício humano não é uma forma arcaica de religiosidade que, excluindo este detalhe, em muito se aproxima da nossa ou de toda religiosidade; a psiquiatria de Pinel e Esquirol não é mais "humanitária" do que o "grande internamento" que ela veio substituir; etc. Se não buscamos os "desvios" pelos quais aqueles que eram como nós se distinguiram de nós em "alguns pontos", então podemos nos colocar efetivamente diante do

[118] Mesmo sendo esse o título de um de seus capítulos em *A Arqueologia do Saber*.
[119] Ibidem, p. 201.

outro, onde a semelhança que parecia ser a norma se torna apenas acidental. E assim, o homem do século XVIII que, no seu saber, concilia tão bem a crença em Deus e postulados rigidamente morais com uma metódica prática científica, não nos parece mais semelhante a nós do que o mais violento selvagem antropófago. Eles são estranhos, seus jogos são estranhos e, em consequência, o diagnóstico nos diz: nós somos estranhos. O diagnóstico explica alguns dos trechos mais interessantes de Foucault no seu esforço arqueológico (podemos pensar que o mesmo também é verdade em relação às suas análises sobre o poder) e que, talvez por uma ampla incompreensão acerca desta questão, levantaram as maiores polêmicas.

> Querem fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se dão conta de que a biologia não existia e que o recorte do saber que nos é familiar a mais de cento e cinquenta anos não pode ter validade para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, havia uma razão bem simples para isso: é que a própria vida não existia. Existiam somente seres vivos e que apareciam através de uma rede do saber constituída pela história natural.[120].

Trata-se de cartografia, de delimitar espaços de "dispersão de enunciados", de buscar, na linguagem, as formas das experiências (o mundo e o sujeito dessa experiência) e dos seus jogos. Ora, esta empreitada tem sempre o estranhamento como seu duplo. Toma a linguagem como ser, e, dessa maneira, torna toda identidade arbitrária. Parecia-nos que olhávamos "homens" ali, mas eis que há um deslizamento, e só restam sombras, aberrações, criaturas "inomináveis", que teimam em se assemelhar a nós para nos ludibriar. É um logro. "A visibilidade é uma armadilha", escreve Foucault em *Vigiar e Punir*[121]. Mas, afinal, e este é o efeito do diagnóstico: somos nós ainda "homens"? Existe semelhante coisa?

> Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de duzentos anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido.[122]

[120] *As Palavras e as Coisas,* página 139.
[121] Embora esta frase se refira a um contexto bastante diverso ao que utilizamos aqui (o da visibilidade oferecida pelo panóptico de Bentham), nos parece ainda mais pertinente neste sentido. Cf. *Vigiar e Punir*, p. 190.
[122] *As Palavras e as Coisas,* p. 425.

E esta identidade que um dia chamamos de homem é algo tão frágil, tão precária, que, certamente, face o menor acontecimento, "se desvaneceria, como na orla do mar, um rosto de areia".[123]

[123] Ibidem, p. 536.

2) As Subjetivações.

2.1 – O Sujeito e a Resistência.

> O que me surpreende, em nossa sociedade, é que a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa **obra** de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? [...] A partir da ideia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte[124].

Como vimos, portanto, ao longo do primeiro capítulo, a busca pela constituição da experiência em determinados recortes históricos tem sempre como correlato a constituição de uma interioridade, de um "ponto de vista", que podemos chamar de sujeito. O que Foucault apresenta em sua obra é a constituição de uma experiência que funda ao mesmo tempo o interior e o exterior: a objetivação e a subjetivação como a própria experiência. Uma exterioridade que se faz interior através de práticas, que se "encarna", que se torna corpo efetivamente, nisso que chamamos de sujeito. Mas eis que, em seus últimos livros, Foucault realiza uma importante descoberta: essas práticas, essas relações, de saber e de poder, pressupõe uma terceira prática, como já dissemos, irredutível, prática essa de uma vida, prática que requer o trabalho do sujeito na constituição de si mesmo, desse dentro que é ele mesmo. Obediência e resistência adquirem aqui um sentido privilegiado, pois esse nível de análise pressupõe que qualquer relação de poder possui uma dimensão ética.

Em realidade, os escritos de Foucault sobre o poder já iam nesta direção, nunca houve determinismo[125]. O poder não é da ordem do "consentimento" (na medida em que não se trata de um gesto "consciente", em que alguém "abre mão" de sua liberdade), Foucault deixa claro em diversos textos[126]. Porém, também não é da ordem da dominação direta, sem saída, transcendente. O poder é jogo: pressões, incitações; ele facilita ou dificulta, convida ou alerta, ou até mesmo exclui e interdita. Ele abre caminhos construindo paredes. Mas os caminhos não

[124] *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*. Entrevista de Foucault a DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. In: *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 261 – 262.
[125] Paul Veyne afirma que Foucault ficava "pasmo" que as pessoas pudessem ler em sua obra alguma forma de determinismo. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 171.
[126] Cf. *O Sujeito e o Poder*, p. 243.

precisam ser trilhados, paredes podem ser postas abaixo (mesmo que, muitas vezes, é com a própria vida que se paga este tipo de combate). É a irrupção da diferença que é a verdadeira marca da liberdade: liberdade não de um sujeito que "opta" por este ou aquele caminho (na dimensão do consentimento), mas de uma diferença que é a marca da vida, que é constituinte da experiência e do sujeito e não uma opção deste último. Neste sentido, o problema ético sempre esteve ao lado do problema político e das lutas de Foucault, mas, agora, com a subjetivação, Foucault parece ter recortado de maneira mais precisa, exata, o lugar da dimensão ética como lugar da diferenciação, e, por tanto, o lugar por excelência onde podemos buscar a resistência. Pois, o sujeito é relação de forças, mas deve, para se constituir enquanto sujeito, operar uma atividade sobre si próprio.[127] Neste sentido, talvez, possamos falar aqui em um "consentimento", na medida em que é necessário que o sujeito (como conjunto de relações e práticas) deva realizar esta dobra. Mas devemos deixar claro que se trata de jogo e de um conjunto de relações complexas, das quais, em grande medida, este sujeito nem ao menos "toma consciência", e não de um problema pobre de "escolha individual". O assentimento se dá na vida, é o conjunto, o caleidoscópio, que aceita ou recusa.

Este é o sentido que entendemos, por exemplo, de sua militância em relação às prisões francesas e sua poderosa afirmação (atribuída a ele por Veyne) de que esta questão era "insuportável" e que "quando [alguma coisa] é insuportável, não se suporta mais"[128]. Não vemos nisso um certo voluntarismo individualista, onde, às vezes, a leitura de Veyne sobre as lutas políticas de Foucault, parece resvalar (algo do tipo: "faço isso porque é importante para mim, porque, por motivos particulares, fui levado a me aproximar desta causa"). Entendemos que **isto** é "insuportável" para a diferença que me constitui, que sou eu, e, que, portanto, é já uma diferença no mundo, ou um mundo que já é outro. Não é de maneira nenhuma, **em sua natureza**, a mesma coisa que uma bandeira reacionária de manutenção do mesmo, da identidade[129]. O

[127] Poderíamos pensar em uma subjetividade (a expressão deveria então ser substituída, o sujeito é aquilo que se reconhece a partir da sua relação com a verdade: do mundo e de si), de uma vida, que se dê sem a constituição de uma subjetividade como interioridade? Talvez seja assim que devemos compreender as leituras de Foucault sobre sociedades orientais. Deleuze aponta essa questão, *Foucault*, página 114. Talvez, possamos também pensar que este é o grande "escândalo" da loucura, da esquizofrenia: ali, o fora não realiza esta dobra que chamamos de sujeito. Nada mais assustador para a manutenção de uma identidade histórica.

[128] *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 206.

[129] Uma passeata recente que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro em prol da "liberdade de expressão religiosa" (leia-se: o direito a expressar a sua homofobia) difere, **ontologicamente** (pensando com a linguagem), das lutas minoritárias em prol de novas subjetivações (a grande marca das lutas de nosso tempo, como queria Foucault), como a questão da sexualidade, mas também de todos esses movimentos de esquerda, distantes das velhas bandeiras

"insuportável" em Foucault só faz sentido como esta diferença que brota em uma "interioridade", mas como dobra das relações que a constituem, e não como o medo da identidade cunhada (o medo do discurso, por exemplo) face à novidade, ao acontecimento insurgente. As expressões "esquerda" e "direita", pelas quais Veyne não demonstra muito apreço (e, Foucault, para ele, certamente não poderia ser chamado de um homem "de esquerda")[130], nos parecem fazer muito sentido na filosofia de Foucault (bem mais do que no uso ordinário que às vezes se dá a essas palavras, como uma diferença entre partidos, ou entre "projetos políticos"), onde expressões como "mesmo", "identidade", "obediência" e "diferença", "acontecimento", "resistência", encontram-se sempre em um combate. O mundo difere, essa diferença se encarna em sujeitos, os sujeitos lutam. Isso é bem diferente de afirmar que as pessoas não precisam de "motivos" para lutar, e que suas bandeiras são escolhas pessoais.

De toda maneira, portanto, é no sujeito como *vis ativa* da experiência que podemos encontrar mais precisamente o lugar da resistência e das lutas políticas. Mas é importante insistir que este ponto é um desdobramento de sua obra, um prosseguimento, e não um abandono (como quiseram alguns) dos problemas colocados antes. De fato, o problema da resistência está colocado em sua obra muito antes da questão da subjetivação, e Foucault nunca esteve preso em uma visão niilista do poder como aquilo que produz o sujeito em uma relação vertical, ele sempre afirmou a horizontalidade dessas relações, a sua complexidade. O sujeito, enquanto parte de uma imagem do pensamento pautado na produção, nunca foi um "sujeito-objeto" passivo, "moldado" do exterior pelo par poder-saber. Entretanto, para alguns leitores de Foucault, mesmo alguns de seus comentadores[131] em seus livros sobre o poder, ao conjugar poder e saber, Foucault não daria espaço para nada do que poderíamos chamar de sujeito, ao menos nada fora de um sentido estritamente passivo e determinado.

Ora, há sempre a possibilidade de resistir. Voltemos ao problema do poder: o "poder é produtor" deve ser entendido como jogo, como pressões, incitações e, sim, punições, vigilâncias, cárceres, execuções. Mas o estatuto da resistência é, em realidade, primeiro. Pois não existe nada

---

sindicais ou partidárias, que reivindicam uma **nova** política, um **novo** mundo (podemos lembrar o movimento *occupy* ao redor do mundo, os *indignados* na Espanha, a revolta grega, etc.): eles já são este novo mundo, que busca "se afirmar", derrubar paredes, construir novos caminhos, novas relações de poder, novos discursos, etc. "E, atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante [...]" *O Sujeito e o Poder*, p. 236.

[130] Cf. o capítulo *Foucault e a Política*. In: *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 217 – 235.

[131] Podemos mencionar Pasquale Pasquino, citado no prefácio dos *Ditos e Escritos, vol. V*, página LI: a "estrutura quase sem sujeito, o corpo dócil da disciplina",

como um poder ontológico que "produz as coisas" em um sentido determinista e direto. Foucault guarda em certos textos alguns comentários não elogiosos aos marxistas (embora, acreditamos, esses comentários não se dirigem a Marx), entre outros motivos pela sua leitura simplista da história, que subsume tudo a uma produção "material da existência", separando a "infra-estrutura" de uma "super-estrutura" que não seria nada a não ser o reflexo daquela. Visão esta míope ao jogo e à resistência como primado. Resistência como primado, pois, a estratificação se dá sobre o fundo plástico e móvel de um campo de relações de força. A resistência é primeira, porque a diferença é primeira, porque há diferença e ela luta para se afirmar.

Por trás da aparente imobilidade social, da permanência das estruturas, um fundo tenso de relações de força, em que ninguém é o detentor "do Poder", se mantém. Como já dissemos, a aparente permanência não é, de fato, permanência – é repetição. É a cristalização do dinamismo das relações através de planos discursivos de saber e estratégias de poder que agem diretamente na vida, sobre e nos sujeitos, e garantem uma repetição, por vezes bastante duradoura, de um mesmo diagrama, assegurando uma aparente estabilidade (que de muitas maneiras é bastante precária).

> Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda a relação entre um ponto e outro. O poder está em toda a parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (...), o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada[132].

Relações precárias, portanto. Não há nenhum niilismo melancólico em Foucault, e se há algum pessimismo, ele é um pessimismo **ativo**. "Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso [...]. Se tudo é perigoso então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista[133]". A questão que se coloca sobre o poder é a mesma que perpassa o pensamento de Foucault desde sempre: "O que é nem sempre foi; isto é, foi sempre na confluência de encontros, de acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes"[134]. Há uma fragilidade inerente às constituições históricas, nenhuma ideologia que suprime o acaso dos

[132] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003, p. 89.
[133] *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*, p. 256.
[134] FOUCAULT, Michel. *DE* IV, edição francesa, p.449. Apud *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 183.

encontros e, **estruturalmente,** constitua os sujeitos como um poder mágico (divino, talvez). Portanto, nunca houve em Foucault "estrutura sem sujeito", ou qualquer outra asserção que devesse fazer temer os "bem-intencionados"[135].

A história narrada por Foucault não é estruturalista, não há uma cultura que produz o sujeito de uma maneira determinista em um único sentido vertical. "Sem saída", estaríamos a mercê de um poder que está em toda parte e contra o qual não podemos resistir, pois o jogo da luta contra este poder já estaria também dominado. Mas Foucault nunca disse nada disso. Suas análises, especialmente em *Vigiar e Punir*, são de fato algo angustiantes, mas apenas na medida em que dizem: "nos seus velhos esquemas vocês não encontrarão a saída", a bem dizer, o novo, o diferente. Porque esse jogo é um jogo de cartas marcadas, que não faz nada a não ser propor o novo salvando as velhas relações. Essa é a acusação que Foucault endereça ao humanismo, e a certos movimentos que se diziam revolucionários (ele será duro com a ascensão dos socialistas franceses ao poder). As análises foucaultianas produzem um efeito paralisante em quem? Foucault pergunta aos seus interlocutores na mesa redonda já citada. Seria de todo ruim produzir um efeito paralisante nas "boas almas reformadoras"? Já vimos na *História da Loucura*, o quanto as boas intenções reformadoras servem ao controle da vida. Porque aqueles que resistem, que se inquietam, aqueles que, com sua vida, já carregam a marca da diferença, esses só poderiam ver nessas análises foucaultianas uma aliança, que busca exatamente desconstruir os objetos naturais e fornecer algumas ferramentas contra os discursos dominantes. Digamos dessa maneira: *Vigiar e Punir* pode até ter um efeito paralisante em um "reformador prisional", mas duvidamos que pudesse ter tal efeito em um presidiário.

Sempre há a resistência, o primado é seu, e sempre existem aqueles que resistem. Foucault sempre buscou essas figuras, mesmo antes de alcançar a dimensão propriamente ética de sua análise. Aquele que talvez constitua o seu mais belo texto, anterior aos anos 80, já deixava isso claro.

---

[135] Ver sobre isso a questão do "efeito anestesiante": *Mesa Redonda de 20 de Maio de 1978.* In: *Ditos e Escritos, volume IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 346 – 351. Neste texto, Foucault responde a alguns historiadores sobre o efeito "anestesiante" que seus textos teriam tido sobre alguns agentes sociais, como os "educadores penitenciários": "O problema, vejam, é o do sujeito da ação – da ação através da qual o real é transformado. Se as prisões, se os mecanismos punitivos são transformados, não será porque se terá posto um projeto de reforma social na cabeça dos assistentes sociais; será quando aqueles que têm de se haver com esta realidade, todos eles tiverem se chocado entre si e **consigo mesmos**, quando tiverem encontrado impasses, embaraços, impossibilidades, quando tiverem atravessado conflitos e enfrentamentos, quando a crítica tiver sido atuada no real, e não quando os reformadores tiverem realizado suas idéias". Página 349, grifo nosso.

> Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer. Essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? Mas, em primeiro lugar, do que elas foram em sua violência ou em sua desgraça singular, nos restaria qualquer coisa se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provado suas forças? Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós".[136]

Um "monge escandaloso", que "seria menos inconveniente sufocar do que deixar livre, [...] como se sufoca um grito, um fogo ou animal"[137]. Só isso temos de sua vida, só esse breve relato. Ele existiu e certas necessidades institucionais, necessidades **discursivas** exigiram que fosse morto, que não fosse mais (eis o que nos apavora quando pensamos nas instituições, eis o que apavorava Kafka: as trivialidades do poder). E por quê? Pelo seu sonoro e retumbante **Não**. Como um Bartleby do final do século XVII: prefiro não. Há aí liberdade, há aí resistência. E, como Bartleby, sufocado, dilacerado no seu enfrentamento com o jogo dominante: com o poder; com as verdades. Não sabemos se dizia o seu não, mas o encarnava em sua própria vida; **vivia** o seu não, pois esse não era a sua vida, essa diferença era a experiência encarnada neste monge. Vemos já se delinear o tema próximo: não se pode falar apenas dos poderes e dos saberes, e não porque isso paralise os bem-intencionados, ou irrite os historiadores, mas porque esses poderes e esses saberes só se fazem nessas vidas, nessas subjetivações. É preciso que eles se **façam** vida. Mas pode ser que isso não se dê assim, certamente não de forma simples e direta, há uma trama complexa no problema da constituição desse "dentro", que é o próprio sujeito. E este é um problema que imediatamente se relaciona com as questões mais propriamente políticas.

O poder e o saber só se encarnam no jogo (como sempre em Foucault), e no jogo como objetivação assim como subjetivação. É por isso que afirmamos anteriormente que, embora já presente antes, o problema da resistência encontra aqui o seu lugar por excelência. Trata-se agora de pensar a moral e a ética. Aliás, é curioso perceber a semelhança entre este monge do século

[136] *A Vida dos Homens Infames*. In: *Ditos e escritos, vol. IV*, p. 208.
[137] Ibidem, p. 204 – 205.

XVII, e aquela outra figura que Foucault encontra na preparação do seu último curso, que já mencionamos em nossa introdução, *A Coragem da Verdade*. Aquela figura que inspirou muito o movimento ascético cristão e que fez do escândalo o seu maior signo ético, o traço maior da sua "vida filosófica" (e que foi a mais radical das vidas filosóficas): o cínico. Há ressonâncias claras entre essas figuras, mas eis a descoberta de Foucault: o cínico age na direção do seu cinismo, ele é parte da constituição deste seu "ser cínico" (e isso não é nada fácil, é necessário um árduo **trabalho** de si); não se trata apenas de um acontecimento diferenciante, divergente, há aqui uma insistência nessa diferenciação. Talvez Foucault pudesse afirmar, se as fontes nos fossem generosas e nos dessem elementos para tanto, que aquele monge herético, sodomita, também era um grande "trabalhador de si", era um grande artista de si, contra o jogo embotado dos saberes e poderes de seu tempo. Se não podemos afirmar isso sobre ele, pois não conhecemos sua relação com a moral, as práticas de si que lhe cabiam, é certo que podemos afirmar isso, e Foucault aponta nesse sentido, daquele seu contemporâneo, que em muitas maneiras se aproxima de um monge (em sua castidade, em sua pobreza): Spinoza[138].

Os outros elementos de sua obra, de sua busca, não são, portanto, abandonados: onde há sujeito (onde o sujeito é agente na produção de si próprio), há verdade e há relações de poder. Trata-se, efetivamente, de uma **experiência**, e de uma experiência de si. Como vimos anteriormente, o *a priori* histórico de Foucault, o solo histórico, a epistémê, constituem exatamente a condição de possibilidade da experiência ela mesma. E, de fato, aqui também não se fala de "fora do tempo", de uma eternidade que só seria acessível a Deus. Essa experiência também tem o seu solo, as suas demarcações históricas que se referem às estratégias de poder e às relações de saber.

Entretanto, há uma dimensão do sujeito, uma prática que é exercida nele e por ele, que torna possível que esse fora se torne dentro, e essa dimensão é irredutível às demais. Como escreverá Foucault, fazer uma pesquisa "como uma tentativa para reduzir o saber ao poder, para fazer do saber a máscara do poder, em estruturas onde o sujeito não tem lugar, não pode ser mais que pura e simples caricatura[139]" Em outro lugar ele apresenta assim esse novo "desvio":

[138] Sobre o cinismo como escândalo e sobre Spinoza como herdeiro desta tradição, cf. a aula já cidade de *14 de Março de 1984*, in: *A Coragem da Verdade*, p. 221 – 256.
[139] Ibidem, página 10.

"Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento[140] a fim de analisar o que é designado como 'o sujeito'; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito[141]".

Temos, portanto, a entrada do sujeito não mais como função derivada do enunciado, não mais como aquela "figura de linguagem"[142], produto dos discursos que o atravessam (e que normalmente se crê que somos os emissores), nem tampouco um sujeito, digamos assim, "institucional", que passa a sua vida mediado por essas instâncias exteriores e em cujo próprio corpo se inscrevem as relações de poder que irão moldá-lo (um sujeito "disciplinado", como quis certa vez o Ocidente). Tudo isso, é claro, permanecerá parte desse jogo de um fora que só se realiza, só se "faz" efetivamente, em um dentro. Porém, essas práticas pressupõem uma instância no próprio sujeito, do próprio sujeito na constituição da sua existência enquanto experiência ancorada na verdade de si. O "se reconhecer" como alguém, que possui um papel social, um status, uma gama de interesses, em suma, uma **identidade**, já constitui uma atividade, que não pode ser simplesmente buscada naquelas outras duas dimensões.

> Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural.[143]

Deleuze, como mencionamos anteriormente, aproxima essa dimensão da noção de **dobra**. O sujeito é o interior, interior correlato de uma exterioridade, seu reflexo, seu duplo. Este interior, entretanto, não se constitui por simples passagem, não se dá como algo que seria como

[140] Os dois primeiros deslocamentos são as suas originais abordagens acerca do problema do "progresso do conhecimento" que ele analisará na forma das práticas discursivas articuladoras dos saberes; e do problema do "poder", sem mais nenhum traço ontológico, tornado campo de estratégias e relações múltiplas, não-verticais.
[141] *O Uso dos Prazeres*, página 11.
[142] Talvez haja aqui uma relação com os textos que comentamos acerca da linguagem, na medida em que, no seu *Raymond Roussel*, Foucault já desenhava a relação entre a obra e o sujeito. Não seria essa relação já uma relação ética? Na medida em que obra e sujeito se articulam, não estaria aí também colocado uma ascese em que, pela linguagem, o sujeito **se leva** (na medida em que ele realiza o trabalho de pensamento na literatura) a pensar de outra maneira? A resposta, evidente, é que sim, contudo o ponto exato da ação do sujeito nesta relação é que ainda não estava claro e ganha sua justa dimensão nesta nova abordagem de Foucault.
[143] *Uma Estética da Existência*, p. 291.

uma forma "natural": é necessário uma envergadura, um dobrar-se sobre si mesmo que constitui esse "lado de dentro do lado de fora" de que fala Deleuze[144].

> E durante muito tempo Foucault não acreditou que pensar pudesse ser outra coisa além disso. Como o pensar poderia inventar uma moral, se o pensamento não pode encontrar nada em si mesmo, exceto esse lado de fora do qual provém e que reside nele como o 'impensado'? Esse Fiat! que destitui preliminarmente todo imperativo. Entretanto, Foucault pressente a emergência de uma estranha e última figura: se o lado de fora, mais longínquo que todo o mundo exterior, é também mais próximo que todo o mundo interior, isso não será sinal de que o pensamento se afeta a si próprio[145], descobrindo o lado de fora como o seu próprio impensado?[146]

2.2 A subjetivação como "assujeitamento" e como "estetização".

> Da Antiguidade ao Cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a ausência de moral corresponde, deve corresponder, uma busca que é aquela de uma estética da existência[147].

À noção de interioridade que se faz como um fora que se dobra, que já mencionamos tantas vezes, devemos colocar uma ressalva, pois é um dos objetivos de seus últimos livros e cursos mostrar como essa subjetivação se fez objeto de um escrutínio permanente da "interioridade", como verdade do sujeito, a partir da cristandade e posteriormente (a psicanálise no século XX, por exemplo). Ou seja, o sujeito como "interioridade" do pecado e do desejo, esse sujeito objeto de uma interminável hermenêutica de sua verdade interior, é já uma forma histórica da subjetivação. Ora, a interioridade como correlato subjetivo do exterior não é necessariamente esta interioridade cristã, posto que ela já é uma modulação histórica. O sujeito como interioridade do exterior é antes a constituição de toda experiência possível. Ela não é secreta, nem misteriosa (como vimos), é inocente como o jogo é inocente. A interioridade como algo oculto e pérfido é uma noção estranha a esta, e realmente estranha aos autores que

[144] *Foucault*, p. 104.
[145] Deleuze parece reconhecer que, já na maneira como Foucault problematiza a linguagem, há uma intuição sobre o problema do sujeito como "pensamento", do sujeito como atividade, afecção necessária de si por si.
[146] Ibidem, p. 126.
[147] *Uma Estética da Existência*, p. 290.

mencionamos, que buscam libertar a linguagem de qualquer amarra essencial, de qualquer regra universal. Trataremos, portanto, aqui, da distinção entre formas da interioridade, ou, melhor dizendo, deste movimento de **interiorização**, de dobra, pensando aí, nestas práticas, nesta "auto-afecção" necessária a toda subjetivação, o problema de uma constituição para a liberdade ou para a submissão.

A história das práticas de si é, portanto, a história do movimento necessário a ser feito pelos sujeitos históricos na sua constituição enquanto sujeitos eles mesmos. Já é em si a história da produção de interioridades, anterior a qualquer pecado. Essa dimensão da produção do sujeito por ele mesmo se relaciona, é claro, com aquilo que se convencionou de chamar de "moral", que Foucault chama também de "moralidade dos comportamentos"[148]. Podemos entender por moral o ponto de entrecruzamento de todo um regime de saberes (que constitui aqui um código de comportamentos) e de toda uma série de instituições que exercem pressões e incitações, com o próprio ponto onde o sujeito deve realizar uma prática sobre si mesmo. A moral é onde aquela teia da história que já observamos se incide sobre o sujeito para fazê-lo se constituir. A moral é mais do que código (embora o código tenha aí uma dimensão importante de maneira variada, como veremos), ela é **prática**. É isto que coloca este problema no seio do que é a tarefa política na filosofia de Foucault: ele encontra nestas problematizações o lugar por excelência do "divergir", do "pensar de outra maneira", da possibilidade de um trabalho intelectual como ascese, como transformação de si, mas também como questionamento direto das formas de subjetivação de nosso tempo, o que constitui uma abertura para a diferença. Sua obra em muito o ultrapassa, a possibilidade de diferir através dela se coloca a todos os seus leitores e, a partir deles, o princípio político da diferença se coloca no mundo.

> A conclusão seria que o problema, político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado e das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos.[149]

[148] *O Uso dos Prazeres*, página 26.
[149] *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*, página 239.

É por isso que Foucault sente a necessidade de regressar aos gregos ("os gregos dobraram a força" dirá Deleuze ("descobriram a força como alguma coisa que podia ser dobrada"[150]). Na antiguidade clássica , Foucault descobrirá algo de muito singular na história do Ocidente. Os antigos (gregos, helênicos e romanos) **problematizaram** ao extremo essa questão da moral e da parcela que constitui a prática do sujeito na sua constituição. Enquanto cidadãos de caráter aristocrático, os gregos se **preocuparam** extensamente sobre aquilo que os fazia distintos dos demais, a saber: a sua **liberdade**. O problema grego era o problema das **práticas** de liberdade. E eles estilizaram ao máximo essa liberdade, que era antes de tudo um exercício nos dois sentidos da palavra: ela não era vista como um "atributo natural", mas era algo que alguns (poucos, inclusive) podiam exercer; e a liberdade era algo que, mais do que assegurada por um estatuto de nascimento, deveria ser continuamente conquistada (ou perpetuamente reassegurada) através de exercícios. Já podemos escutar aqui ecos daquela releitura da história da filosofia que Foucault propõe – na busca pela tão relembrada antinomia entre opinião e conhecimento, vista por esta outra análise da história da filosofia não como a questão intelectual e fria que dominou os debates filosóficos por incontáveis séculos, mas a questão fundamental, ética, política e ardente do homem como senhor de si ou escravo de vontades e forças alheias às suas (e que, no entanto, o constituem). O que pode um homem? Parece ser a questão que Foucault encontra aqui (e que, talvez, seja o grande ponto que modifica sua leitura de Spinoza nesse momento). Foucault apresenta, em uma entrevista, o que parece ter aprendido com os gregos:

> Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana, que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. [...] É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas das práticas de liberdade. [...] pois, o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?[151]

[150] *Foucault*, página 121.
[151] FOUCAULT, Michel. *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*. In: *Ditos e Escritos, vol. V*, páginas 265 – 267.

Os antigos "experimentaram" essa dobradura de um jeito que não encontramos paralelo na história ocidental. Eles não viviam uma liberdade como "livre-arbítrio", e, portanto, pensaram a vida como uma conquista (que nunca chegaria a um termo) dessa liberdade. Sua "diferença" era de uma tal natureza que lhes cabia a compreensão (já tão longe de nós, tão soterrada, esquecida), que a liberdade é prática, é ação, e consiste, sempre, em uma modificação. Não se tratava de uma "liberação", como se houvesse um lugar a chegar, uma natureza humana que havia sido reprimida, mas de um processo perene de transformação do sujeito ativo e de "aumento de potência" (para dizer com Spinoza).

Como se, por sermos, de algum modo, "passivos" em nossa natureza (enquanto dobra do fora), devamos constituir esta interioridade (que só se faz nessa dobra) como algo forte e belo. É apenas aí, neste princípio estético que reside a autonomia. Como se Foucault dissesse com os gregos: "mostre-me um homem neste instante, o domínio que ele é capaz de exercer sobre si, a beleza que sua **vida** manifesta como uma obra de conjunto (seu corpo, seus gestos, suas palavras), suas ações retas, comedidas, secas (nunca em relação a um **outro**, mas a si mesmo), e eu lhe direi se se trata de um homem livre ou de um escravo. No instante seguinte, já não sei, pois este homem não **é** nada fora das relações que o constituem". Saber se ele é livre é saber se o interior que se desenha nesse jogo das relações (nesta batalha, efetivamente) emerge vencedor, soberano, em suma, ativo. A liberdade é um combate perene, onde o interior se força à atividade, ao domínio das relações que constituem toda experiência, se furtando a toda passividade natural. A liberdade, podemos dizer, não é natural, ela é antinatural, é o sujeito se afirmando como potência **sobre si mesmo**, sobre o que lhe é mais "natural": as relações que o constituem como experiência. Nenhum livre-arbítrio portanto, e nenhum "mal" transcendente que deve ser combatido fora do sujeito, mas um combate sobre si mesmo, consigo mesmo, contra a sua "natureza", para emergir ali como soberano. É esta imagem da liberdade como combate que os gregos chamavam de *enkrateia*.

> A batalha a ser travada, a vitória a ser conseguida e a derrota que se corre o risco de sofrer são processos e acontecimentos que ocorrem de si para consigo. Os adversários que o indivíduo deve combater não estão simplesmente nele ou perto dele. **São** parte dele mesmo. [...] Um dos traços essenciais da ética da carne [a moral cristã] será o vínculo de princípio entre o movimento da concupiscência, sob suas mais insidiosas e secretas formas, e a presença do Outro, com suas artimanhas e seu poder de ilusão. Na ética dos *aphrodisia*, a necessidade e a dificuldade do combate se deve, ao contrário, a que ele se

> desenrola como uma justa consigo mesmo: lutar contra 'os desejos e os prazeres' é se medir consigo[152].

Vemos nestes discursos da antiguidade toda uma série de problemas que são os mesmos que movem Foucault nesse momento, e introduzindo aí um importante elemento que, embora parte importante da história do Ocidente, foi obscurecido ao nosso olhar, a saber: como nessa "volta sobre si mesmo", emergimos um "si" ativo, dominante, **belo**? Porque o princípio é estético, na medida em que é criativo. Não há um regime de saber que garanta ao sujeito como que um primado lógico, a partir do qual, em sua pureza, em sua posição privilegiada, pode acessar a "verdade", e onde todo conhecimento é pacífico reconhecimento. Estamos longe do "momento cartesiano"[153], onde a possibilidade "espontânea" de acesso à verdade é o balizador da relação consigo, e o sujeito "evidente", imediato, já não será mais o produto de práticas (de uma ascese), e, portanto, de modificação. O princípio estético dá lugar ao primado gnosiológico. Entre os gregos, se passa o contrário, e própria questão da "verdade de si", que Foucault aponta como questão central nessa dimensão da produção de si por si, é pensada como ferramenta nesta produção, ela é subsumida às exigências de modificação do sujeito, tendo sempre como objetivo a produção de um sujeito ativo.[154]

Como já afirmamos, portanto, o problema político por excelência em Foucault – o da resistência, o das vidas se chocando com o poder – será colocado de outra maneira: um problema ético que se prolonga sempre em uma ação política, na medida em que esta ética sempre dirá respeito a um conjunto de pessoas (ou, até mesmo, a todas as pessoas). Trata-se aqui das diferentes maneiras que as sociedades elaboraram esta "dupla face" da moral: Os modos de sujeição a um código e o trabalho ético sobre si mesmo. Dependendo da maneira como, na história, estes dois pontos foram problematizados, teremos tipos de sociedade bastante diversos: para uma maior *estilização* de si ou para uma maior obediência a um código a que os sujeitos estão submetidos. Nesta relação entre o primado da prática de si e o primado a um código que

[152] *O Uso dos Prazeres*, p. 64.
[153] "Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisto as coisas são muito simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instalou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência sem qualquer dúvida possível". FOUCULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 18.
[154] Isto, aliás, quando o problema da verdade está colocado. Já houve subjetivação sem, ou com pouca verdade: o cinismo. *A Coragem da Verdade*, página 166.

deve se seguir (tendo em mente que, ao menos na história ocidental, ambos estão sempre presentes, o que muda é a tônica, é qual dos dois elementos da relação ética exercerá o papel mais forte), podemos apontar a distinção entre a relação consigo como "sujeição" ou "assujeitamento" e a prática de si como processo de uma subjetivação autônoma, criadora. Ou, como distingue Paul Veyne, podemos falar em "subjetivação" e "estetização".

> Da subjetivação, essa espécie de socialização, é preciso a meu ver distinguir um processo diferente, que Foucault chamava estetização, entendendo por isso não mais a constituição do sujeito nem algum estetismo de dândi, mas, a iniciativa de uma "transformação de si por si próprio". [...] Falar de estetização servia para que ele sublinhasse, imagino, a espontaneidade dessa iniciativa, que atua no sentido oposto do da subjetivação [entendido aqui como assujeitamento][155].

Podemos pensar essa distinção também, de maneira pura e simples, como aquela entre moral e ética, na medida em que a ética como pensada pelos antigos é esse ponto de inflexão da moral, onde o sujeito toma para si o papel de se auto-constituir, não subsumido a um código severo, mas a práticas de estilização. Não se trata aqui de dizer que a ética é uma prática individual, pois a moral também o é. Ambos são a inflexão no sujeito de "algo maior". Mas a ética não responde de maneira simples ao código, ela usa os saberes que estão a sua disposição, ao invés de submeter-se a eles. Há aqui uma disputa entre primados. Primado do código de um lado, primado do exercício do sujeito no outro[156]. Princípio de estetização que, embora uma atividade política (posto que se relaciona com outros indivíduo), é uma atividade centrada no sujeito, na vida que ele constituí (o grego como bios) contra um princípio de sujeição como fenômeno moral, social, coletivo (embora só se realize no sujeito, em um indivíduo): fenômeno de normalização.

> Eu não acredito que se possa encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética dos estoicos. O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. Primeiro, este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era

[155] *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*, p. 180.

[156] Ao longo de todo *O Uso dos Prazeres*, Foucault aponta, inclusive, que os "preceitos" gregos não eram assim tão diferentes dos postulados cristãos quanto nos acostumamos a imaginar (a questão da monogamia, do excesso de prazer como mal, já estavam colocadas). A diferença se dava, principalmente, entre as formas da relação consigo e com o código. "A evolução que se produzirá, aliás com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá numa interiorização progressiva da regra, do ato e da falta: ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava". *O Uso dos Prazeres*, p. 60. Cf, sobre este tema também, o capítulo *As Formas de Problematização*, p. 17 – 25.

> reservado ao poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos. Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela[157].

O problema da liberdade dos indivíduos, o problema do "domínio sobre si" como signo da emergência de um sujeito ativo, da estetização de sua vida (e da possibilidade de diferenciação na sua vida), não é igual em todas as sociedades, em todas as práticas históricas, ela varia de acordo com as maneiras como a moral, a constituição do sujeito (e sua esfera irredutível de participação do sujeito mesmo), foi problematizada (no sentido foucaultiano dessa expressão) em cada diferente contexto. O problema da obediência, portanto, terá aqui em Foucault uma nova acepção: não simplesmente o da obediência frentes às pressões, às incitações, das práticas de poder; e sim da obediência como algo que foi problematizado nas relações históricas através da moral. As sociedades **viveram** a questão da obediência a um código de forma diversa. Experimentaram de diferentes formas a relação do sujeito com a verdade de si, com a verdade enquanto parte diretamente vinculada à produção de si. Essas diferenças na forma dessa problemática da relação de si é o que Foucault analisa na Antiguidade: em que medida o primado dessa relação se coloca ao lado da obediência a um código? E também: qual a abrangência deste código? Para alguns, para aqueles poucos que podem (por direito de nascimento) realizar este trabalho de produção de si? Para aqueles poucos que, não por um privilégio, mas por uma escolha individual, optam pelo caminho do código? Um código "flexível", na medida em que não serve a todos, não visa a todos (Deleuze lembra acerca dessa questão a noção de "regras facultativas"[158]). Ou, de outra maneira, se trataria de um código com alcance universal, para "todos"? A relação, já percebemos, entre o código e a forma da verdade, a forma como a verdade é pensada, "alcançada" nestas sociedades, a forma da "vontade de verdade" da qual Foucault já falava na *Ordem do Discurso* será aqui de singular importância.

Resumimos: qual o "peso" que os diferentes momentos históricos deram, por um lado, ao código, e, por outro lado, ao exercício na prática de si? Qual a relação com a verdade: ela é aquilo que "está dado" imediatamente pelo código (e pelo regime de saberes e instituições que o reforçam constantemente), ou é aquilo que se alcança através de um verdadeiro exercício, que

[157] *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*, p. 254.
[158] *Foucault*, p. 108. "[Os gregos] descobriram a 'existência estética', isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre". A expressão, Deleuze aponta, não é de Foucault, mas de Labov.

pressupõe uma transformação do sujeito por ele mesmo? Essa idéia da verdade como auxiliar na criação ativa do sujeito por ele mesmo, e, ao mesmo tempo, aquilo a que só se tem acesso por meio de uma transformação de si terá um papel fundamental nas análises de Foucault.

Como já falamos, portanto, Foucault encontra problematizado nos antigos aquilo mesmo que é a sua interrogação no presente, a saber: a subjetivação, a questão de como o fora se faz dentro. Mas, além disso, ele encontra nessa problematização um primado ético: o de que o sujeito, para ser belo, para ser livre, deve estender ao máximo a sua esfera de "atividade" nessa relação do "tornar-se sujeito", e reduzir a um mínimo a "passividade" (na linguagem dos antigos). E que nós podemos apresentar, mais próximo da obra de Foucault, como a afirmação criativa da interioridade, em sua diferença, frente ao mundo como exterioridade que a constitui. Foucault buscou então mapear esta história de uma moral que, nos primórdios do Ocidente visava uma estética da existência e que, já nos estertores do Império Romano, com o predomínio da moral cristão, se torna uma moral onde a obediência ao código, a um discurso de verdade apartado do sujeito e às instituições que o sustentam, é agora o valor dominante. Uma moral da sujeição, portanto.

Moral essa que tem a forma da culpa interior (também conhecido pelo nome de **desejo**). Nesta relação com o "constituir", onde a tônica reside sobre a obediência ao código, observamos a franca submissão a poderes externos, que toma "a forma" de uma verdade apartada da experiência do sujeito. Há na noção de prazer dos gregos uma inocência, para lembrar Nietzsche, que certamente influenciou muito a leitura de Foucault dos Antigos. O prazer é uma imagem que remete à ideia de superfície (como o experimentaram os gregos), em contraposição ao desejo que a moral cristã torna hermenêutico, profundo. É muito interessante perceber como Foucault localiza a ética, a prática de si grega que visava uma estilização da liberdade, que visava produzir **sujeitos** no sentido mais pleno desta palavra, homens que alcançassem um "máximo de liberdade possível", em uma espécie de superfície, sem nenhuma profundidade, uma interioridade exterior (posto que sempre política), visível. Na ilusão de uma interioridade em si, de uma profundeza onde reside o desejo (o mal) naturalmente, jaz, para Foucault o maquinário oculto do assujeitamento, da dominação e da passividade. Este sujeito que é a dobra do fora é um efeito de superfície, ele é força entre forças, recorte de um conjunto de relações, ele não é, de fato, uma interioridade no sentido de profundidade. Nada se esconde em seu "interior" a não ser o reflexo daquilo que já lhe é imediatamente exterior.

Como escreve Frédéric Gros, acerca da confissão e do exame de si ao diretor de consciência: "Esta produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar-se a ler sua própria verdade, é entendida por Foucault como uma das formas maiores de nossa obediência[159]".

Todo problema da verdade em nossa cultura é exatamente este: em que medida a possibilidade da verdade como objeto exterior, dado, não implica exatamente na possibilidade da "descoberta" de uma verdade interior? Este "assujeitamento" à verdade é exatamente no que consiste a nossa herança ocidental. Este é o perigo da verdade: a produção de uma **carne**; a submissão voluntária; o escrutínio de todas as representações mentais em busca do mal que tem a forma da lei. A verdade objetiva, como modo de existência, é muito mais do que uma teoria de conhecimento, é a produção de uma vida submetida a esta verdade. A imagem da interioridade profunda do desejo se vincula ao primado do código enquanto verdade objetiva, de valor universal. Eles são uma coisa só: o homem ganha um peso, uma substância, uma profunda realidade essencial que é exatamente a sua conexão com uma verdade transcendente, universal, da qual ele está separado e a qual só lhe resta se adequar. Nada de regras facultativas aqui, nenhuma visão dos saberes e dos discursos como ferramentas na prática de si. O "si" agora é a natureza no homem, e não as relações que o constituíam e que, através deste jogo que são as práticas de si, ele deveria submeter em uma espécie de "traição" ao natural. O sujeito na moral, no assujeitamento, é natural, mas, assim sendo, ele perderá a sua qualidade de diferença em um jogo de relações (que é o mesmo que dizer que ele, o sujeito, não é nada), e o que antes era busca por modificação se torna luta pela manutenção da identidade pela salvação.

Observando a radical diferença antiga e tendo em mente a diferença do nosso tempo (vemos novamente o diagnóstico), Foucault poderá se perguntar: será possível uma relação moral que não submeta o homem à obediência, a uma vida que não passaria de posturas servis em relação a um código severo? Será possível uma relação onde a verdade não seja a produtora de uma interioridade que deve ser guardada e vigiada com atenção (uma certa ressonância panóptica desde a alvorada cristã), mas sim uma ferramenta na produção de liberdade? Liberdade que deve necessariamente ser entendida como diferenciação e como aumento de potência, já que não haverá um *telos* a ser alcançado, mas práticas de liberdade.

[159] *Situação do Curso* in: *Hermenêutica do Sujeito*, p. 617.

De certo, esta fora uma questão grega, a questão grega por excelência. É evidente nas análises empreendidas por Foucault, seja no Uso dos Prazeres, seja no Cuidado de Si, na Hermenêutica do Sujeito, ou na Coragem da Verdade, que, para os pensadores gregos e latinos, o mero estatuto de "homem livre" não era o suficiente; não significava propriamente a liberdade. Não bastava ser cidadão, era preciso ser **senhor de si**. Os gregos e latinos, como Foucault nos lembra constantemente, estilizaram a sua liberdade, fizeram dela objeto de constante problematização, de interrogações infinitas, de observação, de discussão, de análise. Uma verdadeira "paranóia do poder" vigorava entre os gregos, mas a paranóia grega não se voltava contra a máquina do Estado[160], e sim sobre o próprio ser do sujeito. A fraqueza dos cidadãos, a sua lassidão, a sua falta de conhecimento, consistiam em uma **inaptidão**: inaptidão em exercer a sua liberdade de direito o que acarretava, portanto, em uma escravidão de fato.

A Tékhne tou bíou – arte de existência – era a finalidade filosófica para aqueles que possuíam por princípio, por posição de nascimento, o direito à liberdade. Aqui também chama a atenção a proximidade da leitura que Foucault realiza dos antigos com Nietzsche. A ética pertence àquele que pode exercer domínio sobre si, e, a partir desta possibilidade, exercer seu domínio sobre outros (através do seu governo do *oikos* e também da política). Por definição, era uma ética de poucos, de uma aristocracia, todavia – e este ponto é de singular importância – embora fosse necessário ter nascido homem e cidadão livre da cidade, na formulação teórica dos pensadores gregos esta condição de nascimento não era o bastante. O mais fundamental (e era isso que, teoricamente, explicava a distinção entre o homem livre e o escravo) era que este homem livre pudesse ser senhor de si, conseguisse aplacar as forças das suas paixões, dominar as "forças naturais" que o assolavam e emergir deste combate como vencedor, como senhor de si, como **temperante**. Nesta temperança, neste poder, residia o poder de governo que era concedido ao homem livre.

É evidente que deste ponto deriva a crítica que muitos pensadores antigos exerceram à forma da democracia (Platão, em especial, porém não apenas ele). Muitos homens intemperantes, que não exerciam nenhum comando sobre si, totalmente dominados por suas paixões e vontades mundanas, apenas por um privilégio de nascimento, podiam exercer o papel de governo na polis. De inúmeras maneiras os gregos problematizaram esta questão, a erótica sendo um ponto

[160] Ainda porque ele não existe propriamente aí. O Estado moderno é algo radicalmente distinto dessas organizações políticas, herdeiro do poder pastoral cristão, com todas as importantes consequências que isso acarretará na produção de subjetividades modernas.

importante. Foucault nos apresenta, por exemplo, a questão da prostituição, que não era ilegal em si, nem vista de forma propriamente como algo tão negativo, mas que demonstrava, aos olhos desta ética de homens livres, uma lassidão, uma condescendência com seus apetites mais baixos e, além disso, uma vontade de receber benefícios diretos para além de qualquer preocupação com a sua formação, que, quando comprovada, tomava do jovem cidadão a maioria de seus direitos políticos[161].

O importante é perceber que, se os estatutos de algumas cidades gregas garantiam aos homens livres, em caráter de igualdade, os mesmos direitos políticos, a ética grega percebia tais direitos como privilégios de homens **livres** no sentido forte da expressão, ou seja, senhores de si. Não há submissão há um código severo, não há "mal" em si, mas apenas aquilo que pode lhe fazer "mau" se você não souber, digamos assim, compor com o que convém à sua natureza. O que se espera, e aí sim reside o "juízo alheio" é que o sujeito seja temperante (e de maneira nenhuma por um simples privilégio de nascimento), seja "senhor de si", soberano, ativo. É por isso, Foucault defende, que devemos para de falar em um "homossexualismo" ou "bissexualismo" entre os gregos. Não havia nada disso. Não havia "duas pulsões", ou uma forma "normal" de sexualidade, contra outras "patológicas". Este nunca foi o **problema** para os gregos e, portanto, nunca fez parte da **experiência** naquela cultura, nunca existiu de fato[162]. O problema que havia em relação ao sexo, e que constituía por isso sua experiência, era a questão da atividade e da passividade. A grande questão amorosa era como poderia ser possível que tal relação não reduzisse o amado à posição de objeto de prazer do amante, ou seja, à posição de passivo.

Toda ética grega, não apenas no tocante à questão sexual, era voltada sobre o próprio sujeito: a sua relação com o outro é sempre "elíptica", na medida em que este outro nunca é um Grande Outro – como um exterior absoluto determinante da interioridade do sujeito; mas sim um limite e um prolongamento da ação do sujeito. É por esse motivo que, em especial na época clássica grega, as orientações dos moralistas, dos médicos, dos filósofos, são sempre isso: orientações. Não há normas explícitas, regras e leis sobre aquilo que deve ser a prática do sujeito

[161] *O Uso dos Prazeres*, p. 192.
[162] "[...] (como se se tratasse de uma experiência ela mesma invariante, fluindo uniformemente sob mecanismos de repressão modificáveis através do tempo) [...]". Ibidem, p. 171. Cf. sobre esta questão da sexualidade grega, todo trecho da página 167 até 173.

(o código não detém o primado). E não pode haver, pois esta é uma relação pensada em termos de uma auto-finalização da relação do sujeito consigo mesmo.

A medicina, por exemplo, é construída a partir deste mesmo tipo de preocupação da relação do sujeito consigo mesmo. Sabemos o papel que ela exerceu nas obras anteriores de Foucault, desde *A História da Loucura*, passando pelo *Nascimento da Clínica*, *Vigiar e Punir*, e *A Vontade de Saber*. O par saber-poder médico é um dos mais importantes dispositivos na produção de subjetividades disciplinares. O discurso médico, em particular o psiquiátrico, é parte de uma longa história do assujeitamento: o louco apartado e, ao mesmo tempo, reinserido em uma sociedade que elencou a racionalidade como seu valor máximo; o hospital moderno como protótipo das instituições disciplinares; o discurso médico produtor de "corpos dóceis", etc. A medicina é um antigo objeto de estudo de Foucault e sua finalidade, muito mais do que estender a vida – embora este ponto também seja importante, exclusivamente de um ponto de vista cronológico, é gerir a vida. Anatomopolítica dos corpos, biopolítica das populações: nas duas faces da problematização política de Foucault, os saberes acerca da vida (e a medicina é um *lócus* preferencial) desempenham um fundamental papel na manutenção de uma subjetivação propriamente capitalista e assujeitada.

Ora, eis que entre os gregos e latinos (este ponto aparece em ambas as análises de Foucault) vemos emergir uma outra relação com a vida e com o corpo. O ponto fundamental é que em todas as análises do discurso médico dos Antigos, Foucault encontrará a mesma exortação: cuide de si, cuide do seu corpo, cuide da sua saúde. Tenha seu corpo forte, pronto para a ação. Cuide do momento oportuno: há um momento certo para tudo, saiba reconhecer esse momento. E aqui também a questão do conhecimento e da verdade tem o seu lugar: conheça o seu corpo, conheça a sua saúde. De nada adianta a mais rigorosa dieta se ela não for adequada a você e se ela compromete a sua potência atual. Como se vê, um conhecimento que de nenhuma maneira vincula o sujeito a uma verdade universal que deve guiar a sua relação consigo ao mesmo tempo em que se coloca, objetivamente, apartada deste sujeito.

O cuidado médico para os antigos, e o conhecimento que se pode (e se deve) utilizar neste cuidado, estão voltados para uma "grande saúde"; para a vida no atual momento, onde o prolongamento puro e simples da existência não apenas é desimportante como é condenável. A vida é natural e obedece um tempo natural, buscar prolongá-la demasiadamente é se voltar contra esta ordem da natureza. O relevante é que a sua saúde não deve ser utilizada para alimentar

algum sonho vão de perdurar indefinidamente, mas que ela deve estar a serviço da liberdade. A do sujeito e a da polis, posto que se trate de um cidadão. A saúde do corpo individual também é uma questão política.

Não existem ordens, postulados universais, e a própria exortação "cuide da sua saúde" tem como implicação que o sujeito conheça um pouco de medicina, busque adequar a sua saúde ao que outros já desvendaram. Não há de forma nenhuma uma submissão irrestrita ao poder médico; o próprio médico possui um papel relativo e deve ser um pouco mestre. Deve ensinar ao seu "paciente" como cuidar de si mesmo, e o paciente deve buscar o consultório apenas em casos graves. A medicina aqui é também parte de uma arte da existência, voltada para a produção de homens livres, não de corpos docilizados para um mundo de trabalho e obediência – e por um tempo cada vez mais longo se observarmos os incríveis avanços da medicina contemporânea. Escravos, mas por muito tempo. E, claro, há uma forte aproximação em todas essas considerações da subjetivação como estetização entre Foucault de Spinoza: a ética grega (e o seu conhecimento correlato) não diz respeito a valores morais dotados de universalidade, mas é um exercício, em que o sujeito deve buscar o que "lhe convém", o que lhe fortalece e o torna um indivíduo mais poderoso e um homem mais belo.

Foucault pretendia desenvolver mais profundamente esta história (é o que nos indicam os seus "dossiês" apresentados por Frédéric Gros na *Situação do Curso* da *Hermenêutica do Sujeito*[163]). Ele queria descrever a trama complexa desse jogo da verdade na relação a si (que de maneira alguma se trata de uma história linear, causal, dos gregos até nós), descrever as particularidades desse jogo na Idade Média, o momento na Idade Moderna em que há a separação radical do acesso à verdade com uma transformação de si (o "momento cartesiano" que já mencionamos na filosofia, e também, o protestantismo de Lutero e sua ideia de que se pode alcançar o "outro mundo" vivendo aqui a "mesma vida"[164]), talvez, enfim, chegando ao mundo contemporâneo com o fim de uma moral como obediência a um sistema de regras (o fim da "forma-Deus" da subjetivação, a morte de Deus).

Essa seria sua história de "longa duração", marcada, é claro, por uma série de descontinuidades, desvios, percalços, manutenções também, porque se trata de jogo, de combate. Há o "sufocar do grito", mas há os que gritam, os que impõem outros valores e são derrotados,

[163] *GROS*, Frédéric. *Situação do Curso*. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 613 – 661.
[164] *A Coragem da Verdade*, p. 217.

ou não. Antes de falar dos que gritam seria melhor dizer: "há o grito" que se apossa de certas vozes, novidades se impõe e podem se tornar um lugar predominante, ou serem descartadas, derrotadas (lembramos aqueles discursos com pretensão de cientificidade de que fala Foucault na *Ordem do Discurso*, como o caso já citado de Mendel, que, embora mais de acordo com os discursos científicos de hoje foram rechaçados em seu tempo). Gritos que não tiveram lugar, como o monge "cínico" do século XVII (com o perdão do anacronismo), ou que tiveram um lugar marginal, secundário, como Spinoza (novamente Spinoza, Spinoza e o seu casaco atravessado pela faca, faca essa manipulada não por um "homem", mas por valores dominantes, por um discurso). A vida é primeira e se insurge. Orwell não passa de um sonho ruim.

Mas enfim, faltou a Foucault tempo, a morte não nos foi generosa (a nós, principalmente, mais do que a ele). É belo o seu comentário, na *Coragem da Verdade*, sobre a morte de Sócrates[165]. Não era a morte que ele temia, era não poder continuar o seu trabalho[166]. Eis a força do filósofo, desde os primórdios. De toda maneira, se a pesquisa não prosseguiu, ela foi longe o bastante para deixar o convite: é preciso criar! A vida é experiência, é feita daquela mesma plasticidade de todo o resto, ela é dobra. Ela pode ser modificada, transformada, como todas as obras de arte (com a mesma dificuldade, é bem verdade, com o mesmo **trabalho**: trata-se de uma luta, e não de uma atividade pacífica, sustentada por algum alicerce universal e seguro). A ética antiga, a sua "estetização", é a vida mesma feita obra de arte, trabalhada com a mesma habilidade, talhada com o mesmo cuidado, com que o artesão esculpe a sua peça.

> A ideia do bio como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário com uma estrutura disciplinar.[167]

A "diferença" antiga resta como convite, pois na estranheza de sua forma vemos emergir algo como uma promessa. E, aqui, o trabalho de Foucault também possui um importante aspecto diagnóstico, pois, em primeiro lugar, foi preciso estranhar os antigos. Estranha-los significa se colocar em seu movimento (em um exercício ascético do pensamento), em sua plena diferença. Não olhar para eles como quem olha um ancestral, um antepassado, é preciso "dissipar as

[165] Ainda mais tocante quando sabemos que a morte já lhe acercava, ele já estava doente e em questão de poucos meses este poderoso personagem a que chamamos Foucault seria vitimado pela Aids.
[166] Cf. *Aula de 15 de Fevereiro de 1984 – segunda hora*. In: *A Coragem da Verdade*, p. 83 – 101.
[167] *Sobre a Genealogia da Ética: uma Revisão do Trabalho*, p. 260.

familiaridades". Não há família ali, não há parentesco: o que devemos a eles, devemos em uma história recortada, acidental, caótica, que, quando confrontados com essa herança, dificilmente a reconhecemos. Quem pensa nos céticos quando vive um carnaval? Não se pode olhar para os seus prazeres em busca da nossa sexualidade, nem para a sua política e encontrar a nossa forma-Estado. Mas se colocar no seu movimento, diagnosticar a nossa diferença pela deles, é já uma atividade, e eis que a diferença se instala no pensador e produz não uma compreensão exatamente (pois, compreender tal estranheza não é atributo de um intelecto tão precário, tão acidental e histórico), mas uma modificação. Esta nova modificação é o autor dos livros, mas são também os livros, trata-se de uma só e mesma experiência, um só acontecimento.

> [...] a única lei sobre a imprensa, a única lei sobre o livro que eu gostaria de ver instaurada seria a proibição de utilizar duas vezes o nome do autor, com um maior direito ao anonimato e a um pseudônimo, para que cada livro seja lido por ele mesmo.[168]

Eis que então a modificação se propaga, a linguagem reverbera, os textos se proliferam, e, talvez, esta diferença pode produzir afecções em outros pensamentos, nos seus leitores. O diagnóstico como marca distintiva da obra de Foucault desde o começo é já uma ferramenta política, seus livros são políticos, pois são instrumentos para a proliferação da diferença, do diferenciar, no próprio discurso e, portanto, na própria experiência. E, afetados por essa modificação, já diferindo, talvez possamos tentar, como tentaram os artistas no século XIX (como vimos, os grandes herdeiros para Foucault do pensamento como atividade de estetização, herdeiros do que havia de mais puro nesta tradição: a vida como heroísmo, como perene atividade de modificação do eu e do mundo): construir uma relação consigo que tenha como primado uma estética da existência, que busque novas "subjetividades", que busque, portanto, novas, e belas (o critério é estético) "experiências", enquanto "duplo interior e exterior". Parece-nos perceber aqui, nesta batalha pela diferença como produção de novas subjetividades, aquela mesma exigência cínica do heroísmo filosófico como criação de uma outra vida e um outro mundo. Talvez esta tenha sido sempre a maior marca da filosofia de Foucault, um combate cínico pela diferença do mundo e do eu (sendo eles os dois lados de uma mesma experiência), mesmo que – grandes são os descaminhos do pensamento – ele só tenha chegado aos cínicos no fim de sua vida.

---

[168] *Uma Estética da Existênci*a. In: *Ditos e Escritos, vol. V*, página 293.

> No entanto, para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma relação complexa e dura (...). O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo[169].

[169] *O que são as luzes*? In: *Ditos e Escritos, vol. II*, p. 345.

Conclusão

> Um novo arquivista foi nomeado na cidade. Mas será que foi mesmo nomeado? Ou agiria ele por sua própria conta? As pessoas rancorosas dizem que ele é o novo representante de uma tecnologia, de uma tecnocracia estrutural. Outros, que tomam sua própria estupidez por inteligência, dizem que é um epígono de Hitler, ou, pelo menos, que ele agride os direitos do homem (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a "morte do homem"). Outros dizem que é um farsante que não consegue apoiar-se em nenhum texto sagrado e que mal cita os grandes filósofos. Outros, ao contrário, dizem que algo de novo, de profundamente novo, nasceu na filosofia, e que esta obra tem a beleza daquilo que ela mesma recusa: uma manhã de festa.[170]

De resto, há apenas a natureza, com sua falta de sentido e existência crua e direta, não mediada, sem interior, uma pura superfície, onde sujeitos não se fazem necessários. Ela é a "exterioridade selvagem" de que fala Foucault, da qual não podemos ter a menor **experiência**, pois, se já se coloca como experiência possível, se há já ali um "sujeito" para vivê-la, já é objetivada, pensada, dita. Na exterioridade "selvagem" (o Wild do Alasca de Jack London), cabe apenas o silêncio respeitoso, uma certa reverência pelas forças em estado puro, pela brutalidade da natureza, que não podemos significar, compreender, experimentar em suma. Todo objeto que se dá a um sujeito já é cercado por todos os lados por relações de saber, já é atravessado por relações de poder. É antes objetivação, é antes subjetivação. Depois de todas essas páginas podemos dizer: ambos são a mesma coisa. Falar em objetivação é falar em subjetivação, e vice-versa. Eles constituem um mesmo movimento, uma dobra, dois lados de um mesmo forro. Utilizemos aquela bela expressão empirista que Foucault não utilizou: seu problema sempre foi o da **individuação**. Apartado das "coisas", que não existem para nós, seu trabalho se constituiu em uma busca pela individuação, pelo "fazer-se" delirante e incessante do mundo, no único ponto em que podemos nos colocar, o único vislumbre que nos foi permitido ter: a experiência.

A história narrada por Foucault é a história vista com os olhos frescos e deslumbrados de uma criança, como Spinoza e a morte (a morte vem sempre de fora, ela é o fora). Uma criança que aponta com o dedo, maravilhada, "olhem aqui", bem aqui: o **acontecimento**, a singularidade, o novo. Aqui, onde outros pensadores se debruçaram e viram o **mesmo** (em um enunciado, em uma prática), porque é sempre mais "natural" buscar as continuidades, as

[170] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p.13.

causalidades (uma naturalidade ficcional, é claro, mas uma ficção forte, cuja tendência é crermos nela), não há o mesmo, mas o diferente. Foucault, o cético, o samurai, não pode crer no mesmo, no pacífico desenrolar dos fatos que tranquiliza a percepção, e "explica" o mundo, dominando-o, tornando-o seguro, confortável. Essa crença que precisa ignorar tudo aquilo que desestabiliza, para vermos na história o espelho de nossa identidade não serve para um empirista. Os universais não são as ferramentas que lhe cabem, são excessivamente tranquilizadores, carregam consigo o "selo" do **mesmo**: reforçam identidades, asseguram a manutenção de um "eu" que se pretende universal. É preciso buscar a **singularidade**, o desmoronamento dos universais, a diferença colocada no seio do devir histórico. É preciso abraçar o pensamento como tragicidade, não como aquilo que nos dá a conhecer, mas como aquilo que nos coloca no próprio movimento do jogo, nos coloca no caleidoscópio, e ali, preenchidos pela beleza deste encontro, nos tornamos outros. O pensamento não é uma experiência para a tranquilidade, é um combate, uma revolta, contra condições "naturais", contra imposturas da consciência que, sob a forma da estabilidade e da manutenção de uma identidade, de uma "subjetividade" que não pode de maneira alguma ser vista como relação de forças, nos reduz à passividade. Esta identidade é a máscara de nossa obediência. A beleza, que se traduz em Foucault no mundo como obra de arte, como pintura impressionista, e na subjetividade como campo plástico de relações, como matéia viva aberta a experimentações diversas, é a nossa arma contra o assujeitamento. É preciso que sejamos artistas, do mundo e de nós (é uma mesma obra de arte). Somente na beleza residem as práticas de liberdade. A diferença é bela, a beleza é diferente.

É preciso também aprender com a literatura, pois ela já se coloca ali, faz dos desertos a sua pátria, faz das poderosas máquinas que constituem a linguagem o seu brinquedo, joga com o jogo que constitui todos nós, que constitui toda experiência. E, ao fazer isso, a literatura constitui a si própria enquanto experiência e cria, portanto, os seus próprios autores antes de ser criada por eles: verdadeiros "escritores de si", não porque optam por alguma coisa, mas porque experimentam. Nada resta que não fazer da diferença o nosso signo, a nossa máscara, pois "vergar as forças", emergir ativo das relações que nos constituem, é já ser outro, é sempre diferir. É preciso se colocar no discurso no ponto de sua arbitrariedade, de suas formas aberrantes, para operar o diagnóstico, para que sua estranheza se instale em nós e o caleidoscópio volta a girar. **Escutem** este enunciado, percebam-no na sua singularidade, no seu acaso, e a diferença desponta com violência, com tal evidência que já não se sabe como pôde ter passado despercebida. Na

estrutura interna de tal enunciado, no seu funcionamento ele mesmo e na relação que entretém com discursos exteriores, percebe-se uma novidade, um sentido já radicalmente distinto, onde o mundo já é outro, sua forma de ficção se apresenta como a mais pura alteridade.

Eis o "positivismo" de Foucault, uma alegre busca pelo positivo na história, pelo singular, pelo dito e encontrando ali, na esfera das sociedades humanas e o seu passado, aquele "perpétuo jorrar de novos mundos" tão inerente à natureza. Eis o novo! E tudo é novo, porque tudo é diferente e igualmente sem sentido, sem um sentido demasiado humano, sem causalidades simplistas. Se somos quem somos, se somos o que somos, devemos isso ao acaso, não a nenhuma teleologia transcendente nem transcendental. O hoje é tão arbitrário e absurdo quanto foi o ontem. Que alegria empirista nessa busca! Basta ler os cursos de Foucault, em especial *A Coragem da Verdade*. Que alegria manifesta naquelas aulas, que bom humor surpreendente e emocionante, pois é seu último curso. Impossível permanecer impávido e não se alegrar com ele em sua bela análise dos textos acerca da morte de Sócrates. Ali o filósofo mostra a força de suas convicções, a coragem da verdade até as últimas consequências. Ali a vida também é celebrada, comemorada em sua perpétua novidade.

E já escutamos como um eco distante da nossa consciência, um grito abafado desse senso comum que é o nosso: "Mas e a Verdade? Não essa verdade com "v minúsculo" cuja história narra o senhor Foucault. Não a verdade **do, ou para o,** sujeito. Não a "vontade de verdade" que percorreu a história do ocidente como a mais longa e duradoura obsessão. Nem ao menos aquela verdade precária e provisória que, vez ou outra, nos fornecem as ciências. Queremos a Verdade com "V maiúsculo"! A verdade imutável, eterna, exterior a tudo e a todos, sublime, perfeita! Penso escutar Foucault responder: Quanto a isso não sei nada, não digo nada. Pertence aos lobos do wild, pertence aos ursos e ao seu olhar indiferente. Quantos aos homens, nada há de indiferente, de gélido. Werner Herzog, o cineasta alemão, fala em um de seus filmes mais recentes:

> E o que me assombra é que em todos os rostos de todos os ursos que ele filmou, eu não encontro nenhuma familiaridade, nenhuma compreensão, nenhuma piedade. Eu vejo apenas a esmagadora indiferença da natureza.

A natureza é indiferente, ela não nos salvará, ela não nos tornará plenos. Ao homem, como queria Foucault em uma crítica a Sartre, não cabem tais coisas. Ele não deve buscar sua

“verdade”, sua “natureza”, pois o que essas estranhas palavras nos oferecem não é paz, ou tranquilidade, mas assujeitamento e obediência. O que resta, como queriam os antigos e os modernos, Baudelaire e Diógenes, é a criação. A vida pode ser criação, e o homem deve ser artista de si e do mundo para ser livre. O que de mais belo nos legou esse filósofo é a sua convicção da vida como obra de arte, como combate a toda e qualquer passividade “essencial”, como prática de liberdade cujo único ponto de partida é a diferença, e cujo único horizonte é a beleza, posto que ela é a atividade da transformação, o aumento da força. Mas, eis que ao terminar, já um pouco confusos, nos vêm à mente mais algumas perguntas: não havia sido isso o que ele sempre disse? E não era isso também que dizia Spinoza? Não foi por isso que o ressentimento não os pôde perdoar, com sua violência, com suas ofensas (um herege, o outro nazista)? Caberia, talvez, perguntar o que o ressentimento tem contra a beleza, mas a resposta é tão evidente (e tão baixa) que não merece ser mencionada.

Referências

BLANCHOT, M. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BORNHEIM, G. org. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2007.

CALDERON, P. *MICHEL FOUCAULT... por ele mesmo*. São Paulo: Rizoma, 2003. 1 DVD (63 min.), son., color., legendado.

CALLEWAERT, G. *Bourdieu, Crítico de Foucault*. In: *Educação, Sociedade e Culturas*, n° 19, 2003.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um Percurso pelo seus Temas, Conceitos e Autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática.* São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Raymond Roussel ou o Horror do Vazio*. In: *A Ilha Deserta: e outros textos.* São Paulo: Iluminuras, 2006.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *História da Sexualidade vol. I: a Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003.

_____. *História da Sexualidade vol. II: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *História da Sexualidade vol. III: o Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ditos e Escritos, vol. II*: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008,

_____. *Ditos e Escritos, vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ditos e Escritos, vol. IV*: *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Ditos e Escritos, vol. V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

VERNE, Jules. *20.000 Léguas Submarinas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

VEYNE, Paul M. *Como se Escreve a História: Foucault Revoluciona a História*. Brasília, UNB, 1998.

_____. *Foucault, seu Pensamento, sua Pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011,

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.