

**Jean Dyêgo Gomes Soares**

## **Itinerários sobre linguagem via Foucault**

### **Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo César Duque Estrada

Rio de Janeiro  
Março de 2014

**Jean Dyêgo Gomes Soares**

### **Itinerários sobre linguagem via Foucault**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo César Duque Estrada**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Gilson de Paulo Moreira Iannini**

Departamento de Filosofia – UFOP

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadoria Setorial do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 6 de março de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Jean Dyêgo Gomes Soares**

Nasceu em São Domingos do Prata – MG em 1988. Graduiu-se em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto em 2012. Durante a licenciatura, desenvolveu projetos na Rádio UFOP, Comitê de Cinema e Programa de Estímulo à Docência. Organizou e participou de eventos nas áreas de estética, filosofia da linguagem, literatura, em filosofia da educação e ensino de filosofia. O tema da linguagem é uma constante em suas pesquisas, trabalhada sempre relacionada ao pensamento filosófico, literário e ordinário.

#### Ficha Catalográfica

Soares, Jean Dyêgo Gomes

Itinerários sobre linguagem via Foucault / Jean Dyêgo Gomes Soares; orientador: Paulo César Duque Estrada. – Rio de Janeiro, PUC, Departamento de Filosofia, 2014.

146 f.; il. ; 29,7 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem. 3. Literatura. 4. Foucault. 5. Retórica. 6. Arqueologia. I Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. II. Título.

CDD: 100

## Agradecimentos

### *Uma estrada real*

Esse é o início antes do início desse trabalho, as primeiras linhas de agradecimento escritas depois que o caminho já foi percorrido. Recordar os sentimentos de gratidão e amizade que colaboraram com cada passo exigiria um esforço assaz grande em busca de um tempo que está sempre sendo perdido, e já se foram quatro linhas.

Alguns pontos de paragem, de fato, nos acolhem quando decidimos colocar o coração a bater. Nascido entre as montanhas que beiram o caminho do ouro, preciso retornar até lá e agradecer aos que ali me fizeram crescer: à minha mãe, pelo apoio incondicional, desde o primeiro choro até os nossos recitais na cozinha; ao painho, apesar das distâncias; ao ‘Zimar, por, entre outras coisas, me apresentar a beleza da música na vitrola noturna; à Jô, pelo carinho; às minhas tias, especialmente Lili e Eci, pelo exemplo de vida e pelas lições diárias; aos tios e primos, que são muitos e me permitiram perceber a singularidade das vidas simples, em especial aos tios Jaime, Geraldo e Amarildo, pelo exemplo de figuras humanas; ao Dilson e à Tânia, ele, por me mostrar a importância da paciência, do silêncio e do espírito de aventura, ela, pela companhia intelectual e pelas leituras, aos dois, pelas tardes de queijo, café forte e doce, e prosa ao infinito; aos professores, bibliotecários e funcionários das escolas por onde passei, em especial, ao Marcos, com quem descobri que pensar era mais importante do que calcular o mundo; aos amigos do Prata, em especial aos que partilharam comigo a entrada no mundo das Musas, e ao Moisés, com quem partilhei a vontade de saber o que tem no alto da montanha.

Depois de descobrir que no alto da montanha o que víamos eram outras montanhas, a curiosidade para saber como se vê o mundo em outras montanhas aumenta. Tanto cresceu que fui parar em uma cidade entre montanhas. Decidido a estudar Filosofia, cheguei diversas vezes ao meu destino por intermédio dos amigos – entre eles, lembro-me do Jadimar, que além das muitas caronas nutridas

com boa conversa, ao longo de cinco anos sempre me levou queijos e quitandas; e do primo Wander, sempre pronto a ajudar. Em Ouro Preto, os caminhos raramente são retos e foram muitas as curvas pelas quais tive de passar. Nessas trilhas, agradeço: aos funcionários do IFAC que desde a primeira vez acolheram-me como se estivesse em casa; aos professores, por prolongarem essa experiência familiar, em especial: ao Olímpio Pimenta, pela amplitude, profundidade e ensino da coragem intelectual; ao Gilson Iannini, pela amizade e sabedoria na lida com as alteridades; à Cíntia Vieira da Silva, pelo cuidado; ao Bruno Guimarães, pela alegria politizada; ao Romero Freitas, pela alegria com notas de rodapé; à Leka Kangussu, pela franqueza; à Alice Serra, pela generosidade; ao Hélio Lopes e ao Sérgio Miranda, pela paciência; à UFOP, pelo ensino gratuito de qualidade, os auxílios e as experiências profissionais. Como são muitas as curvas, em cada uma delas o rumo acaba te mudando de perspectiva. Nesse caleidoscópio encontrei os amigos: Anderson, Torquete, Celso, Gustavo e Bahia, a quem agradeço pelas prosas cheias de música e política na Rua Irmãos Kennedy; ao Humberto, Dalton e Bacamarte pela companhia musical; ao Menezes, pela poética da amizade; ao Eduardo, Enrique, Deivid, Ana e Jorge pela amizade graduante e amplificação do mundo; ao Alessandro e ao Adão, pela amizade e o ComCine; ao Henrique, pela amizade musicada.

Em Minas, a água, o metal e as pessoas tendem a ir para o mar. Comigo não foi muito diferente. No Rio, encontrei o infinito do mar e a tarefa infinita de compor algo maior do que um artigo. À PUC-Rio, CNPq e FAPERJ, agradeço pelos auxílios, isenções e bolsas sem os quais essa aventura não seria possível. Aos professores agradeço pela intensidade das conversas, em especial à Kátia Muricy e ao Paulo César, pela orientação e nobreza com que me conduziram até aqui, ao Antônio Mattoso, pela erudição partilhada e alegre, ao Luiz Camillo Osório, pela calma e sorriso em conversas generosas, e ao Danilo Marcondes, pela nova interlocução. Uma vez mais, sem as amizades e o amor nada disso seria possível. Pela amizade agradeço ao Marcelo, Júlio, Maurício e Madalena, Ao Leo, Marta, Ynaiê, Catarina e Carlos, ao Mussula e a sua cadeira. À Virgínia Mota, por encarar comigo essa aventura de ser, companheira de todas as horas, em cada ponto e cada vírgula desse itinerário do existir, seja na montanha ou na beira do mar, que só com o infinito do amor se agradece.

## Resumo

Soares, Jean Dyêgo Gomes; Duque-Estrada, Paulo César (Orientador).  
**Itinerários sobre linguagem via Foucault.** Rio de Janeiro, 2014. 146 p.  
Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia  
Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Através de três caminhos, essa dissertação percorreu alguns itinerários sobre linguagem via Foucault. O primeiro persegue os temas da retórica, sofística e microfísica, enfatizando a relação entre estes três pontos e o lugar ocupado pela discursividade do próprio Foucault. O segundo consiste em acompanhar detidamente *A arqueologia do saber* nos aspectos relativos às práticas discursivas e à linguagem. O último escolhe um caso específico, o da literatura, para discutir os lugares que ela ocupa entre práticas discursivas. Apesar da aparente separação, procurou-se relacionar elementos dos três caminhos abordados, com o intuito de dar conta do problema da linguagem e do discurso, segundo os caminhos de Foucault em um recorte que nos parece crucial - a virada para a década de 1970. Com isso, esperamos ampliar o escopo da discussão sobre linguagem, que este trabalho procura suscitar.

## Palavras-chave

Linguagem; sofistas; literatura; e resistência.

## Abstract

Soares, Jean Dyêgo Gomes; Duque-Estrada, Paulo César (Advisor).  
**Itineraries on language, via Foucault.** Rio de Janeiro, 2014. 146 p.  
Master Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade  
Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation walks through three itineraries on language, via Foucault. The first deals with rhetoric, sophistry and microphysics, emphasizing the relation between them and the place occupied by Foucault's own discursivity. The second closely follows *The Archaeology of Knowledge* in regards to discursive practices and language. The last one dwells on the specific case of literature, discussing its place amongst discursive practices. Despite their apparent embranchment, we've tried bringing these three pathways together, trying to handle language's and speech trouble, by ways of Foucault into a crucial cutting – the turn to 70's. With this, we hope broadening the scope of the language's debate.

## Keywords

Language; sophistry; literature; and resistance.

## Sumário

1. Saída (Introdução)	9
2. “Do outro lado do discurso”	16
3. Peripécias de um arqueólogo	39
4. Lugares da literatura	101
5. Chegada (Conclusão)	134
6. Referências Bibliográficas	136
7. Anexos	141



Limites da nossa escuta. – *Ouvimos apenas as questões  
para as quais somos capazes de encontrar respostas.*  
Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, §196

*A gente só sabe bem aquilo que não entende.*  
João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

## 1. Saída (Introdução)

Gostaria que este texto desse motivos suficientes para que o leitor pudesse chegar ao seu fim com o mesmo ânimo do início, quando o frescor das páginas inéditas ainda sopram fortes, enchendo de ar as velas que o conduzem a essa leitura. Evidentemente, isso foge ao meu controle. A trajetória circundante da terra sobre si e sobre o sol, por mais regular que pareça, nos mostra como até nisso a mudança se faz presente: nem esse globo gigante passa duas vezes pelo mesmo lugar do universo da mesma maneira. Não me surpreenderia se a terra um dia parasse pelo meio do caminho, tampouco se o leitor tivesse que parar sua leitura. Acreditar, porém, que uma imprevista leitura de todo o percurso seja possível é a minha única saída.

Achei pertinente, porém, não me introduzir e dar outros rumos a este breve convite. Uma saída é simultaneamente o lugar *de onde* se sai e *por onde* se sai. Portanto, creio que não seja uma alternativa assim tão disparatada começar um texto (e ao mesmo tempo encerrar a sua escrita) em sua saída.

O itinerário que se tem em mãos é formado por três caminhos que se sucedem, mas não são os únicos caminhos pelos quais se pode chegar aonde chegamos. São perspectivas ao mesmo tempo pessoais – porque derivam de escolhas particulares – e coletivas – porque permitem o encontro de alguns agentes que, ao final de mais de três anos, contribuíram para que eu encontrasse

um contorno promissor e provisório para as pesquisas sobre a linguagem que fiz, cujo protagonista foi, sem sombra de dúvida, Foucault, com quem este texto trabalha virtualmente.

A despeito de uma aparente independência entre os capítulos, há um ponto de gravidade que os mantêm conjuntos, *A arqueologia do saber*, um dos livros de método de Foucault (dos quais ele mesmo desconheceu outro).<sup>1</sup> Em geral, o que aqui se vai dizer estuda acontecimentos que gravitam ao redor desse livro: antes e depois dele, salientando aquilo que consideramos importante para o tema principal – a linguagem – e desdobramentos posteriores e anteriores do pensamento de Foucault que influenciam sobremaneira a interpretação dada ao que está ali dito. Preteriu-se aqui uma discussão mais detida sobre a influência de Foucault na história e na filosofia das ciências, em especial, das ciências humanas, porque isso extrapolaria o âmbito propriamente linguístico deste trabalho para se encontrar com problemas sociopolíticos, com os quais os trabalhos de Foucault são deveras muito íntimos.

Nossa tentativa foi manter uma abordagem que retrocede aos poucos no tempo: o primeiro caminho se inicia em 1973, nas conferências da PUC-Rio, *A verdade e as formas jurídicas*, persegue alguns parentescos e indícios desses textos e os confronta com a figura do sofista, considerada de perspectivas pouco tradicionais surgidas no século XX; o segundo retrocede um pouco e acompanha de perto a proposta de *A arqueologia do saber* (1971) para pensar as práticas discursivas; o último caminho escolhe um caso especial de prática discursiva, o caso da literatura, trabalhada em diversos textos da década de 60, com destaque ao badalado *As palavras e as coisas* de 1966, trazendo à baila alguns pontos importantes para tratar a linguagem, os lugares da literatura e a prática discursiva de Foucault.

Por fim, fica o desejo de que o caminho resista aos imprevistos e, mesmo não respondendo a todas as questões, espero que ele contribua pelo menos para estimular uma conversa ao infinito.

---

<sup>1</sup> Em 1978, com Ducio Trombadori, ele é enfático. “Livros de método: *A arqueologia do saber*.” FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, t. IV, p. 42.

## *Saída de emergência*

Essa saída se propõe a fazer algo que não se encontra em parte alguma do texto. Nela, procurarei apresentar alguns dos problemas e hipóteses presentes nos três itinerários, ou pelo menos, como eu os vejo depois da experiência de escrita. Além disso, respondo a algumas questões colocadas após a leitura dos três itinerários. Uma saída que reflete sobre o conteúdo apresentado através de um estilo diferente daquele assumido durante a escrita da dissertação. Emergente por isso e por estar aqui para ser lida para o caso de algum desvio de rota, de algum tipo de dúvida, desorientação, ou mesmo como a saída mais curta e rápida para tomar pé nos caminhos do texto.

Como pensar discurso e linguagem a partir dos trabalhos de Foucault? Essa poderia ser a formulação mais concisa do problema mais amplo que este trabalho procura responder. Os itinerários, cada um a sua maneira, abordam esse questão segundo condições e hipóteses específicas. Tomando um recorte que consideramos crucial, cujo ponto central é demarcado por *A arqueologia do saber* (1969), mobilizamos elementos que nos ajudaram a dar conta dessa questão. Cada percurso tria e reúne esses elementos explorando suas possibilidades de encaminhamento de respostas ao problema central.

O primeiro capítulo tem como objetivo expor como Foucault paralelamente procura resgatar a exterioridade do discurso e reabilitar um lugar para os sofistas na história do *lógos*. A hipótese subjacente ao texto é de que os dois esforços colaboram mutuamente para uma compreensão mais ampla da linguagem, capaz de salientar aspectos micropolíticos, estratégicos e retóricos, costumeiramente elididos pela reflexão filosófica tradicional. Trabalhamos aqui com textos posteriores a *A Arqueologia do Saber*. Procuramos, tanto quanto possível, agregar à perspectiva exposta por Foucault a de outros comentadores, reforçando o caráter linguístico do trabalho dos sofistas e sua importância para compreender o resgate do que Foucault chama de exterioridade do discurso. Exterioridade que permite inserir os traços da diferença na reflexão sobre o discurso, pois destaca a relação diferencial da palavra com o que não é discursivo, salienta a importância dos efeitos surpreendentes da materialidade na relação com as alteridades interlocutoras, e permite repensar a história do discurso e da

verdade considerando não só o âmbito da refutação, mas também o da polêmica, da disputa, enfim, de características elididas pela filosofia da linguagem tradicional. Por fim, algumas das características microfísicas das práticas discursivas – ligadas à sua dimensão agônica – são apresentadas para consolidar o que se propõe como exterioridade do discurso.

O segundo capítulo procura apresentar as peripécias, ou seja, os arranjos e escolhas de Foucault para tratar as práticas discursivas. Regredindo temporalmente no recorte, o trabalho consiste numa busca por pensar as nuances d'*A arqueologia*. Nesse itinerário, encontramos o caminho menos indireto para uma teoria selvagem (que se faz pelo caminho) do discurso. Tentamos dar conta dos exercícios incontornáveis para a compreensão do modo como Foucault constrói esse livro. Através de um exercício que alia forma e conteúdo, o objetivo é pensar como a diferença no discurso (que, por sua vez, é um emaranhado de repetições) aparece e é primaz em relação à repetição. Isso é discutido no conteúdo textual e explorado na forma. Dentro do âmbito mais geral da pesquisa, esse capítulo é crucial, pois nele expõe-se algumas hipóteses sobre o caráter dispersivo, não projetivo, nem comunicacional de *A arqueologia do saber*, permitindo-nos consolidar algumas respostas já abordadas no primeiro capítulo à questão sobre como Foucault pensa o discurso, a linguagem e sua relação com o tempo e o espaço. Para nós, o que ele propõe é uma teoria que procura *descrever* os vetores de força que formam em seu nível mais amplo – o discurso – e no nível mais específico – o enunciado. Esse processo de formação é visto como em constante mutação e plena diferenciação, privilegiando uma perspectiva que entende o reaparecimento de uma palavra como o surgimento de uma diferença, no interior do que se repete – mas que já não é o mesmo, porque sempre carrega consigo um traço de diferença espaço-temporal que é determinante para a sua descrição. Nesse sentido, além de apresentar alguns exemplos do próprio Foucault, procuramos exemplos que tornassem elucidativo esse processo de descrição, como procedemos, por exemplo, com o caso do enunciado “vândalo”. Além de tentar apresentar uma interpretação positiva do que é o processo arqueológico, não nos privamos de apresentar aquilo que Foucault negava como sendo o trabalho da arqueologia, afastando-a dos procedimentos da filosofia da linguagem tradicional.

O terceiro capítulo explora um caso especial, o da literatura, visando situá-la nessa reflexão mais geral sobre o discurso e a linguagem, sem deixar de discutir sua importância para o autor. Nesse momento trabalhamos alguns pontos importantes tais como o lugar político e histórico do escritor/autor, o ato de escrever, as diferenças entre a forma-literatura e a instituição literária, e o nascimento da literatura. Todos esses pontos são mobilizados de modo a corroborar as hipóteses anteriores, ligadas à defesa de uma exterioridade do discurso, e a uma hipótese adicional, sobre o que chamamos de uso afirmativo da linguagem. Tal uso seria pensado através da cifra da *resistência*, característica do trabalho com as palavras, capaz de valorizar a liberdade e a coragem de quem fala, e de fazer a materialidade do discurso resistir aos processos de clausura de suas possibilidades de expressão que, a cada dia, tolhem mais as possibilidades discursivas (ou não-discursivas) de quem lê.

A algumas questões que me foram postas, gostaria de tentar deixar aqui algumas respostas.

*-Quem é Foucault para você? Qual é a sua aposta teórica?* Enquanto autor de textos com os quais trabalhei, ele é alguém que me incentivou e auxiliou a pensar a linguagem a partir de perspectivas pouco usuais. Um amigo, em quem aposto e que, apesar da minha desconfiança bem mineira, ainda não me deu motivos para questioná-lo, senão para questionar a sua recepção por parte daqueles que não procuram outras perspectivas. O ganho maior em acompanhá-lo para mim, consiste na valorização política dos elementos que compõem uma enunciação. Ele se pergunta não só pelo que está sendo dito, mas como, onde, por quem e por que isso está sendo dito. Assim, ele permite inserir os discursos e os enunciados, o que chamarei aqui muitas vezes de *formas*, em uma rede, um campo de mútua afetação de forças. Se digo isso, se mobilizo essas formas, isso muda a percepção tida desse trabalho e isso constitui um deslocamento no campo de forças entre eu que escrevo e você que me lê, produz uma diferença no modo de enunciar que constitui um gesto político do qual não posso, nem quero me desvencilhar. Uma impressão sobre alguns filósofos da linguagem me faz crer que muitos deles querem se desvencilhar do vetor político e exterior enunciados por suas propostas teóricas. A minha aposta ao ler Foucault tenta mostrar as

dificuldades de se desvencilhar do que é exterior, material, político, dispersante e diferenciador na linguagem.

*-Trata-se, então, de pensar uma filosofia da linguagem a partir de Foucault?* Guardo as minhas reticências. Foucault escolhe o termo arqueologia, ao meu ver, para fugir dos problemas políticos que o uso de uma palavra como filosofia pode acarretar. A arqueologia busca pesquisar os estratos, as camadas discursivas de práticas que lhe são anteriores, escavando através das palavras os saberes que delas emanam, as lutas e questões suscitadas a partir desse material, enfim, as narrativas descritíveis a partir dessas camadas. Um modo diferente de pensar a história e, ao que me parece, uma vontade, um *philos* distinto em relação ao saber: não se trata de buscar o saber verdadeiro, mas de querer saber mais sobre as camadas de saber que herdamos, mesmo sem a vontade de certeza da filosofia feita tradicionalmente. Uma resposta à pergunta sobre como ele pensa a linguagem acaba por ser indiretamente formulada. Ela consiste em um instrumento de ação sobre o outro, sobre o mundo, que herdamos e que, por isso, cabe a nós pesquisá-la, pensá-la e repensá-la, discutindo perspectivas.

Pesemos algumas coisas, portanto: ele não está preocupado com a origem primeira da linguagem, mas com o nascimento, a emergência de alguns estratos, de algumas práticas levadas a cabo através do discurso, da qual temos registros escritos. Não está preocupado em determinar qual a natureza do discurso verdadeiro, mas em mostrar que “determinar esse ou aquele como o modo pelo qual podemos garantir o verdadeiro” já é um ato da vontade política, de impressão ou produção de certo tipo de força, que ao longo dos tempos vai ganhando formas diferentes. Em resumo, não se trata de encontrar a verdade sobre a linguagem, mas de perceber que as “verdades” se fazem por quem as deseja de diversas maneiras através também da linguagem – por isso pensar em termos de conflitos, lutas, dispersões, uma microfísica arqueológica do saber e da diferença.

*- Falar de literatura e não falar da literatura que fascinou Foucault?! É* um pouco como falar de pintura sem falar de autores e quadros que fascinaram o expectador em uma galeria. Uma coisa é falar dos vetores de força que atravessam as práticas relativas à pintura, outra é glosar quadros e autores. O objetivo, desde o título, foi pensar com Foucault alguns dos caminhos que ele proporciona para pensar a linguagem. Portanto, não procuramos refazer a rede de referências que lhe rodeava, mas mobilizar, apresentar, mostrar e descrever com exemplos os

conceitos que ele nos legou. Para cumprir com esse objetivo, bastaria apresentar as diversas perspectivas possíveis para pensar a literatura em relação à linguagem. Os exemplos escolhidos para isso são as práticas discursivas e conceituais de Foucault. Falar da literatura que o fascinou é retornar aos dilemas de inscrever sua prática no interior da instituição literária. Ao falar de alguns autores, corre-se o risco de imprimir forças sobre o modo como os vemos, disciplinando o olhar. Não falei da literatura que o fascinou porque creio que ele tenha criado uma distância mínima necessária para manter o respeito e a liberdade em relação ao que chamamos de forma-literatura, eximindo-se de trabalhar no interior da instituição literária. Ele faz questão de destacar diversos elementos importantes dessa forma, buscando criar um lugar diferente que não glosa mais sobre este ou aquele, mas estimula o uso da forma para resistir.

- *Agora, como lidar com um fascista resistente? Por que resiste, seria legítimo defendê-lo?* Quem resiste para manter só aquilo que acredita como a alternativa (ou seja, a única alternativa), resiste para acabar com qualquer resistência, para apaziguar os conflitos, para dizimá-los e elidi-los. Sua resistência é narcísica e em nada pluralista. Um escritor fascista me faz pensar em quem resiste em acreditar que há no mundo alguém diferente de si, que pensa diferente de si e que merece respeito porque tem boas razões para pensar diferente. Pensar diferente aqui não significa retornar ao mesmo, significa pensar que podemos ser diferentes e discutir o que queremos para o lugar em que vivemos. Ao resistir, um fascista mais se impõe do que discute. Para ele, a produção da diferença é algo secundário. Para alguém que resiste, é algo primário, vital, indispensável para prosseguir. Acredito que a resistência, como foi pensada por Foucault e como foi desenvolvida nesse trabalho, liga-se à defesa de múltiplas formas de vida.



## 2. “Do outro lado do discurso”

Uma tensão inevitável sonda os inícios. Falado ou escrito, qualquer que seja o tipo de discurso, sua eficácia diante de um auditório está intrinsecamente ligada às estratégias de composição do exórdio, da maneira como se começa o que se tem a dizer, sem relevar, é claro, uma visão estratégica sobre o todo. Se qualquer argumentação se desenvolve em relação com alguma alteridade, a maneira como se principia, como se reúne uma ordem de palavras pode ou não criar o mínimo de contato com as alteridades que se põem à escuta.

Principiado, entre os artifícios da vontade e a prudência indispensáveis, não se isentando de polêmicas, o discurso escande os estratos de que deseja tratar. Não estou, porém, convencido de que o que digo, por si, já me permita escandir estratos foucaultianos. É preciso ainda me deter, escolher um itinerário que passe por seus princípios, pelas maneiras como ele iniciava o que queria dizer. Pensar um pouco sobre o papel de seus exórdios.

Por uma questão estratégica, me volto a um recorte talvez arbitrário dos trabalhos de Foucault que chamarei provisoriamente, de modo ilustrativo e um tanto metafórico, de uma de suas *charneiras*.<sup>1</sup> Lugar de articulação entre forças

---

<sup>1</sup> Após forjar a metáfora, lembrei-me de uma de suas possíveis proveniências – o “diagrama de Foucault”. Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1986, pp. 128-130. P.S.: relendo este livro, encontrei o seguinte trecho: “*L’archéologie* avait donc un rôle de *charnière*: elle posait la ferme distinction des deux formes, mais, comme elle se proposait de définir la forme des énoncés, elle se contentait d’indiquer l’autre forme négativement comme le « non-discursif »” (p. 39). Retomaremos essa distinção entre discursivo e não discursivo no Cap. 2.

distintas sobre um ponto convergente e extremo, a charneira serve ao encontro de duas (ou mais) pesquisas diferentes. As forças por ela passam estrategicamente, podendo se reajustar girando perspectivas em busca de um ponto profícuo de articulação. A charneira à qual me refiro compõe-se de textos<sup>2</sup> surgidos a partir de 1968, quando o processo de resposta às objeções a *As palavras e as coisas* serviu como estímulo à composição de textos como *O que é um autor*, *Sobre a arqueologia das ciências* e do livro de 1969,<sup>3</sup> se estendo até as conferências que estão na ordem do dia, proferidas na PUC em 1973, às quais chamou de *A verdade e as formas jurídicas*.<sup>4</sup>

\*

Dito isso, voltemos ao princípio.

O que gostaria [aimerais] de vos dizer nessas conferências talvez sejam coisas inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho, de hipóteses com vista em um trabalho futuro. Peço vossa indulgência e, mais do que isso, vossa maldade. De fato, gostaria [aimerais] muito que, ao fim de cada conferência, me pusessem questões, me fizessem críticas e objeções pelas quais, na medida do possível e na medida em que meu espírito não se mostre ainda um tanto rígido, eu pudesse pouco a pouco me adaptar a tais questões; e que pudéssemos assim, ao fim das cinco conferências, ter realizado juntos um trabalho ou, eventualmente, algum progresso.<sup>5</sup>

Nesse início, Foucault procura ganhar o apreço, a adesão de seus

<sup>2</sup> Entenda-se texto aqui em sentido geral, ou seja, tudo que foi dito e escrito por Foucault, tudo que chegou até nós como composto de sua prática discursiva.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969.

<sup>4</sup> Oportunamente, este capítulo resultou de um convite, da parte de Marcelo S. Norberto, para que realizássemos uma jornada “Em torno de Foucault” para celebrar os 40 anos das conferências pronunciadas na PUC-Rio em 1973. Publicadas sobre o título *A verdade e as formas jurídicas*, elas serviram como ponto de convergência para os trabalhos apresentados em maio de 2013, quando cada palestrante teve a liberdade de expor o que lhe foi conveniente. Fora dos planos anteriores da dissertação, a leitura das conferências provocou desvios cruciais para o desenvolvimento desta pesquisa.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, p. 538, [grifos nossos]. As traduções de Foucault seguem por nossa conta, sempre quando as referências forem citadas em francês. Nestes casos, o texto original será citado em nota. Sempre que possível cotejei as traduções com versões em língua portuguesa citadas no final desta dissertação. Os textos utilizados dos *Dits & Écrits* são citados com tomo e página. “Ce que j'aimerais vous dire dans ces conférences, ce sont des choses peut-être inexactes, fausses, erronées, que je présenterai à titre d'hypothèses de travail, d'hypothèses en vue d'un travail futur. Je demande votre indulgence et, plus que cela, votre méchanceté. J'aimerais en effet beaucoup que, à la fin de chaque conférence, vous me posiez des questions, me fassiez des critiques et des objections pour que, dans la mesure du possible et dans la mesure où mon esprit n'est pas encore trop rigide, je puisse peu à peu m'adapter à ces questions, et que nous puissions ainsi, à la fin de ces cinq conférences, avoir accompli ensemble un travail ou éventuellement quelque progrès.”

interlocutores. Não se trata de um gesto arrogante daquele sujeito que simplesmente presume ser quem sabe e se põe a dizê-lo aos que não sabem. São gestos, em alguma medida, modestos, de quem fala de coisas “inexatas, falsas, errôneas”, apresentadas a “título de hipótese” segundo a regência de um verbo ambíguo, mas coloquial para um francês: *aimer*. Um verbo que rege não só o sentido da frase, mas começa a conduzir as intenções do auditório para os objetos que expõe – hipóteses de trabalho. Se o desenrolar de uma argumentação desenvolve-se em relação com alguma alteridade, e se o contato entre ambos (quem fala e seu outro) constitui um passo essencial para o desenvolvimento da argumentação, argumentar implica muitas vezes em uma postura modesta por parte de quem argumenta para criar contato. Esse tipo de recurso à modéstia é recorrente em Foucault, não só aqui, mas em diversos outros momentos dessa charneira. Inevitável recordar, por exemplo, do início de sua aula inaugural no *Collège de France*, quando diz:

No discurso que devo pronunciar hoje, e naqueles que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos, gostaria [*aurait voulu*] de poder me insinuar subrepticamente. Ao invés de tomar a palavra, gostaria [*aurait voulu*] de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. (...) <sup>6</sup>

A semelhança entre estes dois exórdios foi-me bem curiosa para ser deixada de lado. Em português, as duas expressões francesas em modo condicional (*aimeirais* e *aurait voulu*) têm suas traduções neutralizadas numa só forma no futuro do pretérito – *gostaria*. Ambas as expressões nestes casos estão relacionadas à expressão de desejos, de vontades do orador. Indício menor dos princípios de Foucault: ele quer principiar um discurso afirmativo sobre o que deseja, indicando o caráter hipotético sem usar de uma formulação subjuntiva. Um hábito coloquial que insere como condição de falar a vulnerabilidade daquilo que tem a dizer, insere o caráter de hipótese daquilo que, no entanto, a sua vontade sugere gramaticalmente: ele quer ser envolvido pela palavra, não tomá-la; quer insinuar, não demonstrar; quer discutir condições, não pressupô-las como dadas; quer se posicionar nas saliências das polêmicas e estratégias, não sobre leis

<sup>6</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p. 7. “Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible.”

e regularidades internas.<sup>7</sup> Foucault quer pensar sobre o que limita, não pretende estabelecer limites.

A constante afirmação da vontade de que falávamos, mesmo que retratada por um recurso pouco expressivo e muito utilizado em sua língua, pode ser aferida em seus princípios, no início do que ele tem a dizer simplesmente através da recorrência de uma postura diante de auditórios, nestes dois casos e em outros presentes nesta charneira.<sup>8</sup> Interação nítida entre palavras que destacam a afirmação de uma vontade modesta de pensar hipoteticamente no caso dos princípios de Foucault. Para nós, essa interação constitui um indício inicial para situar as estratégias discursivas de nosso autor como alguém disposto a argumentar.

Aliemos a isso, no caso de *A verdade e as formas jurídicas*, as solicitações de indulgência, ou seja, de que o que se tem a dizer é falível, de que há a possibilidade de que se pode estar equivocado; e de maldade, ou seja, de que o orador seja conduzido a equívocos, colocado em situações difíceis. Juntos, os pedidos de indulgência e maldade consistem num par provocativo que combina o desculpar-se por possíveis equívocos e o provocar o auditório com a intenção de que, atentos, conduzam o orador a equívocos. Dois polos de ativação do outro

<sup>7</sup> Cf. FOUCAULT, *La vérité e les formes juridiques*, t. II, p. 539.

<sup>8</sup> Para dirimir qualquer impressão de ligação arbitrária entre o aspecto destacado nos dois textos, basta confrontar conferências, conversas e entrevistas dadas por Foucault no recorte acima assinalado para perceber a recorrência do recurso. Notadamente, cf. os exórdios de: 1) *Qu'est-ce qu'un auteur?* (I, 789) conferência na qual as duas primeiras “demandas” às quais Foucault solicita a atenção do auditório são introduzidas através da formulação “*je voudrais*”; 2) *Linguistique et sciences sociales* (I, 821-822) conferência no qual apresenta de maneira fugaz os pressupostos compartilhados tacitamente por um auditório especializado, para, já com credenciais dizer: “*Je voudrais maintenant énumérer un certain nombre de problèmes...*”; 3) *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (II, 30), conferência que se inicia da seguinte maneira “*Je voudrais préciser...*”; 4) *Le piège de Vincennes* (II, 67), entrevista que em sua segunda frase possui uma formulação peremptória com uma locução verbal “*Il faudrait objecter*”, na qual o uso do modo condicional é muito adequado à circunstância na qual se insere (a de questionar a condução das instituições de ensino na França); 5) *Theatrum philosophicum* (II, 75) mesmo não sendo uma composição oral, contém ainda assim no segundo parágrafo uma formulação condicional com o verbo *aimer*: “*...j'aimerais essayer plusieurs voies d'accès vers le couer de cette ouvre...*”; 6) *La folie et la société* (II, 128) conferência na qual, após um brevíssimo panorama sobre os sistemas de pensamento no ocidente e sobre a exclusão da loucura em nossa sociedade, diz: “*Aujourd'hui je voudrais vous parler en suivant une démarche inverse par rapport à celle de ces chercheurs. Je voudrais ...*”; 7) *Table ronde* (II, 316) onde se encontra: “*Je voudrais introduire une petite précision historique.*” 8) *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli* (II, 369) conversa na qual começa respondendo a uma pergunta complexa do interlocutor da seguinte maneira: “*Je voudrais préciser avant tout qu'il existe différentes façons de connaître selon un diagnostic.*”; 9) finalmente, já em dezembro de 1973, após as conferências na PUC-Rio, ainda encontramos a seguinte formulação em *Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?* (II, 451): “*Je voudrais indiquer quelques questions qu'il faut poser à propôs de tout équipement collectif.*”

através da palavra que criam condições de excelência para uma conversa: Foucault pede, ao mesmo tempo, que o considerem falível e que o levem a falhar. Essa disposição não é um mero artifício, mas consiste, a meu ver, no estabelecimento mesmo de um processo argumentativo pleno, aberto às objeções, despojado de definições absolutas, de representações bem acabadas, da vontade de demonstrar definitivamente o que se defende. Enfim, ele está exposto e disposto a questionar, pensar e repensar o que tem a dizer, sem controlar as vontades dos outros a quem ele diz.

\*

Tão logo é iniciado, o discurso vai conquistando suas cadências através do orador e encontra estratégias para destacar do fundo formas para a sua apresentação: aos poucos se descobre e retira os significantes da névoa de ideias. Da névoa, decidi retirar uma fala de Foucault que chamou muito minha atenção quando li a mesa redonda de *A verdade e as formas jurídicas*, e sobre a qual me detive por um longo tempo, cito-a:

Ah, nisso estou radicalmente ao lado dos sofistas. Aliás, fiz minha primeira aula no *Collège de France* sobre os sofistas. Acho que os sofistas são muito importantes, pois temos aí uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente *estratégica*: construímos discursos e discutimos não para chegar à verdade, mas para vencer. É um jogo: quem perderá, quem vencerá?<sup>9</sup>

Já havia lido a transcrição da aula inaugural algumas vezes. Sempre a vi como uma aula sobre os diversos procedimentos de controle da ordem do discurso. O caso dos sofistas, ali, sempre surgira como um exemplo. Não me passara pela cabeça, até então, que aquela aula fosse sobre os sofistas em sentido estrito. Não me passara pela cabeça a importância desta postura combativa dos sofistas diante do discurso que, ao que parece, é mais central do que imaginava para entender o conceito de discurso em Foucault. A diferença entre “chegar à verdade” e “vencer no discurso” carece ser clareada. Então, voltei à lição

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, *La vérité e les formes juridiques*, t. I, p. 632 [grifos nossos]. “Ah, là-dessus je suis radicalement du côté des sophistes. D'ailleurs, j'ai fait ma première leçon au *Collège de France* sur les sophistes. Je pense que les sophistes sont très importants. Car nous avons là une pratique et une théorie du discours qui est essentiellement stratégique: nous bâtissons des discours et nous discutons non pas pour arriver à la vérité, mais pour vaincre. C'est un jeu: qui perdra, qui vaincra?”

inaugural. Era preciso escandir esse estrato.<sup>10</sup> Ainda no início, Foucault nos diz:

Há em muitos, creio eu, o desejo semelhante de não ter de começar, um desejo semelhante de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter considerado do exterior o que ele poderia ter de singular, formidável, de maléfico talvez.<sup>11</sup>

Retiramos daqui já um sem-número de indícios. Sim, ele acredita que há uma vontade, um desejo por parte de muitos de não ter de começar, de se pôr simplesmente a ser entendido – contornando as etapas prévias daquele que, ao principiar, tem que romper com a tensão dos princípios e ir ao encontro de suas alteridades. Desejo de não começar que se assemelha a outro, “de se encontrar, logo de entrada, *do outro lado do discurso*”, no seu interior, abrigado de toda a exterioridade viva que possa nele coexistir. Exterioridade à qual ele alude também na primeira conferência: “o discurso é este conjunto regular de fatos linguísticos em um certo nível [o da interioridade] e de fatos polêmicos e estratégicos em um outro [o da exterioridade].”<sup>12</sup>

Alguns voltam seus olhares para o interior do discurso – lugar das leis e da regularidade interna, apaziguado dos conflitos aos quais a exterioridade está sempre exposta. Assim, o caminho sempre pavimentado nas vias da interioridade controlada do discurso busca como meio de invalidação de falsas crenças uma contradição que lhe seja interna, através do conhecido método da refutação. “Certamente, se nos situarmos ao nível da proposição, no interior de um discurso,

<sup>10</sup> Mais adiante abordaremos sumariamente o curso de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*. Andrea Bieri levantou uma hipótese plausível em sua apresentação naquela jornada “Em torno de Foucault”, de que ele se refere no trecho acima citado às aulas sobre os sofistas lecionadas neste curso. Claramente, o tema só surge na aula de 6 de janeiro de 1971. Por isso, damos sequência tomando como “primeira aula” *L'ordre du discours*, pronunciada no dia 2 de dezembro de 1970. Trata-se literalmente da primeira aula no *Collège*. Além disso, temos mais algumas razões adicionais para manter tal decisão. Primeira delas: em uma conversa sobre Foucault com Didier Eribon, Dumézil se refere à aula inaugural como “um gênero literário que só se pratica uma vez na vida...” (ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, p. 99) e acontecimentos como esse permanecem muito vivos na mente daqueles que por ele passam. Segunda razão: o texto preparado por Foucault (e pronunciado só parcialmente) foi publicado em vida, logo em 1971 (ERIBON, *Michel Foucault*, p. 203; DEFERT, *Chronologie*, p. 37), o que nos permite dizer que já se tratava de algo minimamente acessível aos interlocutores da mesa redonda na PUC em 1973 – o que não se pode dizer das aulas recém-publicadas em 2011. Por fim, terceira razão, ao longo deste trabalho, a hipótese de tratar a *aula inaugural* como *primeira aula*, que foi sobre os sofistas, não me parece menos infundada do que, por ora, se pode imaginar.

<sup>11</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p. 8. “Il y a chez beaucoup, je pense, un pareil désir de n'avoir pas à commencer, un pareil désir de se retrouver, d'entrée de jeu, de l'autre côté du discours, sans avoir eu à considérer de l'extérieur ce qu'il pouvait avoir de singulier, de redoutable, de maléfique peut-être”.

<sup>12</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes*, t. II, 539. “Le discours est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégiques à un autre niveau.”

a divisa entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta.”<sup>13</sup> Para chegar à verdade basta superar contradições internas, pôr à prova com método, em busca do que seja não contraditório, irrefutável. Isso não implica dizer que o enunciado está isento de polêmicas. Simplesmente isso não importa para quem se volta ao nível interno de análise discursiva. O que importa para eles são as leis e/ou a regularidade do discurso e não os conflitos que aparecem, quando, na exterioridade, o discurso está envolvido pelas formas de vida. Seria temerário dizer que Foucault pretende refutar as análises que se voltam ao discurso como um “conjunto regular de fatos linguísticos”, basta dizer que ele não põe diretamente em questão a prática dos pesquisadores neste nível. No entanto, deixa claro que quer considerar outro nível – um segundo, referente aos fatos polêmicos e estratégicos – lado exterior do discurso, dado a tudo que ele possui de “singular, formidável, de maléfico talvez.” Portanto, não analisa só aspectos puramente linguísticos do discurso, mas principalmente aspectos sociais, mundanos, enfim, estrategicamente microfísicos, inerentes às práticas discursivas.

Alguns poderiam sugerir que essa divisão depende da postulação de algo que esteja fora do discurso para que este exista – um caminho arriscado para se objetar. Quando adota o vocabulário do interior/exterior, Foucault parece querer sugerir que isolar a interioridade de suas alteridades seria uma tarefa árdua, e que as tentativas nesse sentido acabam tendo que postular algum tipo de elemento transcendental, essencial, substancial ou mais significativo de uma realidade. Ele assinala, por sua vez, que qualquer pensamento capaz de postular essas condições para a existência de uma interioridade será perturbado pela exterioridade do discurso. Não por que ele é imperfeito, mas por que a discursividade é sempre afetada pela produção de diferença, pelas alteridades. Em outras palavras, o que é diferente, outro, exterior sempre altera, perturba, desestabiliza a “realidade” criada por essas interioridades do discurso, inviabilizando sua postulação seu considerar suas alteridades.

Já parece familiar ouvir Foucault dizer que *gostaria* de levantar uma nova hipótese metodológica (o que talvez não passe de uma forma de polidez já bem

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p.16. “Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent.”

incorporada). Hipótese de fundo que reúne as pesquisas que ele apresentaria nas conferências: “a de que há duas histórias da verdade.”<sup>14</sup> A primeira seria uma história interna na qual os princípios de regulação do verdadeiro surgem, são discutidos, utilizados e testados no interior do discurso, segundo critérios internos (como o da não contradição) e o método de invalidação por refutações. A segunda, uma história externa, exterior da verdade, dedicada às formas e definições dos jogos de verdade, às suas diversas estratégias de formação, à relação entre discursivo e não discursivo nas práticas de avaliação, escolha e controle do saber, enfim, trata-se de uma história que se lança ao polêmico. Desde a língua de Homero, quiçá antes até do que agora, tão tardiamente, podemos imaginar que o dizer polêmico já remetia à batalha, à luta, ao conflito, ao combate.

\*

No entanto, ainda não nos parece clara a centralidade da tópica dos sofistas na lição inaugural. A partir das teses defendidas por Kerferd em seu *O movimento sofista*, ou por Cassin em seu *O efeito sofisticado* podemos dizer que 1) com os sofistas, desenvolve-se um método de argumentação por pergunta e resposta, e que 2) eles davam ao caráter antilógico dos fenômenos uma grande importância.<sup>15</sup> Com eles, poderíamos ratificar posteriormente, de maneira ainda pouco tímida, a posição de Foucault sobre os sofistas como relegados pela história dos sistemas de pensamento. A ênfase nos sofistas seria uma ilustração de uma posição por ele defendida em uma história exterior da verdade e a alusão aos sofistas seria um exemplo histórico da aula inaugural. Assim tudo pareceria resolvido. Essa hipótese me parece bem tímida e não corresponde à amplitude vislumbrada na sugestão feita de Foucault (de que “os sofistas são *muito* importantes” por uma prática e uma teoria do discurso). Por isso, avancemos um pouco mais.

Quando trabalha os sistemas de exclusão que atingem o discurso ou, se quisermos, os procedimentos *externos* de controle do discurso, Foucault cita como exemplos: 1) a palavra proibida, 2) a segregação da loucura e 3) a vontade de verdade. Ao último, dedica uma maior atenção. A vontade de verdade surgiria,

<sup>14</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, 540.

<sup>15</sup> Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, pp. 61; 116-7; e CASSIN, *O efeito sofisticado*, pp. 65-76.



segundo ele, após o dizer verdadeiro dos poetas gregos que era baseado no ritual, na profecia e na adesão dos homens para com o que estava sendo dito:

Eis que um século mais tarde, a mais alta verdade não residia mais naquilo que *era* o discurso ou no que ele *fazia*, ela residia naquilo que ele *dizia*: chegou o dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo da enunciação para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência. Entre Hesíodo e Platão, uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; nova divisão dado que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, já que não está mais ligado ao exercício de poder. O sofista é caçado [*chassé*].<sup>16</sup>

Parece-me curioso que Foucault se refira aos sofistas somente no final do parágrafo. Se bem repararmos, o trecho trabalha alternadamente com dois momentos da verdade e, conseqüentemente, do discurso, unindo-os. Em um primeiro momento, a mais alta verdade residia naquilo que *era* o discurso e no que ele *fazia*, através de um ato, de uma prática ritualizada, cuja eficácia e justeza de enunciação produziam tal discurso preciso e desejável, comprometido com o exercício do poder. Marcel Detienne dedica três capítulos de seu *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* à apresentação dessa palavra que chama de mágico-religiosa, profundamente imbricada aos rituais gregos, fossem eles religiosos, políticos, judiciários ou poéticos.<sup>17</sup>

No segundo momento, novamente espargido ao longo da citação anterior, a verdade passa a residir no que o discurso *diz*, no próprio enunciado, em seu sentido, em sua forma, em seu objeto, em sua relação à referência – conforme Detienne, momento em que se rompeu com a lógica da ambigüidade para estabelecer-se uma lógica da contradição, com surgimento da palavra-realidade

<sup>16</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, pp.17-8. “Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait en ce qu'il disait: un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même: vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.”

<sup>17</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, caps. II, III, IV. A título de exemplo cito um trecho sobre o que Detienne considera ser a palavra mágico-religiosa: “pronunciada no presente; ela se banha num presente absoluto, sem antes nem depois, um presente que como a memória, engloba ‘o que foi e o que será’. Se este tipo de palavra escapa à temporalidade, é essencialmente porque ela forma um todo com as forças que estão para além das forças humanas, forças que se apoiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto. Em nenhum momento o poeta busca a concordância dos ouvintes, o assentimento do grupo social; assim também é a palavra do rei de justiça, que se desenvolve com a majestade da palavra oracular; ela não visa estabelecer no tempo um destes encadeamentos de palavras que obtêm sua força através da aprovação ou da contestação de outros homens. (...) A palavra mágico-religiosa ultrapassa o homem por todos os lados: ela é atributo, o privilégio de uma função social.” (p. 36).

(notável desde Parmênides)<sup>18</sup> – nas palavras de Foucault “uma certa divisão” separou o discurso, procurando desligá-lo do exercício de poder. O sofista, um dos produtores da palavra-diálogo<sup>19</sup>, está situado historicamente entre esses dois momentos e aqui Foucault nada diz sobre as práticas sofísticas em sentido positivo. Ele só assinala a completa exclusão deste tipo. Acontecimento que emana, por exemplo, do *Sofista* de Platão, diálogo em que o Estrangeiro de Eléia, personagem principal do diálogo, junto a Teeteto procuram distinguir, ou em termos mais precisos, caçar o gênero do sofista.<sup>20</sup> O sofista aí oscila entre as imagens historicamente herdadas e platonicamente criadas. Sua forma ganha contornos de um espantalho contra o qual Platão parece sub-repticiamente contrapor o filósofo. O surgimento dos sofistas no final do parágrafo salienta esse gesto de exclusão, tornando-o mais explícito e importante do que um mero movimento de transição entre outros dois estágios da palavra – a mágico-religiosa e a palavra-realidade. Enfatiza Foucault o caçar, em um período simples, direto e final, exigindo a abertura de um espaço entre momentos que, até então, as linhas do texto não faziam perceber claramente; espaço pelo qual vai penetrar em mais duas aulas de seu primeiro curso no *Collège*. Seu estilo cria um espaço no qual somos levados a redirecionar as nossas atenções àquilo que historicamente foi excluído. O caçador é caçado por Platão.<sup>21</sup> Uma ampliação, um resgate entre vestígios esparsos, uma arqueologia.

Nos dois primeiros capítulos do já referido livro de Kerferd, ele procura salientar a importância dos sofistas enquanto representantes de um momento histórico. Deixando de lado a premeditação intrínseca à ideia moderna de movimento, Kerferd procura mostrar que por se terem reunido e por pensarem questões políticas, pedagógicas, estéticas e teóricas de seu tempo, eles formaram um movimento que exerceu um papel ativo no apogeu da civilização grega. Mesmo sem essa consciência de grupo, houve uma grande migração para Atenas motivada pelas novas demandas do processo democrático grego, o que criou um conjunto cosmopolita com intelectuais que, por lá, se estabeleceram a partir do

<sup>18</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, Caps. VI e VII.

<sup>19</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, Caps. V. Detienne trata aí do processo de laicização da palavra e dá grande destaque à palavra-diálogo, palavra do tempo e da conversa entre homens que não precisam recorrer aos deuses para assuntos públicos, tais como a divisão de um butim.

<sup>20</sup> Por exemplo, Cf. *A república, Sofista, Górgias, Parmênides*.

<sup>21</sup> Ver o artigo de 1991 de Francis WOLFF, “Le chasseur chassé”.

século VI a.C.

Jaeger inicia seu capítulo sobre os sofistas salientando o fenômeno que eles representam para a história da formação do homem grego. Sua argumentação procura mostrar como, com os sofistas, *paideia* passa a “englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia* no sentido de formação espiritual consciente.”<sup>22</sup> Trata-se de um ideal de educação baseado na concepção total de Homem, plenamente bom e belo, para tanto, com corpo e espírito trabalhados para a nobreza e para a virtude. Com os sofistas houve uma superação de um modelo antigo de *areté* (excelência). Se antes, a *areté* passava pela concessão de privilégios àqueles cuja genealogia legava-lhes um caráter divino, por seus laços consanguíneos, doravante a obtenção da *areté* torna-se acessível pela formação do sujeito, que ocupava a cada dia um espaço maior na cultura grega. Serão os sofistas os responsáveis por tal laicização da excelência política, o que provocaria consequências sociais das quais hoje só se tem vestígios.<sup>23</sup>

Ao se dedicarem ao pensamento e à formação do homem grego, os sofistas passavam a ocupar um lugar importante em sua cultura que não se limitou só ao ideal educativo da retórica – o bem falar. Nos dizeres de Jaeger “Comum a todos é antes o fato de serem mestres da *areté* política.”<sup>24</sup> O que os sofistas ensinavam não estava à disposição de qualquer um, mas só daqueles que, por alguma razão, tinham pretensões no interior da *polis*. Já na seminal figura de Simônides, percebemos a formação desse indivíduo disposto a influenciar o modo como as pessoas mais importantes lidavam com o poder. A sugestão de Jaeger de que ele é “um sofista típico”<sup>25</sup> não é vã, pois os sofistas vinculam-se à tradição educativa à qual os poetas estavam profundamente ligados. Simônides representa uma figura importante de transição. Numa época em que poesia, o uso da palavra pública tinha uma função ritual, ele escrevia poemas encomendados para e por determinados cidadãos. Uma de suas prerrogativas era que, se comparada à pintura (poesia silenciosa), a poesia é uma pintura que fala. Se se pode pintar qualquer coisa que seja, por que ser proibido falar, dizer sobre outras coisas que não as sagradas? Ele descobre o caráter artificial da poesia e abre caminho para

<sup>22</sup> JAEGER, *Paidéia*, p. 335.

<sup>23</sup> JAEGER, *Paidéia*, p.337-338.

<sup>24</sup> JAEGER, *Paidéia*, p. 343.

<sup>25</sup> JAEGER, *Paidéia*, p. 346.

pensar a palavra como imagem da realidade.<sup>26</sup>

Em contrapartida, a preocupação com a formação refletira-se na prática política grega. Para isso atenta Detienne quando também aproxima Simônides dos sofistas, cito-o:

Mas entre Simônides e os primeiros sofistas, as afinidades ultrapassam a anedota, tocam o essencial. De fato, a sofística e a retórica, (...), são formas de pensamento, tanto uma quanto a outra, fundamentalmente orientadas para o ambíguo, seja por se desenvolverem na esfera política, que é o próprio mundo da ambiguidade, ou por se definirem como os instrumentos que, por um lado, permitem agir com eficácia, nesse mesmo plano de ambiguidade.<sup>27</sup>

Não se trata só de proporcionar o bem falar (*eu légein*) sobre algo ou alguém, nem muito menos viabilizar um modelo novo de educação. Os sofistas se tornariam centrais para o processo de reconfiguração das forças políticas da Grécia – seja no plano da *paideia*, por criarem um ideal de educação consciente, possibilitando a formação de uma “consciência cultural”<sup>28</sup>; seja no plano da *ação eficaz*, por estarem cientes das dificuldades da lida diária com o mundo de ambiguidades que permeiam as práticas discursivas no plano da política, criando e aperfeiçoando seus instrumentos. O próprio Jaeger cita Péricles como exemplo de político eminente e Cálías como alta personalidade social cujas relações com os sofistas eram profundas.<sup>29</sup> Kerferd dá relevo ao longo de seu livro às relações de confiança que tais figuras importantes da cultura grega estabeleciam com os sofistas, seja quando fala deles individualmente, no quinto capítulo, seja quando recorre a exemplos durante os capítulos do livro. E Cassin, por fim, procura situar de diversas maneiras o efeito sofístico na cultura grega, mostrando como ele é crucial em diversos sentidos para compreendermos não só o nascimento da filosofia, como o fazer político da Grécia Clássica.<sup>30</sup>

Por terem sido tão representativas para um momento da cultura grega, pareceria estranho o fato de pouco ter restado dessas figuras ilustres. No entanto, as diversas condenações e exílios, a busca pelo anonimato para se preservarem de decretos e acusações demovidas contra eles à época do início da guerra do Peloponeso, os poucos registros escritos que fizeram e a hostilidade da filosofia

<sup>26</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, pp. 57-8.

<sup>27</sup> DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 61.

<sup>28</sup> JAGER, *Paidéia*, p. 354.

<sup>29</sup> Cf. JAGER, *Paidéia*, p. 371.

<sup>30</sup> Cf. CASSIN, *O efeito sofístico*.

para com muitos sofistas ao longo da história são algumas das razões para a escassez de fontes sobre eles, dificultando um aprofundamento maior sobre o movimento.<sup>31</sup> Do próprio Sócrates, visto por Kerferd como integrante do movimento sofista,<sup>32</sup> não temos nada escrito de própria autoria, chegando até nós através de relatos. Paradoxalmente, arriscamo-nos a dizer que, mesmo descritos por Platão (cujos recursos literários não são de menor monta), a apologia e o fim de Sócrates representam bem essa hostilidade aos sofistas. Sua origem não vem senão de sua influência política sobre os jovens. Sócrates, na Apologia, é um personagem acusado de corromper a juventude. Trata-se assim não de um problema meramente da esfera epistemológica, mas de sua profunda imbricação com a vida político-educacional de Atenas.

A ampliação de Foucault não nos parece marginal. Muito pelo contrário, é central para considerar toda a conjuntura que antecede o nascimento da vontade de verdade. Como vimos muito rapidamente, os intelectuais do movimento sofista apresentavam-se intrinsecamente ligados ao exercício do poder na Grécia pelo papel que exerciam, qual seja, o de formar sujeitos capazes de exercer as potencialidades do discurso da maneira mais excelente possível quando estivessem no meio da Ágora. Os sofistas tinham consciência de seu papel social e viviam através do que isso lhes legava. Antes de serem escorraçados da Grécia, os sofistas se dedicavam ao *lógos* em busca de maior eficácia em sua aplicação e isso implicou compreender a relação entre a prática do *lógos* e o exercício do poder.

\*

Avançando um pouco mais em *A ordem do discurso* encontramos o seguinte trecho:

Depois que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, depois que, com maior ou menor certeza, amordaçaram seus paradoxos, parece que o pensamento ocidental ficou em vigília para que o discurso ocupasse o menor espaço possível

<sup>31</sup> Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, caps. 2 e 3. Não é demasiado reafirmar a importância de Platão, talvez um dos críticos mais severos aos sofistas. Muito do que se faz como “nota de rodapé” a Platão contribui para a herança de uma imagem que turva as vistas dos leitores dos poucos fragmentos que restaram ao longo da história sobre os sofistas. Que pese, porém, o fato de ser a própria obra de Platão uma das fontes mais ricas e recorrentes para o estudo do que foram os sofistas.

<sup>32</sup> Cf. KERFERD, *O movimento sofista*, pp. 96-100.

entre pensamento e palavra; parece que cuidou para que o discurso aparecesse só como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de signos e tornado visível pelas palavras, ou inversamente seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido. Essa antiquíssima *elisão da realidade do discurso* no pensamento filosófico tomou diversas formas ao longo da história.<sup>33</sup>

Na curva de uma civilização, a realidade exterior do discurso foi elidida para que, excluídos os diversos problemas levantados pelos sofistas, o caminho para “chegar à verdade” parecesse pavimentado; ou seja, para que entre palavra e coisa, entre o pensamento e aquilo sobre o que se pensa, houvesse uma translúcida correspondência garantida por um mundo de formas. Como bem sinaliza Kerferd, Platão “resolveu o problema da linguagem correta *alterando a realidade* para se ajustar às necessidades da linguagem, em vez de fazer o inverso.”<sup>34</sup>

Os sofistas eram senhores em fazer o inverso. Novamente, é preciso se deter ao que corre ligeiro diante de nossos olhos, aos sentidos elididos entre as palavras, sentidos que escapam. A todo tempo, suas pesquisas se voltavam para as dificuldades de conciliar as necessidades da língua com as coisas sobre as quais falavam, sem diminuir o valor e a potência que viam na realidade precária do discurso quando ele se voltava para a exterioridade. Se eram perigosos, seu perigo advinha da capacidade de trabalhar com a ausência completa de garantias inerentes ao trabalho no interior da prática com a língua. Na tensão entre dois discursos, os sofistas pretendem, querem, precisam fascinar seus adversários. Eram teóricos que, na prática com a palavra, encontravam um meio de ação sobre os homens. Não alteravam as realidades, mas as motivações envolvidas em um discurso. Porém, agem tornando lógico o ambíguo; fazem triunfar o menor sobre o maior; pretendem persuadir, mais do que convencer.<sup>35</sup> Uma prática e uma teoria do discurso construídas *estrategicamente* não para se chegar a verdade, mas para vencer.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p. 48. “Depuis que furent exclus les jeux et le commerce des sophistes, depuis qu'on a, avec plus ou moins de sûreté, muselé leurs paradoxes, il semble que la pensée occidentale ait veillé à ce que le discours ait le moins de place possible entre la pensée et la parole; il semble qu'elle ait veillé à ce que discours apparaisse seulement comme un certain apport entre penser et parler; ce serait une pensée revêtue de ses signes et rendue visible par les mots, ou inversement ce seraient les structures mêmes de la langue mises en jeu et produisant un effet de sens. Cette très ancienne évasion de la réalité du discours dans la pensée philosophique a pris bien des formes au cours de l'histoire.”

<sup>34</sup> KERFERD, *O movimento sofista*, p.134 [grifos nossos] Cf. também para a mesma tópica, NIETZSCHE, “A ‘razão’ na filosofia”, *Crepúsculo dos ídolos*.

<sup>35</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 62.

\*

O curso sobre a vontade de saber possui duas aulas nas quais Foucault enfatiza a prática dos sofistas. Entre as várias diferenças de abordagem notáveis entre essas lições e a aula inaugural, uma nos parece de maior relevância: a ênfase dada aos *sofismas* e não aos *sofistas*.

A hipótese ali é de que, apesar de considerar a participação do sofista em sua teoria sobre o ser, Platão legou-lhe um lugar para tornar possível o discurso falso, o discurso do não-ser, que lhe seria atribuído. Essa possibilidade parricida (já que questiona a impossibilidade de falar do não-ser postulada por Parmênides) aceita um tipo de discurso que se faz passar por verdadeiro, mas que não é de todo excluído da ordem do discurso, pois é uma das condições para que através da dialética e da negação desse discurso do não-ser, surja o discurso do ser.<sup>36</sup> Segundo Foucault, “a verdadeira exclusão do *sofisma* acontece com Aristóteles”:

- quando ele define o sofisma não tanto como um *raciocínio falso* que teria a aparência de verdadeiro, mas como uma *aparência de raciocínio* que não é nem verdadeira nem falsa;
- quando ele liga essa aparência de raciocínio não tanto a alguma arte do simulacro, mas a um jogo sobre a materialidade do discurso;
- em resumo, quando ele tem a audácia de fazer da coisa dita, em sua materialidade, uma sombra irreal que assombra a realidade ideal do *lógos*.<sup>37</sup>

Estes pontos completam a elisão da realidade do discurso. A partir de Aristóteles qualquer coisa dita que ameace a “realidade ideal do *lógos*” não é só uma parte do *lógos* que não é verdadeira, não-ser do discurso, possibilidade do outro que não, tão presentes no *Sofista* de Platão, e que constitui ali mera aparência de *logos*, um simulacro, como uma rosa de plástico que é uma verdadeira flor falsa. Com Aristóteles, dizer que “uma rosas de plásticos é uma verdadeira flor falsa”, não passa de um simples jogo de palavras, material discursivo que só tem som, que não *diz* nada sobre a realidade, porque não *demonstra* nada sobre ela, não trabalha adequadamente com a substância discursiva. “Verdadeira flor falsa” não passa de ruído, não é um predicado que

<sup>36</sup> Cf. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 49-50, [42-43]; 65-6, [26-7].

<sup>37</sup> FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 50, [43], [grifos nossos]. “La vraie exclusion du sophisme se produit chez Aristote : – lorsqu’il définit le sophisme non point comme un raisonnement faux qui aurait l’apparence du vrai mais comme une apparence de raisonnement lequel n’est donc ni vrai ni faux; – lorsqu’il lie cette apparence de raisonnement non point à quelque art du simulacre mais à un jeu sur la matérialité du discours; – bref, lorsqu’il a l’audace de faire de la chose dite, en sa matérialité, une ombre irréaliste qui hante la réalité idéale du *lógos*.”

possa ser verificado. Aristóteles não só exclui uma parte considerável da linguagem natural de sua relação com a verdade, como exclui os efeitos que sua materialidade produz. A linguagem demonstrativa, apofântica não precisa da exterioridade das palavras para encontrar a ordem das coisas através da ordem dos discursos. Os sofismas também são caçados, escorraçados, excluídos.

Como se não bastasse escorraçar os Sofistas, aquilo que poderia constituir seu último legado, o último traço de sua existência – o sofisma – foi excluído do mínimo espaço discursivo legítimo – o do simulacro. Um simulacro não passa de um ruído que não demonstra e não produz significado algum. Ironicamente, sua existência chegaria até nós graças a essas exclusões, que permitirão resgatar a dignidade sonora desse poder produzido pelo falar.

\*

Retornemos aos sofistas. Cito um trecho de Detienne que retoma alguns pontos já trabalhados e avança em outros:

O que é, com efeito, a palavra para o sofista? Para ele, o discurso é, certamente, um instrumento, mas jamais um instrumento de conhecimento do real. O *lógos* é uma realidade em si, mas não é, de modo algum, um significante que tende a um significado. Neste tipo de pensamento, não há nenhuma distância entre as palavras e as coisas.<sup>38</sup>

O sucesso de seu ensino vinha do treino contínuo e da transmissão efetiva dessa arte, dessa *téchne* da palavra. Os amordaçados jogos dos sofistas se dedicavam às necessidades da linguagem – às dificuldades de definir o que é, como dizer o que é para o pensamento e como dizer o que é através de palavras, dificuldades decorridas da relação entre a materialidade do que é, do que se pensa e do que se diz, da ambiguidade destilada em cada sintagma. Dificuldade expressa pelo *Tratado do não-ser* de Górgias, de maneira assaz sintética: “Nada, diz ele, é; aliás, se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros.”<sup>39</sup>

As palavras e as coisas estão próximas demais: o sofista trabalha em uma faixa de risco, de ambiguidade, de batalha pelo poder; enfim, ele assume todos os

<sup>38</sup> DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, p. 62.

<sup>39</sup> GÓRGIAS, *Tratado do Não-ser*, [1]. In: CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 278.



riscos dessa proximidade. Proximidade arriscada, na qual a palavra produz efeitos sobre o outro sem controles sobre o seu ser, que não pode ser demonstrado aos outros, e é material, tem um “corpo”, capaz de provocar reações. Esse corpo se atrela àquele que escuta quando alguém fala, e quem escuta não consegue se desvincular desse corpo que ouviu – por mais que o denegue. Isso tudo para dizer que há na prática dos sofistas um compromisso com a realidade do discurso que será elidida, segundo Foucault, entre Heródoto e Platão. O pensamento ocidental tendeu a não assumir essa proximidade, a elidir essa realidade conflituosa do discurso e tratou de fazer vigília, refinando os modos como a preservaria – buscava garantir, pouco a pouco, uma realidade menos conflituosa para o discurso, para os saberes, na qual as palavras seriam suficientemente cristalinas para dizerem as coisas.<sup>40</sup>

No entanto, por mais que os sofistas surjam como “homens da *dóxa*” e Platão, segundo Detienne, “tenha toda a razão de considerá-los como mestres da ilusão”, não havendo lugar aí para *Alétheia*, é o mesmo Detienne que nos diz que o sofista é “um tipo de homem muito próximo do político, daquele que os gregos chamam ‘o prudente’”. Ao enfrentarem assuntos humanos neste domínio “onde nada é estável”, onde “se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros”, os sofistas dispõem-se a trabalhar numa realidade árida, aquela do mundo da *doxa*: “forma de conhecimento que convém ao mundo da mudança, do movimento, ao mundo da ambiguidade, da contingência.”<sup>41</sup>

\*

<sup>40</sup> Pergunto-me sobre se as hipóteses de “As palavras e as coisas” acerca da linguagem na *epistémê* da representação e na *epistémê* moderna, a do signo, não seriam vias de elisão da realidade do discurso às quais Foucault contrapõe uma maneira de dizer que poria em evidência a própria palavra. A literatura, por fazer a palavra falar, faria aparecer a realidade discursiva, não subordinada ao sujeito, à origem, à mediação entre os termos, ao sentido ou à representação: o exercício é o da palavra, do estilo e da narrativa por excelência. A literatura só teria contas a prestar à vida, à sua afirmação plena através do trabalho com a linguagem. Acreditamos que a pesquisa sobre o uso afirmativo da linguagem ganha contornos menos pomposos ao longo da obra de Foucault, nunca sendo abandonada por ele. Um desenvolvimento dessa hipótese será dado no capítulo 3. Por enquanto, me restrinjo ao escopo da charneira. Nele, parece-me claro que um dos interesses centrais da pesquisa de Foucault é um uso afirmativo da linguagem, no qual a realidade do discurso é afirmada em toda a sua arbitrariedade, violência e capacidade de influência nos campos de força. Cf. por exemplo, em *L'ordre du discours* (p. 23), o que foi dito por Foucault sobre Nietzsche, Artaud e Bataille. Ali, implícita, aparece a adesão do autor ao uso de uma linguagem que combata a vontade de verdade – o que implica o resgate da realidade conflituosa do discurso defendida acima.

<sup>41</sup> DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, pp. 60-2.

Se Foucault se diz “radicalmente ao lado dos sofistas”, isso se deve: 1) à semelhança da posição em relação ao discurso – importa-lhes mais vencer no jogo de forças; 2) à defesa de que os discursos possuem uma materialidade à qual se está atrelado e 3) de que através da lida com essa materialidade se dá o exercício do poder. Já avançamos um pouco no que concerne a esses pontos, mas cabe avançar no sentido de explicitar suas relações. Assim a fala naquela mesa da PUC, que nos parece cada vez mais clara, deve continuar:

(...) para eles [os sofistas], a prática do discurso não é dissociável do exercício do poder. Falar é exercer um poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar alcançar ou perder tudo. E aí há ainda alguma coisa muito interessante que o socratismo e o platonismo descartaram completamente: o falar, o *lógos*, enfim, a partir de Sócrates não há mais o exercício do poder; é um *lógos* que não passa de um exercício de memória.<sup>42</sup>

Podemos dizer, segundo Detienne, que a partir de Simônides, a memória se torna um instrumento (e não mais fruto de uma revelação divina) para o exercício de um ofício. Aliada à escrita, elas não serão mais instrumentos exclusivos dos soberanos para acumulação e dominação. Doravante, elas se tornarão instrumentos de publicidade. O maior acesso à *paideia* e a essas técnicas do *lógos*, antes exclusivas, será fundamental para o advento da cidade. Os sofistas, como vimos, se tornam atores importantes nesse momento: são eles aqueles que aprimoram o uso público dessas técnicas. Como bem demarca Jaeger, no que tange o nivelamento da palavra, sua laicização, os sofistas são de suma importância porque participam desse processo no nível político, ou seja, no patamar mais elevado da hierarquia educativa, constituindo assim uma das condições de possibilidade, por exemplo, para o aparecimento de filósofos como Platão.<sup>43</sup> Porém, o pensamento grego isolou e exilou paulatinamente a zona específica do ambíguo, zona discursiva da qual os sofistas dependiam para executarem seu trabalho.<sup>44</sup>

Se deste lado do discurso, do lado de fora se está completamente

<sup>42</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, p. 632, [grifos nossos]. “... c'est que pour eux la pratique du discours n'est pas dissociable de l'exercice du pouvoir. Parler, c'est exercer un pouvoir, parler, c'est risquer son pouvoir, parler, c'est risquer de réussir ou de tout perdre. Et là il y a encore quelque chose de très intéressant, que le socratisme et le platonisme ont complètement écarté: le parler, le *lógos*, enfim, à partir de Socrate, n'est plus l'exercice d'un pouvoir; c'est un *lógos* qui n'est qu'un exercice de la mémoire.”

<sup>43</sup> Cf. JAGER, *Paidéia*, p. 340.

<sup>44</sup> Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, p. 63.

envolvido pelo que se diz, como sugere Foucault, “estar af” implica já em um exercício de poder com o qual sempre se tem de arcar. Estar na linguagem é encarar tais responsabilidades sobre o que se diz, assumindo os riscos e usufruindo dos poderes desse material. Se nos mantivermos na *interioridade* do discurso, teremos de admitir um nível que *não* é atravessado pelos jogos de poder. Nível do que se chamou de exercícios de memória – regularidades que só nos serviriam para projetar leis sobre um mundo transcendental, imaginário, fictício, dissimulando as diferenças que promovem as mudanças que somos incapazes de dar conta. Retorque Foucault através de Nietzsche, como uma espécie de axioma, a partir do qual trabalha, que a realidade é o “caos por toda eternidade.”<sup>45</sup> Ao ordenar esse caos, ao aplicar algum tipo de *nómos* à *phúsis* – talvez nos dissessem os sofistas<sup>46</sup> –, ao procurar dar uma ordem ao discurso, aplicando-lhe diversos procedimentos de controle, os conflitos, os jogos de poder aparecem em outro nível. Se aceitássemos viver pacificamente os jogos de memória aos quais se quer limitar o trabalho do filósofo, quem solicita a aceitação pacífica de tal tese já pretende exercer poder sobre aqueles que possivelmente a aceitassem. Ao querer viver no pacífico lado interior do discurso, ele já se torna um ator, um vetor de dominação com o qual se deve lidar na batalha travada na exterioridade.

Como vimos, não é esse o caso de Foucault: ele não se resguarda neste lado interior do discurso; deseja pensar tudo o que há de singular, formidável e maléfico nesses jogos de poder. Quando apresenta suas hipóteses solicitando maldade e indulgência, ele provoca o auditório para que se tome consciência de que cada um pode ser ator na batalha do discurso. Essa atitude salienta sua honestidade intelectual ao se assumir como um orador que não esconde exercer poder sobre um auditório e solicita que o outro avalie aquilo que ele tem a dizer para proceder à avaliação.

Se a adesão resulta sempre o envolvimento das alteridades às teses apresentadas, não escolher entre possíveis através da proposta e da justificação de uma hierarquia entre os pontos é incorrer ou em fanatismo – adesão irrefletida e injustificada a uma tese – ou em ceticismo niilista – não adesão por insuficiência demonstrativa em um tópico sobre o qual nada se pode demonstrar, visto que

<sup>45</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §109.

<sup>46</sup> Para mais detalhes sobre a controvérsia *nomos/physis*, ver o cap. 10 de KERFERD, *O movimento sofista*.

estamos no âmbito da argumentação, na linguagem natural. A própria construção do discurso de Foucault procura sempre se prevenir nesse sentido. Foucault, em seus momentos decisivos, em suas tomadas de posição no interior de um tema, exige de seu interlocutor que adira ou contra-argamente, mas que trate de fazê-lo de maneira refletida, que entre no combate pelo está sendo dito, considerando as forças envolvidas. “Alcançar tudo ou perder tudo”! Em suma, avaliar forças e lutar com a palavra, como faziam os sofistas.

\*

Tema da primeira conferência na PUC - Rio, o próprio conceito de conhecimento, já é pensado segundo as dinâmicas de poder. Inspirado em Nietzsche, Foucault procura defender ali a tese de que o conhecimento é uma invenção, e o ato de conhecer, da maneira como procedemos, resulta de processos desenvolvidos ao longo do tempo. Surge aqui uma inversão da tese de Espinosa (de que certos instintos entrariam em concordância e produziram o conhecimento): os impulsos/instintos mais diversos e unilaterais como rir, lastimar e detestar entrariam em combate até a exaustão. Para pôr fim a contenta entre eles, os impulsos acabam por entrar em um acordo sobre a coisa em litígio e produzem algo que não era do desejo de nenhum deles, um resultado tardio, “as últimas cenas da conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*.”<sup>47</sup> Dificultoso e cansativo, o processo de conhecer algo é custoso que só. Soa como uma batalha. Nietzsche conjecturava se não adviria daí, desse processo difícil, o cansaço dos pensadores, como se ele correspondesse à exaustão dos soldados em um campo de batalha.

Trata-se de uma relação de distância e dominação sobre as coisas. Distância derivada do riso ridicularizador, da lástima que admite a perda desvalorizando a coisa, e do ódio que afasta ou destrói o objeto. Dominação resultante da simplificação do objeto que a distância permitiu. Assim, o conhecimento surge como algo que não é resultante de um conciliatório e pacífico

---

<sup>47</sup> NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §333.

processo, mas de uma relação conflituosa. Nietzsche apõe ao centro da definição de conhecimento, da criação dos domínios de saber, as relações de força entre impulsos.

Foucault avança no sentido de sugerir que se queremos realmente “conhecer o conhecimento (...) devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos.”<sup>48</sup> Convergência notável: uma das funções sociais dos sofistas era pensar e salientar a importância da dominação do discurso no quer que fosse e principalmente naquelas de cunho político, ético ou para simplesmente se fazer bem entender – nisso consistia um dos valores dados aos “mestres da *areté* política” de Atenas e que, por terem tanta consciência das potências ambivalentes do discurso, serão caçados, escorraçados da Grécia.

Nesse solo podemos afirmar com alguma segurança que o conhecimento resulta de processos históricos arbitrários, de impulsos e forças que incidem sobre o discurso e cabe aos poucos apresentar nossas perspectivas – pois isso é correspondente à ação dos domínios de saber sobre as relações de poder. Criar um conhecimento do conhecimento é dar os contornos dos acontecimentos provocados pela invenção de uma verdade, apresentar seus efeitos e a ordem que pretende utilizar para alcançar certos resultados. Apresentação discursiva das práticas, discursivas ou não, que atravessam o discurso, que passariam incólumes às objeções se nos mantivéssemos na calma interioridade, decididos por desvendar os jogos de memória que lhe são inerentes.

No fim, uma perspectiva é um ato de apropriação violenta sobre um conjunto de coisas, uma reação a uma circunstância, a entrada no combate das relações de força na exterioridade do discurso, enfim, um gesto político. Uma perspectiva não é só a demonstração de é possível reconstituir uma cena, mas a luta pelos modos através dos quais ele é reconstituída, recontada, exposta. Quando, por exemplo, fala da prisão na França em primeira do plural, Foucault *fala*, usa a palavra como vetor de poder e em jogo está o papel dos intelectuais na sociedade quando diz: “Não cabe a nós sugerir uma reforma. Queremos somente fazer conhecer a realidade. E fazer conhecê-la imediatamente, quase dia a dia;

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, pp. 549-50. “Si on veut réellement connaître la connaissance, (...) on doit s'approcher non pas des philosophes, mais des politiciens, on doit comprendre quelles sont les relations de lutte et de pouvoir.”

pois o tempo urge.”<sup>49</sup> Se notarmos alguma semelhança com o papel do sofista na sociedade grega, talvez entendamos por que Platão expulsa os poetas, tem grandes restrições aos sofistas e quer conhecer a realidade do discurso (ou elidi-la) de uma vez por todas. Enquanto uns querem ampliar as possibilidades de discordar e de exercer poderes através de perspectivas, outros só querem fazer recordar maneiras que consideram “mais seguras”, “não ambíguas” de “demonstrar” suas perspectivas.

\*

Daí se segue a importância do terceiro ponto, ao qual Foucault aludiu na continuidade de sua fala naquela mesa, cito-o:

Em terceiro lugar, me parece que é igualmente importante, entre os sofistas, a ideia de que o *lógos*, enfim, o discurso, é alguma coisa que tem uma existência material. Isto quer dizer que, nos jogos sofisticos, uma vez que uma coisa é dita, ela foi dita. No jogo entre os sofistas, discute-se: você disse tal coisa; você a disse e está amarrado a ela pelo fato de tê-la dito. Você não pode se liberar dela. Isso ocorre não em função de um princípio de contradição, com o qual os sofistas pouco se importavam, mas, de certa maneira, porque o que se disse está aí, materialmente. Está aí materialmente e você não pode fazer mais nada.<sup>50</sup>

Nunca é demais retomar o já-dito em um momento oportuno: não elidir a realidade do discurso passa por salientar a sua realidade arbitrária através da força exercida pelo dizer. Uma vez dita, a palavra nunca está inerte. Ela é o material que expressa uma vontade, uma vontade de verdade, movimentando sentidos e mobilizando disposições anímicas. Protágoras, quem sabe, não seria uma das fontes de inspiração de Foucault aqui. “O homem como medida de todas as coisas” sugere que tudo com que lidamos acaba por nos envolver de algum modo, exigindo uma medida particular para com elas. Em outras palavras, ser a medida

<sup>49</sup> FOUCAULT, *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, t. II, p. 175. “Ce n'est pas à nous de suggérer une réforme. Nous voulons seulement faire connaître la réalité. Et la faire connaître immédiatement, presque au jour le jour; car le temps presse.”

<sup>50</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, pp. 632-3 [grifos nossos]. “En troisième lieu, il me semble que c'est également important, chez les sophistes, cette idée que le *lógos*, enfin, le discours, est quelque chose qui a une existence matérielle. Cela veut dire que, dans les jeux sophistiques, une fois qu'une chose est dite, elle a été dite. Dans le jeu entre les sophistes, on discute: vous avez dit telle chose; vous l'avez dite et vous restez attaché à elle par le fait de l'avoir dite. Vous ne pouvez plus vous libérer d'elle. Cela arrive non pas en fonction d'un principe de contradiction, dont les sophistes se soucient peu, mais, d'une certaine manière, parce que maintenant ce qu'on a dit est là, matériellement. C'est là matériellement et vous ne pouvez plus rien faire.”

de todas as coisas passa por considerar que só podemos pensar a partir de perspectivas que incorporamos, que dependem de nós para que sejam perspectivas. Seria absurdo acreditar que Protágoras está sugerindo que qualquer verdade de um homem tem de valer para todos. O que ele está a sugerir é algo simples para nós: que cada um, enquanto homem (*ántropos*) nutre valores próprios, como medida para lidar as coisas.

Dizer, contradizer, redizer é trabalhar com esse material bruto. Perguntamo-nos com Nietzsche: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação?” A resposta surge pelas vias da incorporação, da capacidade de suportar o doloroso processo de formação de um saber pelo corpo. Cabe pensar como a palavra, por ser um veículo na batalha dos impulsos, é um material suportável que atravessa o nosso corpo e nos permite agir, expressar afetos, criar medidas. Se a perspectiva é uma apropriação da realidade, violenta e arbitrária, para nós, o discurso tem aí um papel importante, pois através dele herdamos a força de anos de conhecimento acumulado e transmitido por gerações. Amarrado ao que se disse, enfim, é preciso cuidar daquilo a que nossos afetos vão se atrelar. Por isso, Foucault toma tantos cuidados retóricos. Se sempre estão em curso processos históricos para a formação de sujeitos do conhecimento, sujeitos *da* e *para* a verdade, nossos afetos sempre vão sendo redistribuídos segundo novas perspectivas – e o material linguístico disposto segundo novas fórmulas de incorporação. Reforça-se tanto quanto possível a necessidade de repensar na ordem do discurso a ordem que ele toma. Atrelado ao que ele fala, Foucault nunca abdica dos efeitos do que ele fala e procura pensar e repensar o lugar desses efeitos materiais do discurso durante a sua fala, pois isso produz acontecimentos, decisões, batalhas, vitórias e derrotas. Não seremos assim nem *logofóbicos*, como aqueles que querem calar os poderes da palavra, nem *logofílicos*, como aqueles que pretendem dar todo o poder à palavra. Talvez, pudéssemos dizer com alguma ousadia, seríamos *logodramáticos*, como aqueles que consideram que o discurso está aí e, estando nele, é preciso agir, atuar, criar circunstâncias, mapear os acontecimentos, mobilizar os afetos para desincorporar os ideais.

\*\*\*

### 3. Peripécias de um arqueólogo

...o homem, no cerne de tal realidade, não é mais do que um ponto que se desloca, que obedece às leis, aos esquemas e às formas em um tráfego que o supera, e que é mais forte do que ele.

Michel Foucault

O risco de apaziguar os conflitos do autor permanece na escrita dissertativa. Muitas vezes, o diálogo com o texto, inerte, sem capacidade de contra-argumentação imediata, resulta numa busca por coerência, com vistas em alinhar ideias de maneira clara segundo uma linha expositiva. A vida, por sua vez, faz com que os mais cuidadosos pareçam incoerentes, apresentando-se tortos aqui e ali. Aos mais consequentes, a busca por coerência pode bem deixar de ser um valor absoluto, pois se dispõem a pensar. Se Foucault pede liberdade quando se trata de escrever, talvez ele o faça por motivos que não são só de natureza retórica. Talvez o faça para ter o direito de não permanecer o mesmo, de ser apagado e reinscrito conforme o retorno das ondas na beira da praia. Talvez ele solicite dizer e, a seguir, solicite o dizer algo que soe parecer contrário ao que disse anteriormente. Assim, ele se torna menos confiável e, quem sabe, mais intrigante. Talvez solicite o direito momentâneo a um “talvez” e a algum tipo de incoerência e é isso o que não queremos apaziguar: as peripécias, as mudanças de fortuna pelas quais passa uma trajetória intelectual.



Acompanhar o legado de Foucault é viver uma aventura. Seus textos com interpretações dissonantes e aproximações pouco usuais, com arrojo, fazem arregalar os olhos mais contidos. Percebe-se logo que não se tratava de um mero fruto fantástico de uma imaginação criativa. Muito pelo contrário, uma vontade consistente se punha a tarefa de rearranjar narrativas, desnaturalizá-las, apresentando-as com a felicidade de quem lança uma hipótese com a mente completamente aberta ao desconhecido. Sem o intuito de dominá-las, ele escolheu recortá-las com cuidado e propriedade para desviar em seu interior os poderes que ameaçavam o estabelecimento evidente e tranquilo de uma ordem única e de um progresso – desvia caminhos, escava alternativas. A vida, a liberdade, a razão, a loucura são colocadas sobre os olhos da desconfiança. Sempre atento ao supostamente preterível, ele encontrava sempre um caminho para reverter aquela vontade de definir para todo sempre os artigos definidos que insistem em reger a história e o pensamento. Um espírito aventureiro sempre disposto a agir, a celebrar a pluralidade dos modos de vida ao longo dos tempos, a experimentar e, assim, repensar histórias.

Hora de encerrar esse preâmbulo, pois é preciso prosseguir. Isso implica recortar, explicar, descrever e narrar, recriar o itinerário do autor, já que reconstituí-lo seria uma ilusão demasiado grande. A recriação exige um roteiro cujas escolhas são muito próprias, variáveis conforme gostos e interesses. Corremos o risco de criar um autor artificial que pode estar servindo aos nossos artifícios. Escolhemos falas, atos, encontros, que por vezes são reviravoltantes. São as mudanças de rosto. E agora, em nosso roteiro, nessa charneira<sup>1</sup>, escolhemos perseguir os caminhos do método.

\*

“‘Sou o Descartes do Século XX’, diz a seus companheiros de glaciação, ‘vou morrer aqui. Ainda bem que não existe nenhuma rainha Cristina para piorar as coisas.’”<sup>2</sup> O relato é de Didier Eribon em sua biografia de Foucault. Não há remissão a qualquer fonte. A frase sugere algumas relações arbitrárias, perigosas e possíveis. Ambos franceses, um nasceu e fez parte de sua formação em Poitiers,

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 12

<sup>2</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p.86

onde o outro se graduou em Direito. Para ambos, Paris foi uma encruzilhada, um lugar de encontros – o primeiro estudou e trabalhou ali, partindo para muitas viagens de lá, bem como o segundo que, por muitos anos, sempre teve Paris como ponto de chegada e saída. É uma viagem para a Suécia, porém, que marca decisivamente a vida de ambos – foi na “longa noite sueca” que Foucault ganhou “essa mania e esse mau hábito de escrever entre cinco e seis horas por dia”<sup>3</sup>, permitindo-lhe a composição, por exemplo, de *História da loucura na época clássica*, cuja pesquisa foi feita em grande parte em Uppsala, na Biblioteca Carolina Rediva; Descartes, por sua vez, a convite da rainha Cristina, vai para a Suécia lecionar em 1649 onde, graças à intensa atividade intelectual (a rainha Cristina começava seus estudos com ele às cinco horas da manhã) morre de uma pneumonia em Estocolmo. O tom jocoso de nosso “Descartes do Século XX” não é injustificado. No frio glacial da Suécia, manter o bom humor entre os amigos é uma qualidade das mais louváveis e sua situação lembrava mesmo aquela que levava Descartes à Suécia – ele queria se dedicar à pesquisa e buscava tempo para escrever sua tese de doutorado, sem nenhuma “rainha” para piorar as coisas.<sup>4</sup>

Poderíamos nos dar por satisfeitos, já que se percebe o porquê da brincadeira. Talvez não coubesse pensar mais nada sobre isso. No entanto, uma brincadeira provocante de uma figura crucial para a história do pensamento no século XX – que àquela época, com seus trinta anos, não tinha ideia do que se tornaria – pode ajudar a esclarecer algumas posições de nosso autor. Levaremos adiante uma empreitada um tanto alusiva a título de introdução de alguns pontos deste capítulo.

Foucault escreveu em 1969 um texto fugaz de onde retiramos um trecho, um rastro que permite dar sequência à alusão:

Não devemos nos enganar sobre isso. Pensar a intensidade – suas diferenças livres e suas repetições não é uma revolução insignificante em filosofia. É recusar o negativo (que é uma maneira de reduzir o diferente a nada [*rien*], a zero, ao vazio, ao nada [*néant*]); é, portanto, rejeitar de uma vez as filosofias da identidade e as da contradição, as metafísicas e as dialéticas, Aristóteles com Hegel. É reduzir os prestígios do reconhecível (que permite ao saber reencontrar a identidade sobre as repetições diversas e de fazer jorrar da diferença o núcleo comum que sem cessar aparece novamente); é rejeitar de uma vez as filosofias da evidência e da consciência, Husserl não menos do que Descartes. É recusar,

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Interview avec Michel Foucault*, t. I, pp. 651-2. “...cette manie et cette mauvaise habitude d’écrire de cinq à six heures par jour...”

<sup>4</sup> Para mais detalhes, ver ERIBON, *Michel Foucault*, Cap. 1.7, “Uppsala, Varsóvia, Hamburgo”.

enfim, a grande figura do Mesmo que, de Platão a Heidegger, não parou de encerrar em seu círculo a metafísica ocidental.<sup>5</sup>

*Ariadne enforcou-se*: uma fábula escrita para tentar contar algo sobre *Diferença e repetição*. A este texto, voltaremos mais adiante.<sup>6</sup> Por ora, devemos dar rumo aos fios da meada e “não devemos nos enganar sobre isso”. O trecho citado foi escrito com o propósito de recusar possíveis parentescos, para evitar enganos promovidos pelos antigos modelos de pensamento. Estabelecer todas as razões que o levam a rejeitar esses antigos modelos é uma tarefa assaz difícil. Se fosse esse nosso intuito, os rumos da investigação seriam outros e a leitura de *Diferença e Repetição* seria incontornável, já que Foucault se refere a (e foi influenciado por) tal obra na qual Deleuze leva a cabo esse exercício de investigação e consequente rejeição de pressupostos subjetivos e objetivos presentes nos antigos modelos. Mas não é esse o nosso intuito.

Sob o resguardo da citação anterior, é possível notar uma divergência considerável entre Foucault e Descartes sobre a finalidade da suspensão dos juízos. Se a empresa de se desfazer de todas as opiniões a que antes se dava crédito parece-me ser-lhes comum, ao negar a busca por evidências indubitáveis, sólidas o suficiente para fundar o *edifício* do conhecimento, no trecho acima, Foucault diverge sobre os fins do processo de suspensão do juízo na arqueologia.<sup>7</sup> Ambos são instauradores de rupturas. Isso é o que mais me interessa ao mobilizar a brincadeira de Foucault. Não se deve tomar este autoepíteto “Descartes do século XX” em sentido demasiado literal, como se Foucault pretendesse arrolar-se como fundador de uma nova linha de pesquisa assente em bases sólidas, núcleos comuns, etc.; mas compreender que ambas as pesquisas não querem tomar aquilo

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Ariadne s'est pendue*, t. I, pp. 770-1. “On ne doit pas s'y tromper. Penser l'intensité – ses différences libres et ses répétitions – n'est pas une mince révolution en philosophie. C'est récuser le négatif (qui est une manière de réduire le différent à rien, à zéro, au vide, au néant); c'est donc rejeter d'un coup les philosophies de l'identité et celles de la contradiction, les métaphysiques et les dialectiques, Aristote avec Hegel. C'est réduire les prestiges du reconnaissable (qui permet au savoir de retrouver l'identité sous les répétitions diverses et de faire jaillir de la différence le noyau commun qui sans cesse apparaît de nouveau); c'est rejeter d'un coup les philosophies de l'évidence et de la conscience, Husserl non moins que Descartes. C'est récuser enfin la grande figure du Même qui, de Platon à Heidegger, n'a pas cessé de boucler dans son cercle la métaphysique occidentale.”

<sup>6</sup> Cf. *infra*, p. 129.

<sup>7</sup> O termo *edifício* aparece em *A arqueologia do saber* por dez vezes (p. 49, 52, 74, 99, 243, 244, 247, 248, 269 [Ed. francesa]). Os usos oscilam: “edifício dedutivo”, “edifício formal” ou “edifício a ser construído”. A remissão à fundação do conhecimento sobre um princípio do qual se deduziria todo o restante do “edifício”, portanto, ao cartesianismo parece-nos clara.

que “todo mundo sabe” ou “todo mundo crê” como evidente.

Neste trecho torna-se patente a busca por se afastar dos círculos do “mesmo” que enredam o pensamento ocidental. Foucault elenca-os: filosofias da identidade, da contradição, da evidência, da consciência. Isso implica inclusive na rejeição da dialética. Se “há, ainda, que realizar um trabalho negativo” – diz-nos Foucault logo após a introdução da *Arqueologia* – ele consiste em “libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade.”<sup>8</sup> O trabalho negativo, ou seja, um trabalho promotor de rupturas faz salientar as descontinuidades. Este trabalho negativo não representa nenhum papel na formação do positivo: isso significaria, através de uma lógica de contradição, de uma dialética, manter os rastros do negativo por toda parte. Ao contrário do que acontece nesses casos, o que é negado não guarda consigo a potência do que será afirmado, ele é visto como trabalho resistente e que rompe com a positividade. Nesse sentido, Foucault não é dialético e “pensar a intensidade” consiste em marcar uma diferença plena em relação à dialética: dado um campo de forças que se afetam mutuamente, que possuem intensidades diferentes, resumindo, que são diferentes, não é preciso estabelecer qual é a positiva e qual é a negativa, qual é a força em si e qual é para si, mas sim qual o papel de cada força no jogo, quais são seus atores, sobre qual campo incide, com quais objetos opera, como sua transferência influencia a constituição das formas de vida. A *arqueologia do saber* é uma tentativa de marcar essas diferenças e definir alguns desses pontos. Tentaremos esclarecer melhor como ela leva isso a cabo.

Por sua vez, livres dessas “opiniões” que nos “enganam”, herdeiros dissidentes da dúvida metódica, Foucault e Deleuze guardam um traço comum: querem “pensar a intensidade”, pensar a diferença antes da repetição, livrando-se das noções que nos prendem aos jogos da continuidade. Esse traço comum parece motivar a troca de gentilezas entre eles durante toda a vida.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 31. “Il y a d’abord à remplir un travail négatif: s’affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité.”

<sup>9</sup> Além dessa resenha, poderíamos citar alguns textos de Foucault nos quais fala abertamente da importância do trabalho de Deleuze: *Theatrum Philosophicum* e em *Surveiller et punir* (p. 29) onde diz abertamente – “je ne saurais mesurer pas des références ou des citations que ce livre doit à G. Deleuze et au travail qu’il fait avec F. Guattari.” A recíproca é verdadeira. Em um conjunto de entrevistas compiladas em vida, Deleuze dedicou uma seção a Foucault (*Conversations*, [1988], 1992), e um livro sobre o trabalho deste, intitulado *Foucault* (1986), sem falar de diversos textos

O fio da metafísica talvez tenha finalmente se mostrado enrolado sobre si com os caprichos da dialética, levando-a a seu próprio sufoco, pois o negativo passou a habitar no positivo, não restando mais nada a fazer a não ser esperar o suicídio de qualquer luta pela verdade de uma síntese que nunca se vai encontrar. Em uma lógica de contradições qualquer conflito é apaziguável pela razão – e se é razoável, não há espaço para a luta que não seja absorvido por tal lógica do arrazoamento. Aí encontramos um dos pontos de convergência que leva Foucault a escrever essa resenha: Deleuze mapeia tais circunstâncias em *Diferença e repetição* e sente tornar possível resgatar a disputa, a polêmica e a diferença para a filosofia.

O que nos interessa, porém, é compreender em que consiste esse “trabalho negativo” de que fala Foucault. Sabemos, de maneira muito sumária ainda, que se trata de reabilitar as possibilidades de pensar diferente – de pensar a diferença e suas intensidades. *A arqueologia do saber* se inicia aí, e esta é a próxima estação de nosso itinerário junto ao aventureiro arqueólogo.<sup>10</sup>

\*

É fácil notar que *A arqueologia do saber* recorre diversas vezes a um trabalho negativo. Um dos desafios que percorre toda a extensão do livro consiste em definir alguns termos que são cruciais para o sucesso da argumentação através da negação daquilo que estes termos não pretendem designar. Antes de prosseguir, é preciso dizer que Foucault não tem a pretensão de refutar outras possibilidades de descrição dos discursos. Ali seus termos sempre se definirão em relação a outros, vizinhos àquilo que procura definir. Relação conflituosa, talvez, mas qualquer definição, por mais vacilante que seja, advirá aqui de relações e nunca de axiomas

---

escritos ainda em vida, nos quais fala sobre o trabalho de Foucault, entre eles: *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (1972), *O homem, uma existência duvidosa* (1966) e *Raymond Roussel ou o horror do vazio* (1963).

<sup>10</sup> P.S: Encontrei dois trechos interessantes em que encontramos alusões sumárias à relação entre Foucault e Descartes. Um de François Wahl, onde lemos: “Conduisant cette entreprise de critique démystificatrice, Michel Foucault est un penseur, à prendre les choses de très haut, cartésien: ce qu’il traque est la confusion de niveaux et des permanences; ce qu’il cherche, la clarté apportée par la positivité de la pragmatique.” (WAHL, *Hors ou dans la philosophie?*, p. 99); e outro de Paul Veyne, no qual diz que “um regulamento administrativo podia ser mais revelador que o *Discurso do Método*” (VEYNE, *Foucault, seu pensamento e sua pessoa*, p. 39) e, em rodapé, ele se remete aos textos da polêmica entre Foucault e Derrida. Ambos, Wahl e Veyne, reforçam cada um à sua maneira o caráter não tão jocoso assim do epíteto “Descartes do século XX”.

que se querem anteriores às relações. O trabalho negativo desempenha um papel crucial, qual seja, de procurar apresentar aquilo que resiste aos limites impostos por outras investidas sobre a linguagem, abrindo um espaço de dispersão de enunciados.

Dito isso, em que consiste esse trabalho negativo? Foucault respondeu há pouco: em “libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma a sua maneira, o tema da continuidade.”<sup>11</sup> Ele alude a “um jogo de noções”: mais uma vez o artigo indefinido acompanha uma frase que coloca o sintagma regente em perspectiva, já que cada jogo joga “à sua maneira”, mas mantém em comum o “tema da continuidade”. Doravante, todas as noções que tornam complexo e diverso o discurso que sustenta a continuidade como um valor inalienável estão postas sob suspeita. Ao longo da seção, ele lista algumas delas – tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade, espírito, livro, obra, origem secreta, já-dito. Para todas, ele apresentará alguma razão pela qual é preciso pô-las em suspenso, afinal, essa parece ser a maneira de se “libertar” provisoriamente delas. Isso não por elas não nos fornecerem um fundamento pleno e seguro: não é isso que está em jogo. Afinal, Foucault não é Descartes, mas seu trabalho negativo não deixa de herdar um dos traços da dúvida cartesiana – se a unidade for duvidosa, por qualquer que seja a razão, ela será posta em suspenso, com a diferença de que seus enunciados serão *dispersados*, e não *dispensados* para encontrar algo que permita fundar. Serão dispersados no intuito de manter a diferença como diferença, e não, como presume a lógica da identidade, dispensados porque são diferentes e acidentais, portanto perfeitamente ignoráveis, passíveis de exclusão. Foucault quer se libertar dessas noções por guardarem entre si um traço comum – pressupõem uma identidade primeira que subordina toda diferença a essa identidade, gerando assim o que ele chamou na citação anterior de “continuidade”. A continuidade representa a identidade na história e se libertar desse tema implica em dispersar qualquer unidade que o sustente.

Vejamos um exemplo.<sup>12</sup> Uma obra parece coisa simples de se estabelecer. Em geral, ela se orienta em torno do nome que a produziu. Parece uma função homogênea capaz de lançar sobre um conjunto de textos uma identidade (a do

<sup>11</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p.31. “s’affranchir de tout un jeu de notions que diversifient, chacune a leur manière, le thème de la continuité.”

<sup>12</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 34-5; o mesmo exemplo já havia sido explorado em *Sur l'archéologie des sciences...*, t. I, p. 703.

nome do autor) que a governe ou, pelo menos, que permita estabelecer diferenças consequentes àquela identidade primeira (o autor). Mas bastaria juntar tudo o que foi dito e escrito por alguém para publicarmos sua obra completa? Seria preciso integrar rascunhos, esboços abandonados? Qual estatuto dar às cartas, às notas, às conversas relatadas, à imensa quantidade de traços linguísticos deixados pelo autor? Não publicá-los seria publicar ainda sua obra? Foucault nos dá um exemplo interessante: a obra de Nietzsche. Para ele, não sabemos se se trata da mesma relação quando, por um lado, está em jogo o nome de Nietzsche que assina algo e, por outro, a diversidade de escritos que deixou (autobiografias de juventude, dissertações escolares, artigos filológicos, livros tão distintos entre si como *Assim falava Zaratustra* e *Ecce Homo*, as cartas, os últimos cartões postais assinados por “Dionysos” ou “Kaiser Nietzsche” ou mesmo as inúmeras cadernetas nas quais se emaranham notas de lavanderia e projetos de aforismos). Por mais que tentemos extrair daí uma expressão do inconsciente do autor, ou mesmo busquemos ligá-lo às determinações de seu tempo para reger a composição da obra dando-lhe um critério aparentemente mais sólido (por exemplo, dizendo que a obra *deve* ser composta por aquilo que foi publicado em vida, ou por aquilo que foi escrito antes da “loucura”), sua heterogeneidade, as descontinuidades do ser que as compôs seriam relegadas em nome de um princípio governante que permitisse estabelecer os limites do que é e do que não é obra.

Se compararmos os critérios que governam o estabelecimento de obras diferentes – a de Nietzsche, de Platão, de Aristóteles, de Wittgenstein, de Homero, de Heráclito ou mesmo a de Kafka, tudo isso se torna menos abstrato. Os critérios são sempre adotados conforme o material de maneira arbitrária – cada material sugere critérios diferentes de edição – não havendo critérios de estabelecimento da obra antes de haver um material. Das diferenças presentes em cada conjunto ou mesmo em cada escrito (e, por vezes, pronunciado) surgirão critérios para um agrupamento que é sempre arbitrário e cria descontinuidades que dificultam inclusive a definição de algo como “completo”. Veremos, enfim, que “uma obra não pode ser considerada nem como unidade imediata, nem como uma unidade certa, nem como unidade homogênea.”<sup>13</sup> Não basta o nome, não basta reunir todo o volume de discursos imagináveis produzidos pelo nome, nem basta acreditar

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 35.

que os que foram reunidos são homogêneos entre si – nada disso é suficiente para garantir uma identidade governadora, dado que o próprio produtor sempre esteve sujeito à diferença, era produtor de diferença, o que pode ter criado rupturas cujo conceito de obra, em sua leitura tradicional, é incapaz de salientar. O caso de Nietzsche – que ficara louco no fim da vida – é mesmo exemplar, visto que há uma viva querela entre comentadores sobre que estatuto dar a textos póstumos.<sup>14</sup>

\*

Nas *Meditações*, depois de todo trabalho negativo, a relação entre a coisa pensante e sua capacidade de duvidar encerra um processo de enfrentamento extremamente radical sobre as próprias crenças, minimizando a amplitude da dúvida na segunda meditação. Poderíamos ver aqui algum parentesco entre as duas primeiras meditações e as duas primeiras seções da *Arqueologia*? Arquiteticamente seria suspeito dizer que ambas possuem inícios demasiado céticos nos quais a dúvida desempenha um papel radical. Não se trata disso. Queremos só salientar as diferenças entre “trabalhos negativos”.

Se nas *Meditações*, Descartes duvida de tudo em busca de um “ponto certo e inabalável”, ou seja, lança mão de uma dúvida que a tradição consagrou como sendo hiperbólica<sup>15</sup>; na *Arqueologia* (e não será esse o caso ao longo de toda sua vida?), Foucault não busca duvidar de tudo logo de saída, não faz julgamentos universais. Seu intuito é interpretar/diagnosticar seu tempo e sua dúvida recai sobre generalidades presentes no mundo com o qual ele tem contato: digamos que se trata de uma dúvida “focal” de um filósofo-jornalista radical.<sup>16</sup> Se a dúvida hiperbólica se *lança através* do tempo e do espaço, a dúvida “focal” questiona radicalmente *um* determinado recorte de tempo e espaço – uma espécie de dúvida

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, LOPES, *Elementos de retórica em Nietzsche*. No capítulo I, encontra-se uma sumarização importante das principais posições relativas à obra de Nietzsche; e no capítulo II, uma discussão sobre o estatuto de um texto póstumo de grande importância para vários comentadores – *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*.

<sup>15</sup> A caracterização do que a tradição tomou como sendo a dúvida hiperbólica cartesiana encontra-se logo na primeira meditação: “... não será necessário mostrar que todas elas [as antigas opiniões] são falsas, – o que talvez nunca pudesse conseguir – (...) bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que rejeite todas.” (DESCARTES, *Meditações metafísicas*, p. 17, [I, 7-9]).

<sup>16</sup> É Foucault quem nos diz em um pequeno texto para a findada *Revista Manchete* que, para ele, “a filosofia é uma espécie de jornalismo radical.” (FOUCAULT, *O mundo é um grande asilo*, t. II, p. 434).



hiperbólica localizada historicamente. Aquele se lança aos planos cartesianos, cujo tempo e espaço podem ser qualquer um, pouco importando se sua dúvida questionará inclusive a relação entre coisa pensante e geometria. Já este recorta tempos e espaços precisos que não podem ser outros – e talvez, digamos assim, as dúvidas de Foucault se lançam sobre a fotografia que se pode tirar de um tempo/espaço. Ele se questiona sobre a luz e o contraste das imagens grafadas pela história em nosso tempo. Faz dispersas as imagens prévias sobre a imagem dada. Jornalismo radical que nasce intempestivo, fruto da suspeita, da redação da filosofia com Nietzsche: “contra o tempo, e, com isso, no tempo, e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”.<sup>17</sup> E não se trata de ousar, mas de usar algo dito pelo próprio Foucault que me autoriza a fazer tudo isso parecer uma espécie de reportagem:

Eu me considero um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que acontece a nossa volta, o que nós somos, o que vem ao mundo. A filosofia, até Nietzsche, teve por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia. Antes, a filosofia conhecia o tempo e a eternidade. Mas Nietzsche teve a obsessão pela atualidade. Acho que o futuro somos nós quem fazemos. O futuro é a maneira pela qual reagimos ao que acontece, é a maneira pela qual transformamos em verdade um movimento, uma dúvida.<sup>18</sup>

\*

Uma vez atravessadas e suspensas algumas “formas imediatas de continuidade” tais como a obra, Foucault ensaia pela primeira vez definir o horizonte de suas pesquisas em relação a outras. A suspensão das *unidades do discurso* gera, segundo ele, uma *dispersão* de enunciados, “uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral”. Perguntar-nos-íamos se não seria essa dispersão a língua? Esta que os dicionários, tanto em francês quanto em português, definem como conjunto de elementos falados e escritos, segundo um vocabulário e uma sintaxe? Pois bem. Ele segue dizendo que “aparece assim o projeto de *descrição*

<sup>17</sup> NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva*, p. 7.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *O mundo é um grande asilo*, t. II, p. 434. “Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l'éternité. Mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité. Je pense que le futur, c'est nous qui le faisons. Le futur est la manière dont nous réagissons à ce qui se passe, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute.”

*pura dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. Descrição que se distingue facilmente da análise da língua.”<sup>19</sup> Tentaremos sumarizar a distinção que Foucault faz após esta afirmação.

A *língua* constitui sempre um conjunto de *enunciados possíveis* (um vocabulário) segundo um *conjunto finito de regras* (uma gramática) capazes de autorizar um *número infinito de desempenhos*. Qualquer que seja a inovação, por princípio, ela surge em consonância com as regras gramaticais. O campo dos *acontecimentos discursivos*, por sua vez, é um conjunto *finito* de sequências linguísticas *já formuladas*, sempre *limitado pela atualidade*, ainda que tal conjunto escape de nossa capacidade de registro e memória.

No primeiro caso, o da língua, o tempo e o espaço no qual se fala não importam tanto quanto no segundo: ao primeiro interessa mais a pesquisa sobre as regras que governam o funcionamento de uma língua em vários momentos ou lugares nos quais uma língua foi ou é falada – sendo assim uma pesquisa mais a-histórica; enquanto que o segundo caso se define por sua relação com a história, relação intempestiva, na qual tempo e espaço de um acontecimento são indispensáveis para descrever as práticas discursivas emergentes.

Enquanto a *análise da língua* se pergunta pelas regras que permitem gerar um sem-número de desempenhos ao longo do tempo e do espaço, a *descrição dos acontecimentos discursivos* coloca uma questão diferente, a saber, sobre como um enunciado pôde aparecer e não outro em seu lugar e tempo. Bastaria se ater à diferença de procedimento entre os casos: uma *análise* é um exame minucioso de um todo via partes desse todo, um método que parte dos casos particulares para demonstrar os princípios; uma *descrição*, por sua vez, consiste em narrar pormenores, relatar a partir daquilo que foi “grafado”<sup>20</sup> – sem preocupações com universais, ela busca “desgrafar”, pôr os “traços do tempo” em um espaço exterior, o espaço da página.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 38, [grifos do autor] “Ainsi apparaît le projet d’une *description pure des événements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s’y forment. Cette description se distingue facilement de l’analyse de la langue.”

<sup>20</sup> No latim, o termo *de-scriptio*, é traduzível por rascunho, cópia ou transcrição, sendo cognato do verbo *scribo*, grafar, gravar ou escrever em português.

<sup>21</sup> É possível encontrar alguns momentos em que Foucault se refere ao seu trabalho como análise, o que tornaria essa distinção entre *descrição* e *análise* um pouco artificial. Ele fala por exemplo de uma análise do discurso como descrição dos acontecimentos discursivos. Evidentemente, ele fala de análise para salientar seu caráter de descrição. Há um certo *uso selvagem dos conceitos*, do qual Foucault não abre mão. Falaremos disso mais adiante.

Perceberemos melhor a diferença almejada por Foucault entre os dois domínios através de um exemplo. Podemos criar inúmeras frases com o enunciado “vândalo”, verdadeiras, falsas, performativas e em diversos contextos. A análise da língua fornece diversas vias para investirmos sobre o que quer que seja enunciado, com definições e regras para compreendê-lo, segundo as alternativas dos três grandes eixos:

- a) a sintaxe, que estuda a relação entre os signos na frase: no caso “Michel é vândalo”, para estabelecer as relações entre seus termos, há um sujeito (Michel), um verbo de ligação (é) e um predicativo do sujeito (vândalo), e com isso posso dizer depois da análise que a frase está bem construída;
- b) a semântica, que estuda a relação entre signo e objeto: no exemplo acima, “Michel” é um substantivo próprio que quer dizer o nome de alguém, e “vândalo”, um adjetivo que predica Michel como quem quebra alguma coisa sem pensar em seu valor. A partir daqui, somando as análises semântica e sintática, posso dizer que essa frase tem sentido; por fim,
- c) a pragmática, que estuda a relação entre o signo, o falante ou escritor e seu ambiente: no exemplo, o ambiente é um texto explicativo no qual o escritor utiliza a frase “Michel é vândalo” como um exemplo para um leitor em uma dissertação – o que nos parece permitir dizer que o exemplo está bem empregado.

Dado que parece funcionar, este enunciado não é vazio de sentido do ponto de vista de uma análise da língua e pode ser perfeitamente formulado segundo tais princípios, apesar do escritor não estar se referindo especificamente a nenhum Michel.

À diferença de uma análise linguística como a esboçada, uma descrição dos recentes acontecimentos discursivos sobre as manifestações de junho no Brasil exige entender como surgiu um enunciado do tipo “vândalo” e não outro, diferente deste. “Vândalo” se torna algo a ser pensado a cada vez que um novo acontecimento leva alguém, em alguma instituição, em conformidade com alguns conceitos, segundo alguma estratégia a pronunciá-lo. Alguém poderia dizer que se trata de uma restituição de contexto. Vejamos o que nos parece diferente.

O projeto de descrição de Foucault implica considerar que um mesmo enunciado pode estar funcionando segundo estratégias que o contexto não é capaz

de explicitar. Ao descrevermos um contexto, por exemplo, não nos preocupamos com o fato de ter sido este e não outro enunciado o escolhido e sim, simplesmente, em dizer o que naquele contexto ele manifesta. Descrever um contexto é considerar o que está lá, o que o compõe. Por conseguinte, a análise da língua não considera as diferentes estratégias envolvidas em torno daquele enunciado, não considera, por exemplo, o que ele exclui, não se pergunta “como ou por que este e não outro?”.

Quando se trata de descrever o contexto de “vândalo” durante as manifestações de junho de 2013 no Brasil diz-se de alguém que quebrava alguma coisa sem pensar em seu valor cívico em alguma rua de um grande centro. O signo (vândalo) se relaciona com um falante (um governador ou prefeito) e/ou um ambiente no qual foi aplicado (um telejornal, um sítio na internet, uma prédio público no Brasil em junho) para encontrar seu sentido pragmático – qualificar aqueles indivíduos. No entanto, ao nos dedicarmos à “descrição pura dos acontecimentos discursivos” em torno da palavra “vândalo” precisaremos considerar outras coisas.

O enunciado “vândalo” tem uma história. De maneira muito sumária, os vândalos foram uma tribo germânica que atravessou o Império Romano durante o século V d.C.; o apogeu de sua civilização é marcado pelo estabelecimento de um Reino Vândalo no norte da África, na cidade de Cartago, (hoje Tunis, na Tunísia). Eram notáveis saqueadores (nada excepcional para a época) e, historicamente, ficaram conhecidos por invadirem Roma em 455 d.C., sob o comando de Genserico, destruindo e pilhando a cidade por duas semanas. A trégua só foi obtida após as súplicas do papa Leão I que teria pedido a Genserico que se abstivesse de continuar a destruir e matar, satisfazendo-se com a pilhagem.<sup>22</sup>

Registros sobre os “vândalos” são encontrados nos relatos sobre a queda do Império Romano e na literatura romanesca dos séculos XVII e XVIII. Porém, em 1794 um acontecimento muda os destinos do vocábulo e de sua família. Logo após a revolução francesa, Henri Gregoire, bispo e jurista francês, utilizou-se do termo “vandalismo” para descrever uma onda de pilhagens de obras de arte nas catedrais francesas. Lançando mão da imagem historicamente perpetuada dos “vândalos” como destruidores das coisas belas, incapazes de lhes dar valor, a

---

<sup>22</sup> Cf. LOFFER, K. “Vandals”. In: *Catholic Encyclopedia*. v. 15.

campanha de Gregoire projetava esta imagem sobre a pilhagem das catedrais após a revolução. Em questão de meses, jornalistas de toda a Europa passaram a utilizar o termo que logo, em 1798, seria consagrado pelo *Dicionário da academia francesa*. Do século XIX em diante, “vandalismo” e seu cognato “vândalo” tornaram-se lugares comuns para designar atos de violência nas línguas europeias.<sup>23</sup>

Durante as manifestações de junho no Brasil, curiosamente “vândalo” não foi um enunciado usado por todos para se referirem entre si em uma manifestação. Definitivamente não se tratava de um povo vândalo em busca de terras para sobreviver, tampouco de pilhadores de obras de arte. O enunciado surgiu nos grandes veículos de mídia e nos discursos dos políticos em voga para se referirem deliberadamente aos que estavam nas ruas em protesto e quebravam algo durante uma manifestação. As fontes sobre isso abundam e dispensam citações.<sup>24</sup> Porém, é preciso notar que os emissores não deixaram explícita a conjunção, nem tampouco disseram por que escolheram uma palavra como vândalo. Falavam dos “vândalos” em geral e do inaceitável “vandalismo” que se espalhava pelas ruas. Aí reside o perigo e a estratégia implicados na conjunção grifada. O discurso sobre os vândalos em junho atrelava as duas coisas (estar na rua em protesto e quebrar coisas) e ao reuni-las buscava criar uma indistinção entre os que possuíam um dos predicados. Aquele que estivesse na rua passaria a ser visto, se seguimos as estratégias dos emissores do enunciado, como alguém que *em potencial* pode quebrar algo.

Esse é o risco da conjunção que o contexto não explicita, porque só conseguimos descrever tal acontecimento discursivo quando percebemos algumas das razões que levam a escolha deste enunciado “vândalo” e não outro, do tipo, “manifestantes”. Ele cria efeitos de verdade que a mera remissão ao contexto, no interior da análise da língua, não consegue salientar. Algo acontece na ordem do

<sup>23</sup> Para um bom panorama da história e a virada nos estudos sobre os vândalos, ver MERRILLS, A.; MILES, R. *The Vandals*. pp. 1-27. Sobre Henri Gregoire, ver WILSON, E. J. *Encyclopedia of Enlightenment*, pp. 245-6.

<sup>24</sup> Para se ter uma ideia da diferença de quantidade das ocorrências do termo nesta época, uma rápida pesquisa em um instrumento de busca, limitada a resultados de junho de 2013, com o termo “vândalo”, em um grande domínio da mídia brasileira – o globo.com – fornece para esse termo, ignorando qualquer cognato, 19.000 resultados. Um ano antes, no mesmo mês e domínio, a mesma ferramenta fornece 5.460 resultados. Quando, porém, no domínio ele próprio, sua ferramenta de pesquisa fornece para a mesma pesquisa 1.082 resultados para junho de 2013 e 55 para junho de 2012. Ver Anexo 1.1, p. 136, ao final da dissertação, as páginas impressas com os resultados das ferramentas de pesquisa dos respectivos site e trechos.

discurso. Novas estratégias são lançadas através do enunciado e elas dependem dessa escolha, do que ela provoca e, principalmente, do que ela exclui. Tudo isso torna o enunciado “vândalo” diferente aos ouvidos de todos que o escutam.<sup>25</sup> Um termo que não tinha tanta centralidade, se torna objeto de discurso. A cada momento em que ele surge, as configurações que estão em jogo podem mudar o próprio jogo, mudar as próprias regras. Percebemos isso se notarmos que alguns puseram seu próprio uso em questão,<sup>26</sup> exigindo maior cuidado por parte dos emissores quando usam tal enunciado.

Retomemos a definição inicial. Com o exemplo, torna-se perceptível a diferença entre criar várias frases com “vândalo” e empregá-lo em um determinado lugar e hora. No primeiro caso, vimos que se a noção de língua pressupõe uma identidade (um conjunto limitado de regras) que proporciona uma produção de diferenças infinitas, desde que redutíveis à identidade das regras e à capacidade de análise. O projeto de Foucault parte de uma diferença primeira: a cada momento, há um conjunto atual finito de acontecimentos discursivos, de enunciados formulados segundo certas condições. Entender o enunciado “vândalo” depende de uma descrição que seja capaz de mostrar como ele estabelece uma diferença hoje, dentro do panorama vasto de estratégias que o envolvem, tornando-o algo outro, desde o momento em que ele foi lançado no discurso sobre as manifestações no Brasil. A cada dia, novas camadas diferentes são produzidas ao redor desse termo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Há inúmeras fontes que atestam o uso deste enunciado na mídia brasileira, basta vasculhar o exemplar e sempre atento *Observatório da Imprensa*. Porém, há uma vídeo-montagem que escancara tal escolha lexical durante as manifestações de julho. Como se trata de uma edição informal, só podemos fornecer a ligação do vídeo, *vandalismo, vandalismo, vandalismo*: [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=04XYSEI2ln4](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=04XYSEI2ln4) (acessado em 9 de outubro de 2013),

<sup>26</sup> Além do próprio autor desse vídeo – que, ao fazê-lo, parece questionar o excessivo uso do termo – ver DEVEZA, *Afinal quem foram esses tais vândalos*.

<sup>27</sup> Para citar brevemente alguns acontecimentos, a contínua luta de setores da sociedade após junho de 2013 foi sendo representada pela categoria dos professores, com destaque ao Rio de Janeiro, onde a reação governamental foi extremamente hostil para com os manifestantes. Além do estranho silêncio dos governantes sobre o assunto (só secretários e profissionais da segurança pública vieram a público para se pronunciar pelo governo), os meios de comunicações adotaram a estratégia de ligar ao enunciado “vândalo”, a imagem dos anarquistas do *Black Bloc* (Bloco Negro). Mais uma vez, as fontes abundam. Cito uma que me chamou muito a atenção. Uma jornalista do Globo News em cobertura direta das manifestações insiste em perguntar sobre a presença de *Black Blocs* nas manifestações. As respostas do professor Francisco Carlos Teixeira que estava no telefone com ela são reveladoras: GLOBONEWS. *Prossegue quase um sistema de guerrilha no centro do Rio*. (<http://globotv.globo.com/globonews/jornal-globonews/v/prossegue->

Produzido, um acontecimento discursivo, como foi o caso do enunciado “vândalo” em 2013, estabelece um momento de plena diferença em relação ao momento anterior e fá-lo diferir daquele conjunto de possibilidades lhe dadas anteriormente. As práticas que o envolvem já não são mais as mesmas definitivamente. Não se trata só de mostrar uma falha na grande narrativa do progresso da República Federativa do Brasil. Quando nos dispusemos a tratar de tal enunciado, de sua singularidade como acontecimento que nem a língua ou o sentido podem esgotar, vemos um

Acontecimento estranho, ao certo – diz Foucault – de saída porque por um lado está ligado a um gesto de escrita ou articulação de uma palavra, mas que de outro abre a si mesmo uma existência remanescente em um campo da memória – ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque ele é único como todo acontecimento, mas se oferece à repetição, à transformação, à reativação; enfim, porque está ligado às consequências que ele incita, mas, ao mesmo tempo e segundo uma modalidade bem diferente, aos enunciados que o precedem ou que o seguem.<sup>28</sup>

Encontramos aqui, mesmo antes do que imaginávamos uma definição prática do que é um *acontecimento*, algo “único” que “se oferece à repetição, à transformação, à reativação”, “ligado às consequências que ele incita” segundo “uma modalidade diferente” daqueles que o precedem ou o seguem – os enunciados. No entanto, trata-se de uma definição incompleta. Por enquanto, um acontecimento é o momento em que a diferença acontece – por isso, um momento único. Quando considerados os acontecimentos do discurso, a diferença tem uma primazia temporal – nada é idêntico àquilo – e se mostra assim anterior a qualquer tipo repetição. Não se trata de negar que haja repetição, mas é preciso resguardar a diferença primaz de tempo e espaço que esta repetição sempre exige para acontecer. Por mais semelhantes, duas notas ou letras nunca se repetem da mesma maneira. No entanto, a reflexão sobre o enunciado, que será desenvolvida mais a frente, aprofundará a compreensão dessas noções.

---

[quase-um-sistema-de-guerrilha-no-centro-do-rio-diz-professor/2860443/](#) acessado em 21 de outubro de 2013).

<sup>28</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 40-41 [grifos nossos]. “Événement étrange, à coup sûr: d’abord parce qu’il est liée d’un côté à un geste d’écriture ou à l’articulation d’une parole, mais que d’un autre côté il s’ouvre à lui-même une existence rémanente dans le champ d’une mémoire, ou dans la matérialité des manuscrits, des livres, et de n’importe quelle forme d’engistement; ensuite parce qu’il est unique comme tout événement, mais qu’il est offert à la répétition, à la transformation, à la reactivation; enfin parce qu’il est lié à des conséquences qu’il incite, mais en même temps et selon une modalité toute différente, à des énoncés qui le précèdent et qui le suivent..”

A identidade, tal como a conhecemos e utilizamos, produz efeitos escamoteadores da diferença historicamente conhecidos. Talvez por isso, pouco ouvimos falar sobre os Vândalos do século V d.C. durante tempos interessantes como estes que se passaram em junho. Desse escamoteamento da diferença extraem-se “verdades históricas” que se opõem a “falsidades” ou a “mentiras”. Pensar para além de verdade e mentira exige não escamotear a primazia da diferença, descrevendo-a a apresentar o que nela exhibe descontinuidade, ruptura e também repetição. “Sacudindo a quietude” das unidades prévias, Foucault estabelece, ele mesmo, uma ruptura e insere a diferença para pensar a história.

\*

Antes de prosseguir, um desvio. Um dos traços marcantes d’*A Arqueologia do saber* já presente neste início constitui a busca por diferença e geração de dispersão, por descrever a relação entre enunciados. Para tanto, Foucault procura não pressupor categorias diferenciadoras, não subordina a diferença a uma identidade primeira; pelo contrário, ele desfaz as unidades que concatenam os enunciados – como era caso da obra – e gera dispersão, produz uma diferença insubordinada. Vimos que Foucault inseriu uma modalização descontínua que torna as descrições às quais se refere algo diferente da análise da língua, encontrando aí uma maneira de pensar a diferença na diferença. A essa modalização de descontinuidades ele chamou de acontecimento. Vimos também como, a cada novo acontecimento, todas as relações entre os signos em um discurso se tornavam diferentes e estabeleciam modos diferentes de inscrição – como era o caso dos acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e do enunciado “vândalo”. Mesmo que notemos repetições de estratégias (comparando o uso feito durante a Revolução Francesa e o contemporâneo no Brasil) e reativações de um mesmo enunciado (que no caso do termo “vândalo” tem vários episódios), os modos de emergência são diferentes, o lugar no espaço e no tempo que ele vem ocupar é outro.

Tão simples lembrar de um rosto que, mesmo semelhante, nunca aparece o mesmo em duas fotografias, porque nunca o mesmo espaço/tempo se deixa recortar: emergem sempre novos rostos e dois séculos fazem do papel da mais antiga fotografia algo mais envelhecido do que a desta, tão nova e fresca que fica



difícil revelar-lhe ainda um positivo. Os nossos “vândalos” não são os “vândalos” de Gregoire. Assim, Foucault permite nos lançar na diferença, revelando-a na sua dimensão de acontecimento, de instante fotográfico, para só depois de mostrar sua primazia, poder trabalhar com a repetição na história – pois afinal, entre a ruptura de Gregoire e nós, ainda que os papéis sejam diferentes, vemos emergir ainda na paisagem do discurso um enunciado, um rosto: o dos “vândalos” na paisagem abstrata do “vandalismo”.

O que quero fazer notar é que a própria *estratégia de escrita* procura acompanhar esse movimento de apresentação da diferença primaz sobre a repetição. O caminho escolhido por Foucault para começar *A arqueologia* salienta diferenças. Não em vão a primeira seção sobre a repetição na história (*As formações discursivas*) começa falando das escolhas que essa estratégia encetou. Ele mesmo chama a atenção para “duas séries de problemas” que se apresentaram logo de saída:

uma – vou deixá-la em suspenso por um momento e vou retomá-la mais tarde – concerne à *utilização selvagem* que fiz dos termos enunciado, acontecimento e discurso; a outra concerne às *relações* que podem ser legitimamente descritas entre os enunciados que deixamos em seu grupo provisório e visível.<sup>29</sup>

Creio que há uma estratégia bem pensada para deixar para “mais tarde” a primeira série referente à “utilização selvagem” de termos. Em suspenso, é possível operar com essas noções, mostrá-las em prática na escrita. Basicamente, trata-se de entender que não sabemos ao certo como definir uma ferramenta, enquanto ela não tiver sido aplicada, utilizada – por isso, trata-se antes de fazer um uso selvagem, sem governo, primitivo, que experimenta na selva dos pensamentos, em meio à floresta da linguagem, os caminhos que noções como enunciado, acontecimento e discurso podem percorrer – elas são ferramentas desse arqueólogo peculiar. Desse modo, elas são usadas sem um sistema que as defina de antemão. Sua utilização permitirá uma retomada capaz de dar contornos àquilo que se repete.

Descrevendo essas que me parecem as razões de deixar a primeira série em suspenso (Foucault não justifica essa escolha, deixando-nos no plano da

<sup>29</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savior*, p. 44, [grifos nossos]. “l’une – je vais la laisser en suspens pour le moment et je la reprendrai plus tard – concerne l’utilisation sauvage que j’ai fait des termes d’énoncé, d’événement, de discours; l’autre concerne les relations qui peuvent être légitimement décrites entre ces énoncés qu’on a laissés dans leur groupement provisoire et visible.”

especulação) encontramos já o que será o trabalho da segunda série de problemas: quando mostradas na prática, noções do tipo “enunciado” permitem um tipo de operação ao estabelecer *relações* que os envolvam. Sua repetição selvagem fornece contornos através das relações que cria ao longo do caminho.

Portanto, temos duas séries de problemas que se concatenam: se aceitarmos mostrar primeiro as aventuras de nosso arqueólogo, posteriormente tornar-se-á possível delinear as noções que, de modo selvagem, ele utilizou, primeiro em dispersão e diferença, para depois vê-las nos modos de repetição.

Torna-se patente que, antes de definir, é preciso usar palavras, mostrá-las diferentes no discurso, dar-lhes existência materialmente linguística. Não à toa, trabalho negativo e prática selvagem são conduzidos de modo a apresentar seu funcionamento na diferença. Eles se tornam acontecimentos discursivos em pleno discurso metodológico, dado que surgem assim, selvagens.<sup>30</sup> Como bem disse Foucault um pouco antes de publicar *A arqueologia do saber*, a análise dos tipos diferentes de transformação implica

colocar em parêntesis todas as velhas formas de continuidade moles pelas quais se mitiga normalmente o fato *selvagem* da mudança (...) e fazer surgir ao contrário, com obstinação, toda a vivacidade da diferença: estabelecer [*établir*] meticulosamente, o *desvio* [*écart*].<sup>31</sup>

A descontinuidade se deve ao caráter mesmo de acontecimento, de desvio de um contínuo colocado em parêntesis (a obra, por exemplo). O nosso arqueólogo se desvia assim para o espaço da mudança, onde se pode perceber a dispersão das diferenças, o fato selvagem da mudança, se estabelecendo aí, na prática com a floresta. Sua escrita, por ela mesma já repete esse gesto, pois rompe com as continuidades e surge selvagem, difícil, primitiva, bruta aos que se acostumaram com a ausência de conflitos nos métodos.

Mais uma vez, uma espécie estranha de Descartes do Século XX aparece. *A arqueologia do saber* não deixa de ser seu discurso do método. *Méthodos* em grego denota um modo de inquirir, buscar, perseguir, caçar, um estratagema, um truque ou até mesmo uma manobra; *méthodos* que guarda em seu interior *hódos* –

<sup>30</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 44.

<sup>31</sup> FOUCAULT, *Reponse à une question*, t. I, p. 677, [grifos nossos]. “... mettre entre parenthèses toutes les vieilles formes de continuité molle par lesquelles on atténue d'ordinaire le fait sauvage du changement (tradition, influence, habitudes de pensée, grandes formes mentales, contraintes de l'esprit humain), et faire surgir au contraire, avec obstination, toute la vivacité de la différence: établir, méticuleusement, l'écart.”

caminho. Na modernidade, vimos os sentidos de *méthodos* serem apaziguados, pois, com Descartes, por exemplo, o método constituía a busca por um caminho reto matizado pelo bom senso, que “é a coisa do mundo melhor partilhada”<sup>32</sup>, pela ideia de um progresso da razão e do conhecimento, na busca pelo estabelecimento do verdadeiro. Muito sumariamente, podemos dizer que a busca por bases seguras para a pesquisa científica (e até mesmo filosófica, para Descartes) arriscava dirimir a vacilação presente no sentido de *méthodos*, excluindo seu caráter experimental de investigação persecutória que não sabe de saída o que vai encontrar no caminho. Apesar disso, é notável que, no caso de Descartes, haja uma “consciência” da natureza singular e até mesmo fabular de seu método.<sup>33</sup>

*Écart* por sua vez exprime sentidos diversos: entre o trem e a plataforma há um *écart* do qual é preciso se prevenir; o *écart* de uma bala é o momento em que ela se desvia de sua rota; um lugar *écartée* está isolado, afastado dos outros; em um jogo de cartas, é preciso deixar o *écart*; os *écarts* excessivos de temperatura surpreendem os nossos corpos; afastamento máximo, o grande *écart* de uma bailarina lança ao chão suas pernas abertas em 180° graus. Distância, desvio, isolamento, descarte, diferença, afastamento – um *écart* ainda, esse de interromper o texto para se dedicar tanto a uma etimologia e dizer entre truques e manobras, aplicado a uma investigação, em um *méthodos*, que Foucault segue descaminhos meticulosamente estabelecidos. Diferença primaz, selvagem, insubordinável em repetição: diferenças que entre descaminhos selvagens o arqueólogo acaba por encontrar. A maneira como fala de seu *méthodos* já é ela mesma um desvio: ele não apazigua e define, mas exhibe o tempo todo, as dificuldades de pensar “a vivacidade da diferença” – essa que é insubordinada e não obedece à identidade, mostrando-se a cada repetição, a cada dobra dos caminhos de sua escrita viva.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> DESCARTES, *Discurso do método*, p. 63.

<sup>33</sup> Vale a leitura de um trecho do *Discurso do Método* (p. 65): “Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha. Os que se metem a dar preceitos devem considerar-se mais hábeis do que aqueles a quem os dão; e, se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas, não propondo este escrito senão como uma história, ou, se preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza.”

<sup>34</sup> P.S.: Cito um trecho do livro de KREMER-MARIETTI, *Michel Foucault: archéologie et genealogie* que compartilha do tom dessa hipótese da arqueologia como um discurso do método, sugerindo um dobra: “Il y a tout lieu de s’interroger sur la méthode propre de l’histoire, et c’est la

Em 1967, Paolo Caruso pede a Foucault em uma entrevista, logo de saída, para “*retraçar o itinerário filosófico*” que ele tinha percorrido até alcançar a posição atual em que estava. Ele alude às posições de *As palavras e as coisas* que o tornaram um personagem público em todo o mundo. Foucault lhe responde:

É-me um pouco difícil descrever o itinerário que me conduziu até as posições atuais, pela simples razão de que espero ainda não ter alcançado o ponto de chegada. É somente no fim do percurso que se pode estabelecer [*établir*] verdadeiramente o itinerário que se seguiu. O livro que publiquei ano passado é um livro de trabalho; por isso, é um livro de transição que me permite e, espero eu, me permitirá ir mais além.<sup>35</sup>

Resposta esta que bem poderia encerrar ou iniciar um trabalho que fala tanto de caminhos, de itinerários e de livros. Fazê-lo seria ceder aos encantos da teleologia e trair os acontecimentos. Lemos aí três frases. A primeira consiste em desviar-se da pergunta. Se o interlocutor solicita seu itinerário, Foucault acha difícil falar de um caminho enquanto ele está a trilhá-lo. A última salienta o caráter transitório de um livro cujo impacto não foi nada discreto e que Foucault aqui já o vê como um trabalho parcial que lhe serve como um ponto que o permitirá ir mais além. Foi, porém, a segunda frase que me levou a citar este trecho. O verbo que nela se lê é o mesmo da última frase da citação anterior: *établir* – *Établir* em um lugar, alguma posição; *établir* uma lista de afazeres; *établir* contatos; *établir* a realidade de algo, provando-o. De que estabelecimento afinal se fala? Numa citação, fala-se de “estabelecer verdadeiramente no fim de um percurso”; n’outra, “estabelecer, meticulosamente, desvios”; em ambas se segue ao “estabelecer” advérbios de modo – no fim do percurso, se ele for mesmo possível, o será de modo verdadeiro; durante o percurso, enquanto for possível, trata-se de estabelecer com cuidado e em detalhes – *meticulosamente*. Curioso cruzamento: ao se “estabelecer”, ao procurar uma perspectiva da qual falar,

---

tâche que se donne Foucault au début de son ouvrage qui se présente donc à nous comme un *nouveau discours de la méthode pour aborder le discours.*” (p. 23)

<sup>35</sup> FOUCAULT, « *Qui êtes-vous, professeur Foucault* », t. I, p. 601. Reproduzo abaixo a pergunta de Caruso e a resposta de Foucault: –*Pouvez-vous me parler de votre formation culturelle, retracer l'itinéraire que vous avez parcouru pour parvenir à vos positions actuelles? Je fais surtout allusion aux positions exprimées dans le livre paru l'an dernier, Les Mots et les Choses, grâce auquel vous êtes devenu un personnage public, et pas seulement en France.*

–Il m'est un peu difficile de décrire l'itinéraire qui m'a conduit aux positions actuelles, pour la bonne raison que j'espère justement n'être pas déjà parvenu au point d'arrivée. C'est seulement au terme du parcours que l'on peut établir véritablement l'itinéraire que l'on a suivi. Le livre que j'ai publié l'an dernier est un livre de travail; en conséquence, c'est un livre de transition, un livre qui me permet, qui, j'espère, me permettra d'aller au-delà.

durante a vida, só podemos falar dos detalhes com os quais entramos em contato; um estabelecimento final, uma verdade performativa, estaria ligado com o final de um percurso, com a única certeza por ele garantida, que é sua morte. Por isso, manter a vivacidade da diferença exige se manter cauteloso, sempre consciente de que não há termo final ao percurso enquanto se vive o percurso. Filosofia nômade essa que se “estabelece” sempre com cuidado no desvio e na transição.

\*

Conscientes da primazia da diferença, retomemos os fios da meada. Um dos problemas encontrados no desvio era o de trabalhar “as relações que podem ser legitimamente descritas entre enunciados deixados em seu grupamento provisório e visível.” Incidindo sobre a pretensão de legitimidade das descrições da arqueologia, o encaminhamento do problema levará a uma inflexão da arqueologia para pensar também a repetição, como ela se dá e como seria possível descrevê-la, sem eliminar a diferença na história, ou seja, sem eliminar discontinuidades.

Alguns poderiam se perguntar: por que falar de uma descrição legítima? ou mesmo pura? Não há respostas definitivas para essas perguntas. Pura, legítima, são adjetivos cuja carga retórica é notável, mas querem assinalar aqui somente a insubordinação da diferença. A “pureza” da descrição dos acontecimentos advém do caráter diferencial que tais descrições almejam – trata-se de pensar a pura diferença, encontrável na repetição, não subordinada ou deslegitimada pela identidade. Por sua vez, Foucault fala de um grupamento provisório e visível, ou seja, do campo das dispersões no qual as unidades do discurso foram lançadas e misturadas. Sobre esse campo, ele lançará quatro hipóteses na seção *As formações discursivas* para entender qual tipo de relação entre os enunciados pode ser “legitimamente descrita”, fugindo dos imbróglis que cada uma fornece.

A primeira hipótese relacionaria os enunciados através de um conjunto referente a um único e mesmo objeto. Foucault rechaça essa hipótese com o exemplo do enunciado “loucura”, pois “a unidade dos discursos sobre a ‘loucura’ não estaria fundada sobre a existência do objeto ‘loucura’, ou na construção de um horizonte único de objetividade; seria o *jogo das regras* o que tornaria possível

durante um dado período a aparição de objetos”.<sup>36</sup> Ele segue listando alguns jogos que tornam possível a aparição desses objetos: recortes, descrições, repressões, diferenciações nas práticas cotidiana, jurídica, religiosa, médica, etc. que criam distâncias, interstícios. Jogos que menos unificam do que repartem este objeto “loucura”.

A segunda hipótese lança mão de um grupo de relações elaboradas pela forma e o tipo de encadeamento presentes entre diversos enunciados – um *estilo*. Um novo rechaço será determinado pelo fato de que a própria maneira de descrever vai se deslocando quando falamos, por exemplo, das ciências médicas. O pretense estilo comum a todos que partilham aquela ciência vai se alterando graças a novas técnicas, instrumentos, maneiras de diagnosticar, protocolos de experiência, regulamentações institucionais. Seria preciso abandonar a pretensão de descrever as relações através de um estilo comum, porque cada enunciado exige “caracterizar e individualizar a coexistência” estabelecida com outros. Dispersos e heterogêneos, os enunciados se caracterizam pela maneira diversa através da qual se relacionam no interior dessas técnicas: se apoiam mutuamente, se implicam, se excluem, sofrem transformações, criam um *jogo de revezamento*, sobre sua posição e sobre sua substituição, inviabilizando a coesão de um estilo.<sup>37</sup>

A terceira hipótese para entender as relações entre os enunciados passa por determinar “um sistema de conceitos permanente e coerente que aí [nesse sistema, seriam postos em jogo]”. Essa hipótese passa por considerar a aplicação de um sistema de conceitos que surge e se efetiva, a fim de relacionar seus enunciados. Se tomarmos como exemplo a gramática de Port-Royal, vemos que ela efetivou um sistema de conceitos capaz de estabelecer relações entre os enunciados, pois os reagrupava em busca de uma forma permanente e coerente (as *frases* definem-se por *juízos*; os *verbos* como equivalentes a *cópias lógicas*; *sujeito* e *atributo*, antes separados, agora como *substantivos*; as *palavras* como signos de *representação*, etc.). Mas várias ideias escaparam ou foram completamente revistas em tal sistema, a saber, que: as *frases* passaram a se definir por uma *sintaxe* e não só por um *juízo*; as *palavras* passam a ter um *saber primitivo*

<sup>36</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 46, [grifos nossos]. “L’unité des discours sur la folie ne serait pas fondée sur l’existence de l’objet « folie », ou la constitution d’un horizon unique d’objectivité; ce serait le jeu des règles qui rendent possible pendant une période donnée l’apparition d’objets...”

<sup>37</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 47-8.

que não as reduz a signos de representação; os *verbos* se apresentam como *substantivos que designam uma ação* (por exemplo, o *andar*, o *querer*, o *falar*) e não só como cópulas; etc. Daí a necessidade de admitir a gramática geral como uma figura aparentemente coerente que carregava consigo inconsistências. O rechaço se dá porque, segundo Foucault,

não se procuraria mais, então, uma arquitetura de conceitos suficientemente generosa e abstrata para dar conta de todas as outras e as introduzir no mesmo edifício dedutivo [como era a pretensão de Port-Royal]; mas tentar-se-ia analisar *o jogo se seus aparecimentos e de sua dispersão*.<sup>38</sup>

A quarta hipótese e última propõe relacionar os enunciados segundo um encadeamento capaz de apresentar a identidade e a persistência de *temas*. Mas a própria mudança das estratégias de apresentação dos temas entre os saberes da análise das riquezas para a economia, da história natural para a biologia e da gramática geral para a filologia mostram uma alteração na maneira de encadear os enunciados. Sumariamente, podemos dizer que nas primeiras (análise das riquezas, história natural e gramática geral) tratava-se de compreender a ação do ponto de vista de um sujeito transcendental que buscava entender como se dava o trocar, o viver e o falar. Quando o homem passa a ser visto, na virada do século XVIII para o século XIX, como sujeito transcendental e objeto empírico dos saberes, isso causa uma profunda alteração das estratégias, pois se trata de compreender como, ao longo da história, se efetivaram as relações de trabalho, a evolução da vida e as mudanças da linguagem. Quem era sujeito se dobra e passa a ser visto também como um objeto passível de ser conhecido por esse sujeito: uma das condições de possibilidades indispensáveis para o nascimento das ciências humanas.<sup>39</sup> Quando, sobre o quadro de Velásquez, Foucault fala das alterações na maneira de compreender o sujeito contemporâneo, quer chamar atenção para o espaço aberto pela duplicação dos lugares promovida pelo quadro: esteja ele no lugar do Rei, do Pintor, do Modelo ou do Observador, dali, quem o

<sup>38</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 49, [grifos nossos]. “On ne chercherait plus alors une architecture de concepts suffisamment généraux et abstraits pour rendre compte de tous les autres et les introduire dans le même édifice déductif; on essaierait d’analyser le jeu de leurs apparitions et de leur dispersion.” Ver também o capítulo VIII de *As palavras e as coisas* intitulado “Trabalho, vida e linguagem.”

<sup>39</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 49-52. Foucault descreve em detalhe as rupturas de estratégias entre esses saberes ao longo de *As palavras e as coisas*. Ver especialmente o capítulo IX – *O homem e seus duplos*, no qual ele delinea as principais características e descontinuidades dos saberes na epistémê moderna.

olha (o sujeito) teve seu lugar alterado, não é mais um sujeito soberano e externo da representação que vê o mundo acontecer; ali, seu lugar encontra-se cindido, pois ele passa a ocupar simultaneamente duas posições: o de quem vê, de quem conhece, e o do que pode ser visto, como objeto a ser conhecido. No lugar do Rei, podem estar também o Observador, o Modelo ou o Pintor. Ao poderem ocupar o mesmo espaço enquanto sujeitos que reinam, observam, modelam ou pintam, cada um desses tipos está já refletido como governado, observado, modelado e pintado no espaço aberto para este estranho “homem” aos quais essas novas ciências irão se lançar. Entre aspas, um duplo empírico- transcendental é o sujeito que conhece, conjugando os verbos na voz ativa; e objeto a ser conhecido pela voz passiva que fala no texto.<sup>40</sup>

A despeito da vontade de vê-los como sumarizações, séries lacunares e misturadas, esses temas são *jogos de diferença, de afastamento, de substituições, de transformações*. Eles apresentam possibilidades estratégicas diversas que não coadunam identidade e persistência de temas; mostram ativações simultâneas e incompatíveis (como era caso acima, no qual o sujeito soberano da representação é dividido, abrindo espaço para o surgimento daquilo que Foucault chamara de duplo empírico-transcendental), ou mesmo investidas sobre um mesmo tema do ponto de vista de conjuntos diferentes (como será o caso da linguagem em *As palavras e as coisas*, que sofrerá influências diferentes da lógica, da linguística, da filologia e da literatura).<sup>41</sup> A dificuldade de se ater a encadeamentos de temas advém, portanto, do fato de suprimir ou escamotear as rupturas constantes que lhes são inerentes.

\*

“Daí a ideia de descrever essas dispersões” – diz Foucault. Esse vocabulário da dispersão não é inédito, nem aparece de repente. O itinerário percorrido nas obras anteriores oferece alguma consistência e exemplifica como se pode descrever dispersões. Ele já admitia, naquele prefácio de 1966, a necessidade de tratar “problemas de métodos suscitados por tal ‘arqueologia’ a serem examinados ‘em

<sup>40</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, pp. 19-31. Uma lembrança de Lebrun: o conceito de Homem para Foucault é essa “‘figura nova’ que recebe ‘esse velho nome’”(LEBRUN, *Transgredir a finitude*, p. 11).

<sup>41</sup> Cf. *infra*, p. 111 et seq.



uma próxima obra”<sup>42</sup>; e descrevia sua tarefa como a de fazer uma história da ordem das coisas, uma história do Mesmo, daquilo que na cultura é ao mesmo tempo, *disperso* e aparentado.<sup>43</sup> As respostas às críticas despertadas pelo tipo de história que ele propunha ali amadurecerão esse vocabulário. Quando responde a questões, tanto em um artigo de revista ou no Círculo de Epistemologia, Foucault fala de um “espaço de dispersão”, um “espaço onde se *dispersam* os acontecimentos do discurso”, um campo aberto e sem dúvida indefinidamente descritível de relações.<sup>44</sup> Assim, ele introduz uma relação entre dispersão e espaço no discurso.

N’A *arqueologia*, *espaço* não seria aquilo sobre o qual construiremos progressivamente um edifício dedutivo, tampouco um espaço de “um livro sem medida” no qual se escreveria aos poucos através dos tempos.<sup>45</sup>

Que espaço seria este, então? Um espaço de jogo, de feixes espalhados, em dispersão. Neste espaço não importa muito o centro, o marco zero, importam sim as relações entre seus termos – e no caso d’A *arqueologia*, a ênfase se dá sobre as *relações discursivas* que podem ser estabelecidas, por isso, o que está disperso neste espaço enfeixado enfatizam os *acontecimentos discursivos*.<sup>46</sup> Sobre isso, Paul Veyne é muito lapidar: “A filosofia de Foucault não é uma filosofia do ‘discurso’, mas uma filosofia da relação” e ilustra tal afirmação, dizendo que “nesse mundo, não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o louco: as figuras são o que as configurações sucessivas do tabuleiro fazem delas.”<sup>47</sup> Um xadrez mundano, no qual as regras vão sendo discutidas no tabuleiro, de tempos em tempos, conforme se dá a distribuição das peças, a partir do momento em que as relações acontecem; um xadrez de palavra já que suas peças jogam no tabuleiro da linguagem; um xadrez da diferença, no qual não há regras *a priori* que determinem o jogo desde sempre, pois será durante o jogo que as regras vão ser formadas – e de repente, o cavalo não se movimenta mais em linha reta: três casas a frente, duas, três, quem sabe, até quatro, à esquerda...

<sup>42</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.13.

<sup>43</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.15.

<sup>44</sup> Cf. FOUCAULT, *Réponse à une question*, t. I, p. 676; *Sur l’archéologie des sciences*, t. I, p.707.

<sup>45</sup> Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 53.

<sup>46</sup> Foucault resguarda-se de trabalhar práticas não-discursivas, mas assinala a inevitável relação entre práticas discursivas e não-discursivas. Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 90.

<sup>47</sup> VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, p. 275, [grifos nossos].

Uma vez mais, em detrimento dos artigos definidos, o privilégio é dado à indefinição de um jogo, às disposições e estratégias de entrelaçamento neste espaço indefinido, em ininterrupto processo de formação. Se ele diz ser um pluralista,<sup>48</sup> o é na medida em que, para falar das rupturas e da diferença torna possível pensar na maneira como *os* sistemas, *os* jogos sucedem, anulam, transformam, absorvem, excluem, incluem possibilidades (são os novos movimentos do cavalo). As repetições são possíveis desde que não postulem *o* absoluto limitado e *o* eterno resguardado pelos artigos demasiado definidos. Se Foucault os usa, se fala d'A arqueologia do saber, não o faz sem alguma ironia: o que vemos são alguns pontos recolhidos que formam *uma* história arqueológica dentre as muitas histórias possíveis sobre loucura, clínica, ciências humanas, saber ou literatura. A propósito disso, diz: “Nunca pretendi fazer [*entendu faire*] uma história geral das ciências humanas, nem fazer uma crítica em geral sobre a possibilidade das ciências. O subtítulo de *As palavras e as coisas* não é a arqueologia, mas *uma* arqueologia das ciências humanas.”<sup>49</sup>

Objetá-lo no sentido de condenar seus roteiros, se não é trivial, seria pouco generoso com uma minuciosa pesquisa que apresenta as diferenças nas repetições da história, permitindo-nos pensar a pluralidade do que aí repousa. Se ele busca regularidades, sem dúvida não o faz para se resguardar de acidentes, para apaziguar narrativas: o faz para salientar o momento em que o novo aparece, o acaso gera seus acontecimentos e encontram-se raridades entre regularidades. Esse caráter resistente da pesquisa e da escrita de Foucault será trabalhado no capítulo 3. Se ainda desconfiarmos de sua sinceridade, a leitura de um pequeno trecho, bem posterior a nossa charneira, uma entrevista de 1978, dada à Ducio Trombatori, pode dirimir esses desconfortos:

É, portanto, um livro [no caso, a *História da Loucura*] que funciona como uma *experiência*, para aquele que escreve e para aquele que lê, mais do que como uma constatação de uma verdade histórica. (...) Uma *experiência* é sempre uma *ficção*; é alguma coisa que se fabrica por si mesma, que não existia antes e que depois passará a existir. É essa a difícil relação para com a verdade, a maneira, na qual esta última se encontra engajada em uma *experiência* que não está ligada a ela e

<sup>48</sup> Cf. FOUCAULT, *Réponse à une question*, t. I, p. 674, 677.

<sup>49</sup> FOUCAULT, *Questions à Michel Foucault*, t. III, p. 29, [grifos do autor]. “Je n’ai jamais *entendu faire* une histoire générale des sciences humaines, ni faire une critique en général de la possibilité des sciences. Les sous-titre de *Les mots et les choses* n’est pas l’archéologie, mais *une* archéologie des sciences humaines.”

que, até um certo ponto, a destrói.<sup>50</sup>

O que Foucault escrevera até 1969 – livros como a *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* – constitui o que podemos chamar de sua prática arqueológica, suas experiências. Aí vemos a composição de narrativas através de vestígios encontrados nos materiais de trabalho. Ao dar-lhes uma forma, ele cria as práticas respectivas a cada livro. Aqui, ele relaciona esses livros a uma experiência de uma coisa que “se fabrica por si mesma”, uma ficção. Uma vez ainda ele nos faz pensar no epíteto de “Descartes do Século XX”: ciente de seus desvios metodológicos, ao invés de suprimir os vestígios de sua trajetória, ele pretende encontrar neles modos de caminhar que lhe permitam falar de sua própria prática, mesmo que se trate só de uma fábula. Falávamos disso há pouco, quando abordávamos as estratégias de escrita.

Esse desvio anunciado abre um espaço no qual a investigação deixa de ser uma tarefa ligada a algum campo outro (Loucura, Clínica, Ciência Humanas), para se voltar para a maneira mesma de Foucault proceder com o discurso. Se a prática arqueológica suscitava escutar os vestígios, através dos quais poderíamos falar dos acontecimentos, nos quais se evidenciavam diversas maneiras de deliberar sobre o verdadeiro, sobre os “processos do verdadeiro”<sup>51</sup>; agora, trata-se de pensar como o próprio filósofo-jornalista articula estes vestígios, estes ruídos – como os escuta e nos relata esses processos. São as experiências de um escritor. Se dizemos que suas histórias são vivas, que seus discursos são arriscados e que sua arqueologia se estabelece a partir de uma selvageria, só o fazemos na medida em que ele se mostra menos um juiz de si do que alguém que se aventura sobre as possibilidades de narrar e pensar o presente.

Quando fala das modalidades de dispersão do discurso em quatro seções d’*A arqueologia*<sup>52</sup>, fica evidente um deslocamento *da prática arqueológica para uma arqueologia de suas práticas*. Ele passa a reunir os vestígios de seus escritos

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, t. IV, p. 45, [grifos nossos]. “C’est donc un livre qui fonctionne comme une expérience, pour celui qui l’écrit et pour celui qui le lit, beaucoup plus que comme la constatation d’une vérité historique. (...) Une expérience est toujours une fiction; c’est quelque chose qu’on fabrique à soi-même, qui n’existe pas avant et qui se trouvera exister après. C’est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n’est pas liée à elle et qui, jusqu’à un certain point, la détruit.”

<sup>51</sup> Cf. DELEUZE, *Foucault*, pp.70-71

<sup>52</sup> Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*. Refiro-me às seções III – *A formação dos objetos*, IV – *A formação das modalidades enunciativas*, V – *A formação dos conceitos* e VI – *A formação das estratégias*.

para pensar como eles se relacionam entre si e como eles lidam com o tempo, com a história. Talvez por isso suspeite ser tão ficcional o que escreve; por isso, trata-se de uma relação difícil com a verdade, engajada em uma experiência de fabricação, de ficção que ameaça destruí-la. Mais uma vez, ele lança mão do que encontra no caminho para conduzir seu pensamento – perguntamo-nos: uma prática de si? Seria cedo demais para afirmar com certeza.

\*

Pois bem: descrever um *sistema de dispersão* será tentar encontrar, no “tabuleiro” dos enunciados, as regularidades, as configurações, as formas, as ordens, as correlações, as posições, os funcionamentos, as transformações dos enunciados no discurso. Neste sistema de dispersão se torna possível relacionar os enunciados entre si legitimamente, porque estamos cientes do caráter provisório dos agrupamentos formados. Foucault não abdica de lançar sua hipótese sobre como descrever a formação dos agrupamentos neste sistema. Basicamente ela corresponde a um enfeixamento dos quatro níveis (dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos e das estratégias) através dos quais podemos entender como as figuras no tabuleiro estabelecem relações, como os enunciados se atravessam naquilo que Foucault chamará, “por convenção”, de *formação discursiva*. Cada formação dispõe de condições de relação (existência, coexistência, manutenção, modificação e desaparecimento) que ele chama de *regras de formação*. Elas serão encontradas naqueles quatro níveis, nas quatro *modalidades de dispersões* que ele estuda nessa primeira parte.

Entre aspas, porque citei, escrevi “por convenção”. Pareceria estranho falar de convenções depois de tanto trabalho negativo. Foucault, ciente disso, se mostra em alerta. No último parágrafo dessa seção sobre *As formações discursivas*, ele diz saber que os riscos que assume não são de pouca importância.<sup>53</sup> O senso de explorador de possibilidades, o espírito de aventura de nosso arqueólogo se mantém vigilante. Não por acaso, neste último parágrafo ele diz repetidas vezes “nada me prova”; diz não saber se encontrará no final os agrupamentos que fez durante a caminhada, ou mesmo se dará conta da cientificidade dos conjuntos que tomou como ponto de partida; fala do “perigo” de “continuar fora das paisagens

---

<sup>53</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 53. “Les risques, je le sais, ne sont pas minces.”

familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não mapeado e em direção a um termo que não é fácil de prever”; reitera saber que está pondo em risco tudo que velava pela segurança do historiador; e, enfim, se pergunta sobre se isso não seria liberar para a análise um “espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa.”<sup>54</sup>

Portanto, contenhamos os choros das carpideiras: não se trata de velar o tempo – de tratá-lo como morto – mas de vivê-lo em toda exuberância da diferença, mesmo sabendo que ele passa. As convenções que Foucault sugere são sugestões para prosseguir, para pensar no tempo com rigor e cuidado. E se “viver é muito perigoso”, ele não abandona a vida em nome da segurança de uma verdade – assume os riscos e põe à prova o seu próprio dizer, aceita o desafio de pensar o saber.

\*

Se se trata de arqueologia, escavemos, portanto. Falei de *modalidades de dispersão*. Os capítulos seguintes constituem tentativas de inventariá-las e relacioná-las entre si. Ele começa pela *formação dos objetos*.<sup>55</sup> Nesta modalidade, do que ele fala? Recolhemos algumas pistas:

De uma análise como a que empreendo, as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes quanto as *coisas* mesmas; (...) gostaria de mostrar, através de exemplos precisos, que, ao analisar os discursos mesmos, vemos se desfazer os laços aparentemente tão fortes das palavras e das coisas, e se depreender um conjunto de regras próprias às práticas discursivas.<sup>56</sup>

O que se pode dizer a partir dessas pistas: a arqueologia de Foucault não trata nem de palavras, nem de coisas, mas de *algo* no espaço do discurso. Que estranho algo é esse? É aceitável pensar que a “loucura” ou o “vandalismo” não são só palavras, nem bem são só coisas, com referência clara e palpável. Há forças que procuram moldá-las, formá-las, que não encontramos quando vamos a um

<sup>54</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 54.

<sup>55</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp.57-67.

<sup>56</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 66, [grifos do autor]. “...d’une analyse comme celle que j’entreprends, les *mots* sont aussi délibérément absents que les *choses* elles-mêmes; (...) je voudrais montrer sur des exemples précis, qu’en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l’etrenite apparemment si forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive.”

verbete de dicionário. E mesmo que falássemos de “mesa” ou “cadeira”, elas não interessariam a Foucault por terem referência clara e palpável ou significação linguística – não se trata de refutar a existência dessas enquanto palavras, mas de se lançar ao discurso por outras razões, para mostrar, quem sabe, algo que surge no intervalo entre palavras e coisas. Não à toa, ele sugere que as escolhas de seus exemplos são precisas, raras. Ele diz querer analisar os “discursos mesmos” e depreender da dissolução dos laços entre palavras e coisas “um conjunto de regras próprias às práticas.”

Há pouco se falava de analisar na dispersão, ei-la funcionando novamente: dispersadas as palavras e as coisas, podemos encontrar a maneira como elas se ligam, como se relacionam, a maneira como se formam objetos sobre o qual falamos. “Loucura”, “vandalismo”, “mesa” ou “cadeira” podem ser vistos como objetos *do* discurso – como espaços moldáveis sobre os quais se dá algum tipo de luta para expressar *algo*. Neste caso, ao *dispersar* os significados e as referências (o que é diferente de dispensar<sup>57</sup>), percebemos que pode haver alguma disputa sobre as regras que permitem a *relação* entre a palavra e a coisa.

Há disputa por essas “regras”, ou seja, pelas “condições a que estão submetidos os elementos de uma modalidade” que interessam a Foucault. Neste espaço incerto, não sabemos bem o que é *a* loucura, *o* vandalismo, *a* mesa (exemplo caro a todo filósofo) ou mesmo *a* cadeira (sem a qual a mesa parece fazer menos sentido). Vejamos um desses casos. Se somarmos todos os discursos sobre a loucura, temos menos as definições possíveis do que ela seja, do que um conjunto de debates sobre o que ela é. As definições elencadas por Foucault na *História da Loucura* são menos as verdades sobre *a* loucura do que *como* em cada época o combate entre os que falavam dela, cada um à sua maneira buscava estabelecer verdades sobre *a* loucura e sobre *o* louco.<sup>58</sup> Este “como” nos envia

<sup>57</sup> Cf. *supra*, p. 40.

<sup>58</sup> Eis um trecho no qual podemos perceber essa diferença entre os modos de falar da mesma figura em diversos momentos: “Enquanto outrora, na experiência clássica, ele [o louco] era logo designado, sem outro discurso, por sua presença apenas na partilha visível — luminosa e noturna — entre o ser e o não-ser, ei-lo agora portador de uma linguagem e envolvido numa linguagem nunca esgotada, sempre retomada, e remetido a si mesmo pelo jogo de seus contrários, uma linguagem onde o homem aparece na loucura como sendo outro que não ele próprio. Mas nessa alteridade ele revela a verdade de que ele é ele mesmo, e isto indefinidamente, no movimento tagarela da alienação. O louco não é mais o insensato no espaço dividido do desatino clássico; ele é o alienado na forma moderna da doença. Nessa loucura, o homem não é mais considerado numa espécie de recuo absoluto em relação à verdade; ele é, aí, sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é

para as diferentes/descontínuas formações do objeto “loucura” e não para o objeto “loucura”. Nesse sentido, a preocupação de Foucault não é a de estabelecer as verdades, mas contar *como* elas se formam enquanto verdades – como os discursos procuram ocupar esse espaço aberto através desse objeto.

O mesmo processo poderia ser levado a cabo se pensássemos nas outras palavras. “Mesa” e “cadeira” diferenciam-se de “loucura” e “vandalismo” porque a luta no espaço do discurso para definir como formamos os dois primeiros objetos é bem menor – de alguma maneira, mais apaziguada, menos usual – do que os dois segundos. As razões para tal animosidade na formação da “loucura” ou do “vandalismo” vêm de sua dimensão claramente política; enquanto que quando se fala de “mesa” ou “cadeira”, porque mais utilizadas são objetos menos raros, não são alvo de grandes disputas no que tange às regras de sua formação. É raro ver discussões sobre o que são: exceto em escolas de design, de filosofia, ou quando elas surgem em circunstâncias mais singulares – nas disputas por definir uma *cadeira* no Conselho de Segurança da ONU ou na constituição do que é uma *Mesa* de Negociações para seja lá o que for. Parece mais difícil, mas não impossível, pensar os feixes de relações envolvidos nestas definições. Graças à preciosidade e ao lugar estratégico que os objetos “loucura” e “vandalismo” ocupam, parece mais urgente politicamente pensar os feixes de relações que os atravessam. Importante: aponha-se à noção de dispersão, a de feixe de relações – é Foucault quem diz que o objeto “não espera” a ordem que vai liberá-lo, mas já existe sempre “sob as condições positivas de um feixe complexo de relações.”<sup>59</sup> Leia-se: que elas procuram estabelecer *alguma* verdade sobre esse objeto, positivá-lo.

Consciente de que não basta pensar a formação dos objetos, Foucault procura as relações entre essa modalidade e as outras três que surgiam no rechaço daquelas quatro hipóteses sobre como descrever legitimamente as relações entre enunciados. As modalidades não funcionavam isoladamente. Foucault faz enfeixá-las entre si. Para mostrar as relações nos enunciados sobre um objeto, por exemplo, no caso da “loucura”, seria preciso segundo Foucault:

---

verdadeira subjetividade; está mergulhado naquilo que é sua perdição, mas só entrega aquilo que quiser entregar; é inocente porque não é aquilo que é, e culpado por ser aquilo que não é.” (FOUCAULT, *História da loucura*, p. 573)

<sup>59</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 60. “Il existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports.”

a) indicar as *superfícies de emergências*, ou seja, quais tipos de *estratégias* permitem criar pontos no tempo e no espaço do discurso nos quais este objeto-loucura pôde emergir; enfim, perguntar como surge o objeto “loucura”, qual seu lugar de aparecimento.

b) descrever as *instâncias de delimitação*, ou seja, quais as instituições, meios, saberes, práticas, *modalidades enunciativas* que constituem algo, como a “loucura”, enquanto objeto do discurso.

c) analisar as *grades de especificação*, ou seja, como o objeto “loucura” foi se apresentando *conceitualmente*, como ele vai sendo especificado, separado, apresentado, reagrupado, classificado.<sup>60</sup>

Ao fazer aparecer as relações em torno do objeto “loucura”, ele não reitera ou retifica os contornos deste objeto, mas salienta o modo como as relações em torno dele se dão. Estamos, portanto, em um desvio metodológico – busca-se retratar um caminho percorrido nas práticas anteriores, fazer uma fotografia do método: das maneiras como ele busca, caça estes objetos do discurso.

Michel F. segue investigando *A formação das modalidades enunciativas*<sup>61</sup>. Eis o que neste capítulo lhe interessa: Quem fala? Quem dá forma ao que foi dito? Nem um sujeito transcendental (instância fundadora de uma racionalidade, de um discurso), nem uma subjetividade psicológica (com função empírica de síntese) – responderia Foucault – mas “modalidades enunciativas”, maneiras de dizer a partir de um lugar.

Ao analisar o lugar do clínico, ele procura mostrar a diversidade de posições que buscam para si o direito de falar a verdade sobre a doença ou sobre a morte: assim nasce o saber médico.<sup>62</sup> Não se trata ali nem de fundar o lugar transcendental do médico apto a falar, nem de postular um sujeito que, diante de dados empíricos, busca os diagnósticos através das síntese dos sintomas. A despeito das reticências do próprio Foucault, o que importa naquele trabalho é perceber como “as diversas modalidades enunciativas (...) manifestam sua dispersão.”<sup>63</sup> Mais uma vez, esse lugar, essa função, essa modalidade é alvo de

<sup>60</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 56-58.

<sup>61</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 68-74.

<sup>62</sup> Cf. FOUCAULT, *Nascimento da clínica*.

<sup>63</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 74. As reticências a que me referia estão em uma nota nessa mesma página: “a expressão ‘olhar médico’ empregada em *O nascimento da clínica* não era



disputa: uma modalidade surge graças ao conflito entre os que procuram dar-lhe contornos, ditar regras que definam quem pode falar de algo, neste caso de uma doença ou da morte – por isso eles manifestam dispersão e não coesão.

Repete-se neste capítulo um jogo semelhante que procura enfeixar a modalidade enunciativa em relação com as outras, quando se pretende enunciar. Para definir, por exemplo, o lugar do clínico, é preciso estabelecer:

a) as *condições de prática enunciativa*, ou seja, aquilo que permite quem fala obter autoridade para falar – quais os *conceitos* que lhe concedem essa autoridade. Um médico tem certos conceitos que o autoriza a falar da doença; diferentemente de uma cartomante. Os debates internos sobre os conceitos que utilizam, levam os pesquisadores da medicina a disputarem as condições que definem a prática daqueles médicos, se diferenciando da cartomante (que simplesmente diz, segundo critérios individuais válidos consoante a ocasião) pela disputa pelos conceitos que lhe permitem deter a última palavra sobre a doença ou sobre a morte.

b) *lugares de enunciação*: de onde fala este que fala? O lugar de quem fala permite a ele que mobilize determinadas *estratégias* inerentes àquela posição no interior de sua formação discursiva. Se for um médico ou um pesquisador (até mesmo uma cartomante), eles têm estratégias distintas para dizer da doença que dependem do lugar do qual falam.

c) *relação para com os grupos/domínios de objetos*: quem fala, fala, afinal de contas, sobre alguma coisa. Mas sobre o quê? Ao tomar seu lugar, o médico ou pesquisador (assim como a cartomante profética), eles têm um *objeto* a definir, por exemplo, a “saúde” do paciente, que se definem em relação a outros *objetos* tais como a “doença”, o “corpo” e “a morte” (no caso da cartomante, podem também estar relacionados com a “saúde”, o “espírito”, o “mau-olhado”, o “destino”).

A terceira modalidade trata d'A *formação dos conceitos*<sup>64</sup>. Vimos que quem fala de alguma coisa como a loucura ou a doença, precisa de algo que avalize o que diz sobre o objeto de seu discurso. Uma das garantias está no modo

---

muito feliz.” Não era muito feliz porque dificultava o entendimento dessa *dispersão* da modalidade enunciativa à qual ele se refere, que já estava presente naquele livro, mas informe.

<sup>64</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 75-84.

como se joga, como se moldam os conceitos – daí, a diferença abissal entre médico e cartomante em nossos dias.

Através do que então se fala? Não se fala nem no interior de um horizonte de idealidade (conjunto de conceitos a serem formados, segundo um ideal de verdade), nem em um curso empírico das ideias (conjunto de conceitos que surgem a partir da experiência), nem a partir de uma gênese progressiva de conceitos (conjunto de conceitos que se aprimorariam consoante falsificações), nem via leis de construção ou mesmo de um *a priori* inesgotável (conjunto de conceitos postulados como ideias às quais se recorre), mas numa dispersão anônima através de textos, livros e obras.

Em que consiste essa dispersão conceitual? Em uma rede na qual se vislumbra um jogo no qual os conceitos são sucedidos, substituídos, transformados, ou mesmo desaparecem. Nela menos se concilia do que se formam conflitos ao redor de uma palavra ou um sintagma. Vimos que alguns conceitos mobilizados pela gramática geral foram revirados, sofreram alterações na curva do século XVIII para o século XIX.<sup>65</sup> Tais procedimentos se dão através de:

a) *formas de sucessão*: Quem fala, essa *modalidade que enuncia*, encadeia a sua fala de alguma maneira – são as “*ordens das séries enunciativas*”. Ao falar, os conceitos são dispostos, ganham uma ordem, que pode ser por: a) *inferências* (demonstrações lógicas que permitem organizar o que se diz, por exemplo, ao concluir que é possível distinguir línguas entre si, analisando seus sons), b) *descrições* (esquemas conceituais que permitam vislumbrar aquilo sobre o qual se fala, por exemplo, quando descrevo o conceito de verbo como cópula lógica, ou, posteriormente, por designar ações) ou c) *narrativas* (série de eventos que, em sucessão, apresentam uma coisa). O importante aqui é perceber como se conectam os conceitos através da modalidade que os anuncia (o linguísta, o gramático ou o narrador); como se geram as sucessões; e que tipo de esquemas retóricos permitem o aparecimento da “literatura” no século XIX, através de diversos discursos, de diversos modos de enunciar.<sup>66</sup>

b) *formas de coexistência*: os conceitos existem conectados com *objetos* do discurso em *campos de presença* (o conceito de verbo está ligado ao objeto linguagem), *campos de concomitância* (o conceito de verbo é concomitante a

<sup>65</sup> Cf. *supra*, p. 56 et seq.

<sup>66</sup> Cf. *infra*, p. 111.

outros objetos do discurso sobre a vida e o trabalho no século XIX) e *campos de memória* (quando falamos do verbo historicamente só como cópula lógica, no contexto da gramática geral).

c) *procedimentos de intervenção*: um conceito, como o de verbo, segundo Foucault não permaneceu o mesmo. Como se altera um conceito? Através de *estratégias* diversas que o afetam. Foucault elenca algumas: técnicas de reescrita, métodos de transcrição, modos de tradução, meios de aproximação, redelimitação do campo, transferência do campo, métodos de sistematização e/ou métodos de redistribuição das ligações. Não são os mesmos procedimentos em todas as práticas, mas podem existir simultaneamente. No caso do conceito de verbo, podemos dizer, por exemplo, que há uma redelimitação do campo (pois se alarga, deixando de ser só cópula, caso do verbo *ser*, para designar qualquer ação).

Chegamos, finalmente, à quarta modalidade de dispersão: *A formação das estratégias*<sup>67</sup>. Como se fala? Não se trata de simplesmente superpor discursos (para mostrar como a “loucura”, a “clínica” ou “a linguagem” surgiriam) em busca de um projeto fundamental, tampouco de se ater a um jogo secundário de opiniões, mas de mostrar como os discursos estão articulados entre si. Trata-se de mostrar que determinadas estratégias permitiram o aparecimento da “loucura”, da “clínica” ou da “linguagem” através de relações com:

a) *pontos de difração*: a difração é um fenômeno físico, no qual uma onda encontra um obstáculo e se espalha em outras direções; Foucault parece propor que esses pontos suscitam a abertura de um campo de *objetos* possíveis. Isso se dá inicialmente por: 1) *pontos de incompatibilidade*: quando dois tipos de enunciação entram em contradição numa mesma série de enunciados, demarcando um ponto no qual novas estratégias serão exigidas (caso do lugar da representação para a) gramática geral ou para b) os saberes sobre a linguagem do século XIX – no qual a estratégia de ligar os signos pela representação se torna insuficiente para explicar seu funcionamento); 2) *pontos de equivalência*: quando dois elementos incompatíveis são formados da mesma maneira, a partir das mesmas regras, segundo as mesmas condições, mesmo nível e representam alternativas; é o ponto no qual se decide entre “ou bem isto... ou bem aquilo”. (caso da relação do

<sup>67</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 85-93.

racionalismo e do empirismo com a “*máthêsis* universal” ou com a “ordem” no pensamento clássico)<sup>68</sup>; e finalmente por um 3) *ponto de junção de uma sistematização* – no qual esses pontos, equivalentes ou incompatíveis, se reúnem e se articulam em um sistema (as sínteses objetivas de Kant podem ser vistas como ponto de junção entre aspectos incompatíveis do racionalismo e do empirismo)<sup>69</sup>.

b) a *função em um campo de práticas não discursivas*: ainda há pouco falávamos da inevitável relação entre práticas discursivas e não discursivas.<sup>70</sup> Neste caso, trata-se de realçar a mútua influência das *estratégias* discursivas nas práticas que não envolvem a palavra; de salientar que elas acabam por se relacionar, funcionando para além do discurso. Em outras palavras, trata-se de pensar como, afinal, o dizível se relaciona com o visível. Vejamos alguns exemplos. A análise das riquezas desempenhou um papel decisivo nas escolhas políticas e econômicas de sua época, bem como nas práticas cotidianas de troca ou nas lutas sociais e políticas da época clássica; a gramática geral desempenhou um papel importante na prática pedagógica da mesma época;<sup>71</sup> ainda aí, o discurso da medicina das epidemias permitiu transferir o papel político desempenhado por uma medicina de assistência familiar para as instituições de medicina.<sup>72</sup> Aqui a relação inextrincável entre o dizível e o visível se dá por: 1) processos de apropriação do discurso por uma *modalidade enunciativa*: quando alguém, a partir de sua perspectiva, lança mão de uma discursividade para descrever uma circunstância não discursiva, uma visibilidade (caso da relação entre governo ou população e a análise das riquezas); ou/e por 2) posições possíveis do desejo *de uma modalidade* em relação ao discurso: locais de uma “encenação fantasmática”, de formas do proibido, etc. – quando uma modalidade enunciativa usa de sua posição para falar do que vê apoiada somente naquilo que deseja ver (caso de uma cartomante, por exemplo, que diz ver o futuro e projeta-o a partir de desejos passados).

c) *economia da constelação discursiva*: trata-se de apresentar quais são as estratégias de organização dos *conceitos*; como eles foram dispostos em

<sup>68</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, pp. 64-72.

<sup>69</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, pp. 256-261.

<sup>70</sup> Cf. *supra*, p. 59, nota 46.

<sup>71</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 90.

<sup>72</sup> Cf. FOUCAULT, *Nascimento da clínica*, p.28.

formações parecidas. Foucault faz isso, por exemplo, quando compara a organização semelhante dos conceitos na análise das riquezas, na história natural e na gramática geral, mostrando como seus conceitos se organizam segundo estratégias semelhantes ligadas à representação.

Após estes quatro movimentos, Foucault salienta alguns pontos importantes: 1) as diferentes modalidades não se definem independentes umas das outras, mas, pelo contrário, pelo seu *cruzamento* – daí a importância de mostrar como estão enfeixadas entre si;<sup>73</sup> 2) esses sistemas de dispersão/formação discursiva não representam blocos imóveis, muito pelo contrário, definem-se sempre pela *constante mudança e jogo* em seu interior – porque é íntimo do tempo e das mudanças; 3) não há um ponto final sobre as descrições de como se forma um discurso, mas, tão somente, *grossas reticências* – Foucault fala de “regularidades pré-terminais” – já que são sistemas de dispersão que se localizam antes da forma terminal (vista a impossibilidade de uma forma terminal), e atentando assim ao que, antes deste impossível estado final, é possível tomar como regular.<sup>74</sup>

\*

Duas palavrinhas antes de avançar. Frequentemente, ao tentar descrever como se dava a formação do discurso, recorreu-se a um termo: *dispersão*.

Os sentidos usuais, herdados do latim, tanto pelo francês quanto pelo português, correspondem ao ato de lançar ou espalhar, repartir, distribuir. Diáspora, *diasporá* em grego clássico, traduzido comumente por *dispersão*, surge de uma composição do prefixo *dia-*, (que transmite a ideia de ir através de, em diferentes direções no espaço, ou mesmo, em uma ruptura ou brecha), e *sporá*, um provável substantivo deverbal de *spéiro*, que designa o ato de semear sobre o solo. A diáspora consiste em semear em diferentes direções, criando uma ruptura com um solo primeiro. Em latim, encontramos o verbo *dispergo* do qual se derivará *dispertio*, e nas línguas neolatinas, *dispersão*: a preposição *di-* (que tanto nos

<sup>73</sup> Fizemos um quadro (anexo 2) que segue ao fim deste trabalho, no qual cruzamos os aspectos das modalidades de dispersão entre si.

<sup>74</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 94-101.

verbos, como nos nomes compostos, indica divisão ou separação, por vezes, aumento, ou negação), combina-se com o verbo *spargo* – espalhar, semear, lançar para todas as partes, dividir. *Dispertio*, portanto, significa o ato de distribuir, dividir em partes, separar.

A diáspora designa, de uma perspectiva geopolítica, um movimento de dispersão de grandes massas populacionais originárias de um lugar para diversas áreas de acolhimento, seja de maneira forçada (como no caso das diásporas judaicas) ou incentivada (como no caso das diásporas dos italianos para as plantações de café no interior do Brasil, após a abolição da escravidão).

Nas ciências, vários fenômenos naturais, acústicos, óticos, quânticos, químicos e estatísticos são chamados de dispersão. De maneira muito sumária, o termo é utilizado para designar uma distribuição de partes no espaço – o que acontece com as luzes, por exemplo, quando passam por um prisma (cuja densidade é diferente da do ar pelo qual ela se move).<sup>75</sup> Ali, naquele espaço, uma onda de luz é separada em vários componentes espectrais, como se vê na imagem abaixo:

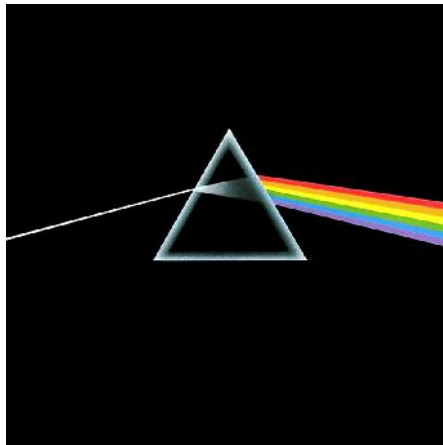


Figura 1: Modelo abstrato de dispersão da luz

Poderíamos ser irresponsáveis ao ponto de nos perguntarmos se há aí já, nesta afirmação da dispersão, por parte de Foucault, uma crítica ao iluminismo, já que se trata de entender não a força das luzes, mas seus modos de dispersão. Seria precipitado fazê-lo. Por ora, basta perguntamo-nos por que utilizar esse conceito para tratar de história, do discurso, da retórica e de filosofia. A meu ver, há aqui

<sup>75</sup> A primeira notícia que tive da descrição de um fenômeno através do termo *dispersão* é legada a Isaac Newton, que publicou em 1704 um livro sobre ótica. Cf. NEWTON, *Óptica*.

um pressuposto importante que pode passar um pouco despercebido. Ao final da parte que trata das regularidades discursivas, encontramos um dos poucos, senão, o único momento d’*A arqueologia do saber* em que Foucault caracteriza melhor o que entende por dispersão:

Ora, esta *dispersão* mesma – com suas lacunas, seus rasgos, seus entraves, suas superposições, suas incompatibilidades, suas trocas e suas substituições – pode ser descrita em sua singularidade se formos capazes de determinar as regras específicas segundo as quais são formados objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas (...).<sup>76</sup>

Temos uma lista de termos que se agregam e parecem predicar a dispersão: lacunas, rasgos, entraves, superposições, incompatibilidades, trocas, substituições que apresentam um caráter eminentemente distributivo, não unificador. No entanto, a partir do momento em que vislumbramos as regras de formação daquilo que está disperso (objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas) podemos descrever a singularidade da dispersão: mostrar o que há de comum, repetível na formação desses discursos. A singularidade da dispersão foi apresentada em cada formação, quando, ao invés de determinar o que estava se formando, procurava-se mostrar como o processo de se formar já se dava através de relações pouco apaziguadoras entre os elementos da formação. São relações lacunares, falhas entrevadas, enfim, relações difíceis. Pensar *microfisicamente* consiste em pensar feixes de relações espalhadas pelos pontos de uma rede, pensar o modo como as luzes se dispersam, e neste caso da arqueologia *entre* as palavras e as coisas, neste espaço que não privilegia nem a coisa, nem a palavra, pensar as relações no espaço do discurso.

Essa ideia de que o discurso surge na dispersão de acontecimentos (e por isso a arqueologia buscaria precariamente os sistemas dessa dispersão) repousa, sobre um pressuposto – o da impossibilidade de fixar os acontecimentos na história do homem, contar com qualquer coisa de constante, estável, permanente, obediente a princípios que estão ali para serem desvendados de uma vez por todas. Seria como dizer, para entender melhor o que Foucault parece pressupor que nós não somos feixes puros de luz, somos uma imensa dispersão de feixes

<sup>76</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 95, [grifos nossos]. “Or cette dispersion elle même – avec ses lacunes, ses déchirures, ses enchevêtrements, ses superpositions, ses incompatibilités, ses remplacements et ses substitutions – peut être décrite dans sa singularité si on est capable de déterminer les règles spécifiques selon lesquelles ont été formés objets, énonciations, concepts, options théoriques...”

inconstantes de relações, de corpos que se afetam incessantemente, em diversas direções, discursivamente ou não. Em um texto de 1971, ele escreve:

A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores por não se apoiar em qualquer constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo o suficiente para compreender os outros homens e se reconhecer neles. Tudo aquilo sobre o que se apoia para se voltar sobre a história e tomá-la em sua totalidade, tudo aquilo que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo, tudo isto, trata-se sistematicamente de destruir. Trata-se de deixar em pedaços isto que permitiu o jogo consolador de reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa reencontrar e, sobretudo, nos “reencontrar”. A história será “efetiva” na medida em que introduzir o descontínuo no nosso ser mesmo. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a ele mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que tenha a estabilidade tranquilizante da vida ou da natureza; não se deixará levar por qualquer teimosia muda sobre um fim milenar. Ela escavará isto sobre o qual se costuma fazer repousar, e se obstinará [*acharnera*] contra sua pretensa continuidade. É que o saber não foi feito para compreender, foi feito para cortar.<sup>77</sup>

Um trecho longo que me demoveu de resumi-lo. O que nos importa aqui: Foucault fala de uma história que só se torna “efetiva” quando assume a impossibilidade de se fixar em algum ponto, mesmo que seja no homem – o que acontece na dispersão é bem isso: a partir do momento em que algo foi disperso, torna-se impossível retomar e fixar o ponto de partida. Por isso, para responder à pergunta sobre o que é o homem, talvez seja preciso abandonar o verbo *ser* (com sua ontologia velha que insiste em postular uma origem primeira), dispersando-o em diversos recortes. Talvez seja preciso se perguntar o que *devêm* homem: como ao tornar-se ele já se constitui? como dizer alguma coisa sobre essas sementes dispersas terra afora? como *estilhaçar* os saberes – ao invés de compreendê-lo em seu todo – para perceber melhor como vivemos ou nos vemos sobre um mesmo espaço? Enfim, trata-se de um exercício que privilegia mais as perguntas do que

<sup>77</sup> FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, t. II, pp. 147-8. “L'histoire «effective» se distingue de celle des historiens en ce qu'elle ne s'appuie sur aucune constance: rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas «retrouver», et surtout pas «nous retrouver». L'histoire sera «effective» dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments; elle dramatisera nos instintos; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera contre sa prétendue continuité. C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher.”



as respostas sobre o que sabemos. Outro dia li o Tostão dizendo que “Somos interrogações”<sup>78</sup>, e acho que Foucault não discordaria muito dele.

Menos presente na arqueologia, mas tão importante para compreendê-la é a segunda “palavrinha”: o termo *escansão* (bem como o verbo *escandir*). Foucault ficou conhecido por denunciar os procedimentos de exclusão em diversos momentos de sua obra, como o que tentamos apresentar no início dessa dissertação.<sup>79</sup> Na arqueologia, ele falará em diversos momentos da importância da *escansão*. Dentre as diversas ocorrências, uma me chama a atenção por ligar a função da *escansão* com a da descrição das formações discursivas: “Parti de um problema relativamente simples: a *escansão* do discurso segundo grandes unidades que não eram as das obras, dos autores, dos livros ou dos temas.”<sup>80</sup>

Mas em que consiste essa *escansão*? Ao invés de constituir um movimento que retira de circulação determinados procedimentos, ela se instala no interior deles para entender como eles procedem: no estudo de métrica de um poema, a *escansão* corresponde ao processo de contagens dos sons de um verso, separando-os um por um, para estabelecer sua quantidade e tonicidade. Dividir uma pa-la-vra para uma criança já é *escandi-la*. *Escandir*, portanto, não consiste em excluir ou incluir o que quer que seja para criar o normal, para *normalizar*, mas em auxiliar a *descrição* do que se vê, do que era antes impossível de enxergar: intervalos, rupturas, *gaps*, *écarts* na palavra, no discurso ou na ação, visto de *uma* perspectiva. Para descrever o funcionamento das regularidades discursivas, Foucault faz *escandi-las* nas modalidades de dispersão que vimos anteriormente. O que ele procura ao *escandir* estratos é descrever sem *normalizar*. Trata-se evidentemente de um risco constante. Mesmo quando separamos as sílabas poéticas, o fazemos de nosso lugar no mundo, e, em geral, sem um intuito normativo – não projetamos nossa divisão como um universal para todos, mas como um modo de descrever o que ouvimos. Manter sua descrição como uma perspectiva, cuja definição é precária, representa um dos desafios constantes que a arqueologia enfrenta *escandindo* os discursos em sua dispersão.

<sup>78</sup> TOSTÃO, *Afirmações e interrogações*, Folha de São Paulo, 1 de dezembro de 2013.

<sup>79</sup> Cf. *supra*, Cap.1, *Incursão sobre os sofistas*. Entre as diversas referências possíveis sobre o tema, dentro dessa charneira, Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, pp. 10-23.

<sup>80</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 177, [grifos nossos]. “J’étais parti d’un problème relativement simple: la scansion du discours selon de grandes unités qui n’étaient point celle des oeuvres, des auteurs, des livres, ou des thèmes.”

\*

Com alguma legitimidade ou, pelo menos, sob risco de “articular a grande superfície dos discursos”<sup>81</sup>, deixando de lado aquelas antigas unidades para trabalhar neste nível mais geral das formações, das regularidades dispersas pelas palavras, voltamos à encruzilhada, pois falta ali enfrentar um último desafio: retomar a “utilização selvagem” do termo enunciado.

Eram três os termos utilizados de modo selvagem – enunciado, acontecimento, discurso. Até então nos debruçávamos sobre os processos de produção das formas mais gerais dos saberes, considerando-os na dispersão dos acontecimentos. Foucault admite fazer flutuar e multiplicar os sentidos da palavra “discurso”: “ora domínio geral de todos os enunciados, ora grupo individualizável de enunciados, ora prática regulada para dar conta de um certo número de enunciados”. Não obstante a dispersão do sentido de “discurso”, ele se põe, logo em seguida, uma questão que permite retomar a encruzilhada: “e essa mesma palavra ‘discurso’ que deveria servir de limite e como invólucro ao termo ‘enunciado’, não a fiz variar na medida em que desloquei minha análise e seu ponto de aplicação, à medida que eu perdi de vista o enunciado ele mesmo?”<sup>82</sup>

Vimos brevemente uma definição do acontecimento que acabava por exigir também definir enunciados – ao definir não afirmando o que é o acontecimento, mais uma vez, a relação torna-se impreterível para as definições no caminho. *Definir o enunciado*<sup>83</sup> em um nível específico torna-se tarefa impreterível para sair daquela encruzilhada, permitindo-nos pesquisar formas específicas de acontecimentos. Passamos das formas gerais de um quadro (os discursos), para os elementos pictóricos que o compõem (os enunciados). É perceptível e há quem ressalte essa tarefa de diferenciação como demasiado negativa. Blanchot, por sua vez, sugere:

Leia e releia *A arqueologia do saber* (...) e será surpreendido ao encontrar ali

<sup>81</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 105.

<sup>82</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 106. “tântôt domaine général de tous les énoncés, tantôt groupe individualisable d'énoncés, tantôt pratique réglée rendant compte d'un certain nombre d'énoncés; et ce même mot de discours qui aurait dû servir de limite et comme d'enveloppe au terme d'énoncé, ne l'ai-je pas fait varier à mesure que je déplaçais mon analyse ou son point d'application, à mesure que je perdais de vue l'énoncé lui-même?”.

<sup>83</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 105 et seq.

muitas fórmulas da teologia negativa. Foucault usa todo seu talento ao descrever em frases sublimes o que rejeita, “Não é isto... muito menos isto... tampouco aquilo...” de modo que não lhe resta mais nada a dizer para valorizar o que precisamente recusa a ideia de “valor”: o enunciado que é raro, que é singular, não precisa senão ser descrito ou somente reescrito, uma vez em relação com as condições *externas* de possibilidade (o Fora, a exterioridade), dando assim lugar a séries aleatórias que de tempos em tempos fazem um *acontecimento*.<sup>84</sup>

O enunciado não é um deus (nem cristão, nem homérico). Ao comparar as estratégias de escrita de Foucault àquela dos teólogos, Blanchot formula de maneira lapidar a relação dos termos desta escrita com as alteridades da arqueologia para definir sua posição. Uma estratégia recorrente, um jogo muito perceptível em diversos momentos dessa dissertação, esse de definir uma posição através de um trabalho negativo. Ainda com Blanchot, que Foucault admirava e em quem se inspirava, lemos em 1986 ecos reverberados daquilo que ele provocou em Foucault quando escrevia em 1963: a raridade do enunciado, sua relação com o Fora e com a exterioridade estão radicalmente ligadas à concepção da linguagem ao infinito, como produção de diferença. O enunciado surge sempre como parte de um acontecimento – algo que acontece fora, na exterioridade inaugural e contínua de diferenças, e cria, como sugere Deleuze, uma diagonal, um terceiro caminho, no qual relações discursivas se dão através de meios não discursivos.<sup>85</sup> Quando algo único acontece, a singularidade, a raridade de um enunciado se torna perceptível. Isso não implica dizer que já não estivesse lá, mas só que não o percebíamos como enunciado. Por isso, o exemplo das letras de uma máquina de escrever em um manual de datilografia é tão feliz: Foucault dá a ver, aquilo que estava lá, mas não percebíamos – e a partir desse momento ele nos permite perceber que um acontecimento é produzido.<sup>86</sup>

Vejamos em que os elos dessa relação podem colaborar para definir o enunciado. Em 1963, Foucault começa um texto citando Blanchot – “Escrever

<sup>84</sup> BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l' imagine*, p. 26, [grifos do autor]. “Lisez et relisez *L'archéologie du savoir* (...), et vous serez surpris d'y retrouver bien des formules de la théologie négative, Foucault mettant tout son talent à décrire en phrases sublimes ce qu'il rejette « ce n'est pas ... , ce n'est pas non plus ... , ce n'est pas davantage ... » de sorte qu'il ne lui reste presque rien à dire pour mettre en valeur ce qui précisément récuse l'idée de « valeur » l'énoncé qui est rare, qui est singulier, qui ne demande qu'à être décrit ou seulement réécrit, en rapport avec ses seules conditions *externes* de possibilité (le dehors, l'extériorité) et donnant ainsi lieu à des séries aléatoires qui de temps en temps font *événement*.”

<sup>85</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 19.

<sup>86</sup> Eis o exemplo: “Le clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé; mais cette même série de lettres, A, Z, E, R, T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises.” FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 114.

para não morrer (...) ou talvez mesmo falar para não morrer é sem dúvida uma tarefa tão antiga quanto a fala [*parole*]]”<sup>87</sup> – trata-se de falar da vida *das* e *nas* palavras que se mantém graças àquelas condições *externas* de possibilidade, ao Fora que faz acontecer na linguagem, faz produzir diferenças; e o valor do enunciado depende deste jogo com o que lhe é exterior, desde Homero (e seus predecessores) até nós.

A linguagem, tida como um estranho conjunto abstrato de palavras, tem uma vida e vai se formando, como vimos, através de um conjunto de coisas enunciadas que se diferenciam sempre ao longo do tempo, que não cumpre matar e dissecar para saber sua história, mas compreendê-la viva, enquanto se transmite, se escreve ou se diz algo *antes de morrer* e *para não morrer*. Através dos livros e das gravações, ainda nos é permitido ouvir as vozes de Foucault ou Blanchot, quem sabe até vê-los em vídeo. Quando reenunciamos o que nos disseram, fazemos viver os vestígios daqueles corpos, segundo novas intensidades, e não renunciamos à vida daquilo que eles fizeram viver. Por isso, o acontecimento material de uma leitura faz surgir a diferença na repetição, e os enunciados, pigmentos do discurso, mostram aí os seus efeitos. Efeitos de verdade, que como vimos, a análise da língua não consegue salientar, porque coopta-os, subordinando as diferenças às identidades pragmaticamente aceitáveis. Se a análise da língua está submetida ao crivo da identidade do enunciado para afirmar sua possibilidade; na descrição do acontecimento, a repetição do enunciado guarda um traço de singularidade que permite sempre a percepção de sua diferença primordial naquele tempo e espaço – vimos que os “vândalos” de hoje não são mais aqueles de junho de 2013, aqueles aos quais Gregoire se endereçava, tampouco os do século V d.C. Será a vida dos enunciados, este brilho de pequenos pigmentos no quadro geral dos acontecimentos discursivos, que permitirá “escrever para não morrer”.

Em *La biblioteca de Babel* tudo o que pode ser dito, já o foi.<sup>88</sup> Não nos agarremos aos verbos: dizer, falar, escrever, todos eles participam do que Foucault chama de enunciado. Ao nos agarrarmos às diferenças pictóricas mínimas, veremos a linguagem se ligar ao que lhe é exterior, que é Fora e age dentro,

<sup>87</sup> FOUCAULT, *Le langage à l'infini*, t. I, p. 250. “Écrire pour ne pas mourir, comme disait Blanchot, ou peut-être même parler pour ne pas mourir est une tâche aussi vieille sans doute que la parole.”

<sup>88</sup> Cf. BORGES, *La biblioteca de babel*.

transformando os ditos ou os escritos. Mesmo que tudo esteja dito, a linguagem segue ao infinito, porque as possibilidades de algo de diferente acontecer são atualizadas a cada instante. Interpretar importa enquanto “uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de compensá-la pela multiplicação [se quisermos, pela *dispersão*] do sentido; uma maneira de falar *a partir dela e apesar dela*.”<sup>89</sup> Se “manifestantes”, “vândalos”, “loucos”, “desarrazoados”, “doentes”, “curados”, se “homens” ou “alguma coisa que já não tem mais rosto”, só a relação com a exterioridade do discurso permitirá saber como na linguagem cada um desses pequenos fragmentos pictóricos acontece, como vistos depois do prisma podem ser interpretados.

Quando falávamos da formação das *estratégias* discursivas, vimo-las se entrecruzar com as outras modalidades de dispersão. Vimos “a relação inextrincável entre o dizível e o visível que se dá (...) quando *alguém*, a partir de sua posição, lança mão de um discurso para descrever uma circunstância não discursiva”.<sup>90</sup> O cruzamento entre as práticas discursivas e não discursivas já aparece ali. Este cruzamento não se torna possível porque há um sujeito capaz de conhecer toda realidade, ou de pensar como *o* homem pensa, mas sim porque lança mão de estratégias através do enunciável para falar do visível, daquilo sobre o que lhe interessa produzir saber, produzir verdades, conduzir vontades – desde o manual de datilografia que diz como *se deve* usar os dedos para *saber* usar *bem* as teclas configuradas para *uma* língua, até um texto imaginário de uma associação de psiquiatras neurocientistas que fala sobre a “cura” dos “depressivos”, dos “loucos”, dos “vândalos”, dos “artistas” ou de “criminosos” através de fármacos no ano de 2031<sup>91</sup> – em todos esses casos, e em muitos outros, trata-se de mostrar como a materialidade do discurso “complementa” a materialidade não discursiva que ela pretende abordar. Esse é o modo pelo qual Foucault resguarda o direito de pensar o Fora da arqueologia, sua exterioridade viva sem a qual ela não existiria, mas que não pode transpor de todo – falta-lhe um trabalho diferente sobre a emergência dos poderes e das visibilidades, um modo genealógico de se relacionar com o mundo (e ainda assim, não seria possível inserir os

<sup>89</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 158. “Interpréter, c’est une manière de réagir à la pauvreté énonciative et de la compenser par la multiplication du sens; une manière de parler d’elle et malgré elle.”

<sup>90</sup> Cf. *supra*, p. 70.

<sup>91</sup> Penso em *O futuro de uma classificação*, texto de Gilson Iannini e Antônio Teixeira, (ver Anexo 3, no final dessa dissertação).

acontecimentos em livros, mas só descrevê-los, traduzi-los). Esse *espaço complementar*, essas *dependências extradiscursivas* permitiriam Foucault esboçar pela primeira vez, de modo incipiente, uma filosofia política. Nela, ele passa a tratar da importância dos vetores de força na construção dos saberes e das formas de vida.<sup>92</sup>

\*

Ao falar desse espaço complementar, surge uma das funções enunciativas que definem o enunciado, sua materialidade: suas possibilidades de uso e reutilização, que promovem regras e estatutos a partir do que se fala. A materialidade não é um suporte de articulação através do qual alguém fala (do ponto de vista da frase), nem tampouco substância a ser definida (do ponto de vista de uma proposição). Pergunte-se “Por que disse desse jeito e não de outro?” e perceberá que há naquilo que foi enunciado uma materialidade que lhe é inextrincável, efeito do pigmento que faz acontecer diferente no quadro-discurso. Esse pigmento não é formalizável em termos lógicos, tampouco consiste em uma categoria gramatical. Ele atua nesse espaço complementar, no qual as práticas discursivas procuram fazer/produzir verdades sobre o que não é discursivo e não simplesmente dizer o que não é discursivo. Vimos no primeiro capítulo com o exemplo dos sofistas, quão intrincado com o exercício do poder esta materialidade está.<sup>93</sup>

Como tentamos explorar ali, a revalorização dessa exterioridade constitutiva representa uma conjuração, um ato de resistência, contra a elisão da realidade do discurso e a (in)consequente tentativa de considerar só aquilo que as palavras são capazes de *dizer*, atendo-se a uma pretensa interioridade/intimidade entre as palavras e as coisas. A esse propósito, Deleuze diz que “Foucault invoca frequentemente uma forma do discursivo, uma forma do não discursivo; mas estas formas não internalizam nada, nem interiorizam; são ‘formas de exterioridade’

<sup>92</sup> A expressão *espaço complementar* é de Deleuze em seu *Foucault*, pp. 19-21; Foucault usa *dependências extradiscursivas* em um texto de 1968, *Response à une question*, p. 680, para descrever aquilo que é produzido “ailleurs que dans le discours”.

<sup>93</sup> Um confronto com o livro de BREHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo* pode ajudar a entender do que se trata quando falamos da *materialidade* do enunciado, daquilo que é *exprimível*.

através das quais tanto os enunciados, quanto os visíveis *se dispersam*.”<sup>94</sup> Pensar essas relações entre enunciados e visíveis em termos de *dispersão* do discurso (não como uma fonte exegética morta, mas como um bem que guarda no tempo as possibilidades de modos de vida e morte diferentes) foi o que *A arqueologia do saber* soube explorar e evidenciar, sendo um passo decisivo para o projeto de uma genealogia microfísica do poder. O discurso passa a ser doravante, claramente já em 1969, “um bem que põe, conseqüentemente, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’) a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política.”<sup>95</sup>

Até aqui obtivemos o contorno mais externo ao próprio pigmento. Conhecemos os seus efeitos no quadro e no que está fora dele. Efeitos buscam adesão, chamam atenção para o que se passa através do enunciado. Para melhor defini-lo, precisamos, por assim dizer, escandir o quadro-discurso para tentar apresentar como os enunciados se relacionam com suas funções no quadro. Além de pensar a formação das estratégias – ligada à materialidade do enunciado –, a descrição dos acontecimentos do discurso nos levou a outras três modalidades: dos objetos, das modalidades enunciativas e dos conceitos. A função enunciativa requer quatro pontos enquanto é exercida, paralelos em um nível mais específico àqueles das modalidades de dispersão que percebemos em qualquer enunciado: 1) a materialidade, que vimos como aquilo que liga o enunciado ao *não discursivo*; os outros três traços específicos do enunciado, relacionados àquelas formas gerais, como veremos doravante, são: 2) o referencial e 3) o sujeito, requisitos que correlacionam e situam o enunciado *dentro do discurso*; e 4) o campo associado, requisito que liga os enunciados *entre si*.

Nas *dependências interdiscursivas*<sup>96</sup>, as modalidades de dispersão mais gerais emergem *entre* discursos, como apresentamos há pouco quando correlacionamos história natural, análise das riquezas, gramática e teoria da

<sup>94</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 50 [grifos do autor] “Foucault invoque souvent une forme du discursive, une forme du non-discursif; mais ces forms n’enferment rien, ni n’intériorisent; ce sont des « forme d’extériorité » à travers lesquelles tantôt les énoncés, tantôt les visibles *se dispersent*.”

<sup>95</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p.158. “...un bien qui pose par conséquent, dès son existence (et non pas simplement dans ses « applications pratiques ») la questions du pouvoir; un bien qui est, par nature, l’objet d’une lutte, et d’une lutte politique.”

<sup>96</sup> Cf. FOUCAULT, *Réponse à une question*, p. 680.

representação em *As palavras e as coisas*. No *espaço correlativo* dessas relações, podemos perceber mais claramente dois requisitos da função enunciativa: seu “referencial” e seu “sujeito”.<sup>97</sup>

Estranho falar de referencial, quando se quer diferenciar a função enunciativa da correção lógica e da aceitabilidade gramatical. De saída, o referencial surge ao nos questionarmos “por que esse e não outro?”. O exemplo misterioso d’A *arqueologia do saber* ajuda a entender a importância dessa pergunta: uma cópia dos signos de uma máquina de escrever. Podemos usar os mesmos signos para dizer do teclado, ou mesmo formalizar as sentenças nas quais as sequências copiadas aparecem (A-Z-E-R-T, em francês; Q-W-E-R-T, em português). O problema surge quando supomos que o sentido ou a referência do sentido se mantêm idênticos a cada reutilização. Quando Foucault diz que “um enunciado existe fora [*en dehors*] de toda possibilidade de reaparição”<sup>98</sup>, ele não nega a possibilidade de *repetição* do enunciado; nega a subordinação da diferença, sua elisão à identidade, já que ela surge a cada vez que enunciamos Q-W-E-R-T. Um princípio de diferenciação, o referencial é o requisito exigido para que o pigmento-enunciado funcione. Um referencial é um acontecimento entre a máquina (visibilidade da qual se fala) e aquele que fala. Cada um toma esse referencial à sua maneira. Ele é um ponto de relação com a exterioridade, ponto que permite emergir o enunciado Q-W-E-R-T e, conseqüentemente, em um nível

<sup>97</sup> Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, pp. 116-126; e DELEUZE, *Foucault*, pp. 16-18. Deleuze diz que este espaço correlativo “on ne confondra pas avec l’associé. Cette fois, il s’agit du rapport de l’énoncé, non plus avec d’autres énoncés, mais avec ses sujets, ses objets, ses *concepts*” [grifos nossos]. Pergunto-me se neste nível correlativo da função enunciativa podemos falar da relação dos enunciados com *conceitos*, já que Foucault descreve esse nível específico como um campo associado ou adjacente, espaço colateral no qual “un énoncé a toujours des marges peuplées d’autres énoncés.” (FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 128). Ele não se refere em momento nenhum, neste nível específico, a *conceitos*, mas sempre a um campo no qual os enunciados se associam. O mais estranho: um pouco antes, o próprio Deleuze (pp.14-16), havia falado do espaço *colateral* como um *campo associado ou adjacente*. Trataremos deste espaço colateral logo a seguir. Mas haveria uma confusão na definição dada por Deleuze de *espaço correlativo*, entre o nível geral (no qual encontramos, de fato, a *formação dos conceitos*) e um nível específico, no qual os enunciados se associam em um mesmo espaço? Um exemplo: quando um conjunto de especialistas discutem *conceitos* como patologia ou saúde mental em *vários* discursos sobre a loucura (objeto do qual se fala), estamos no nível da *formação* desses *conceitos* (patologia e saúde mental), portanto em um nível geral. Quando vemos um campo de palavras associadas em *cada um* desses discursos, elas são enunciados, participam, portanto desse jogo colateral. Se assumirmos os dois níveis, geral e específico, das regularidades discursivas e do enunciado, a pergunta surge aí sobre se eles não estariam sendo suprimidos pela definição de espaço correlativo de Deleuze. Assumindo a questão, não trataremos de *conceitos* no espaço correlativo e sim, como nos parece mais legítimo, de uma relação entre *conceitos* no *espaço colateral*.

<sup>98</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 118. “Un énoncé existe en dehors de toute possibilité de reapparaître.”



mais geral, enunciados sobre as configurações das máquinas. Referencial que não é físico, não é um estado de coisas, tampouco um objeto, mas uma relação entre a máquina e aquele que escreve.<sup>99</sup>

Qualquer um pode ser autor dessa formulação Q-W-E-R-T? A princípio, sim. Mas alguns seriam tomados como loucos, outros pareceriam falar algo sem sentido: seriam os excluídos de antemão do lugar que permite enunciar Q-W-E-R-T com alguma legitimidade. O segundo requisito para pensar como funciona o enunciado é seu sujeito: não um autor que formula – porque ele pode muito bem formular enunciados correlacionados com o referencial do enunciado Q-W-E-R-T sem ser ouvido; nem uma consciência (social ou coletiva) que fala sobre as máquinas e a disposição de seus teclados – porque ela não tem posição no mundo para assumir os efeitos do enunciado. Portanto, esse sujeito requisitado pela função enunciativa parece ser em algo diferente do que chamamos de autor ou de consciência. Cito Blanchot:

O sujeito não desaparece: é sua unidade, demasiado determinada, que se põe em questão, dado que o que suscita o interesse e a pesquisa é sua desapareição (quer dizer, esta nova maneira de ser que é desaparecer) ou ainda essa dispersão que não o aniquila, mas não nos oferece dele senão uma pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções (reencontramos aqui o sistema de descontinuidades que, a torto e a direito, pareceu próprio à música serial durante algum tempo).<sup>100</sup>

Não cabe falar da morte do sujeito, mas de sua dispersão: podem ser vários, fisiologistas, ortopedistas, filósofos, sociólogos, antropólogos, índios, loucos, engenheiros, diplomatas, vendedores, administradores, economistas, prostitutas, médicos, agricultores, poetas a falarem sobre a importância do Q-W-E-R-T. Não importa quem fala desde que não nos esqueçamos de perguntar: “Quem fala?”, “Por que essa pessoa, não outra?”. A posição de sujeito daquele pigmento é ocupável segundo  $x$  condições que cumpre tornar visível, correlacionando-a ao que foi enunciado. Sujeito na dispersão, desempenha sempre uma função descontinuo na ordem do discurso – quando diagnostica é sujeito médico, quando dá conselhos é sujeito amigo, quando surta é sujeito da loucura.

<sup>99</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 116-121.

<sup>100</sup> BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, p. 28. “Le sujet ne disparaît pas : c'est son unité, trop déterminée, qui fait question, puisque ce qui suscite l'intérêt et la recherche, c'est sa disparition (c'est-à-dire cette nouvelle manière d'être qu'est la disparition) ou encore sa dispersion qui ne l'anéantit pas, mais ne nous offre de lui qu'une pluralité de positions et une discontinuité de fonctions (on retrouve ici le système de discontinuités qui à tort ou à raison a paru durant quelque temps propre à la musique sérielle).”

Talvez faça mais sentido agora ouvir Deleuze dizer que Foucault se junta a Blanchot que denuncia toda personologia linguística, e situa os lugares do sujeito na espessura de um murmúrio anônimo. É neste murmúrio sem começo nem fim, que Foucault gostaria de se situar, aqui onde os enunciados lhe atribuem um [murmúrio].

Deleuze abre uma nota onde cita o início de *A ordem do discurso*, aquele exórdio citado no primeiro capítulo, no qual Foucault diz que “gostaria [aurait voulu] de poder me insinuar sub-repticiamente” para falar desse sujeito sem rosto, sujeito indeterminado (em francês, “on”) do “diz-se que *on parle*”, do “há linguagem” ou se quisermos do “ser da linguagem” – sinônimos de uma linguagem que se define ao dispersar o sujeito, permitindo-lhe múltiplas posições incidentes sobre um enunciado.<sup>101</sup>

Buscamos elucidar alguns requisitos para que o pigmento-enunciado apareça, mas não é comum vê-lo sozinho no quadro. Habitual é vê-lo misturado, associando-se a outros. Aí surge o *espaço colateral*, esse campo associado onde qualquer enunciado se encontra especificado:

não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado a fazer parte de uma de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel em meio a outros, se apoiando sobre eles e se distinguindo deles: ele se integra sempre a um jogo enunciativo, no qual tem sua parte, por mais ínfima e leviana [légère] que seja.<sup>102</sup>

Em 1968, Foucault já falava de *dependências intradiscursivas*<sup>103</sup>, formação incipiente na qual objetos, operações e conceitos de uma mesma formação entravam em jogo, mas ainda trabalhava com o quadro geral, com *discursos*. Em 1969, n’*A arqueologia*, Foucault fala de um campo adjacente, no

<sup>101</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 17. “Foucault rejoint Blanchot que dénonce toute personologie linguistique, et situe les places de sujet dans l’épaisseur d’un murmure anonyme. C’est dans ce murmure sans commencement ni fin que Foucault voudra pendre place, là où les énoncés lui en assignent une. (Ainsi le début de *L’ordre du discours*. Le « on parle », chez Foucault se présente dans *Les mots et les choses* comme « L’être du langage », et dans *L’archéologie du savoir* comme « Il y a du langage ». On se reportera aux textes de Blanchot sur le « il » (notamment *La part du feu*, Gallimard, 29) et le « on » (notamment, *L’espace littéraire*, Gallimard, 160, 161)).”

<sup>102</sup> Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, pp. 126-131. “Il n’y a pas d’énoncé en général, d’énoncé libre, neutre et indépendant; mais toujours un énoncé faisant partie d’une série ou d’un ensemble, jouant un rôle au milieu des autres, s’appuyant sur eux et se distinguant d’eux : il s’intègre toujours à un jeu énonciatif, où il a sa part aussi légère, aussi infime qu’elle soit.”

<sup>103</sup> Cf. FOUCAULT, *Réponse à une question*, p. 680.

qual “um enunciado tem sempre as margens povoadas de outros enunciados.”<sup>104</sup> Este campo é o espaço no qual os pigmentos se associam, coexistem com outros pigmentos. A expressão de Deleuze é feliz: um *espaço colateral*.<sup>105</sup> Quando é enunciado algo sobre a loucura, coexistem outros enunciados, palavras ditas e escritas, que criam relações com ela: literatura, patologia, doença mental, psicologia, posologia, tratamento, diagnóstico, narrativa, sintoma, sintaxe, desrazão, verdade, falta, desejo, pulsão, impulso, etc. Pergunte-se “Por que essas relações entre enunciados e não outras?” e perceberá que não se trata nem do contexto real de uma formulação (aquelas palavras que estão na frase), nem de uma situação na qual ideias se articulam (como numa proposição), mas de enunciados que se relacionam quando se expõe determinado quadro-discurso. Neste nível, formam-se as “regras”, se quisermos, os modos de associação entre enunciados: “loucura” está, em geral, mais associada com “patologia” do que com “geologia”, “agricultura”, “inteligência” ou “informática”. Por quê? Porque há um quadro no qual esse enunciado-pigmento “loucura” está muito engendrado e misturado demais com “patologia”. O que a arqueologia procura fazer é descrever os acontecimentos provocados entre esses pigmentos no quadro-discurso, no qual todos os pigmentos são ativos – assim como um pigmento branco ou negro se imprime aos nossos olhos como cores. Ainda vale reiterar: nada na arqueologia procura normatizar as relações entre os enunciados, estabelecendo quais pigmentos se combinam com quais, só lhe interessa descrever como tais “normatizações” acontecem no interior de uma prática.

\*

Após tudo isso, percebemos que *quem, como, o quê e sobre o quê* este quadro-discurso será pintado como objeto de disputa até no que concerne à sua micropigmentação, no nível enunciativo, na escolha das palavras que geram certos efeitos. Elas fazem com que o quadro nunca seja o mesmo, que o rosto sempre ganhe novas saliências. Daí um paradoxo fértil:

Ela [a descrição dos enunciados] não tenta contornar as performances verbais para descobrir atrás delas ou sob sua superfície aparente um elemento escondido

<sup>104</sup> Ver *supra*, p. 82, nota 97. O trecho citado está FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 128.

<sup>105</sup> Cf. DELEUZE, *Foucault*, pp. 14-16.

[*caché*], um sentido secreto que se esconda nelas ou que se faz luz através delas sem o dizer; e, portanto, o enunciado não é imediatamente visível, não se dá de uma maneira tão manifesta quanto a estrutura gramatical ou lógica (mesmo se esta não está inteiramente clara, mesmo se ela é muito difícil de elucidar). O enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto [*caché*].<sup>106</sup>

Atravessamos a encruzilhada e definimos o enunciado em diversos níveis. Durante a busca por lhe dar contornos, a todo tempo, vimos que ele se definia em oposição a outros modos de organizar o que foi dito e escrito, tais como a proposição e a frase. Essa citação sumariza os incômodos que algumas maneiras de interpelar a linguagem despertam e como, com isso, encaminha uma definição de enunciado. O enunciado não procura descobrir nada *sob* ou *atrás* das performances verbais, não encontra um sentido oculto, mudo, que não está lá, e ao qual é preciso dar voz; tampouco ele carrega uma essência que é preciso encontrar, uma forma ou ideia memorável – ele *é/está*<sup>107</sup> não oculto, o que está dito nele, o é na superfície do discurso, na tela do quadro, e não está escondido nela. Se não está escondido, talvez só não o vejamos, e isso porque ele não se dá de maneira “tão manifesta”, tão declarativa. Elucidemos algumas comparações feitas rapidamente por Foucault nesta citação:

a) O enunciado não é algo que está guardado na própria estrutura da frase, como é o caso das *classes gramaticais* que, à sua maneira, já possuem desempenhos próprios dados pelo uso na frase, que já estão na frase quando há frase.<sup>108</sup> Tomemos um caso extremo no qual o sujeito é um verbo substantivado – “o louco escrever se desenrola no texto do neurótico obsessivo”. O adjetivo “louco” não denota a ação de “desenrolar” que é executada pelo sujeito da frase “escrever”; “louco” só pode desempenhar o papel gramatical de adjetivo, qual seja, qualificar esse sujeito “escrever”, não sendo determinante para o sentido de “desenrolar”. Antes de nos ocuparmos com a função do adjetivo “louco” na frase, nada nos impede de pôr a questão “que tipos de efeitos de verdade o enunciado ‘louco’ procura produzir nesta frase?”, adentrando em sua função enunciativa e

<sup>106</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 143. “Elle n’essaie pas de contourner les performances verbales pour découvrir derrière elles ou au-dessous le leur surface apparente un élément caché, un sens secret qui se terre en elles ou se fait jour à travers elles sans le dire; et pourtant l’énoncé n’est point immédiatement visible; il ne se donne pas d’une façon aussi manifeste qu’une structure grammaticale ou logique (même si celle-ci n’est pas entièrement claire, même si elle est fort difficile à élucider). L’énoncé est à la fois non visible et non caché.”

<sup>107</sup> É preciso salientar a indistinção entre o sentido predicativo e existencial-locativo do verbo *être* em francês, imprescindível para a interpretação da citação anterior.

<sup>108</sup> Foucault parece se referir às *Investigações filosóficas* de Wittgenstein.

deixando em segundo plano sua função gramatical.

b) Nem é o enunciado algo que está na própria estrutura lógica, como é caso dos termos de um argumento formal no qual, seja ele indutivo ou dedutivo, há uma relação imprescindível entre o papel desempenhado pelas premissas e o resultado obtido em uma conclusão, seja ela verdadeira ou falsa, seja o argumento válido ou inválido.<sup>109</sup> Os termos de um argumento só seriam visíveis ao preencherem as condições de possibilidade exigidas pela estrutura lógica: se digo “todo homem é mortal; Joãozinho é homem; logo, Joãozinho é mortal” tenho um argumento indutivo válido, ou seja, com premissas verdadeiras que me levam a uma conclusão aparentemente verdadeira, com uma estrutura válida; mas se nos perguntarmos “Por que Joãozinho e não outro?” ou “quais as estratégias envolvidas quando mobilizamos o enunciado ‘mortal’?”, entramos no nível do enunciado e não mais somente nos perguntamos se aquelas proposições, cuja estrutura lógica está correta, descrevem alguma realidade.

c) Nem é o enunciado um ato de fala que depende de condições prévias para que seja considerado como efetivo.<sup>110</sup> É o caso, por exemplo, de um pedido de desculpas no qual há uma circunstância na qual alguém (do tipo Joãozinho que tropeçou em Maria) comete um equívoco e se vê exigido (em condições, portanto) a pedir desculpas. Seu pedido depende de uma estrutura “circunstancial” para que seu “Desculpe-me” se efetive; se ele não tivesse tropeçado, nem tivesse qualquer razão para tanto, não haveria o ato de fala, porque o ato não se efetivaria. Porém, antes mesmo de nos perguntarmos pelas razões que o levaram a pedir desculpas, e ainda que não haja qualquer razão para tal, não se tratando de ato de fala efetivo, podemos nos perguntar sobre o efeito que tal enunciado procurava produzir no discurso “quais as estratégias levadas em consideração no enunciado ‘desculpe-me’ dito por Joãozinho quando tropeçou em Maria na saída da escola?” e aí, novamente, o nível enunciativo mostra-se anterior às necessidades.

Nos três casos, as condições exigidas pelas estruturas foram preenchidas, mas ainda havia algo a investigar no nível enunciativo – algo que não era/estava visível. Se por um lado o enunciado é/está não-oculto – portanto, tudo está enunciado – há algo que não vemos, que é/está não-visível e que precisa ser

<sup>109</sup> Uma referência implícita de Foucault à tradição da filosofia analítica de Frege, Russel, Wittgenstein no *Tractatus Logicus-philosophicus*

<sup>110</sup> Foucault parece se referir aos trabalhos de John Austin, nomeadamente, *How to do things with words*.

salientado no que foi dito. Um pigmento que está lá produz seus efeitos, mas não nos damos conta destes efeitos se não nos perguntarmos sobre o que não percebemos. Estamos assim no limite da linguagem, no momento em que a vemos como uma prática viva, que faz realidade, que produz verdade, mesmo quando não percebemos, quando não é/está visível. Ela não se restringe, portanto, a verificar o mundo através das palavras – a linguagem recria o nosso modo de ver o mundo através das palavras.

\*

Foucault insistia em dizer que não falava nem de palavras nem de coisas – pois bem, ele queria pensar as nossas *práticas* com as palavras e com as coisas. Discursivas ou não, ele se perguntava como elas fazem realidade, como compõem as nossas formas de vida. Sobre isso, Paul Veyne diz muito espontaneamente que

A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que as pessoas fazem (...). Se a prática está “escondida”, e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do iceberg”, é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos conceito para eles.<sup>111</sup>

Dizíamos que é preciso utilizar a ferramenta para poder defini-la. Se pensarmos nos comportamentos como pensávamos a ferramenta, vemos com Veyne que as práticas são os modos de usar as ferramentas de todo dia, do qual temos alguma consciência, mas para o qual, frequentemente, não temos conceitos, porque pouco pensamos sobre isso – simplesmente fazemos, simplesmente falamos. Temos alguma consciência sobre o que as pessoas fazem, sobre como se comportam; falta-nos a meticulosidade da descrição, o olhar em detalhe, em amplitude e profundidade, para perceber o que, na prática, não vemos, mas está lá.

Foucault dizia que “Mais do que *fundar*, por direito, uma teoria – e antes, poder eventualmente fazê-lo (não nego que lamento não ser ainda capaz de tanto) – trata-se, por enquanto, de *estabelecer* [*établir*] uma possibilidade.”<sup>112</sup> Atravessadas páginas e páginas nessa selva de conceitos, no meio d’A

<sup>111</sup> VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, p. 248.

<sup>112</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 150, [grifos do autor]. “Plutôt que de *fonder* en droit une théorie – et avant de pouvoir éventuellement le faire (je ne nie pas que je regrette de n’y être pas encore parvenu) – il s’agit pour l’instant d’*établir* une possibilité.”

*arqueologia*, o discurso do método daquele bizarro “Descartes do Século XX” retorna, pouco preocupado com os fins, com os fundamentos e com a teoria – que ele lamenta, aliás ironicamente, não ser capaz de fundar. Pelo contrário, trata-se de *estabelecer*, uma vez mais, possibilidades: permitir relações, no tempo do *por enquanto*, neste gerúndio (ou no infinitivo) incessante das práticas. Talvez por isso, algum tempo depois, em 1975, ele diga:

Todos os meus livros (...) são, se quiser, pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas quiserem abri-las para bem se servir daquela frase, daquela ideia, daquela análise como de uma chave de fenda ou de uma torquês para curto-circuitar, desqualificar, cassar os sistemas de poder, aqui incluídos entre aqueles de que, eventualmente, meus livros são oriundos... Pois tanto melhor.<sup>113</sup>

As ferramentas bem como os livros estabelecem possibilidades. Possibilidades de ordenação – como em um manual de datilografia - ou de resistência, como eram para Foucault, seus livros, seus meios, suas ferramentas de poder resistir inclusive a sistemas de poder engendrados por seus livros no interior de um cenário teórico. A *arqueologia* não é diferente nesse sentido – ela sugere uma maneira de pensar as práticas que resiste à ordenação, à normatização das práticas; ela sugere possibilidades de descrever demarcações das formas discursivas em jogo em cada enunciado – afinal, qualquer resistência precisa dar a ver aquilo que a quer limitar, para resistir a esses limites.

Ao liberar os enunciados das estruturas normativas de uma filosofia da comunicação através da linguagem, ao dispersá-los das unidades, Foucault cria esses espaços nos quais tudo que se diz (*on dit*) passa a poder alguma coisa que não sabemos o que é. Ele inverte o jogo tradicional, no qual algo só podia ser dito de fato, só possuía validade ou efetividade linguística quando obedecia a normas. No fundo, A *arqueologia* apresenta um caminho alternativo no qual o fato mesmo de dizer/escrever confere ao dito/escrito um poder. Como procuramos salientar, ela assume descrever como possivelmente se dão os jogos de força disparados pelas palavras.

Se Foucault fala do enunciado a) como raro (e não como fechado e total), b) como algo que se acumula a partir de um ponto de emergência (e não como

<sup>113</sup> FOUCAULT, *Des suppliques aux cellules*, t. II, p. 720. “Tous mes livres (...) sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux!”

dotado de uma origem impossível de resgatar), e c) como dotado de uma exterioridade viva, de uma incidência de acontecimento (e não um transcendental eterno como condição de possibilidade) – como vimos detidamente no caso do enunciado “vândalo” –, ele o faz para chamar a atenção ao fato de que enunciado representa uma *forma* de mobilizar *forças*. Vistos como forças, podemos tentar perceber os feixes entre formas e perceber melhor quais resistem, como se ordenam e quais as linhas demarcatórias entre as diversas forças. Por isso, ele inicia aí sua filosofia política – já trata das *forças* que atuam através dos corpos –, só lhe falta exprimir com clareza como as *forças* mobilizam *formas* (trabalho da genealogia sobre o qual *Vigiar e punir* representa um momento importante de consolidação dessas ferramentas).

Caberiam aqui algumas perguntas que não pretendo responder (o desvio seria demasiado grande), mas faço questão de assinalá-las, retomando alguns fios deixados no primeiro capítulo: em que medida Foucault não *estabelece* possibilidades ricas para repensar o trabalho da retórica? Em que medida um trabalho sobre argumentos não se vê desafiado a trabalhar junto a essas descobertas “arqueológicas” do saber? Até que ponto a busca de adesão, inerente à atividade argumentativa, não seria busca de poder sobre o outro? Em que medida pensar o paralelo entre adesão argumentativa e poder não seria operativo para uma genealogia? Enfim, até que ponto não estaríamos em tempo de abrir possibilidades, de emancipar a prática e o pensamento sobre o discurso, sobre a linguagem, através da arqueologia do saber e da retórica?

\*

Muito se falou até aqui sobre discurso, enunciado e acontecimento, sempre ligados pela superfície do livro, d’*A arqueologia do saber*. Percorridas as duas vias daquela encruzilhada – a que nos permitiu estabelecer legitimamente a descrição das formações discursivas, e a que nos permitiu dar algum contorno a esses termos –, estamos no caminho de uma definição da arqueologia. Algo curioso: essa definição só apareceria no fim da “selva”, antes de “inverter o procedimento” e “descer no sentido da corrente” testando a efetividade das ferramentas criadas nos domínios de aplicação. Ultrapassamos a metade do livro e



as duas partes que restarão após a definição são consequências teóricas do que aconteceu até aqui.<sup>114</sup> Nosso itinerário sobre linguagem tem na definição de arqueologia uma meta crucial para que possamos daí partir para outros lugares em Foucault que falem de linguagem. Porém antes ainda de definir arqueologia, ele procura trabalhar dois termos. São eles *a priori* histórico e arquivo.<sup>115</sup>

Foucault admite: “Justapostas, estas duas palavras provocam um efeito um pouco gritante”<sup>116</sup>. Não é por menos, trata-se de uma figura retórica que costuma escandalizar: *a priori* histórico, como qualquer outro oxímoro, é um sintagma no qual o termo antecedente está em contradição com o seguinte, produzindo um terceiro conceito no qual não há hegemonia de nenhum dos dois. O termo antecedente, *a priori*, ficaria consagrado por designar algum tipo de conhecimento independente da experiência – *a priori* podemos dizer que “todos os casados são não solteiros”. Esse juízo é um juízo necessário (sem ele não conseguimos diferenciar casados de solteiros), independe da experiência, e, neste caso, um juízo analítico que nos informa algo sobre os casados que já estava na sua própria definição.

Um dos objetivos de Kant na *Crítica da Razão Pura* era tentar dar conta de como seriam possíveis *juízos sintéticos a priori*, à maneira da física e da matemática, para o pensamento em geral, tentando conciliar experiência e necessidade. Um exemplo: em uma soma simples,  $7+5 = 12$ , tem-se um juízo que é necessário, *a priori*, mas exprime algo além do que uma propriedade já contida na definição do número 12, por isso, *sintético*, relativo à experiência com os números. A possibilidade de fazer tal juízo para outras coisas forneceria um modo mais consistente de explicar como conhecemos. As condições para tais juízos *sintéticos a priori*, expostas na *Estética transcendental* e na *Analítica transcendental*, são duas faculdades: 1) a da sensibilidade, que possui duas formas *a priori* – *espaço* e *tempo*; e 2) a do entendimento, que teria como forma *a priori* os conceitos, relativos à quantidade, qualidade, relação e modalidade.<sup>117</sup> Não nos interessa rever toda a arquitetura da *Crítica*. Só queremos notar a postulação de que *espaço* e *tempo* seriam formas *a priori* da experiência humana.

<sup>114</sup> São elas *A descrição arqueológica* e a quinta parte (V), sem nome no índice – nos cabeçalhos, página sim, página não, podemos ler *Conclusion*.

<sup>115</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp. 166-173.

<sup>116</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 167. “Juxtaposés, ces deux mots font un effet un peu criant;”

<sup>117</sup> Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, pp. 71-90; 99-140.

Por sua vez, o adjetivo *histórico* possui uma relação com tudo o que vimos até agora sobre os discursos – qualquer que seja a formação discursiva, ela possui uma história que o discurso carrega consigo. Porém, essa história não está mortificada e apaziguada pelo passar do tempo. Os discursos foram e são os “óculos” que cada época possuiu para pensar a si própria; maneiras de interpretar o mundo cujas fronteiras entre si são arbitrárias e nada têm de natural. São como o espaço que os faróis de um carro oferecem ao motorista em uma rodovia, um “incontornável” em contínua mutação, já que este carro vivo (o mundo em que vivemos) está sempre em movimento.

Esse estranho *a priori* histórico de que fala Foucault é ao mesmo tempo inconsciente e cambiante – não temos consciência de todo o espaço dos discursos, dos saberes em produção, que os faróis iluminam a cada instante que se passa; e porque passa, se torna diferente (mesmo sabendo que aquela curva se repete naquela estrada, um animal pode passar no asfalto e torná-la outra, muito diferente). Essa metáfora dos faróis é de Veyne que diz que “os contemporâneos ignoraram sempre onde estão os seus próprios limites e nós próprios não podemos vislumbrar os nossos.”<sup>118</sup> Esse estranho *a priori* histórico é condição de realidade para enunciados, condição inconsciente e cambiante, mas material. Afinal, os enunciados emergem de alguém, e quem enuncia, enuncia de alguma realidade que já é, que não está por vir, por mais que não saibamos qual seja, condições atuais de qualquer humano que está na história e não consegue dela se desvincular.

As condições em que pensamos o tempo e o espaço não são as mesmas para sempre, elas se alteram consoante os combates conceituais desenvolvidos. Não há, para nós, tempo e espaço *a priori*, senão inserido na história – se pensarmos que inclusive a noção de tempo recebeu diversos sentidos ao longo do tempo; e o mesmo acontece para a noção de espaço.

Tudo que procuramos fazer até aqui foi descrever como em cada modalidade, em cada discurso, em cada enunciado, esses espaços de dissensão se abrem e operam. Dissensos que incidem inclusive sobre categorias mais gerais como tempo e espaço, que nestes *espaços* abertos a cada momento (no tempo, portanto) vão, através da luta por uma definição, ganhar contornos. Depois de

<sup>118</sup> VEYNE, *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, p.32. Ver o capítulo “Todo *a priori* é histórico” do qual retirei as metáforas dos óculos e do carro.

salientar que, como bem diz Veyne, “O combate, e não a razão, é uma relação essencial ao pensamento”<sup>119</sup>, não seria adiantado dizer que “A arqueologia descreve os diferentes *espacos de dissensão*.”<sup>120</sup>

O segundo termo trabalhado a que me referia é *arquivo*. Foucault fala dele em, pelo menos dois momentos importantes: na conferência para o *Cercle d’epistémologie*, intitulada *Sur l’archéologie des sciences*; e, evidentemente, n’*A arqueologia do saber*. Mais uma vez, é definido primeiro pelo o que ele não é – nem textos conservados por uma civilização, nem seu conjunto de traços salvos do tempo – para em seguida defini-lo – o *arquivo* é “o jogo de regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*.”<sup>121</sup>

Se o *a priori* histórico define as condições de tempo e espaço (em dissensão contínua) nos quais a arqueologia atua, o *arquivo* constitui o modo como em cada *a priori* histórico se joga o combate pelas regras e pelas definições, escandidas as formações discursivas no domínio dos enunciados. No *arquivo* não se trata de *um* modo de jogar que encontramos em qualquer combate, mas de *diversos* modos de jogar, respectivos a cada tempo – modos de dar limites e formas de *decibilidade* (como é possível falar dentro de um discurso), de *conservação* (como ele ingressa e permanece na memória dos homens), de *reativação* (como enunciados de outro tempo ou cultura são retidos, valorizados e reconstituídos; como e quais tipos de transformação lhes acontecem), de *apropriação* (como grupos ou indivíduos têm direito a determinada classe de enunciados; como se define a relação entre enunciado e emissor; como classes, povos e nações lutam por se encarregar de tal ou qual enunciado).

É estranho dizer de sua existência paradoxal de *acontecimentos* e *coisas*? Se por um lado o arquivo se define pelos acontecimentos discursivos, que vão dando forma aos saberes; por outro, aquilo que não é discurso, as coisas materiais

<sup>119</sup> VEYNE, Foucault, *seu pensamento, sua pessoa*, p.41.

<sup>120</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 200, [grifos do autor]. “...l’archéologie décrit les différents *espacos de dissensão*.”

<sup>121</sup> FOUCAULT, *Sur l’archéologie des sciences*, t. I, p. 708. “...le jeu des règles qui déterminent dans une culture l’apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d’événements et des choses.” A definição dada n’*A arqueologia do saber* (p. 169) não difere muito desta: “Ces sont tous ces systèmes d’énoncés (événements pour une part, choses pour une autre) que je propose d’appeler *archive*.”

têm sua parte inextricável neste jogo. Por isso, essa descrição dos acontecimentos do discurso é diferente: ela não abdica da experiência com as coisas. Por menos equivalente que suponhamos a relação entre coisas e palavras, as palavras formam-se e são disputadas, bem como o são as coisas. Num caso temos uma disputa discursiva, noutra não discursiva. Em ambas, porém, elas não cessam de acontecer em dissensão.

O diagnóstico do presente, objetivo central das atividades de Foucault, não se faz pela busca de uma identidade sobre o que é o presente agora. Já falamos um pouco sobre isso, mas não custa salientar que esse diagnóstico

estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença de nossos discursos, nossa história a diferença de nossos 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.<sup>122</sup>

\*

Depois de aceitar tantos riscos no caminho, talvez nem pareça mais novidade ouvir uma definição provisória, tão acostumados com seus termos estamos: “A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo.”<sup>123</sup> Citação que não exige glosa porque foi construída por um caminho, não foi escondida atrás da árvore para tão logo ser encontrada. Vem do esforço de alguém que não cessou de escavar entre palavras, buscou escandi-las atrás de um tempo e de um espaço provisórios no qual elas pudessem ser pensadas. A arqueologia, ao contrário do que o termo supõe – um discurso racional, um *lógos* sobre a *arché*, sobre a origem – é uma definição emergente e solicita “os direitos lúdicos de uma etimologia”<sup>124</sup>: brinca com a solenidade e incita já aí na sua definição um conflito. Não pressupõe um retorno à origem, mas supõe estabelecer

<sup>122</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 200. “Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine obliée et recouverte, c'est la dispersion que nous sommes et que nous faisons.”

<sup>123</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 173. “L'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive.”

<sup>124</sup> FOUCAULT, *Sur l'archéologie des sciences*, p. 708. Em *L'archéologie du savoir*, antes da definição final supracitada, Foucault fala simplesmente de um “droit des mots – qui ne coïncide pas avec celui des philologues” que autoriza suas pesquisas sobre o título de arqueologia. Não deixa de ser curioso o deslocamento para uma perspectiva mais séria e menos vulnerável sobre o título de suas pesquisas. Se esse direito é lúdico ou não, importante é sua defesa, pois garante jogar com uma palavra e pô-la em litígio.

marcas no caminho que permitam jogar com os dados que temos, atentos aos lados que emergem de cada lance. Porém não podemos abolir o acaso. Não sabemos o que está por vir, não temos um prognóstico certo sobre os lados dos dados que serão lançados. Por isso, não se pode ignorar os lances de dados dos quais temos registro, pois permitem lidar com e criar novos jogos, que repensem nossa relação com o tempo e a história. Só assim não seremos jogados de lado por quem nos toma arbitrariamente das mãos os dados. Por isso, tanta luta. Daí, tanto combate. Aqueles que não acharem bem, que se mostrarem contra, que criem dissenso, posto que é isso o que nos faz o que somos. Entre os mais nobres são tais embates que proporcionam as relações mais saudáveis, porque calcadas no desafio, na coragem e no respeito à alteridade. A despeito de protestos, o que foi feito no caminho permite a nomeação lúdica e solene, polêmica: *arqueologia*. As ferramentas foram feitas e o nome da caixa soa como uma brincadeira, levada bem a sério. Quem ele é? Um arqueólogo? Não nos importa muito saber se decidir, mais desejamos aprender com suas peripécias.

E, afinal, em que a arqueologia se relaciona com filosofia? No livro, nenhuma pista. Como sempre, Foucault as deixa escapar quando a palavra está viva e ele fala em uma entrevista:

No fundo, o que é que significa fazer filosofia hoje? Não mais constituir um discurso sobre a totalidade, um discurso sobre o qual seja retomada uma totalidade do mundo, mas antes exercer na realidade uma certa atividade, uma certa forma de atividade.<sup>125</sup>

\*\*\*

---

<sup>125</sup> FOUCAULT, « *Qui êtes-vous, professeur Foucault* », t. I, p. 612. “Au fond, qu’est-ce que cela signifie faire de la philosophie aujourd’hui ? Non pas constituer un discours sur la totalité, un discours dans lequel soit reprise la totalité du monde, mais plutôt exercer en réalité une certaine activité, une certaine forme d’activité.”

## 4. Lugares da literatura

Muito peculiar esse começo de fim provisório, afinal, tanta introdução e glosa para estabelecer um ponto no qual fosse possível contar um caso. Vários pronomes, tantos termos, quantas vezes “Foucault” se repetiu para chegar neste lugar, cuja topologia radical e base arenosa impossibilitam fundar ou mesmo fixar demasiado alguma perspectiva. Como sempre o que temos são hipóteses de trabalho. Cumpre explorá-las e discuti-las até o ponto em que a nossa escuta se sinta satisfeita, pedindo para ouvir uma nova questão que acredite ser capaz de responder.

O que aquela descrição do *discurso como prática* permitiria fazer, sobre quais domínios ela poderia ser aplicada constitui o objeto de trabalho da parte final d’*A arqueologia*. Se os rótulos de filosofia da linguagem ou de análise do discurso não lhe caem bem, isso se deve em grande medida aos novos recortes propostos. Foucault dispõe de uma perspectiva bem particular capaz de articular sua arqueologia com práticas discursivas muito diversificadas, podendo pensar simultaneamente desde os discursos das ciências aos literários. Ele diz que “ao invés de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (...), a arqueologia

percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência.”<sup>1</sup> No primeiro eixo, o ponto de equilíbrio consiste em uma teoria do conhecimento que exige retornar à interrogação transcendental, correndo os riscos de retomar os dilemas da subjetividade que fez tal interrogação sobre as condições transcendentais do conhecimento; no segundo, o eixo da arqueologia, esse ponto consiste em uma análise do saber, no qual o sujeito situado é mais um nó entre os outros (tais como os objetos, os conceitos e as estratégias) na rede que forma o saber.

Por que falar disso se o nosso interesse não é propriamente historiográfico? Porque essa é uma das vias possíveis para encontrar alguns dos lugares da literatura em Foucault. Nestes novos recortes, ele a situa. A arqueologia, trabalha sobre o que chama de *territórios arqueológicos*, espaços de dissensão nos quais os saberes emergem:

Os territórios arqueológicos podem atravessar textos “literários” ou “filosóficos” tanto quanto textos científicos. O saber não está investido somente sobre demonstrações, ele pode estar também nas ficções, nas reflexões, nas narrativas, nos regulamentos institucionais, nas decisões políticas.<sup>2</sup>

A proposta patente é pensar que a produção do saber não se constrange ao fiável, mas sim a qualquer coisa que tenha uma pretensão de dizer sobre a realidade. Aquilo que diz sobre o que se vê está em um território arqueológico independentemente do tipo de discurso. Foucault insiste em ampliar os limites dos saberes, do discurso demonstrativo para qualquer tipo de discurso que procure falar sobre as coisas, seja ele ficcional, reflexivo, institucional, político ou narrativo.

Apressados, poderíamos nos dar por satisfeitos e dizer que todos os discursos possuem o mesmo estatuto para a arqueologia? É preciso refletir um pouco mais. Em 1969, no memorial enviado ao *Collège de France*, ele fala em termos parecidos ao d’*A arqueologia*, com a diferença de que substitui o sintagma técnico “prática discursiva” por “opinião”, e “ciência” por “conhecimento científico”.<sup>3</sup> As práticas discursivas formam um mundo instável, se quisermos, o

<sup>1</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 239. “Au lieu de parcourir l’axe conscience-connaissance-science (...), l’archéologie parcourt l’axe pratique discursive-savoir-science.”

<sup>2</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 239. “Les territoires archéologiques peuvent traverser des textes « littéraires », ou « philosophiques » aussi bien que des textes scientifiques. Le savoir n’est pas investi seulement dans des démonstrations, il peut l’être aussi dans des fictions, dans des réflexions, dans des récits, dans des règlements institutionnel, dans des décisions politiques.”

<sup>3</sup> Cf. FOUCAULT, *Titre et travaux*, t. I, p. 844. “Je l’ai esquissée dans *L’archéologie du savoir*: entre l’opinion et la connaissance scientifique, on peut reconnaître l’existence d’un niveau

mundo das opiniões, tal como aquele sobre o qual os sofistas trabalhavam e que foi alvo das mais severas críticas que escorraçariam os mesmos da Grécia. Essas opiniões não necessariamente demonstram alguma coisa, mas procuram, todavia, fazer/produzir algo através das palavras. Reabilitadas aqui, as palavras voltam a ser consideradas por aquilo que elas *fazem* e não só por aquilo que *dizem*. Foucault vê as opiniões como palavras sem forma acabada sobre as quais práticas específicas vão se lançar para tentar domá-las. Por sua vez, os saberes sofrem constantes transformações porque a matéria sobre a qual são formados – a palavra – é instável, e as formas acabadas só surgem em um jogo de relações complexas de causalidade, de forças que formam esse objeto mais geral da arqueologia: as práticas discursivas. Formas que, por sua vez, podem promover novas forças.

Daí, cabe perguntar que tipo de relações de forças estão em jogo nesse território estrangeiro, a *forma-literatura*, relegada pela teoria do conhecimento, tão recorrente entre os exemplos d'A *Arqueologia do saber*, mas que não é definida ali.<sup>4</sup>

\*

As perguntas se multiplicam e não são retos os caminhos para respondê-las. São caminhos cheios de curvas e linhas, formas agenciadas que geram a força de uma resposta. Kátia Muricy desenhou um desvio. Em *Os direitos da imagem*, ela retoma alguns momentos cruciais da relação de Foucault com a pintura e salienta: “Discurso e figura têm, cada um, o seu modo de ser e mantém relações complexas e entrecruzadas cujo funcionamento deve ser analisado.”<sup>5</sup> Ambos, discurso e figura, são formas que geram e sofrem efeitos de forças, graças às relações que

---

particulier, qu'on propose d'appeler celui du savoir. Ce savoir ne prend pas corps seulement dans les textes théoriques ou des instruments d'expérience, mais dans tout un ensemble de pratiques et d'institutions: il n'en est pas toutefois le résultat pur et simple, l'expression à demi consciente; il comporte en effet des règles qui lui appartiennent en propre, caractérisant ainsi son existence, son fonctionnement et son histoire; certaines de ces règles sont particulières à un seul domaine, d'autres sont communes à plusieurs; il se peut que d'autres soient générales pour une époque; le développement enfin de ce savoir et ses transformations mettent en jeu des relations complexes de causalité.”

<sup>4</sup> Só do termo “literatura” temos 18 entradas. Considerados os cognatos, chegamos à casa das 30 entradas. Na maior parte, a literatura aparece paralela à política e às ciências. Parece-nos claro que ela é uma formação discursiva com a qual Foucault trabalha, mas da qual vai preterir fazer genealogia explícita. A seguir, exporemos alguns momentos de seus trabalhos, anteriores e posteriores à arqueologia que nos ajudam a compor implicitamente tal genealogia ou, em termos menos anacrônicos, o nascimento da literatura.

<sup>5</sup> MURICY, *Os direitos da imagem*, p. 31.



estabelecem entre si. A argumentação do artigo segue no sentido de defender certa paixão pela pintura, a despeito de um possível afastamento teórico, que ela conjectura ser decorrente da mudança de orientação da pesquisa de Foucault a partir de *Vigiar e punir*. Essa paixão devia-se à materialidade que o fascinava e lhe coagia o olhar a repousar sobre as formas do quadro. Neste instante de fascínio, a obsessão de Foucault pelas relações de forças, sua incapacidade profunda de sentir prazer, eram suspensas, como ele bem diz numa entrevista de 1975.<sup>6</sup> Não seria demasiado supor que há algo naquela forma-figura que possibilita essa suspensão. Nem tampouco seria exagerado crer que, apesar de frequentemente confinado a ambientes institucionalizados, os quadros podem produzir efeitos que não estão comprometidos com os arranjos políticos-institucionais que os condicionam: se algo na contemplação dos quadros nos fascina, isso não se deve ao seu suporte institucional, mas à materialidade que ele exterioriza.

No capítulo anterior, vimos rapidamente como a materialidade constituía, para o discurso, uma espécie de efeito de cada pigmento usado no discurso.<sup>7</sup> A metáfora do quadro-discurso veio a calhar porque tornou patente o fato de haver algo que está expresso no que possui forma, por mais que não lhe alcancemos o significado. Poderíamos nos remeter a exemplos singelos, como o canto dos grilos e dos pássaros (até mesmo o das cigarras), ou a exemplos mais complexos, como quadros expressionistas – em todos os casos, como em muitos outros, o que fica patente é algo *exprimível*, *materialidade* independente da significação. Isso não quer dizer que o que possui significação está isento de materialidade – o que acontece é que ela costuma ser elidida e subordinada aos significados, graças ao privilégio dado à significação. Seja no quadro-discurso ou no canto dos pássaros sempre encontraremos materialidades que imprimem seus efeitos, mas que nunca poderemos prever de todo quais serão em sua repetição.

Porém, ouvimos Foucault responder o seguinte quando lhe perguntaram se era tão sensível à literatura quanto era à pintura: “Devo dizer que nunca gostei muito da escrita. Há a materialidade que me fascina na pintura.”<sup>8</sup> Frase final de uma entrevista de um periódico recém-lançado, ele a diz em 1975, distante do

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT, *À quoi rêvent les philosophes*, t. II, pp. 705-707.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, p. 80.

<sup>8</sup> Cf. FOUCAULT, *À quoi rêvent les philosophes*, t. II, p. 707. “Je dois dire que je n'ai jamais tellement aimé l'écriture. Il y a la matérialité qui me fascine dans la peinture.”

ponto central de nossa charneira e cansado de receber perguntas sobre literatura, sendo tão crítico quanto cético ao fazer literário de sua época.

Seu engajamento político influenciou evidentemente suas posições e talvez isso o tenha levado a afirmações tão contundentes. Antes de avançar nessa direção, cumpre notar que essa citação remete mais à relação conflituosa que Foucault estabelece com a figura do escritor do que com seu resultado, com a materialidade, que ele não parece deixar de admirar. Reparem bem na pergunta: – “Você é mais sensível ao trabalho da pintura do que ao da literatura?”<sup>9</sup>. Este não é o primeiro entrevistador a lhe perguntar sobre algo de que já não fala com frequência, a literatura, comparando-a àquilo de que ele falara bem durante a entrevista, nomeadamente a pintura.<sup>10</sup> Aqui, a resposta do entrevistado, como seria de se esperar, foi evasiva. Não é demasiado notar que a entrevista se encerra assim, com uma resposta curta, sem rodeios, mas que altera o objeto na resposta: Foucault diz que nunca gostou da escrita/escritura [*écriture*], e não responde objetivamente sobre a literatura. Desvia-se da pergunta, portanto.

Não deixa de ser curioso notar a relação conflituosa de Foucault com sua atividade de escritor. Bem no momento central da charneira, em 1968, durante uma entrevista, Foucault diz:

Foi o acaso que me levou para a Suécia em 1955, em um momento em que eu tinha a firme intenção de passar o resto de minha vida entre duas malas, viajando pelo mundo, e, mais particularmente, de nunca mais tocar em uma pena. A ideia de consagrar minha vida a escrever me parecia então completamente absurda e, sinceramente [*vraiment*], eu nunca teria pensado nisso. É na Suécia, durante a longa noite sueca, que eu ganhei essa mania e esse mau hábito de escrever entre cinco e seis horas por dia... Deixei a França como uma espécie de turista inútil e supérfluo; e me sinto sempre inútil também, com a diferença de que eu não sou mais turista. Agora fico plantado [*cloué*] em meu escritório.

O entrevistador nada tinha perguntado sobre literatura. Aqui, Foucault fala de uma maneira bem espontânea sobre algumas das razões pelas quais tinha aceitado seu ofício de escritor (não sem ironia, é claro). Intriga esse tom de quem fala que adquiriu um “mau hábito de escrever”, que isso lhe parecia “absurdo”, e que “nunca teria pensado nisso”, já que se trata de alguém que prova

<sup>9</sup> Cf. FOUCAULT, *À quoi rêvent les philosophes*, t. II, p. 707 “Vous êtes plus sensible au travail de la peinture qu'à celui de la littérature?”

<sup>10</sup> Certa vez, em 1971, em sua primeira fala, um entrevistador explicita um pedido de Foucault: que não lhe perguntasse nada sobre literatura, linguística ou semiologia. Ver FOUCAULT, *Je perçois l'intolérable*, t. II, p. 203. Em Fevereiro de 1975, ele publicaria *Vigiar e Punir*, (Cf. DEFERT, *Chronologie*, t. I, p. 47).

continuamente o gosto pelo bem falar e escrever – vide a elegância da comparação de sua figura de migrante para a Suécia com a sua atividade cotidiana, retirando-lhes um saldo comum: em ambas, ele se vê enquanto escritor como inútil... A continuação da entrevista deixa isso bem claro:

- *Mas você se sente útil em seu escritório?*
- Não, não acho que eu seja útil. Não, não, não acho.
- *Você diz isso a sério?*
- A sério.<sup>11</sup>

Em seu tom, não há qualquer resignação, tristeza ou arrependimento. Sua contundência, é provável, carrega um pouco de ironia. Ao se dizer inútil, ou desgostoso da escrita (fala em sentido genérico, não pessoal), procura mostrar que é preciso resistir ao lugar comum do intelectual que se acha útil em sua solidão, escrevendo para salvar o mundo. Sua ironia dá o que pensar. Ficamos estupefatos e pensamos: Será mesmo inútil escrever? Ele escreveu tanto, e será que o fez assim, com tanto desgosto?

Vendo-o como Blanchot o via, percebemos um pouco melhor esses gestos:

...um homem em perigo e que, sem fazer alarde, teve um senso agudo dos perigos aos quais estávamos expostos, se perguntava para saber quais eram os mais ameaçadores e com quais se pode demorar. Daí a importância que teve para ele a noção de estratégia, e daí que ele venha brincar com a ideia de que poderia, se a sorte assim tivesse se decidido, se tornar um homem de Estado (um conselheiro político), tanto quanto um escritor – termo que ele sempre recusou com maior ou menor veemência e sinceridade – ou um puro filósofo, ou um trabalhador sem qualificação, logo, um “não sei quem” ou um “não sei o quê.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> FOUCAULT, *Interview avec Michel Foucault*, t. I, pp. 651-652.

“- C'est le hasard qui m'a conduit en Suède en 1955, à un moment où j'avais la ferme intention de passer le reste de ma vie entre deux valises, à voyager à travers le monde, et plus particulièrement de ne jamais toucher à une plume. La pensée de consacrer ma vie à écrire me paraissait alors complètement absurde, et je n'y avais jamais pensé vraiment. C'est en Suède, durant la longue nuit suédoise, que j'ai attrapé cette manie et cette mauvaise habitude d'écrire de cinq à six heures par jour... J'ai quitté la France comme une sorte de touriste inutile et superflu, et je me sens toujours aussi inutile, avec cette différence que je ne suis plus touriste. Je suis maintenant cloué à mon bureau.

-*Mais vous vous sentez utile à votre bureau?*

-Non, je ne crois pas que je sois utile. Non, non, je ne le crois pas.

-*Vous dites cela sérieusement?*

-Sérieusement.”

<sup>12</sup> BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, pp. 16-17. “...un homme en danger et qui, sans en faire étalage, eut un sens aigu des périls auxquels nous sommes exposés, s'interrogeant pour savoir ceux qui sont les plus menaçants et ceux avec qui l'on peut temporiser. De là l'importance qu'eut pour lui la notion de stratégie, et de là qu'il en vint à jouer avec la pensée qu'il aurait pu, si le hasard en avait décidé ainsi, devenir un personnage d'Etat (un conseiller politique), aussi bien qu'un écrivain – terme qu'il a toujours récusé avec plus ou moins de véhémence et de sincérité – ou un pur philosophe ou un travailleur sans qualification, donc un je ne sais quoi ou un je ne sais qui.”

Talvez não houvesse necessidade de citar todo esse trecho, mas ao resumilo, suprimiríamos a importante relação entre um homem que podia ser um “não sei quem”, não ter mais rosto, e aquele que se descobre paulatinamente, expondo-se aos riscos, resistente e vigilante sobre os rostos que poderiam criar para si, um “homem em perigo”. Foucault era um escritor da resistência. Sua estratégia de escrita, promotora da diferença primaz, procura liberar o escritor de seu lugar institucionalizado, resistir a esse “rosto” caricato: escreve para não ser *o* escritor, *o* rosto, mas *um* “não sei quem” que solicita liberdade para escrever.<sup>13</sup>

Essa relação de recusa, ou melhor, de esquiva da função de escritor, se quisermos, da função-autor<sup>14</sup> tal como tradicionalmente a vimos, é exposta de maneira mais ampla em uma variante da conferência sobre a função-autor de 1969, apresentada em 1970 na Universidade de Búfalo:

A verdade é bem outra: o autor não é uma fonte indefinida de significações que preenche a obra, o autor não precede as obras. Ele é um certo princípio funcional pelo qual, em nossa cultura, delimita-se, exclui-se, seleciona-se: em suma, o princípio pelo qual se entrava a livre circulação, a livre manipulação, a livre composição, decomposição, recomposição da ficção.<sup>15</sup>

O autor/escritor é um compositor de possibilidades. Ele pode liberar discursos segundo as estratégias que toma para si. Por mais que deseje, e tenha essa função, ele não consegue se antever à sua existência para determinar o que deve permanecer do que vai dizer. Ele é mais um que adentrou nos descaminhos da floresta, aceitou seus desvios, criou suas trilhas e selecionou passagens, ciente de que neste processo poderia simplesmente se apagar, desaparecer do mapa. Por isso, imagino, tantas vezes acima se repetiu o adjetivo “livre”: por mais que a nossa cultura enrede o texto na função-autor, há quem seja capaz de resistir à ocupar esse lugar, sem no entanto abdicar do ato de escrever. Se Blanchot diz que Foucault poderia ter se tornado um “não sei quem”, o diz por que esse é um risco inerente aos que se expõem ao escrever: o risco de desaparecer, de ver suas ideias

<sup>13</sup> Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 28. É digno de nota o fim de *As palavras e as coisas* no qual ele fala de um rosto (*visage*) que se apaga na areia. Voltaremos a este trecho mais adiante.

<sup>14</sup> Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, t. I, p. 817. Ele toma como sinônimos escritor e autor ao falar de seu desaparecimento, o que lhe permitiu descobrir o jogo da função-autor.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, t. I, p. 810. “La vérité est tout autre: l'auteur n'est pas une source indéfinie de significations qui viendrait combler l'œuvre, l'auteur ne précède pas les œuvres. Il est un certain principe fonctionnel par lequel, dans notre culture, on délimite, on exclut, on sélectionne : bref, le principe par lequel on entrave la libre circulation, la libre manipulation, la libre composition, décomposition, recomposition de la fiction.”

desaparecerem entre tantas outras, de se anular a tal ponto que a sua função de compositor do discurso corre o risco de se apagar, ou de simplesmente cessar de escrever, pedindo para que todos os seus escritos sejam queimados, como parece ter pedido Kafka a Max Brod.<sup>16</sup> São riscos não só de quem escreve, mas comuns a qualquer pessoa, pois se trata da relação entre a escrita com o que lhe é exterior – a vida e a morte:

Na escrita, não há a manifestação ou a glorificação do gesto de escrever; não se trata da ancoragem de um sujeito em uma linguagem; é uma questão de abertura de um espaço no qual o sujeito escrevente não cessa de desaparecer. (...) Essa relação da escrita com a morte se manifesta também no desaparecimento das características individuais do sujeito escrevente; através das chicanes que estabelece entre ele e aquilo que escreve, o sujeito escrevente desvia todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel de morto no jogo da escrita.<sup>17</sup>

Se for preciso “escrever para não morrer”, o exercício da escrita para Foucault aqui consiste em mostrar que, ainda assim, escrever não garante nada, nenhuma imortalidade ou glória automática, tampouco reconhecimento – por mais que as instituições literárias não nos façam perceber isso da mesma maneira. Escritor que é, ele se sabe presente em sua ausência: as escolhas lexicais, temáticas, formais, sintáticas, enfim, são dele, do escritor que se faz apagar, desvia os signos de sua individualidade e dissolve-se nos espaços do discurso que ele abriu. Não se trata bem de uma cova, de uma “ancoragem do sujeito”, porque se ele desaparece no discurso, é simultaneamente *autor de seu desaparecimento*, é o compositor dessa possibilidade de mobilização dos signos. Talvez, por isso, Kafka tenha pedido para queimar seus escritos: compôs algo sobre sua ausência, ciente que a singularidade de seu pedido dava azo a uma fortuna que fugiria ao seu controle. Compunha uma abertura e não uma decisão. É digno de nota o fato de ter

<sup>16</sup> A referência que temos sobre isso surge em um posfácio escrito para a primeira edição de *O processo*, editada por Brod em 1925, onde se lê: “Querido Max, meu último pedido: tudo que deixei para trás... na forma de diários, manuscritos, letras (a minha própria ou a de outros), esboços, etc., [é] para ser queimado não-lido.” (“Publisher’s note”, In: *The Castle*, p. vii). Ver também o interessante artigo de BUTLER, *Who owns Kafka?*

<sup>17</sup> Cf. FOUCAULT, *Qu’est-ce qu’un auteur?*, t. I, p. 793. “Dans l’écriture, il n’y va pas de la manifestation ou de l’exaltation du geste d’écrire; il ne s’agit pas de l’épinglage d’un sujet dans un langage; il est question de l’ouverture d’un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître. (...) ce rapport de l’écriture à la mort se manifeste aussi dans l’effacement des caractères individuels du sujet écrivant; par toutes les chicanes qu’il établit entre lui et ce qu’il écrit, le sujet écrivant dérouté tous les signes de son individualité particulière; la marque de l’écrivain n’est plus que la singularité de son absence; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l’écriture.”

delegado essa escolha a um de seus interlocutores mais próximos, um amigo, para quem a decisão de queimar seus escritos não seria em nada pacífica. Afinal, tendo em mãos os originais escritos por alguém que tanto considerava pessoal e literariamente, um amigo pensaria duas vezes antes de apagar a existência de tal materialidade.

Esse exemplo retoma o problema de como a materialidade produz efeitos que independem da significação do que está enunciado. Talvez seja preciso não se satisfazer com o sentido mais usual do enunciado “para ser queimado não-lido”. É preciso pensar seus efeitos, as estratégias que mobiliza, as outras materialidades que produz. Um pedido póstumo dá ao interlocutor a responsabilidade de interpretá-lo. Talvez só saibamos desse pedido porque Brod compartilhou-o conosco e, em alguma medida, Kafka teve de deixá-lo por escrito para que fosse “queimado não-lido”: mesmo que tenha de ser queimado posteriormente, deixou-o para ser lido por alguém – essa é sua condição de possibilidade. Condição ambígua, porque impossível de atender, ela incita inevitavelmente uma interpretação tentadora, e, por isso, insistimos em dizer que soa como uma abertura para o acaso das escolhas e não como uma decisão final.

Do fato de que Foucault prefira enaltecer a materialidade da pintura em uma entrevista não se seguiria o desprezo pela materialidade presente em cada palavra enunciada. Ele fez questão de salientar essa dimensão material do enunciado em outros momentos de sua obra. Vimo-lo n’*A Arqueologia* e, entre outros lugares, em sua aula inaugural.<sup>18</sup> Portanto, por mais que não haja mais fascínio, a materialidade da escrita tem um valor que não pode ser desprezado quando nos perguntamos sobre os vetores de força que nos permitem falar dessa forma-literatura.

\*

Entre as coisas que nos intrigam, houve, como bem sugere Didier Eribon, um “período de fascinação literária” que segundo ele manteria seu poder até o final dos anos 60, “quando cede lugar a uma percepção mais política das coisas.”<sup>19</sup> O intrigante: o mesmo biógrafo, em um livro posterior, nos diz que “Foucault

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, *L’ordre du discours*, p. 11.

<sup>19</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p.71.

conservará uma nostalgia muito forte dessa época [ele se refere aos anos 60 e à amizade que manteve com Barthes], e muitas vezes evocará, no começo dos anos 80, a fecundidade intelectual dessa ‘atividade crítica’, que ele desejava ver restaurada.” Seu texto segue citando uma entrevista de 1982:

É a própria função do trabalho crítico que foi esquecida [hoje]. Nos anos 50, com Blanchot, com Barthes, a crítica era um trabalho. Ler um livro, falar de um livro era um exercício ao qual as pessoas se dedicavam, de certo modo, para si mesmas, para seu próprio benefício, para se transformarem a si mesmas. Falar bem de um livro de que não se gostava ou tentar falar com suficiente distância de um livro do qual se gostava um tanto demais, todo esse esforço fazia com que, de escrita para escrita, de livro para livro, de obra para artigo, passasse alguma coisa. O que Blanchot e Barthes produziram no pensamento francês foi considerável.<sup>20</sup>

Não me interesso pelos méritos da causa (se Blanchot e Barthes produziram algo considerável pelo pensamento francês) tanto quanto pelo fato de Foucault retomar seu diálogo com a crítica literária em um momento já maduro de sua vida. O que ele nos diz aí permite balizar melhor algumas relações de força que poderiam ter, digamos assim, transferido seu fascínio. Muitas coisas acontecem ao longo de uma vida e, consideremos o que é um acontecimento: um momento em que tudo se torna diferente e já não podemos mais ver/dizer nada antes, nada como o mesmo. Parece-me evidente que com 56 anos já se tem o direito de ter algumas nostalgias, mas creio que não se trate só disso. Foucault alude a um tipo de atividade na qual a dispersão, essa capacidade de marcar sua ausência, de estar aberto para uma alteridade fazia passar alguma coisa. Ler e falar bem de um livro de que não se gostava tanto, ou tentar manter suficiente distância para falar daqueles de que se gosta representam dois exercícios de abertura para alteridades, para o outro de nós, aprendendo a esquecer um pouco de nós mesmos. “Nesse sentido – escreve Foucault em 1966 – o esquecimento é atenção extrema – atenção tão extrema que ela apaga cada rosto singular que pode se oferecer a ela.”<sup>21</sup> Uma vez mais, uma maneira de encarar a dispersão afirmativamente, esse exercício da “atividade crítica” era visto por ele como um modo de transformar a si mesmo, já que, a cada vez que se dispõe a falar de alguma coisa, surge uma necessidade de cuidado com o outro, com a diferença. Ao pôr a diferença em perspectiva, os aspectos se multiplicam e permitem vislumbrar o que em nós

<sup>20</sup> ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, pp. 128-9. A citação de Foucault foi retirada de “Pour en finir avec les mensonges”, *Le Nouvel Observateur*, 21 de junho de 1985, (pp. 76-7).

<sup>21</sup> FOUCAULT, *La pensée du dehors*, t. I, p. 538. “En ce sens, l’oubli est extrême attention – attention si extrême qu’elle efface chaque visage singulier que peut s’offrir à elle;”

mesmos pode ser transformado. É essa função formadora do sujeito através do trabalho crítico que ele vê como esquecida.

Seria demasiado dizer que ele já pensasse assim quando cede lugar a uma percepção política das coisas? Difícil responder, já que as palavras de 1982 parecem tão maduras. O fascínio pela literatura o levou a pensá-la com dedicação, devotando-lhe uma importância marcante nos trabalhos da década de 60. Com segurança, creio que podemos dizer que o fascínio pelas dinâmicas de poder, deve ter criado um “horror da instituição literária”<sup>22</sup> – a expressão é de 1971, mesmo ano do importante texto *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*, do início de seus trabalhos no *Collège*<sup>23</sup> e do *Groupe d’Information sur les Prisons*. Ocupado com questões da ordem do dia, Foucault deu-lhes foco e, talvez, por isso, leiamos aqui ou acolá alguma atitude refratária às conversas sobre literatura, porque elas estão envoltas pela instituição que a domina – e, digamos, *instituição* é um dos vocábulos de *Vigiar e Punir* para tratar dos mecanismos disciplinares de poder.<sup>24</sup> São novas fascinações que não necessariamente levam as antigas ao ocaso, mas talvez exijam distância e repouso para alguns temas. Numa entrevista importante de 1970, ele é lapidar:

Os escritores na França hoje estão encurralados entre as duas tentações a seguir: ou bem renunciam a escrever e se dedicam diretamente às atividades revolucionárias, fora de qualquer escrita; ou bem se filiam ao Partido Comunista Francês, que lhes garante um status social de escritor e lhes assegura que a escrita possa ter prosseguimento no seio da sociedade socialista e da ideologia marxista. É normal que, encurralados entre essas duas tentações, muita gente seja tomada por uma vertigem, e sei quais elas escolhem. Mas imaginem o embaraço em que me encontro, eu que não escolhi nenhuma das duas.<sup>25</sup>

O diagnóstico sobre o papel dos escritores na França parece confirmar ao mesmo tempo duas hipóteses importantes: a primeira, relativa ao lugar institucionalizado do escritor na França dos anos 70 (que ou cessa de escrever, ou

<sup>22</sup> FOUCAULT, *Je perçois l’intolérable*, t. II, p.205.

<sup>23</sup> Cf. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*. O curso começa em dezembro de 1970 e termina em março de 1971.

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, *Surveiller et punir*. Uma busca rápida indica 88 exemplos do uso de instituição ou de algum de seus cognatos neste livro.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *Folie, littérature et société*, t. II, p. 116. “Les écrivains en France sont aujourd’hui coincés entre les deux tentations suivantes : ou bien renoncer à écrire et s’adonner directement aux activités révolutionnaires en dehors de toute écriture; ou bien s’inscrire au Parti communiste français, qui vous garantit un statut social d’écrivain et vous assure que l’écriture peut être poursuivie au sein de la société socialiste et de l’idéologie marxiste. Il est normal que, coincées entre ces deux tentations, de nombreuses personnes soient saisies d’un vertige, et je sais laquelle elles choisissent. Mais imaginez dans quel embarras je me trouve, moi qui n’ai choisi aucune des deux.”



se filia a uma instituição para tanto); a segunda, consequência da primeira, relativa à relutância do escritor Foucault em permanecer sobre o abrigo de um dos dois lugares institucionalizados, ou mesmo em abandonar a escrita. Nesse sentido, ele procura assumir os riscos de sua liberdade: um homem em perigo, sem rosto e sem partido, resistente, sem vertigens ou embaraços, escolhe um caminho “em mata fechada” ao se decidir pelo que chama repetidas vezes, *ato de escrever*. Para isso teve de assumir anos de trabalho fora da França, se tornando professor do *Collège* já como intelectual público e reconhecido. Em alguma medida, é uma vida diferente, um tanto errante que permite a ele assumir encontrar uma terceira via. Aí ele mostra seu um fascínio pela ação através do discurso franco, cujos efeitos não se podem controlar ou premeditar, ao contrário de alguém que faz uso de um discurso insípido, abrigado e cômodo.

É notável que, no final da vida, Foucault se dedique a uma genealogia da *parresía*, do dizer tudo, do dizer-a-verdade enfrentando os riscos produzidos pelos efeitos provocados quando se quer dizer a verdade. Ao desafio de Nietzsche, apresentado no primeiro capítulo<sup>26</sup>, talvez Foucault respondesse dizendo que o ponto-limite de nossa incorporação é aquele no qual arriscamos a vida pelo dizer-verdadeiro, quando isso significa cuidar de si e dos outros. Esse vetor de força da *parresía*, representado pelo risco e pela resistência, não cessa de mostrar a força de atualização da forma-literatura, afinal, nos mostra, com o tempo, os riscos superados e as resistências vencidas por um modo franco de enunciar. Porém, a *parresía* não é objeto de estudo deste trabalho. Por enquanto, nos contentaremos em apresentar a importância do risco, da resistência e da subversão para manter a liberdade no ato de escrever, como um pouco antes, nessa mesma entrevista, ele fez questão de destacar:

Com efeito, se o fato de escrever é subversivo, basta traçar letras, por mais insignificantes que sejam, sobre um pedaço de papel, para se colocar a serviço da revolução mundial. Não é nesse sentido que é preciso dizer que a escrita é subversiva. A meu ver, o ato de escrever – um ato situado fora [*en dehors*] do sistema socioeconômico, assim como a circulação, a formação de valores – funcionou até agora, pela sua existência mesma, como uma força de contestação em relação à sociedade. Isso não tem relação com a posição política daquele que escreve.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cf. *supra*, p. 32.

<sup>27</sup> FOUCAULT, *Folie, littérature et société*, t. II, pp. 114-115. “En effet, si le fait d’écrire est subversif, il suffit de tracer des lettres, quelque insignifiantes qu’elles soient, sur un bout de papier, pour se mettre au service de la révolution mondiale. Ce n’est pas dans ce sens qu’il faut dire que

Neste trecho há uma distinção importante implícita nos trabalhos anteriores, e bem formulada aqui, entre o escrever qualquer coisa e o ato de escrever como ato subversivo. Os enunciados estão presentes na superfície do discurso. Ao escrevê-los, eles se engendram em alguma ordem discursiva, por mais banal que pareça. Há, porém, um tipo de agenciamento de enunciados que se forma no Fora, no exterior [*en dehors*] dos sistemas socioeconômicos, fora, portanto, das instituições. O ato de escrever é subversivo porque contesta os valores vigentes, resiste a modelos sociais, econômicos, a modelos de comportamento, contestando sua validade. Isso não tem muito a ver com as escolhas políticas, refere-se mais, ao que nos parece, à relação com a própria formação daqueles que compõem uma sociedade dada.

O que se distingue no caminho traçado são duas coisas, por assim dizer, uma é o que chamamos de forma-literatura, outra, a instituição literária. A instituição literária, com vetores de força heterogêneos, procura influenciar a maneira pela qual compreendemos a forma-literatura. No entanto, muitos dos seus sucumbirão à ação do tempo. Outros, cujo desenvolvimento se deu fora, no exterior, independentemente de sistemas socioeconômicos, resistem porque foram vetores importantes de contestação desses sistemas, ainda que seu valor subversivo possa parecer superado para alguns. A força subversiva do que está escrito se liga intrinsecamente ao fato de que, estando dentro de sistemas socioeconômicos, o ato de escrever é capaz de criar para si uma zona na qual os modelos são contestados, os limites, postos em causa, o mesmo desafiado por uma alteridade que ele desconhecia.

A insistência de Foucault em citar nomes como o de Blanchot, Bataille e Nietzsche se deve em grande parte à capacidade desses escritores de exporem com clareza esse espaço literário, no qual o ato de escrever permite à palavra falar a linguagem dos outros, a linguagem da diferença. Conceitos como o *Fora* [*dehors*] em Blanchot (que vimos na citação anterior), a *transgressão* e o *dispêndio* em

---

l'écriture est subversive. À mon avis, l'acte d'écrire – un acte mis en dehors du système socio-économique, tel que la circulation, la formation des valeurs – fonctionnait jusqu'ici, par son existence même, comme une force de contestation à l'égard de la société. Cela n'a pas de rapport avec la position politique de celui qui écrit."

Bataille<sup>28</sup>, ou mesmo a defesa do combate e do viver perigosamente como meio de colher maior fecundidade da vida em Nietzsche<sup>29</sup>, são modos diferentes de manter esse espaço da diferença e afirmar a força de contestação no ato de escrever. Foucault se interessa por literatura porque “ela é o lugar no qual nossa cultura operou algumas escolhas originais.”<sup>30</sup> Escolhas originais são, segundo ele, aquelas que delimitariam “todo um conjunto constituído pelo saber humano, pelas atividades humanas, pela percepção e pela sensibilidade.”<sup>31</sup> Essas zonas de limites suspensos nas quais os modelos estão postos em questão são indispensáveis, pois surgem da atividade nestes lugares o risco da mudança, da diferença, da dispersão, da relação com as alteridades. Como bem salienta Paul Veyne, a arte e a literatura seriam intransitivas para Foucault, que teria lhe confidenciado: “foi possível acabar com a ideia de que a literatura era o lugar de todos os trânsitos, a expressão das totalidades.”<sup>32</sup> Essas formas livres, independentes, que não estão sob a ditadura da comunicação, se bastam, e dispensam complemento.

O que chamamos de forma-literatura não está à venda nas prateleiras das livrarias, mas na relação entre quem escreve e quem lê. Nisso se distingue do que dela quer se apropriar. A literatura é uma forma de fazer as palavras falarem línguas estrangeiras dentro da própria língua, de contestar sua sintaxe, sua semântica, sua pragmática. Muitas vezes, isso significa falar para não ser imediatamente entendido, como foi o caso dos homens infames. Enfim, vale dizer que em 1977, a posição de Foucault sobre a literatura não nos parece assim tão distinta. Ele nos diz que “Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela [a literatura] permanece discurso da ‘infâmia’: cabe a ela dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o desavergonhado.”<sup>33</sup> Poderíamos buscar

<sup>28</sup> Ver *O erotismo* e *A parte maldita*, livros nos quais Bataille trabalha as duas noções respectivamente. Foucault escreveu dois textos sobre Bataille: *Préface à la transgression* e uma apresentação à edição de suas obras completas. Em ambos os casos, trata-se de compreender novamente a diferença como anterior e indispensável à repetição e os contornos que ele ganha, no caso da transgressão, sua primazia é relativa ao limite – que se define graças a ela; e do dispêndio, com primazia em relação à produção – já que toda produção depende de um dispêndio primeiro, cujo exemplo extremo de Bataille é o sol: pleno dispêndio de energia.

<sup>29</sup> Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §283.

<sup>30</sup> FOUCAULT, *Folie, littérature et société*, t. II, p. 107. “Voilà pourquoi je m’intéresse à la littérature, dans la mesure où elle est le lieu où notre culture a opéré quelques choix originels.”

<sup>31</sup> FOUCAULT, *Folie, littérature et société*, t. II, p. 106. “Mais un choix qui delimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humaine, les activités humaines, la perception et la sensibilité.”

<sup>32</sup> VEYNE, *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, p. 28, nota 51.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, t. III, p. 253. “Plus que toute autre forme de langage, elle [la littérature] demeure le discours de l’« infamie » : à elle de dire le plus indicible – le pire, le plus secret, le plus intolérable, l’éhonté.”

tantos exemplos, além destes dos homens infames, mas é preciso salientar que cada um procura os seus, cada um escolhe aqueles que consideram mais dotados dessa força de contestação, que não cessa de brotar do ato de escrever. Afinal, o potencial subversivo não está no escritor, mas na relação entre o ato de escrever e o ato de ler. Dar ao leitor o direito de escolher seus exemplos, neste caso, parece uma boa maneira de não o subestimar.

\*

Estamos, ao que parece, às voltas com um escritor emancipado pelo ato de escrever que, por sua vez, só acontece quando a escrita promove a emancipação, a subversão, enfim, a liberação do sujeito. A ele não basta traçar rabiscos. No entanto, não há como prever *o que* ou *como* se constituirá o ato de escrever, já que ele sempre se desenrola das maneiras mais diversas que, obviamente, desconhecemos. Na vida de Foucault, encontramos um desses acontecimentos imprevisíveis relacionados ao ato de escrever.

No dia 10 de agosto de 1966, *Le Nouvel Observateur* publica um artigo “dedicado às melhores vendas do verão”<sup>34</sup> intitulado “Foucault como pãezinhos” – referência à inacreditável venda do recém-publicado *As palavras e as coisas* que àquela altura, com quatro meses já estava na terceira reimpressão, somando mais de 11 mil exemplares. Isso não diz nada sobre o livro, que é técnico e com um público, a princípio, direcionado. O que não impediu, segundo Eribon, de vê-lo nas praias, nos cafés, nos filmes do Godard e na boca dos intelectuais.<sup>35</sup> Um livro-acontecimento, poderíamos dizer.

Esse evento permite-nos perceber como o acaso joga seus dados. Foucault provavelmente escreveu aquele livro contando com uma recepção especializada, preparado para as polêmicas que poderia suscitar. O que não imaginava é que ele se tornaria um fenômeno editorial e intelectual. Além de todos os números referentes ao volume impresso, constam nos *Dits et écrits*, no ano de 1966, seis entrevistas (até então, oficialmente, nos doze anos anteriores de trabalhos compilados, só encontramos duas entrevistas). Apesar da notável repercussão de

<sup>34</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p.159.

<sup>35</sup> Sobre a recepção do livro, ver o capítulo *As muralhas da burguesia* (pp. 159-174), na biografia de Didier ERIBON. Sobre a polêmica com Sartre e a relação posterior entre os dois intelectuais, ver o artigo de NORBERTO, *Sartre e Foucault: reminiscências do presente*.

*História da loucura*, é com *As palavras e as coisas* que Foucault se torna uma figura pública.

Porém, ele não se abrigará sobre esse trabalho: discutirá as críticas e buscará encontrar outros rumos para suas pesquisas que, como vimos, passam a enfatizar as dinâmicas de poder a partir da década de 70. O acaso e os riscos que esse acontecimento suscitou não assustaram Foucault que se manteve atento àquilo a que veio. A fascinação pela ação política, cujo Grupo de Informação sobre Prisões representou sem dúvida um momento importante, mostra como ele procurou emancipar o seu ato de escrever daquilo que dele esperavam. Posterior ao sucesso de um grande livro, resultado já de uma escrita subversiva (na qual reacende a suspeita nietzschiana do “desaparecimento do homem”), respondidas as objeções e, ao mesmo tempo, constituído o início de um caminho sobre o qual prosseguir (passo representado por *A Arqueologia do saber*), sua escrita se volta a outros tipos de discursos, menos usuais, inesperados, mas que buscam ainda assim contestar a maneira como aquela sociedade que o rodeava vivia, pondo em questão o uso dos dispositivos de controle e disciplina dos corpos.

\*

Há outro motivo que nos leva a falar de *As palavras e as coisas*, um livro que “teve seu lugar de nascimento em um texto de Borges”.<sup>36</sup> Já em seu início, algo nos leva a crer que essa “história do mesmo – daquilo que para uma cultura é ao mesmo tempo disperso e aparentado”<sup>37</sup> – concede à forma-literatura um lugar especial, distinto, que cumpre destacar. Para apresentar as rupturas que formariam o homem, essa forma moderna de ser, Foucault alinhava várias hipóteses sobre saberes diversos: análise das riquezas, economia, história natural, biologia, gramática geral, linguística, filologia, etnologia, antropologia, psicanálise, história, filosofia, artes plásticas e literatura. Sua investida procura mostrar como uma constante fragmentação dos saberes criará uma rede complexa na qual eles lutam incessantemente para colocar as coisas na ordem do mesmo, na ordem de sua prática discursiva. Escolhe estes exemplos porque permitem falar de uma

<sup>36</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 8. “Ce livre a son lieu de naissance dans une texte de Borges.”

<sup>37</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 15. “l’histoire de l’ordre des choses serait l’histoire du Même, – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, ...”

arqueologia das ciências humanas cujos rastros, desde o renascimento, serão por ele perseguidos. Como bem salientou Canguilhem, “Tudo, para esta tese [sobre o aparecimento das ciências humanas], se desenvolve em torno da linguagem, mais exatamente em torno da linguagem hoje.”<sup>38</sup>

Toda essa história começa de fato com saberes cuja ordem obedecia à cifra da semelhança. O exemplo do prefácio retirado do texto de Borges é um retrato anacrônico de como essa ordem funcionava. Não obstante, o livro tem seu lugar de nascimento nessa ilustração moderna, para nós fantástica, de uma antiga e exótica relação com as coisas. Inquietante, as ligações por semelhança permitiam ver familiaridades que aos olhos modernos criam um “mal-estar” difícil de vencer, por sua formação demasiado fragmentada, que reluta em distinguir para significar as coisas. Os modernos riem porque são semelhanças esdrúxulas, e acham estranho o exótico: isso que, em uma perspectiva exterior, está longe do alcance de seus olhos, e se torna difícil de pensar através de um discurso que rejeita a semelhança como critério para ordenar as coisas.

O saber na época renascentista soa diferente: é ao mesmo tempo “pletórico” e “pobre”. Pletórico porque, calcado na instabilidade da semelhança, depende da contínua e ilimitada acumulação de similitudes entre as coisas. A impossibilidade de fundá-lo sobre bases sólidas torna-o movediço, já que a forma de ligação por excelência entre os elementos é a adição – daí sua precariedade e pobreza. “Saber consiste, pois – escreve Foucault – em referir linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme de palavras e coisas. Em fazer tudo falar. Isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo um comentário.”<sup>39</sup> Estranho a nós porque não discerne entre ver e falar: qualquer forma – discursiva ou figurativa – se torna objeto de comentário, é interpretável, já que o saber se dá sobre essa cifra aditiva da semelhança. O acúmulo de comentários, de interpretações pôde permitir associações tão pouco consistentes, resultadas de parentescos tão distantes que às palavras e às coisas se restituiu uma uniformidade que em breve desaparecerá. Tudo pode falar em relação a tudo, sempre há de se encontrar alguma semelhança. A citação do nobre Montaigne vem a calhar, pois retrata bem esse jogo de interpretações ao infinito: “Há mais a

<sup>38</sup> CANGUILHEM, Michel *Foucault: a morte do homem ou esgotamento do Cogito?*, p. 9.

<sup>39</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 55. “Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage. À restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses. À tout faire parler. C’est-à-dire à faire naître au-dessus de toutes les marques le discours second un commentaire.”

fazer interpretando as interpretações que interpretando as coisas; e mais livros sobre os livros que sobre qualquer outro assunto; nós não fazemos mais que nos entreglosar.”<sup>40</sup>

Já de saída percebemos um deslocamento indispensável para a narrativa “epistêmica” que o livro traça. Mais uma vez, é Canguilhem quem melhor o formulou: “À tradicional questão ‘o que é pensar?’, Michel Foucault substitui – ou pelo menos estima que tenha sido substituída – a questão ‘o que é falar?’”<sup>41</sup>. Ao longo do livro, percebe-se o quanto essa substituição é importante. Com a época clássica e a moderna, há uma fragmentação paulatina da linguagem. Ela se deve a mudanças na maneira de reconhecer como um signo designa realmente aquilo que ele pretende significar. A resposta da época clássica consistiria na introdução do critério da representação que, ao afastar as palavras das coisas, não mais pressupõe tal uniformidade plena entre elas. O surgimento de uma gramática geral indica a necessidade de dar conta da maneira pela qual as palavras representam as coisas. Refreia-se a multiplicação ilimitada, aditiva e pletórica de enunciados, porque somente aqueles capazes de representar serão tidos como habilitados para falar das coisas. Não à toa,

*Dom Quixote* é a primeira das obras modernas, pois aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças zombarem indefinidamente dos signos e das similitudes; pois aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar em sua soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser abrupto, tornada literatura.<sup>42</sup>

Altera-se o regime pelo qual compreendemos a *relação* entre as palavras e as coisas, altera-se a maneira pela qual tomamos conhecimento de cada uma dessas partes. O riso que é fruto das aventuras de Dom Quixote se parece com aquele motivado pelo texto de Borges: bem como John Wilkins – personagem que, para falar do mundo, cria uma linguagem analítica própria<sup>43</sup> – as ações de Dom Quixote se baseiam em uma relação entre o que diz e o que vê que lhe é muito particular, cuja partilha só se dá com raras figuras – caso de seu companheiro Sancho Pança. No caso de Dom Quixote, torna-se patente que boa parte dos que o

<sup>40</sup> MONTAIGNE *apud* FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 55.

<sup>41</sup> CANGUILHEM, *Michel Foucault: a morte do homem ou esgotamento do Cogito?*, p. 10.

<sup>42</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 62. “*Don Quichotte* est la première des oeuvres modernes puisqu’on y voit la raison cruelle des identités et des différences se jouer à l’infini des signes et des similitudes; puisque le langage y rompt sa vieille parenté avec les choses, pour entrer dans cette souveraineté solitaire d’où il ne réapparaîtra, en son être abrupt, que devenu littérature;”

<sup>43</sup> Cf. BORGES, *El idioma analítico de John Wilkins*.

rodeavam mostraram-se incapazes de encontrar as mesmas semelhanças do destemido cavaleiro – e, por vê-lo como demasiado exótico, dele passam a rir e a zombar. O que esse riso evidencia no final das contas é o exílio da semelhança e o domínio de um regime de relação entre as palavras e as coisas que privilegia a eficácia dos signos em reconhecer o mundo – Quixote é uma figura nascida do conflito entre dois mundos.<sup>44</sup> Salienta-se, porém, a soberania solitária de uma linguagem exilada pela razão cruel, porque, afastada das coisas, por enquanto só pode representá-las.

É a primeira obra moderna, porque nela, pela primeira vez, essas duas maneiras de pensar a relação entre as palavras e as coisas são confrontadas. A dicotomia entre a relação do protagonista e das outras personagens com a linguagem evidencia esse confronto. Enquanto Dom Quixote procura as semelhanças mais recônditas, aqueles que o rodeiam creem-no insano, porque se depara com aquilo que acreditam não estar lá. O tempo terá de passar para que haja condições para o ressurgimento desse “ser” abrupto que foi exilado por falar analogicamente sobre as coisas.

No século XIX, as profundas alterações nos saberes e o advento da filosofia de Kant que põe como primordial a questão de saber “o que é homem?” mudariam a ordem das coisas. Veremos que a linguagem, bem como a vida e o trabalho são tornados, assim como o homem, objetos a serem conhecidos e, simultaneamente, meios para conhecer.<sup>45</sup> Deixa de ser central se perguntar “como podemos falar as coisas?”, porque a filosofia kantiana responde a essa pergunta que procura dar limites à representação. A partir de Kant, podemos falar com segurança somente dos fenômenos, daquilo que surge às nossas faculdades a partir do mundo sensível. Tudo que foge a essas condições escapa aos limites da representação, constituindo somente objeto de especulação da nossa razão. Por conseguinte, há um deslocamento da questão que agora passa a ser a de “como significamos as coisas?”. A mudança de questão reflete certa independência da linguagem no que tange à questão sobre como conhecemos as coisas. A ela fica delegada a função de dar-lhes signos, e é esse processo de significação que passa a ser estudado. Ela deixa de ser só condição de relação para com as coisas para ser

<sup>44</sup> Cf. *supra*, p. 31, quando falamos da importância de impulsos como o riso para a formação do conhecimento segundo Nietzsche.

<sup>45</sup> Ver especialmente os capítulos VII – Os limites da representação, VIII – Trabalho, vida e linguagem, e IX – O homem e seus duplos, nos quais Foucault trabalha essas teses.



também reificada. Esse deslocamento de centro fragmenta as pesquisas sobre a linguagem, tornando-a objeto de uma gama diversa de personagens: lógicos formalistas, filólogos, e posteriormente os linguistas. Todos passam a aplicar métodos para desvendar esse domínio singular das palavras, com sua origem, seus radicais, suas mutações, enfim, com uma história que ganha certa independência em relação às questões epistemológicas para as quais a pesquisa sobre a linguagem representava anteriormente um possível manancial de respostas.

Esse nivelamento da linguagem ao estatuto de um objeto foi compensado de três maneiras, diz-nos Foucault: “Primeiro, pelo fato de que ela é uma mediação necessária para todo o conhecimento científico que quer se manifestar como discurso.”<sup>46</sup> Como ela está entre nós e as coisas, é preciso um discurso fiável para esse conhecimento científico. Concomitantes a essa demanda, surgem as linguagens formais com a pretensão de assegurar o controle sobre o discurso, evitando os embaraços comuns da linguagem natural. Em outros termos, a *formalização* se desenvolve nessa época influenciada pela demanda cada vez maior de análises capazes de *demonstrar* a ordem de certos domínios de coisas no mundo.

A segunda compensação ao nível da linguagem, segundo Foucault, “é o valor crítico que se empresta a seu estudo.”<sup>47</sup> Trata-se da crescente realidade histórica atribuída às palavras, resultante do exaustivo trabalho dos filólogos. Ao contrário do objetivo comum dos que buscavam técnicas mais apuradas de formalização, aqui o dissenso pela história das palavras se torna cada vez mais patente. Por isso, Foucault fala de um valor crítico emprestado ao estudo da linguagem: cresce a demanda por *interpretações* dos desenvolvimentos históricos das línguas e, a partir daí, torna-se preciso *argumentar* criteriosamente sobre suas genealogias. Esse modelo de interpretação que se desenvolverá no século XIX descobre “que nós somos, antes da mais íntima de nossas palavras, já dominados e perpassados pela linguagem.”<sup>48</sup> Descoberta valorizada por autores como Nietzsche, Freud ou Marx que levaram a cabo a tarefa de interpretar essa linguagem anterior ao que há de mais consciente em nossas palavras.

<sup>46</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 309. “D’abord par le fait qu’il est une méditation nécessaire pour toute connaissance scientifique que veut se manifester comme discours.”

<sup>47</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 310. “...c’est la valeur critique qu’on a prêtée à son étude.”

<sup>48</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 311. “...c’est le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage.”

A filologia, por sua vez, permitiu perceber que um signo não é mais do que uma interpretação de outros signos – e não uma coisa primeira e original à qual se retorna para ser ali interpretada em sua pureza. Basta consultar um verbete de dicionário para comprovar quão visceral isso nos é. Por mais que retomemos os “radicais” mais distantes daquilo que falamos, entre si, os “radicais” só podem ser pensados quando conectados a outros, interpretados junto a seus pares. A admissão de que a interpretação não nos permite um retorno à origem, mas só um recuo às redes de relações entre vocábulos sustenta a crença de que tudo na linguagem é já interpretação. A necessidade de interpretações, muito parecida àquela exigência exilada do comentário na época renascentista, abre espaço para o surgimento da última das três consequências, “a mais importante” e “a mais inesperada também”<sup>49</sup>: a literatura.

Para evitar mal-entendidos Foucault tenta tornar explícito o que chama de literatura em um artigo de 1971: “Quis mostrar que a aparição da palavra ‘literatura’ estava sem nenhuma dúvida ligada a uma forma e a uma função novas da linguagem literária – uma linguagem que, sob os aspectos mais diferentes, existia desde a Antiguidade grega.”<sup>50</sup> Não se trata então de dizer que Foucault exclui os escritos de Homero, de Ésquilo ou de Sófocles daquilo que a palavra “literatura” designa. Trata-se de perceber que essa palavra “literatura” tem “data recente” no sentido por ela assumido na modernidade, e passa a designar uma forma de linguagem distinta, que desde muito tempo possui uma função própria.

Retornamos à nossa questão em uma formulação mais discreta: afinal, o que torna tão distinta essa forma de linguagem a que chamamos forma-literatura? Com um grau de anacronismo calculado na obra de Foucault, perguntávamos: quais são as forças que definem essa forma-literatura? Percebemos que são mesmo muitos os caminhos de resposta. Aqui, de imediato, Foucault permite responder, com *As palavras e as coisas*, dizendo que “A literatura é a contestação da filologia (de que, no entanto, é figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao poder desnudado de falar, e ali encontra o ser selvagem e imperioso das palavras.”<sup>51</sup> A forma-literatura é figura gêmea porque repousa sobre a mesma

<sup>49</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 312.

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Les monstrosités de la critique*, t. II, p. 220.

<sup>51</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 313. “La littérature, c’est la contestation de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle) : elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l’être sauvage et impérieux des mots.”

fonte infinita de interpretações dos filólogos – as palavras – com a diferença de que não tem mais qualquer compromisso em argumentar a partir do material com o qual trabalha. Ela trabalha pelo prazer das palavras. Essa liberdade de deixar as palavras falarem – maneira moderna de definir a literatura – não é privilégio da modernidade: de Homero até hoje (quem sabe até antes ainda do que podemos imaginar), essa forma de linguagem já se exercia, as palavras já alcançavam formas de liberarem-se da ditadura do sentido único e da comunicação, de imbricarem a forma ao conteúdo daquilo que se pretendia vincular. Esse falar desnudado, despojado do controle sobre os efeitos que produz constitui, após algumas fragmentações da linguagem, um poder: o poder de resistir aos modelos.

Por isso, arriscar-nos-íamos a dizer que as forças que definem essa forma são as forças da resistência. A literatura é uma forma de resistir à *formalização*, dado que forma e conteúdo estão de tal maneira imbricados em uma obra literária que ela resiste às simplificações e às demonstrações que visam um simples escrutínio lógico-formalista de sua composição. Poderíamos tentar formalizar a *Odisseia* de Homero e o *Ulysses* de Joyce, poderíamos ampliar esse esforço a tudo que considerássemos importante na história da literatura na tentativa de demonstrar o que lhe é essencial, e veríamos quão vã teria sido nossa tentativa, já que só os elementos formais não bastam para entender cada uma das obras – a sonoridade das construções, o fluxo da narrativa, o tempo da leitura, entre outras coisas seriam aniquilados por uma possível formalização.

Por outro lado, a literatura resiste à *interpretação*, o que a distingue da filologia ou da comunicação simples de enunciados. Expliquemo-nos: se à literatura bastasse a busca por pensar as origens, interpretar os sentidos dos signos ou transmitir informações, não haveria qualquer necessidade de moldar as palavras de modo a provocarem o interlocutor, causarem sobre ele efeitos e um sem-número de questões que a linguagem literária, ao mesmo tempo, é capaz de produzir e incapaz de responder. Se ela se contentasse em cumprir algumas finalidades, entregando-se às facilidades das interpretações cabais, bastaria seguir alguns modelos e interpretar algumas regras para obter a mais eficiente obra literária que já se viu. No entanto, não se trata de procurar um modelo eficiente de enunciação, mas de fazer falhar o cerco que encerra as possibilidades de pensar o que está dito, de fazer proliferar os caminhos possíveis para pensar um mesmo texto. Por mais tendências, estilos e escolas poéticas que criemos, duas obras

literárias diferentes, narrativas ou não, em prosa ou em verso, por mais parecidas que sejam, nunca são iguais ou provocam efeitos idênticos – no final das contas, são frutos de exemplos precedentes, cuja capacidade de resistir lhes é tão admirável que se faz preciso desafiar as heranças e resistir à simples imitação de um legado. Se Foucault nos diz que a literatura “se encerra numa intransitividade radical”, talvez seja – como ele prossegue dizendo – porque ela “rompe com toda definição de ‘gêneros’ como formas ajustadas a uma ordem de representações e torna-se pura e simples manifestação de uma linguagem que só tem por lei afirmar – contra todos os discursos – sua existência abrupta”.<sup>52</sup>

A intransitividade caracteriza em geral verbos que, em uma frase dada, dispensam complementos. Quando alguém diz “eu faço”, podemos perguntá-lo o que faz, ele responderia: “Eu faço bolos, vinhos e queijos”. Nesse caso, a frase tem um verbo transitivo, que liga o sujeito (Eu) a complementos (bolos, vinhos e queijos) através de uma ação, neste caso a de fazer. Mas quando alguém diz “Chove”, tem-se uma ação diferente. Por quê? A resposta mais óbvia seria dizer que uma consiste em realizar ou executar alguma coisa, enquanto a outra em cair água das nuvens. Porém essas ações também se distinguem gramaticalmente. Além de ser impessoal (pois não há um *eu* que “chovo” ou um *ele* que “chove”), “chover” é um verbo intransitivo, que se basta a si para significar a ação que quer designar, portanto, neste caso, dispensa complementos. Quando Foucault fala da intransitividade da literatura, ele não defende que só é literatura aquilo que for escrito com verbos intransitivos (o que, convenhamos, seria uma estupidez). Ele parece se referir a um tipo de prática que dispensa complementos de natureza comunicativa, explicativa, formal, etc. Trata-se de defender a tese de que o fazer literário basta a si próprio enquanto trabalho imerso na riqueza da língua, na busca por habitar seu espaço mais íntimo – um espaço sem leis e sem regras, da experiência limite, da transgressão, enfim, da diferença, espaço no qual, talvez, baste o gosto pelo poder de dizer significantes nus, capazes de resistir à companhia de significados muito determinados.

Por fim, essa terceira consequência contenta-se em fazer cintilar todo “esplendor de seu ser”, o ser da linguagem, *a palavra que fala a despeito daquele que fala*. Falávamos há pouco da diluição da função autor. Tal diagnóstico entra

---

<sup>52</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 313.

em sincronia com o prognóstico sobre o desaparecimento do ser do homem (escrito no final de *As palavras e as coisas*): o que esta arqueologia procura mostrar é que a fragmentação do discurso, em busca de um controle dos signos e de uma contenção de sua potência, permitiu o aparecimento do ser do homem – posto em evidência pela questão kantiana e, posteriormente em xeque pela pesquisa nietzschiana – quadro no qual:

Deus talvez seja menos um além do saber do que um certo alguém de nossas frases; e se o homem ocidental é inseparável dele, não é por uma propensão invencível a atravessar as fronteiras da experiência, mas porque sua linguagem o fomenta sem cessar sobre as sombras de suas leis: “Temo que jamais nos desembaracemos de Deus, porque ainda cremos na gramática.”<sup>53</sup>

Sem a onipresença de Deus, o ser do homem passa a ser um espaço vazio, diferente por sua incapacidade de encontrar o ser das coisas, já que se distancia de sua grande figura metafísica. A filosofia de Kant reflete uma mudança crucial: o homem deixa de depender das garantias de um Deus Criador para poder conhecer as coisas – este é, digamos, um de seus pressupostos motivadores. Nietzsche percebe que, apesar desse paulatino desencantamento do mundo, toda a nossa linguagem guarda em sua estrutura os resquícios do modo como se operava antes da morte de Deus. “Crer na gramática” significa crer que não só há uma ordem estabelecida na linguagem que falamos, mas também crer que há uma ordem *para tudo*, que tudo pode ser transformado em objeto, ser estudado como objeto, e ser organizado no interior de uma gramática. Se não se crê mais em um princípio organizador – em um Deus –, mantêm-se a crença na ideia de que há uma ordem subjacente a tudo o que nos rodeia, por mais vazia que ela possa parecer. Se seguissemos este raciocínio, chegaríamos ao cúmulo de nos perguntarmos por que as pessoas que inventaram as línguas não consultaram gramáticas, pois não estariam as línguas, desde o nascimento, obedecendo a princípios? O tom jocoso e despropositado da brincadeira alerta para uma incapacidade constante, de que Nietzsche e Foucault parecem muito conscientes ao assumirem a primazia do acaso e da diferença sobre aquilo que nos rodeia. E a literatura não é “a mais

<sup>53</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 310. “Dieu est peut-être moins un au-delà du savoir qu’un certain en deça de nos phrases; et si l’homme occidental est inséparable de lui, ce n’est pas par une propension invincible à franchir les frontières de l’expérience, mais parce que son langage le fomenta sans cesse dans l’ombre de ses lois : ‘Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire.’ (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, p.130)”.

importante” das três consequências simplesmente porque Foucault assim a vê, mas porque, desde Mallarmé pelo menos, podemos dizer que ela chama a nossa atenção para um dos poucos fatos desse mundo, que “um lance de dados nunca abolirá o acaso”. Por isso, quem sabe, ela mantém esse poder vital de resistir àqueles que acreditam poder controlar os resultados de cada jogo, mesmo quando os dados são palavras.

\*

Na literatura, mas não só nela – e este aspecto merece cada vez mais relevo –, trata-se de uma escrita tão radical que ela chega “a enfrentar o mundo, a equilibrá-lo, a compensá-lo, mesmo ao destruí-lo completamente e ao cintilar fora dele”. Foucault prossegue dizendo que se trata de uma experiência na qual há uma ética da escrita “que não vem mais do que se tem para dizer, das ideias que estão expressas, mas do próprio ato de escrever. Nesse ato bruto e nu, toda a liberdade do escritor se encontra empenhada ao mesmo tempo em que nasce o contra-universo das palavras.”<sup>54</sup> Ele não se refere àquilo que está rabiscado alhures, mas como o que está rabiscado alhures vem ao mundo e se situa em relação aos problemas postos, ou seja, como ele age no mundo. Ao enfrentar os modelos de mundo, as imagens de pensamento, ou, se quisermos, os já-ditos, a radicalidade da escrita equilibra-os, ou melhor, compensa-os ao destruí-los, ao fugir deles. Estranho elenco de verbos listados como se houvesse algo neles que os ligasse ao escritor. E creio que haja, afinal qualquer liberdade surge de um jogo que só compensa quando nos deparamos com algo que torna inevitável combater, destruir, fugir, enfim, algo que nos desperta para a ação.

A resposta anterior, na qual os exemplos de Foucault foram também Nietzsche e Mallarmé, surgira de uma pergunta sobre Breton. Algo os une. O quê? A capacidade de colocar em palavras ações afirmando que é preciso escrever, não

---

<sup>54</sup> FOUCAULT, *C’était un nageur entre deux mots*, t. I, p. 555-556. “Mais peut-être y a-t-il une écriture si radicale et si souveraine qu’elle arrive à faire face au monde, à l’équilibrer, à le compenser, même à le détruire absolument et à scintiller hors de lui. En fait, cette expérience commence à apparaître assez clairement dans *Ecce homo* et chez Mallarmé. Cette expérience du livre comme antimonde, on la retrouve chez Breton et elle a contribué fortement à faire bouger le statut de l’écriture. Et cela de deux façons. D’abord, Breton, en quelque sorte, remoralisait l’écriture en la démoraisant entièrement. L’éthique de l’écriture ne vient plus de ce qu’on a à dire, des idées qu’on exprime, mais de l’acte même d’écrire. Dans cet acte brut et nu, toute la liberté de l’écrivain se trouve engagée en même temps que naît le contre-univers des mots.”

porque outras gerações estão por vir, mas porque no tempo presente é preciso emancipar as palavras, dar a elas outras possibilidades, agindo de modo a criar um contra-universo no qual se possa garantir-lhes alguma liberdade, mesmo que para isso seja preciso admitir como Nietzsche que “alguns nascem póstumos”<sup>55</sup>.

No *Prefácio à Transgressão*, Foucault diz que, mesmo sabendo não ser tudo, o filósofo aprende que

ele próprio não habita a totalidade de sua linguagem como um deus secreto e todo-falante; descobre que tem, ao seu lado, uma linguagem que fala e da qual não é dono; uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala, e que não pode mais mover; uma linguagem que ele mesmo falou outrora e que agora se separou dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso.<sup>56</sup>

Além da ausência de pleno controle da linguagem – de não sermos deuses oniscientes dos efeitos produzidos por aquilo que dizemos – ainda, se quer fazer notar que o ato de escrever acaba por preservar aí, onde o acaso pode atuar, um espaço de liberdade no qual qualquer esforço de ordenamento da relação entre as palavras e as coisas pode falhar. Não há gramática que lhe restrinja esta possibilidade nem lhe garanta ordenamento. A proliferação das diferenças durante o ato de escrever indica-nos de modo patente como ainda é possível pensar o que é a liberdade. A dificuldade, por vezes, de discernir entre as figuras do poeta, do artista ou do filósofo (ousaríamos incluir aqui o sofista?) acaba surgindo: cada um deles afirma sua condição enquanto faz um uso dessa experiência transgressora, que, no limite, desconhece o limite, que constitui um dispêndio desprovido de finalidade, cujo gozo vem do que se está a fazer, e não do que daí vai resultar. A despeito de equívocos e enganos, eles se dispõem a pensar diferente, a pensar como a diferença é possível, ou ainda, como produzir diferença. Não são figuras prescritivas, que querem transmitir ao mundo uma mensagem que precisa ser ouvida, nem querem produzir uma forma definitiva que o mundo deve contemplar como *a* forma. Um uso afirmativo desses modos de expressão consiste em produzir formas capazes de questionar, de suspender as já dadas; em afirmar vivências sem lhes negar nenhum acontecimento; em desmistificar

<sup>55</sup> Cf. NIETZSCHE, “Por que escrevo tão bons livros”, *Ecce homo*, §1.

<sup>56</sup> FOUCAULT, *Préface à la transgression*, t. I, p. 242. “Dans un langage dédialectisé, au coeur de ce qu’il dit, mais aussi bien à la racine de sa possibilité, le philosophe sait que «nous ne sommes pas tout»; mais il apprend que lui-même le philosophe n’habite pas la totalité de son langage comme un dieu secret et tout-parlant; il découvre qu’il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n’est pas maître; un langage qui s’efforce, qui échoue et se tait et qu’il ne peut plus mouvoir; un langage qu’il a lui-même parlé autrefois et qui maintenant s’est détaché de lui et gravite dans un espace de plus en plus silencieux.”

transcendências, mostrando-nos ainda que além de possível, a diferença acontece:

O papel do filósofo, que é esse de dizer “o que acontece” [*ce qui se passe*], consiste talvez hoje em demonstrar que a humanidade começa a descobrir que ela pode funcionar sem mitos. A desapareção das filosofias e das religiões corresponderia sem dúvida a alguma coisa desse gênero.<sup>57</sup>

Talvez a literatura ou as artes participem em grande medida dessa desmistificação – mesmo quando lemos narrativas míticas, épicas ou bíblicas, hoje o nosso olhar já as lê sem sacralizá-las, como narrativas que instauraram a diferença em relação àquilo que as antecedeu. Por isso, a afirmação da diferença e da relação com o presente são dois traços que constituem cada vez mais a maneira de lidar com tudo aquilo que nos rodeia e com as temáticas do pensamento de Foucault, e não só com o caso particular da literatura. Essa capacidade de afirmação consiste não numa positivação irrestrita das coisas que nos rodeiam, mas em assumir todas as responsabilidades desse gesto sem quaisquer arrependimentos. Resistir, no fundo, consiste em assumir a responsabilidade sobre a diferença no tempo presente.

A grande proficuidade dos trabalhos de Foucault para lidar com questões urgentes se liga a essa convicção em negar qualquer tipo de gesto metafísico. Conhecido, por exemplo, como o pensador da microfísica, ele trabalha com campos de relações pontuais. Sem comodismos e com inquietação, seu ato de escrever representa um uso afirmativo da linguagem, um uso desmitificado da palavra, porque se dedica a coisas que, muitas vezes, foram excluídas, interditadas, ou mesmo tornadas menos importantes nas discussões sobre as formas de vida, – caso da loucura, da literatura, das prisões ou da sexualidade. Ao se preocupar com o que parece ter menor importância, suas narrativas encontram campos de relações de grande vitalidade. Por isso, faz questão de afirmá-las com todos os percalços, dificuldades e incongruências das forças que destacam do fundo de suas vidas uma forma. Ao reunir esses aspectos menores, por vezes renegados, através da arte de narrar Foucault evita os juízos fáceis e rápidos, modelados pela vida em comunidade, pela economia cotidiana dos nossos discursos, pela consciência do que é normal. Ao pensar o modo como lidamos

---

<sup>57</sup> FOUCAULT, « *Qui êtes-vous, professeur Foucault* », t. I, p. 620. “Le rôle du philosophe qui est celui de dire «ce qui se passe» consiste peut-être aujourd'hui à démontrer que l'humanité commence à découvrir qu'elle peut fonctionner sans mythes. La disparition des philosophies et des religions correspondrait sans doute à quelque chose de ce genre.”



com essas regiões isoladas, Foucault procura investigar a nossa vontade de saber ou de verdade, através dos lugares nos quais essas figuras – saber e verdade – parecem-nos ainda incertas. Sua escrita enfim procura habitar terrenos nos quais se possa resistir a certas “verdades”.

Aí, quando se depara com a dispersão dessas formas, teria ele encontrado indícios para pensar as formas inconscientes do nosso saber?<sup>58</sup> Assim, nesse jogo que entrecruza os discursos para mostrar sua dispersão, jogo de narrar nascimentos e emergências, o ato de escrever e de pensar não se tornam cúmplices na arte da narrativa? Não se tornam aí maneiras de refletir, de ver no espelho uma imagem do tempo em que nós estamos, e que de outra maneira não nos seria possível? Diz-nos o filósofo mascarado, que pede para que lhe apaguem a identidade: “O que é a filosofia senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre a *nossa relação com a verdade*?”<sup>59</sup> Questões, como sempre, questões... que ensejam mostrar quanto de verdade não surge na relação com o que não conhecemos e sobre o que não cessamos de nos perguntar.

\*

Mas, antes de terminar, é preciso ainda uma vez retornar aos princípios, mas para revertê-los e se perguntar como, por fim, Foucault em sua linguagem resiste? A maneira como encerra aquilo que tem a dizer, seja em seus livros ou nos textos talvez nos diga um pouco sobre isso.

Em *Vigiar e punir*, como ele faz questão de frisar, Foucault encerra o livro com um comentário de um texto anônimo. A partir dessa pequena citação, lista alguns princípios de uma “geopolítica imaginária” para uma cidade carcerária. No fim, lemos:

Nessa humanidade central e centralizada, efeito e instrumento de complexas relações de poder, corpos e forças submetidos por múltiplos dispositivos de "encarceramento", objetos para discursos que são eles mesmos elementos dessa estratégia, temos que ouvir o ronco surdo da batalha.

No entanto, não lhe parecia suficiente deixar ecoar o ronco surdo da batalha que fizera o interlocutor ouvir. Ironicamente e de um jeito um tanto surpreendente

<sup>58</sup> Cf. FOUCAULT, *Foucault répond à Sartre*, t. I, p. 665; e *L'archéologie du savoir*, p. 274-5.

<sup>59</sup> FOUCAULT, *Le philosophe masqué*, t. IV, p. 116, [grifos nossos].

(para não dizer abrupto), ele abre uma nota de rodapé, como quem quer acrescentar um detalhe, e diz: “Interrompo aqui esse livro que deve servir como pano de fundo histórico aos diversos estudos sobre o poder de normalização e a formação do saber na sociedade moderna.”<sup>60</sup> Nota-se aqui um tom ao mesmo tempo provocativo e convidativo. Uma provocação porque se “temos que ouvir o ronco surdo da batalha”, não devemos nos contentar em ouvi-lo segundo as partituras que ele forneceu, é preciso aceitar o convite e seguir no estudo sobre esses “riscos surdos”, legado pelo pano de fundo de um livro.

Naquelas conferências da PUC – Rio, ponto inicial de nosso itinerário, um ano e três meses antes de escrever o final de *Vigiar e punir*, Foucault encerra uma mesa redonda dizendo:

Gostaria de acrescentar que a arqueologia, esta espécie de atividade histórico-política, não se traduz forçosamente por livros, nem por discursos, nem por artigos. Em última análise, o que atualmente me incomoda é justamente a obrigação de transcrever, de enfeixar tudo isso num livro. Parece-me que se trata de uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões como esta, através de ações políticas, da pintura, da música...<sup>61</sup>

Ele resiste aqui ao propósito de conduzir a heterogeneidade de suas atividades a um discurso que as apazigue e diga como o que fez e irá fazer deve ser lido, visto ou interpretado. Mais uma vez, frisa que não quer encerrar o que faz em alguma identidade ou mesmidade. Aqui, uma economia de recursos, apropriada à ocasião de uma resposta, não esconde o gesto de se afastar das facilidades, para permanecer entre as atividades no campo das ações “políticas, da pintura, da música...” entre tantas outras que compõem a vida de alguém que “gostaria” de não traduzir aquilo que faz em algumas palavras, mas não esconde o poder das palavras de fazer e traduzir realidades. Não menos digna de nota é uma frase, dita

<sup>60</sup> FOUCAULT, *Surveiller e punir*, p. 315. “ Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'«incarcération» multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille. (J'interromps ici ce livre qui doit servir d'arrière-plan historique à diverses études sur le pouvoir de normalisation et la formation du savoir dans la société moderne).”

<sup>61</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, p. 645-6. “J'aimerais ajouter que l'archéologie, cette sorte d'activité historico-politique, ne se traduit pas forcément en livres, ni en discours, ni en articles. En dernière analyse, ce qui actuellement me gêne, c'est justement l'obligation de transcrire, d'enfermer tout cela dans un livre. Il me semble qu'il s'agit d'une activité en même temps pratique et théorique qui doit être accomplie à travers des livres, des discours et des discussions comme celle-ci, à travers des actions politiques, la peinture, la musique...”

espontaneamente um pouco antes nesta mesma resposta, na qual admite: “No fundo, escrevo pelo prazer de escrever.”<sup>62</sup>

Como alguém pode negar que Foucault tinha esse prazer, se até quando homenageia o professor a quem vai substituir no *Collège de France*, ele faz questão de escolher com esmero as palavras através das quais encerra a sua aula inaugural? Ali ele retoma os desafios abordados no início da aula sobre o gesto mesmo de enunciar:

E compreendo melhor porque eu sentia tanta dificuldade em começar há pouco. Sei bem, agora, qual era a voz que eu gostaria que me precedesse, me carregasse, me convidasse a falar e habitasse em meu próprio discurso. Sei o que havia de tão temível em tomar a palavra, pois eu a tomava neste lugar de onde o ouvi e onde ele não mais está para me escutar.<sup>63</sup>

Final que resiste em aceitar o lugar institucionalizado de sucessor – esse lugar temível de quem ele “gostaria” que lhe precedesse e, de alguma maneira, habitasse o discurso que ele pronuncia. Se no início ele gostaria de se insinuar sub-repticiamente, de modo um pouco clandestino, quem sabe, subversivo, no fim assume uma das dificuldades de situar aquilo que tinha para dizer, pelo menos aquela que ele compreende melhor. Ainda aqui, o cuidado e o gozo pela escrita combinam-se com uma habilidade *sui generis* de resistir às facilidades obtidas pelo lugar do qual se enuncia. Mesmo sabendo da necessidade de falar do lugar que vai ocupar, Foucault encontra um jeito peculiar de pô-lo em causa no início e de deslocá-lo no fim, pois mesmo ao falar de seu lugar institucional, esse lugar não é o mesmo, e já não está ali Jean Hyppolite.

Esse jogo subversivo de deslocamento do lugar de enunciação tem no final d’*A arqueologia do saber* um dos lugares de excelência. O diálogo que encerra o livro é povoado de vozes que buscam “mostrar que falar é fazer alguma coisa”<sup>64</sup>, que falar constitui já uma prática cujos efeitos não se podem desconsiderar. Várias de suas posições são discutidas nesse diálogo no qual Foucault não diz quem é quem, mas simplesmente admite: “Aceito que meu discurso se apague como a

<sup>62</sup> FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, p. 645. “Au fond, j’écris pour le plaisir d’écrire.”

<sup>63</sup> FOUCAULT, *L’ordre du discours*, pp. 81-2. “Et je comprends mieux pourquoi j’éprouvais tant de difficulté à commencer tout à l’heure. Je sais bien maintenant quelle est la voix dont j’aurais voulu qu’elle me précède, qu’elle me porte, qu’elle m’invite à parler et qu’elle se loge dans mon propre discours. Je sais ce qu’il y avait de si redoutable à prendre la parole, puisque je la prenais en ce lieu d’où je l’ai écouté, et où il n’est plus, lui, pour m’entendre.”

<sup>64</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, p. 272. “Montrer que parler, c’est faire quelque chose

figura que o usou até aqui.”<sup>65</sup> Os travessões no início de alguns parágrafos mostram como se dá esse apagamento. Há pelo menos duas personagens. Uma, o interlocutor, cujo discurso ou é dirigido a uma segunda pessoa (*vous*) ou está conjugado em primeira pessoa do plural (*nous*); e uma segunda, o locutor, que responde com um discurso sempre conjugado na primeira pessoa do singular ou do plural (*je* ou *nous*). O diálogo acontece entre as objeções do interlocutor e as respostas desse locutor. O que nos chamou a atenção foi o fato de que ambos apelam para a primeira pessoa do plural (*nous*). Esse gesto, habitual em qualquer discussão, pode muito bem ter se repetido involuntariamente ao longo da escrita. No entanto, ele nos permite aceder a um ponto importante, que não concerne aos assuntos específicos em jogo naquela conclusão.

O uso da primeira pessoa do plural pode ser uma maneira de ganhar adesão imediata graças à assimilação do interlocutor por quem está com a palavra. Se alguém diz “Concordamos que...”, muitas vezes daí não se segue que seu interlocutor concorde com o que está sendo dito, mas o locutor busca-lhe a adesão. Aqui ambos usam esse recurso como maneira de conseguir adesão àquilo que dizem, assimilando aqueles a quem dirigem a palavra como sujeitos que partilhariam de seu discurso. No final das contas, isso evidencia a preocupação de Foucault não só em ganhar adesão de seus interlocutores – o que é constitutivo de qualquer processo argumentativo – mas também em mostrar que o dissenso pode permanecer patente como sinal de uma discussão madura.

Temos um exemplo disso em um momento no qual, inquirido sobre que ideia esse eu-locutor tinha da mudança, da revolução, seja na ordem científica ou no campo mais amplo dos discursos, e de sua relação com a origem, ele responde: “A esta questão, estou certo que não há outra resposta senão política. Mantenhamo-la, por hoje, em suspenso. Talvez seja necessário retomá-la logo e de outro modo.”<sup>66</sup> O que lemos é um pedido cordial e claro para que o interlocutor aceite manter a pergunta, o que dimitiria quem deveria responder de buscar qualquer resposta imediata, consensual e aceitável para os dois. Essa suspensão da argumentação se dá através do uso do verbo “manter” (*tenir*) na primeira pessoa

<sup>65</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 271. “J’accepte que mon discours s’efface comme la figure qui a pu le porter jusqu’ici.”

<sup>66</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 273. “À cette question, je pense bien qu’il n’y a guère de réponse que politique. Tenons-la, pour aujourd’hui en suspens. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode.”

do plural (*nous*) do modo imperativo. O que *nos* é imperativo manter, afinal? Alguma discordância sobre o que estava em questão, para conversas futuras, abdicando do consenso que, através de frases cujo verbo se conjugava na primeira do plural, se procurava encontrar. Foucault resiste uma vez mais, porque sabe que há muitas coisas na linguagem humana – como a literatura o fez pensar – que escapam ao nosso domínio:

Tantas coisas em sua linguagem já lhes escaparam: não querem mais que lhes escape, além disso, o que eles dizem, esse pequeno fragmento de discurso – palavra ou escrita, pouco importa – cuja frágil e incerta existência deve carregar sua vida para mais longe e por mais tempo. Não podem suportar (e se lhes compreende um pouco) ouvir dizer: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o vosso; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é bem possível que tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viva mais que ele.”<sup>67</sup>

Além de salientar novamente a impossibilidade de controlar o discurso, há aqui um prognóstico, lançado entre aspas por uma terceira voz, que pode ter sido pronunciada pelo eu-locutor, mantida como citação. Um recurso que vem apagar a figura que usou a palavra e a lança *como se* ele fosse uma terceira pessoa, diferente daquelas em discussão. Seu prognóstico lembra muito o fim de *As palavras e as coisas*, quando Foucault fala do homem como uma invenção recente, cujo fim está próximo, “como na beira do mar um rosto de areia.”<sup>68</sup> Ambos os casos são motivados por uma constatação: a morte de Deus, resultado de um longo processo de disciplinarização e controle da vida, fez com que o sujeito humano fosse reduzido a um objeto de conhecimento, em busca de compreendê-lo em toda sua complexidade. O risco desse processo é uma “mortificação” da vida: vive-se mais, porém com a contrapartida de estar a entregar seu tempo e espaço para que se tornem objeto de conhecimento e de controle desses saberes, no interior de suas práticas rígidas que deixam pouco espaço para o acaso das escolhas e a diferença na vida de cada ser – enfim, que são utilizados para criar as forças de normatização da vida. Por isso, as práticas

<sup>67</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 275. “Tant de choses, dans leur langage, leur ont déjà échappé : ils ne veulent plus que leur échappe, en outre, *ce qu'ils disent*, ce petit fragment de discours – parole ou écriture, peu importe – dont la frêle et incertaine existence doit porter leur vie plus loin et plus longtemps. Ils ne peuvent pas supporter (et on les comprend un peu) – de s'entendre dire : « Le discours n'est pas la vie : son temps n'est pas le vôtre; en lui, vous ne vous reconciliez pas avec la mort; il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez dit; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme vivra plus que lui.”

<sup>68</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 398. “à la limite de la mer un visage de sable.”

que põem em causa os modelos de vida vigentes são importantes – porque nos mostram a possibilidade de ser diferentes e de afirmar que ainda há espaço para lançar os dados.

Tanta resistência, afinal, só foi possível graças, não só ao cuidado consigo, nas práticas cotidianas, de pesquisa e ação política, e também por recursos expressivos como estes que, consoante à época, permitiram a Foucault manter sua força de contestação – um cuidado que se estende aos outros. É evidente e saudável que os modos de se exprimir mudem. Há, no entanto, uma intenção que resiste, inclusive nos modos de encerrar aquilo que se tem a dizer: a de que a diferença seja primaz e valorizada.

\*\*\*

## 5. Chegada (Conclusão)

Há uma promessa ainda que deve ser cumprida. Quando falávamos das peripécias de nosso arqueólogo, citamos um texto cujo curioso título era *Ariadne enforcou-se*.<sup>1</sup> Para não ter de “contar” o livro de Deleuze, Foucault tenta inventar uma fábula paródica na qual cria uma variante da história de Ariadne e Teseu no labirinto com o Minotauro. Não vou tentar recontá-la aqui. Meu interesse por esse pequeno texto não é tanto o conteúdo da curiosa fábula, quanto o gesto fabuloso de Foucault que consiste em transmitir as intensidades de um livro, cuja “aparência de um equilíbrio acadêmico” esconde o “retorno da filosofia-teatro”. Diferente da “filosofia-romance” ou da “filosofia-representação”, esse livro apresenta a filosofia tornada cena, repetição de um acontecimento único que jamais se re-produz. Seus personagens? Autores citados em inúmeras referências que mostram menos a progressão incessante do pensamento do que fissuras, saltos, gestos de discordância, enfim, ele levanta suspeitas de elisão da diferença. *Diferença e repetição* surge como um dos roteiros possíveis para assistir ao fim da ditadura da identidade. Ali, a filosofia pode pensar a diferença das diferenças sem precisar responder à obstinada pergunta “é diferente do quê?” que tanto fez subordinar todas as coisas à ditadura do mesmo. O gesto de Foucault interessa porque é menos um gesto de filósofo do que de um amigo que *escreve* entusiasmado com a

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 37.

possibilidade liberta de pensar a diferença. Pensar as intensidades – as transferências de força – é, segundo Foucault,

tornar-se livre para pensar e amar o que, em nosso universo, ruge depois de Nietzsche; diferenças insubmissas e repetições sem origem que sacodem nosso velho vulcão extinto; que fizeram estourar, após Mallarmé, a literatura; que fissuraram e multiplicaram o espaço da pintura (partilhas de Rothko, sulcos de Noland, repetições modificadas de Warhol); que quebraram definitivamente, desde Webern, a linha sólida da música; que anunciam todas as rupturas históricas de nosso mundo. Possibilidade dada, enfim, de pensar as diferenças de hoje, de pensar o hoje como diferença das diferenças.<sup>2</sup>

Mais importa a cada um, independente do rosto, fazer eclodir em seu estrato a diferença, ao criar intensidades, esses vetores de força que alteram as formas como vivemos, ou pelo menos como percebemos o mundo em que vivemos. A literatura, diferente da instituição literária, é uma das formas que encontramos para preservar, ao longo dos tempos, um espaço no qual a diferença pode ter primazia (e por que não dizer o mesmo da música, da pintura, da filosofia, enfim de qualquer ato de resistência?). Não dissimularei: falo em primeira do plural, pois o tom é de convite. A essa altura, esse texto, como era para Foucault o livro de Deleuze, é “aquele que melhor repete as diferenças que nos atravessam e nos dispersam”. Foi, afinal, o caminho que se encontrou para resistir, nele encontramos uma cortesia, mas é preciso silêncio para que os olhos, os ouvidos, enfim, o corpo se abra a esse “teatro atual”: – *Incipit philosophia* (a da diferença)!

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Ariadne s'est pendue*, t. I, p. 770. “C'est se rendre libre pour penser et aimer ce qui, dans notre univers, gronde depuis Nietzsche; différences insoumises et répétitions sans origine qui secouent notre vieux volcan éteint; qui ont fait éclater depuis Mallarmé la littérature; qui ont fissuré et multiplié l'espace de la peinture (partages de Rothko, sillons de Noland, répétitions modifiées de Warhol); qui ont définitivement brisé depuis Webern la ligne solide de la musique; qui annoncent toutes les ruptures historiques de notre monde. Possibilité enfin donnée de penser les différences d'aujourd'hui, de penser aujourd'hui comme différence des différences.”



## 6. Referências Bibliográficas

### *Bibliografia primária*

#### *a) Livros e cursos*

- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. R. Machado e E. J. Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.
- \_\_\_\_\_. **História da Loucura na Idade Clássica**. Trad. José T. Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Clínica**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro : Forense universitária, 1977.
- \_\_\_\_\_. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969
- \_\_\_\_\_. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Leçons sur la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

#### *b) Ditos & escritos*

- FOUCAULT, M. Ariadne s'est pendue. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento** – Ditos & Escritos. v. II. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. C'était un nageur entre deux mots. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Conversazione con Michel Foucault. In: **Dits et écrits** – tome IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Des supplices aux cellules. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Estética: Literatura, Pintura, Música e Cinema** – Ditos & Escritos v.III. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. Foucault. In: **Dits et écrits** – tome IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Foucault répond à Sartre. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Je perçois l'intolérable. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.

- \_\_\_\_\_. La folie et la société. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. La pensée du dehors. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. La vérité et les formes juridiques. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. La vie des hommes infâmes. In: **Dits et écrits** – tome III. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Le langage à l’infini. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Le piège de Vincennes. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Les monstruosité de la critique. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- \_\_\_\_\_. Linguistique et sciences sociales. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Manifeste du G.I.P. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, la généalogie et l’histoire. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d’antiproduction? In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Préface à la transgression. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Présentation. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ». In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Qu’est-ce qu’un auteur? In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Questions à Michel Foucault. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Réponse à une question. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. Table ronde. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Theatrum philosophicum*. In: **Dits et écrits** – tome II. Paris: Gallimard, 1994.

### *Bibliografia secundária*

- BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault tel que je imagine**. Paris : Gallimard, 1986.
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CANGUILHEM, G. **Michel Foucault: A morte do homem ou esgotamento do Cogito?**

Goiânia: Ricochete, 2012.

DEFERT, D. Chronologie. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Raymond Roussel ou o horror do vazio. Trad. Hélio R. Cardoso Jr. In: **A ilha deserta e outros textos**. Ed. David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2007. pp. 102-105.

\_\_\_\_\_. O homem, uma existência duvidosa. Trad. Tiago S. Themudo. In: **A ilha deserta e outros textos**. Ed. David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2007. pp. 125-130.

\_\_\_\_\_. Em que se pode reconhecer o estruturalismo (1972). Trad. Hilton Japiassú. In: CHÂTELET, F. **História da filosofia: o Século XX**. vol. 8. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974. pp.271-303.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

ERIBON, D. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GUTTING, G (Ed). **The Cambridge Companion to Foucault**. New York: Cambridge University Press, 2005.

KREMER-MARIETTI, A. (org.) **Introdução ao pensamento de Michel Foucault**. RJ: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault: Archéologie et généalogie**. Paris: Le livre de poche, 1985.

LEBRUN, G. Transgredir a finitude. In: **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988. pp. 9-23.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MELIN, Nuno J. F. **A linguagem em Foucault**. Tese de doutoramento em filosofia da linguagem. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007.

MURICY, Kátia. Os direitos da imagem. In: **O que nos faz pensar**, nº 31. Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2012.

NORBERTO, Marcelo. Sartre e Foucault: reminiscências do presente. In: **O que nos faz pensar**, nº 31. Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2012.

PRADO, Tomaz. **Foucault e a linguagem do espaço**. Tese de doutorado em filosofia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013

RIBEIRO, R. J. O discurso diferente. In: **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROUANET, S. (org). **O Homem e o Discurso: Arqueologia de Michel Foucault**. RJ:

Tempo Brasileiro, 1971.

SARGENTINE & BARBOSA (orgs.). **Foucault e os domínios da linguagem**. São Carlos: Claraluz, 2004.

VEYNE, Paul. **Foucault: o pensamento, a pessoa**. Trad. Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

\_\_\_\_\_. Foucault revoluciona a história. In: **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1982.

WAHL, F. Hors ou dans la philosophie? In: **Michel Foucault philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

### *Outras Referências*

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BATAILLE, G. **A parte maldita**. Trad. Julio Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. **O erotismo**. Trad. Fernando Sheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

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

\_\_\_\_\_. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORGES, Jorge Luís. El idioma analítico de John Wilkins. In: **Otras Inquiciones**. Madri: Alianza, 2002.

\_\_\_\_\_. La biblioteca de Babel. In: **Ficciones**. Madri: Alianza, 1997.

BREHIER, E. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José E. Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BUTLER, Judith. **Who owns Kafka?** In: London Review of Books. Número 5, Vol. 33. Londres: 2011 (Acessado em 7 de janeiro de 2014 <http://www.lrb.co.uk/v33/n05/judith-butler/who-owns-kafka>).

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina F. Ferraz. São Paulo: 34, 2005.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON, s/d.

\_\_\_\_\_. Discurso do método. In: **Descartes: obras escolhidas**. Org. J. Guinsburg et all. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DEVEZA, Felipe. Afinal quem foram esses tais vândalos. In: **A nova democracia**. Ano XII, número 113, 2ª quinzena. (Acessado em 10 de outubro de 2013 em <http://www.anovademocracia.C.om.br/no-113/4813-afinal-quem-foram-esses-tais->

vandalos).

JAEGER, W. Os sofistas. In: **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins fontes: 1996.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Moossburger. São Paulo: Nova cultural, 2000.

KAFKA, F. Publisher's note. In: **The Castle**. New York: Schocken Books, 1998.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LOFFER, K. Vandals. In: **Catholic Encyclopedia**. v. 15. (acessado em 09 de outubro de 2013: [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic\\_Encyclopedia\\_%281913%29/Vandals](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Vandals))

LOPES, Rogério. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2006

MERRILLS, A.; MILES, R. **The Vandals**. Oxford: John Wiley & Sons, 2010.

NEWTON, I. **Óptica**. Trad. André K. T. Assis. São Paulo: Edusp, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PIMENTA, Olímpio. **A invenção da verdade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. **Livro de filosofia**: Ensaios. Belo Horizonte: Tessitura, 2006.

TOSTÃO. **Afirmações e interrogações**. Folha de São Paulo, São Paulo, 1 de dezembro de 2013. (Acessado no mesmo dia em <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/tostao/2013/12/1379091-afirmacoes-e-interrogacoes.shtml>).

WILSON, E. J. Gregoire, Henri, Abbé. In: **Encyclopedia of Enlightenment**. New York: Fact on Files, 2004. pp.245-246.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 [Coleção Os Pensadores] [1953]

\_\_\_\_\_. **Tractatus Logicus-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994. [1921/1922]

WOLFF, Francis. Le chasseur chassé. In: AUBENQUE, P. (org.) **Études sur le Sophiste de Platon**. Napoli: Bibliopolis, 1991.

## 7. Anexos

### Anexo 1.

#### Pesquisa sobre ocorrências do termo vândalo

"vândalos" site:globo.com - Pesquisa Google

https://www.google.com.br/search?lr=lang\_pt&cr=countryBR&hl=pt...



Obs.: Acima, em baixo da linha de pesquisa, onde lemos o enunciado pesquisado (“vândalos”) e o domínio (site: globo.com), é possível ver o lugar, a língua e o período pesquisados. No recorte abaixo, vemos no mesmo lugar, página e com a mesma pesquisa, quantos resultados a ferramenta de busca forneceu:

"vândalos" site:globo.com - Pesquisa Google

https://www.google.com.br/search?lr=lang\_pt&cr=countryBR&hl=pt...



Na página seguinte, reproduz-se a mesma pesquisa com os mesmos termos com a ferramenta de busca do site do globo.com:

Globo.com - Resultado de busca - BUSCA

http://busca.globo.com/Busca/globo/?query=vândalos&ordenacao=rele...

[MSTV 2ª Edição - Campo Grande \(1\)](#)

[NETV - 1ª Edição \(1\)](#)

[mais](#)

POR DATA

[Período específico](#)

de 01/06/2013

até 30/06/2013

- ordenar por
- [relevantes](#)
- [recentes](#)
- [antigos](#)

Exibindo 1 a 10 de 1.082 resultados

- Filtrado por
- [de 01/06/2013 até 30/06/2013](#)

[Vândalos tumultuam manifestações em São Paulo](#)



A manifestação começou na Praça da Sé de forma pacífica. Um grupo de **vândalos** realizou saques e baderna pela cidade. O prédio da prefeitura foi depredado.

Jornal GloboNews | Última atualização: 19/06/2013 10h00

[Grupo de vândalos provoca tumulto no protesto em Porto Velho nesta quarta-feira, 26](#)



Manifestantes em Porto Velho foram as ruas para protestar por melhorias na saúde, educação e contra a corrupção. A mobilização foi pacífica até o início da noite, quando um grupo de **vândalos** provocou tumulto contra policiais.

Rondônia TV | Última atualização: 27/06/2013 12h00

[Discussões entre manifestantes e vândalos em frente à Prefeitura de SP](#)



Ao chegar na frente do prédio da Prefeitura de São Paulo, a passeata pacífica virou uma grande discussão entre grupo pacífico e grupo de **vândalos** que quebraram vidros, picharam muros e atearam fogo em carro de reportagem de TV.

G1 | Última atualização: 18/06/2013 23h30

[Depois de saquearem as Lojas Americanas, da Rua do Passeio, vândalos roubam TVs de plasma](#)



Depois de saquearem as Lojas Americanas, da Rua do Passeio, no Centro, **vândalos** roubam TVs de plasma Extra | Última atualização: 21/06/2013 16h10

[Vândalos causam prejuízos em Suzano depois de manifestação](#)



**Vândalos** furtaram lojas, quebraram mercadorias e estragaram o vidro de um banco, em Suzano, nesta quarta-feira (26). Três adolescentes foram apreendidos.

Diário TV 1ª Edição | Última atualização: 27/06/2013 12h00

[Vândalos invadem concessionária na Barra da Tijuca](#)



**Vândalos** depredam concessionária de carros na Barra da Tijuca, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Eles invadem uma loja e roubam objetos, como um aparelho de televisão.

## Anexo 2.

**Modalidades de dispersão das formações discursivas**

*Seguidas de relações com outras modalidades, de questões referentes à cada uma e do que delas se distinguem*

<b>Dos objetos</b>  <b>Ex: A História da Loucura</b>	c) <i>relação para com os grupos/domínios de objetos:</i> quem fala, fala sobre o quê?	b) <i>formas de coexistência:</i> como conceitos se conectam com os objetos do discurso em campos de: - presença, - concomitância e - memória?	a) <i>pontos de difração:</i> como se abre um campo de objetos possíveis? por: - pontos de incompatibilidade, - pontos de equivalência ou/e - pontos de junção de uma sistematização?
b) <i>Instâncias de delimitação:</i> quais as instituições, meios, saberes, práticas que constituem a “loucura” como objeto do discurso? aonde ele surge?	<b>Das modalidades enunciativas</b>  <b>Ex: O nascimento da clínica</b>	a) <i>formas de sucessão:</i> como se conectam os conceitos? como se geram as sucessões? - por inferência? - por descrição? - por narrativa?	c) <i>função em um campo de práticas não-discursivas:</i> como o dizível se relaciona com o visível? por: - processos de apropriação do discurso ou/e - posições possíveis do desejo em relação ao discurso?
c) <i>grades de especificação:</i> como o objeto “loucura” se apresenta conceitualmente? como ele é especificado?	a) <i>condições de prática enunciativa:</i> quem fala? quem detém a palavra? o que permite a ele deter a palavra?	<b>Dos conceitos</b>  <b>Ex: As palavras e as coisas</b>	b) <i>economia da constelação discursiva:</i> como conceitos, objetos e enunciações se organizam?
a) <i>superfície de emergência:</i> como surge o objeto “loucura”? qual sua superfície, seu lugar de aparecimento?	b) <i>lugares de enunciação:</i> de onde fala?	c) <i>procedimentos de intervenção:</i> como se altera um conceito? por: - técnicas de reescrita, - métodos de transcrição, - modos de tradução, - meios de aproximação, - redelimitação do campo, - transferência do campo, - métodos de sistematização e/ou - métodos de redistribuição das ligações?	<b>Das estratégias</b>  <b>Ex: os três livros</b>
<b>Não se trata</b> nem de palavras, nem de coisas, mas de algo no espaço do discurso. A “loucura” não é só uma palavra, nem é só uma coisa, mas algo com um espaço incerto – um objeto – que o discurso busca ocupar.	<b>Não se fala</b> nem por um sujeito transcendental, nem por uma subjetividade psicológica, mas por uma modalidade que permite o dizer na prática com as coisas. O médico é quem possui as condições de falar da doença em um consultório.	<b>Não se trata</b> de um horizonte de idealidade, do curso empírico das ideias, da gênese progressiva de conceitos, das leis de construção ou mesmo de um <i>a priori</i> inesgotável, mas de uma <i>dispersão anônima</i> através de textos, livros e obras. O conceito de homem só pôde aparecer quando se cruzam as diversas fontes dispersas da filosofia, biologia, economia e nos campos da língua que o tomam como objeto e sujeito do conhecimento.	<b>Não se trata</b> de superpor discursos, mas de mostrar como eles articulam o que os forma com o que não é discursivo. Foucault não os superpõe para mostrar como a loucura ou “homem” surgem, mas mostra como determinadas estratégias permitiram o aparecimento destes “objetos”.



OBS: as letras (a, b, c) antes de cada campo indicam a ordem de aparecimento das modalidades ao longo dos quatro capítulos de *A arqueologia do saber*.

### **Anexo 3.**

#### **Trecho de “O futuro de uma classificação”**

Gilson Iannini e Antonio Teixeira

*Num futuro não muito distante...*

A ciência progride a passos largos. Quem, há vinte anos, poderia prever a abrangência do DSM-11, lançado ontem? É preciso lembrar que, desde a conturbada recepção do DSM-5, há quase vinte anos, a arbitrariedade de suas classificações e a ausência de fundamentação científica foi percebida tanto pela comunidade neurocientífica quanto pela comunidade dos trabalhadores em saúde mental. Portanto, não é exagero dizer que o dia 13 de dezembro de 2031 entrará para a história. As inovações do volume lançado na noite de ontem prometem um grande avanço científico no tratamento dos transtornos mentais.

Entre as novas síndromes descritas, destacam-se a padronização do tempo de luto normal para até três dias (decorrido esse prazo, o luto deve ser tratado como depressão patológica excessivamente intensa), além da tão sonhada descrição objetiva de 27 síndromes que acometem bebês e recém-nascidos e as tão esperadas síndromes ligadas ao trabalho, à religião, às artes e à política. Além da descrição de mais 374 novas síndromes, somadas aos 1.417 transtornos descritos na última versão, o DSM-11 traz ainda um aplicativo capaz de diagnosticar quaisquer transtornos em pouco mais de três segundos, interligado a um sistema de delivery de medicamentos. Entre as novidades mais esperadas, destacam-se a “síndrome do choro sem causa aparente detectável”, o “transtorno anoréxico infantil” e a “síndrome da insônia precoce”. A “síndrome do choro sem causa aparente detectável” é conhecida de pais e educadores. Antes da última versão do DSM, era erroneamente considerada como condição normal do lactente. Agora, a recomendação é que sejam tratados com psicofármacos bebês que, a partir do terceiro mês de vida, ainda apresentem choro sem causa aparente, diariamente ou, pelo menos, três vezes por semana. Já o “transtorno anoréxico infantil” acomete bebês com mais de seis meses que se recusam a serem alimentados com alimentos

sólidos ou pastosos, o que acarretaria grave prejuízo ao desenvolvimento nutricional infantil. Também foi incluída a “síndrome da insônia precoce”, que é uma grave doença, provavelmente genética, que acomete uma parcela significativa dos bebês entre 9 e 18 meses de idade e que se caracteriza pela dificuldade em dormir um sono ininterrupto por, no mínimo, nove horas seguidas. Ainda na infância, foi descrito o “transtorno egossintônico da personalidade narcísica”, que acomete crianças que se identificam ou fantasiam ser princesas ou super-heróis. No capítulo sobre adolescência, foram introduzidas a “síndrome do diário de memórias”, caracterizada por uma compulsão em escrever experiências imaginárias em linguagem cifrada nos diários íntimos e desenhar coraçõezinhos inúteis, que acomete principalmente as meninas, e a “síndrome de formação de bandas sem futuro promissor pelo menos provável”, que descreve patologias ligadas à necessidade compulsiva de se formar bandas com o gênero musical em voga. Grande avanço foi observado também com a descrição da “síndrome da indefinição profissional”, que acomete tantos adolescentes em idade de definição profissional.

No capítulo sobre os transtornos relativos ao trabalho, foi introduzido o “transtorno do déficit de produção”, o “distúrbio monomaníaco cafeína-induzido”, conhecido também como “síndrome do cafezinho”, que acomete principalmente funcionários públicos, e o “atraso matinal monomaníaco”, que se caracteriza por chegar atrasado ao trabalho, pelo menos uma vez por mês, por até 15 minutos. No capítulo sobre religião, foi introduzido o “transtorno de crença em entidades não-verificáveis experimentalmente”, com diferentes graus de fanatismo. Esse diagnóstico, corretamente realizado, é capaz de detectar propensão a atos de terrorismo já a partir da pré-adolescência. A “síndrome do invencionismo crônico” agrupa sintomas ligados à necessidade que pessoas antes consideradas como “artistas” têm de inventar “novas maneiras” disso ou daquilo. Ficou provado que gênios, antes tidos como “artistas”, sofreram de graves transtornos psiquiátricos, facilmente solucionáveis com tratamento adequado. São sintomas dessa doença: empregar palavras fora de seu contexto descritivo ou comunicacional, desenhar pessoas com quatro braços ou tartarugas cor-de-rosa, empregar notas musicais desnecessariamente dissonantes, utilizar objetos comuns de maneira inusitada, apropriar-se do espaço de maneira não-convencional.

No campo da política, foi ampliada a “esquerdopatia crônica”, grave sintoma que acomete parte da população, que apresenta sintomas como: produção

de teorias conspiratórias acerca dos interesses do capital, inconformismo com a ordem vigente, postura crítica diante da mídia, leitura regular ou irregular de livros de filosofia e outras ciências humanas, além de outros graves acometimentos. Quanto às síndromes econômicas, foi descrita a “síndrome da incapacidade de produzir riqueza”. Entre os sintomas dessa condição psicopatológica estão: pobreza crônica, endividamento, boemia, leitura recorrente de livros de poesia. Está frequentemente associada a episódios de esquerdopatia aguda.

Na categoria patologias da vida conjugal, o grave acometimento que antes respondia pelo nome de amor, foi incluído como “transtorno monoerótico imaginário”. O tratamento requer internação compulsória por um período de seis semanas e separação total da pessoa “amada”. Outra coisa que chama a atenção positivamente é a exclusão de todas as condições ligadas ao que antes se denominava “vida subjetiva”, desde a implementação da obrigatoriedade da vacina antipulsional. O que demonstra o sucesso do programa de erradicação da sexualidade humana para fins não-reprodutivos.