

Tomás Mendonça da Silva Prado

Foucault e a linguagem do espaço

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Katia Rodrigues Muricy

Rio de Janeiro
Março de 2013



Tomás Mendonça da Silva Prado

Foucault e a linguagem do espaço

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Katia Rodrigues Muricy

Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Edgar de Britto Lyra Neto

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Andrea Bieri

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Profa. Tereza Calomeni

Universidade Federal Fluminense - UFF

Profa. Vera Portocarrero

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
E Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 15 de Março de 2013

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

Tomás Mendonça da Silva Prado

Graduou-se em Filosofia na UFRJ em 2005. Concluiu o mestrado na PUC-Rio em 2008 com a dissertação “As esquinas da linguagem e da técnica em Heidegger”. Foi um dos coordenadores do Programa Repertórios, que ofereceu em 2011 o ensino de música a todas as escolas SESI do estado do Rio de Janeiro. Foi o editor no mesmo ano do *Caderno Versa – Música e Pensamento*. Ao longo do período de doutorado, realizou estágio de pesquisa na Université Paris I Panthéon-Sorbonne, publicou artigos e participou de congressos no Brasil e no exterior. Leciona desde 2006 no Instituto Superior de Educação Pró-Saber, onde também coordenou o Projeto Novos Horizontes, um curso de ampliação para jovens de escolas públicas e residentes em comunidades de baixa renda. Atualmente, é também professor do curso de Direito da Faculdade Cândido Mendes e de Relações Internacionais do IBMEC.

Ficha Catalográfica

Prado, Tomás Mendonça da Silva

Foucault e a linguagem do espaço / Tomás Mendonça da Silva Prado ; orientadora: Kátia Rodrigues Muricy. – 2013.

299 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem. 3. Espaço. 4. Poder. 5. Discurso. 6. Filosofia. 7. História. 8. Estética. 9. Política. I. Muricy, Kátia Rodrigues. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À Capes, pela bolsa de estudos concedida no período de estágio-doutoral na Université Paris I Panthéon-Sorbonne, fundamental para o aprimoramento deste trabalho.

À PUC-Rio, professores do departamento de filosofia, funcionários e colegas, pelo privilégio que tive, ao longo dos últimos anos, de compartilhar a vida acadêmica.

Aos professores que compõem a banca avaliadora, pela oportunidade de ouvi-los tecer considerações sobre este trabalho e seu tema.

Ao Instituto Superior de Educação Pró-Saber, coordenação, professores e alunos, pelas indagações e pelas esperanças perseguidas juntos.

Ao professor Bertrand Binoche, que me acolheu nos seus cursos na Université Paris I Panthéon-Sorbonne e que foi um interlocutor generoso.

À minha orientadora, professora Katia Muricy, que me mostrou um caminho ao pensamento de Foucault com base em seus cursos sobre Nietzsche e Benjamin. É profunda a minha gratidão pelo apoio em alguns momentos de muita dúvida.

A toda a minha família, perto ou distante, sempre presente.

Resumo

Prado, Tomás Mendonça da Silva; Muricy, Katia Rodrigues. **Foucault e a linguagem do espaço**. Rio de Janeiro, 2013. 299p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese reúne as reflexões de Michel Foucault sobre a linguagem e destaca as relações explícitas e implícitas entre tal conceito e o espaço. A espacialidade da linguagem, como buscaremos demonstrar, é um tema com base no qual o filósofo encontrou um lugar diferenciado na tradição e entre seus contemporâneos. A sua relevância é ainda pouco reconhecida para a compreensão de sua obra e das características e das tarefas, também obscuras, do pensamento atual. Conhecer a relação íntima estabelecida por Foucault entre a linguagem e o espaço é encontrar referências – belas, perspicazes e históricas – para a lida com nossos limites.

Palavras-chave

Linguagem; Espaço; Poder; Discurso; Filosofia; História; Estética; Política

Abstract

Prado, Tomás Mendonça da Silva; Muricy, Katia Rodrigues (Advisor). **Foucault and the language of space**. Rio de Janeiro, 2013. 299p. PhD. Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis brings together the thoughts of Michel Foucault on language and emphasizes the explicit and implicit relationships between this concept and space. The spatiality of language, as we will try to show, is a subject upon which the philosopher has found a distinct place in the tradition and among his contemporaries. Its relevance is still poorly recognized for the understanding of his work and the characteristics and tasks, also obscure, of the current thinking. Knowing the intimate relationship established by Foucault between language and space is to find references – beautiful, insightful and historical – to deal with our limits.

Keywords

Language; Space; Power; Discourse; Philosophy; History; Aesthetic; Politics

Sumário

1. Introdução	9
2. A linguagem e as formas hegemônicas	
2.1 O sonho da interpretação	14
2.2 A desrazão na história	37
2.3 Doença mental e autoria	63
3. Linguagem e discurso: a dupla forma	
3.1 Lá onde ninguém fala	86
3.2 Anatomoclínica de uma revisão	107
3.3 A enciclopédia chinesa	140
4. Discurso e poder: a reforma	
4.1 O enunciado e o poder	171
4.2 Quem fala?	193
4.3 A vida dos homens infames	213
5. A isomorfia da morte	
5.1 Roussel e o desvio morfológico	234
5.2 Fábula, simulacro e assassinato	249
5.3 Pierre Rivière e o parricídio	269
6. Conclusão	290
7. Referências bibliográficas	294

Ao relento, de manhã, vou ao encontro do sol, e ao anoitecer, ao relento, eu o sigo, e até a casa dos mortos. Não sei por que contei essa história. Poderia muito bem ter contado outra. Talvez outra hora poderei contar outra. Almas vivas, verão que elas se parecem.

Samuel Beckett, *Novelas*

Possuímos também um cânone, que nos aproxima de uma compreensão mais clara do conceito de semelhança extrassensível. É a linguagem.

Walter Benjamin, “A doutrina das semelhanças”

Nesta série de estudos, de que se trata? Transcrever em história a fábula das Joias indiscretas.

Michel Foucault, *História da sexualidade I*

Introdução

Os filósofos reencontraram na linguagem, já expressa como um *Pharmakon* por Platão, um desafio comum: revelar as maquiagens, os venenos e os remédios do pensamento. Eles reencontraram nos eventos políticos atordoantes que presenciaram o desafio que historicamente se impôs ao pensamento: revelar as maquiagens, os venenos e os remédios do nosso tempo. A cisão teórica entre a linguagem e a política, dois campos de estudo privilegiados pelo pensamento hoje e geralmente isolados, não se funda em uma incompatibilidade intrínseca, mas no apuro do enfrentamento.

O primado da linguagem do espaço sobre a teoria política é a hipótese fundamental deste trabalho e, por esta razão, Foucault é o autor que o norteia. Para o esclarecimento introdutório de seus pressupostos, porém, é oportuna uma referência ao pensamento de Hannah Arendt. Como Foucault, Arendt também considera que o desafio atual da reflexão filosófica é compreender o nosso tempo – diagnosticá-lo. Da perspectiva estritamente política, ela revela que compreender uma época é reconhecer como as atividades dos homens se distribuem no espaço. Reconhecer as diferenças entre as épocas, suas conquistas e seus perigos particulares, requer a observação de que o espaço público e o espaço privado já tiveram relações muito distintas; eles se sobrepõem um ao outro de variadas formas ou se confundem, conforme a ascensão da esfera social nos tempos modernos. Tal modelo de análise, que toma a distribuição do espaço como signo de uma época, pode ser utilizado também em outras dimensões, não somente a das esferas pública, privada e social. Povos buscam suas próprias identidades e cultuam tradições sempre em referência ao modo como permanecem ou se movem em territórios, desbravando o desconhecido ou avançando sobre os domínios alheios; instituições são construídas em referência aos centros urbanos – econômicos, residenciais e de lazer – de forma distinta, segundo diferentes rituais, valores ou ameaças; as instituições são inventadas e erguidas, entram em decadência e se tornam ruínas até desaparecerem, levando com elas um mundo.

Portanto, o que é próprio a uma época revela-se na distribuição singular, na variabilidade, do espaço. Se neste trabalho, que busca a articulação fundamental entre a linguagem e a política, admitíssemos a perspectiva

arendtiana, seríamos conduzidos a supor que as diferentes distribuições do espaço não dizem respeito somente àquelas bastante evidentes do espaço físico no qual se organiza a vida ativa. Nos veríamos levados a investigar, em referências à “vida do espírito”, uma forma mais obscura de distribuição, pois o pensamento também se organiza espacialmente, por espaços em constante transformação.

Se reconhecemos que tanto a “vida ativa” quanto a “vida do espírito” estão da mesma maneira livres de uma determinação natural e, portanto, inscritas em certas contingências históricas que reconhecemos pelas suas articulações espaciais – as próprias contingências são formas espaciais –, não é possível supor que há uma experiência mais fundamental, ou seja, anterior à divisão entre a atividade e o pensamento? A linguagem é o lugar desta experiência fundamental na qual as formas de vida humana, do corpo e do espírito, anteriormente a tal divisão, se inscrevem e, distintamente, se multiplicam. Portanto, o mais fundamental, o que trouxe espanto ao pensamento, é a relação entre a linguagem e o espaço, o fato de que a singularidade das contingências históricas provém desta relação.

Metodologicamente, a questão deste trabalho é descobrir de que formas e até onde se estende a relação entre a linguagem e o espaço no pensamento de Foucault. Esperamos encontrar a fonte de sua análise política. É preciso tatear as bordas dessa relação até, possivelmente, as perder; reencontrá-las depois do hiato; assumir o risco de perder a própria forma exigida ao trabalho pela obrigação de um fim, na verdade, provisório.

Em primeiro lugar, não há em Foucault uma só compreensão da linguagem, e conceder privilégio a uma ou outra seria condenar as demais a uma posição de subordinação ou derivação. Definição um tanto precária é estabelecer que a linguagem do espaço se restringe à estância reunidora da diversidade de tratamentos da linguagem, inclusive algumas que não remetem diretamente à espacialidade. Contudo, em certa medida, é disto mesmo que se trata: apresentar uma topologia da linguagem em Foucault.

Em segundo lugar, a linguagem do espaço, não só pelo tratamento metodológico da reunião de suas acepções, como também por aquilo que a distingue de outras definições, deverá ser qualificada pelo espaço. Esse é o mistério maior, diante do qual ofereceremos formulações amparadas em Foucault, mas nem sempre reproduzindo o que ele disse. São muitas as referências do

filósofo à linguagem do espaço, mas não há propriamente um sistema, uma arquitetônica. O nosso intuito é ampliar e aprofundar esses laços sem hierarquizá-los e com a permissão de avançar sobre suas lacunas. O estabelecimento de interlocuções com outros pensadores da linguagem e o confronto entre distintas dinâmicas presentes em sua própria obra é o que coube ao nosso cuidado.

A natureza da relação existente entre a linguagem e o espaço é bastante problemática, uma vez que este não corresponde àquele que compartilhamos pela graça de nossas faculdades comuns. Mais do que tomar o espaço físico como modelo metafórico para a compreensão da linguagem, o que investigamos é se herdamos formas espaciais que não são constituídas por nossas faculdades subjetivas. Trata-se menos da constituição e da intervenção sobre o espaço físico e mais do modo como a experiência ordinária ou extraordinária que fazemos do espaço em que nos encontramos lançados, que recebemos já com uma série de delimitações e características específicas, empresta os seus recursos ao pensamento e à ação. O que há de fundamental, de acordo com a tese que defendemos, consiste em que a linguagem do espaço significa a experiência crítica por excelência – não da ordem da produção intencional de uma crítica, que investiga limites do conhecimento, mas a própria experiência do limite, sem que, entretanto, se trate da definitiva interrupção da presença de nossa espécie na Terra ou de nossas frágeis existências individuais. Há um ensaio da morte sem promessas de paraíso, mas onde encontramos de qualquer forma um umbral. Ela nos condiciona, nos impõe desafios, circunscreve um campo de pensamento e de ação, mas não está acima de nós pairando como uma ordem suprema e eterna. Ela é a cada vez transformada pelo modo como a assumimos e reagimos. Entre ser determinado e transfigurar as determinações, o combate é travado na linguagem, esta terceira dimensão que subverte o tempo e o espaço. Quando ela nos coloca diante dos desvios que praticamos, o seu espelho reflete o nosso próprio fim. Talvez sejamos hoje aqueles conclamados a presenciar e responder à sua ruína – a refletir.

A Andaluzia não é nem dos espanhóis nem dos mouros. Ambos hão de deslumbrar-se ao se reconhecerem entre estranhos. Há de ter havido admiração pelo inimigo, mesmo depois que os espanhóis – que aprenderam com os chineses a fabricar e manusear a pólvora – expulsaram os invasores. Na Alhambra de Granada, uma exposição sobre M. C. Escher me mostrou a fonte de seus primeiros exercícios, a arte matemática dos árabes, avessa às representações figurativas que ele irá explorar, compondo referências de dois mundos já justapostos. Strasbourg não é nem dos franceses nem dos alemães, mas de Gustav Doré, Pasteur, Gutenberg e Goethe – e todos os seus conterrâneos, mestres do espaço. Paris, quantas de suas edificações pertencem originalmente aos franceses? As obras que contemplamos nos museus e ao ar livre não são espólios de guerra ou testemunhos de saques, signos de outras culturas cravados no seu espaço, patrimônios de outros povos e com os quais seus filhos são agora reconhecidos? Capital da Europa, capital do tempo estratificado no espaço. Em seus museus mais visitados, tornou-se proibido fotografar.

Antes de Foucault, Kafka e os arconautas debateram no Café Arco a impossibilidade da escrita. O museu de Freud, em Viena, um museu de fotografias, nos reserva um gosto amargo quando uma entre as relíquias de sua coleção sussurra de Londres, como um chiste, que “o eu já não é mais o senhor em sua própria casa.” Como ver de perto as caligrafias de ambos e descobrir em que língua esses homens de origem judaica, um de Praga e o outro de Viena, escreveram? Já havia a língua antes dos diversos planos de formação do Estado alemão, e nenhum desses planos, enquanto dependeram somente dos alemães, vingou. Berlin é esse memorial, mas só para aqueles que dependem do inglês.

Amsterdã é uma cidade em que a geografia das fantasias, embora disposta em arcos, se revela às avessas, inverte as normas. Em seus arredores, encontramos as obras dos pintores mais ousados e, no centro, vemos um livre mercado de drogas e prostituição bastante familiar. Recordo-me sentar num daqueles cafés e olhar as vitrines das prostitutas, imaginando que uma daquelas meninas ou senhoras, impávida como uma boneca ruiva de porcelana, vestiria um casaco para sair no frio, desceria da plataforma, como se saísse de um *outdoor*, e me diria: “eu sou a imagem que vale mais do que mil palavras.”

Mont Blanc, o ponto mais alto da Europa, desconhece a tríplice fronteira que está a seus pés, onde esquiavam turistas do mundo inteiro. Reencontram-se

como jamais desde Babel, embora mais interessados em descer. E, em Atenas, onde em toda história as pessoas mais se esforçaram por compreenderem-se, hoje o Parthenon é desmembrado para ocupar um museu sobre o que ele teria sido.

Retornamos ao Rio de Janeiro, cidade em que a beleza está no horizonte e onde, não mais como *flâneur*, é preciso parar para contemplá-la.

Deixo para trás as referências pessoais para avançar o trabalho. Com seus estratos, ele orienta um caminho de leitura, uma colheita. O estudo não é delimitado pela existência de uma bibliografia clara de seu objeto. Há um vocabulário subestimado que busquei prestigiar. Analisei versões de textos que, um tanto esquecidas, fazem proliferar confusões que eu gostaria de desembaraçar. Contrariamente à tentativa de aprisionar o pensamento em espaços para sempre definidos, não procurei reforçar a leitura preguiçosa por fases, em blocos, servindo-me da referência à cronologia da obra de Foucault para atender ao prisma das ideias. Não me dediquei, como Foucault, aos arquivos. Procurei tecer uma quantidade significativa de referências a algumas tradições para situá-lo. Este trabalho atém-se a obras de filosofia, com algumas exceções de peso. Não foi a minha intenção fazer crítica de arte, mas a clareza perseguida deve ser um passo para alguma ousadia que, muitas vezes, acha encosto no diálogo com obras de arte, nas fronteiras da tese, no ensaio.

1. A linguagem e as formas hegemônicas

1.1 O sonho da interpretação

A busca antes do registro; o sonho antes do arquivo. Por tratar da realidade que salta aos olhos, à qual a ciência e a história se referem como empírica e positiva, a obra de Michel Foucault, já no primeiro de seus escritos publicados, nos surpreende por suas torções, por se dedicar também ao que deveria ser nela mais estranho: o onírico. O tema não é alheio aos reais compromissos do futuro. Ele deixará a marca de que, da realidade empírica, positiva, o que mais interessa são os restos. O sonho se perderá como objeto de enunciados, como conceito, recolhendo-se à sua própria esfera, mas nenhum arquivo datado jamais merecerá novos cuidados sem estar à altura do desafio de fazer sonhar. Foucault vai velá-lo em lugares escusos, além do inconsciente, sobre as prateleiras empoeiradas onde as bibliotecas preservam o que foi esquecido. Não nos iludamos, porém, de que se trata, com seu arcabouço teórico e sua erudição, de fazer de discursos rememorados – tantas vezes de autores desconhecidos e homens infames – uma arma contra quimeras. Semelhante à noção de “experiência”, tão cara ao pensamento dos últimos dois séculos, o sonho nos atravessa quando estamos distraídos, quando descansamos da razão vigilante, ora com e ora sem grandes promessas. Quando parecer faltar, o sonho estará na experiência. E, a cada vez que dela se falar – a “experiência da loucura”, a “experiência literária”, “a experiência da ordem”, as “experiências-limite” – lá o encontraremos: a um só tempo o empírico e os seus restos, o que salta aos olhos e o que os assalta. À parte do sono, em que as coisas reivindicam um desígnio natural, o sonho encontra a verdade, tal como os arquivos que passam pelo seu crivo, na transfiguração abrupta de um despertar.

Entre o discurso e a imagem – seja onírica, pictórica, alucinada, poética, política ou tudo isso –, há o trabalho da linguagem. Ela se confunde com o próprio discurso, ela se posiciona em face dele na construção imagética, como telas à vista ou como quadros de referências ocultas, e ela ocupa também o espaço mediador, a passagem do singular à sua pertença. São diversos, portanto, os seus trabalhos, e é organizando-os em uma topologia que esperamos fundamentar esta tese sobre o

que distintamente Foucault propõe à filosofia no espaço da linguagem e como linguagem do espaço. Antes daqueles dedicados aos arquivos, comecemos pelo trabalho dedicado ao sonho.

O primeiro texto, publicado em março de 1953, é a introdução ao livro *O sonho e a existência*, de Biswanger, por ocasião de sua tradução para o francês. Nele, vê-se o intuito de nutrir a psiquiatria de uma relação entre duas outras disciplinas, a antropologia e a fenomenologia, e de compreender, mais especificamente, as razões pelas quais o *Dasein* (ser-aí) – conceito proposto em *Ser e tempo*, por Heidegger, para analisar as implicações do homem ao mundo – deve ser pensado antropologicamente, quer dizer, pela “ciência dos fatos”.¹ A elaboração fenomenológica do conceito de *Dasein* contrapõe-se, na filosofia, a determinações do sujeito anteriores à sua lida com as coisas, em favor da existência fatual. O filósofo da floresta negra não pretendeu, entretanto, analisar culturas específicas e eventos ou períodos históricos particulares. De um lado, ele recusa a restrição ao problema epistemológico, que fez do homem primordialmente ou estritamente um sujeito de conhecimento; e, de outro lado, Heidegger recusa a sugestão de que as faculdades puras do conhecimento sejam o fator único para a compreensão que carregamos das coisas. O principal é a forma como, com as condições que são dadas a todos e na posição em que se encontra, cada um se porta; a forma como, grosso modo, cada um assume a sua vida e lida com a morte, e se as enfrenta “de fato”.

A proposta de Biswanger de relacionar a fenomenologia à visão antropológica, uma vez abraçada por Foucault, é o primeiro respaldo ao que dissemos sobre o seu interesse pela abordagem empírica ou positiva da realidade. Falta resgatar os restos que sugerimos ser o seu interesse maior. A questão é como o sonho, que habitualmente tomamos como produção de uma faculdade subjetiva, a imaginação, se insere na “ciência dos fatos”, e como ele pode ser assimilado ao mundo no qual cada um de nós se descobre lançado. Em suas palavras: “Não será um despropósito querer circunscrever o conteúdo positivo da existência em um de seus modos menos inseridos no mundo?”² Essa pergunta ecoará ao longo de toda a sua obra. Desapegado conceitualmente da referência onírica, ele tratará ainda de outras “experiências-limites”. Por exemplo: a “loucura” e os “interditos sexuais”,

1 FOUCAULT, M., “Introdução (in Biswanger)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 72.

2 Ibid., p. 74.

conteúdos positivos na existência embora marginais no mundo.

Atendo-nos, por ora, ao sonho, a argumentação sobre a sua relação com o mundo avançará reportando-se criticamente a outra mais célebre. A psicanálise de Freud se torna alvo de ataques polêmicos quanto aos seus procedimentos de interpretação, os quais serão confrontados com a proposta de interpretação da fenomenologia de Husserl. Teremos duas compreensões de linguagem como consequência de duas formas de interpretação. Tomando-as como base, Foucault dá o primeiro passo na constituição de seu próprio pensamento.

A psicanálise não explora senão uma dimensão do universo onírico, a do vocabulário simbólico, ao longo da qual se faz a transmutação de um passado determinante para um presente que o simboliza; a polissemia do símbolo com frequência definida por Freud como “sobredeterminada” complica, sem dúvida, esse esquema e lhe dá uma riqueza, dela atenuando o arbitrário.³

Em primeiro lugar, não é certo que a psicanálise explore unicamente a dimensão simbólica do sonho. Freud chega a afirmar que, quando se interpreta um sonho, nunca se está inteiramente seguro se ele “deve ser tomado num sentido positivo ou negativo”; se ele “deve ser interpretado historicamente (como uma lembrança)”; se ele “deve ser interpretado simbolicamente”; ou se sua interpretação deve depender do “palavreado” com o qual o sonho é apresentado.⁴ É Lacan o responsável, na psicanálise, pelo primado do símbolo.⁵ A esse momento, porém, a proposta psicanalítica – considerada, sobretudo, com base em *A interpretação dos sonhos* (1900) – é tomada por Foucault como restrita e arbitrária devido ao modo com que trata a linguagem simbólica. Mas o que é um símbolo? Um símbolo relaciona dois universos, propõe o encontro de duas realidades apartadas – uma que é imagem e a outra que é sentido. A psicanálise teria a ambição de utilizar algumas fórmulas para ler todos os símbolos, constituindo um “vocabulário simbólico” que fosse o retrato de todos os homens e não o retrato de si mesma. Ela traria clareza a algo como a fala coerente das

³ Ibid., p. 107.

⁴ FREUD, S., “A interpretação dos sonhos” em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. V, p. 363.

⁵ “Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo ‘em carne e osso’ trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para além de sua própria morte”. LACAN, J., “Função e campo da fala e da linguagem” em *Escritos*, p. 280.

imagens oníricas de todos, e não a sua própria fala.⁶

Vejamos o caso da escuta com a qual o psicanalista desvenda o delírio paranoico. Ela inverte os efeitos do recalque, que é responsável por dissimular os desejos do sujeito à sua consciência constrangida. Uma vez dominada a lógica da inversão, o desejo antes não assumido, que não era sequer conhecido, é então revelado. A “armadura mágica do delírio paranoico”, como diz Foucault, se abre quando o psicanalista endireita o que o recalque havia invertido, e o desejo consequentemente advém por uma fala exatamente contrária àquilo que a imagem havia mostrado.

“Eu não o amo, eu o odeio”; “não é ele que eu amo, é ela que eu amo porque ela me ama”; “não sou eu que amo o homem, é ela que o ama”; declinações cuja forma primeira e o grau semântico mais simples são: “Eu o amo”, e cuja forma última inteiramente oposta, adquirida através de todas as flexões da contradição, se enuncia: “Eu não amo nada nem ninguém, eu só amo a mim”.⁷

O problema, para Foucault, consiste em se confiar demasiadamente na existência de um sentido primeiro que teria sido transfigurado. Sendo o símbolo “polissêmico”, ele deveria, no lugar de resguardar uma origem tão secreta quanto “determinante”, estar aberto a outras leituras. Mas um símbolo polissêmico, que aproxime não duas, mas múltiplas realidades, permanece símbolo? De um lado, Foucault restringe a sua visão da psicanálise aos primeiros trabalhos de Freud e faz com que toda a proposta psicanalítica passe pelo modelo do simbolismo, porém, de outro, sugere com razão que esse modelo é o maior desafio para a interpretação psicanalítica – e o será até o pleno reconhecimento da “sobredeterminação” da parte de Freud ou até o dia em que Lacan afirmar, com outras palavras, que uma significação não remete senão a outra significação.⁸ Haveria uma espécie de autoridade arbitrária por trás da proposta psicanalítica em

6 Podemos dar alguns exemplos: “A representação típica – isto é, regular – da figura humana é uma casa”; “As casas com paredes lisas representam homens, e aquelas com saliências e sacadas, em que é possível segurar-se, representam mulheres”; “Os pais aparecem nos sonhos como imperador e imperatriz, rei e rainha ou outras personagens respeitadas”; “os irmãos e as irmãs: estes são simbolizados como pequenos animais ou bichinhos”; “O nascimento é quase que invariavelmente por algo que tem uma conexão com a água”; “Morrer é substituído, nos sonhos, por partir, por viajar de trem”. FREUD, S., “Simbolismo nos sonhos” em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XV, p. 183-184.

7 FOUCAULT, M., “Introdução (in Biswanger)”, em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 79.

8 “Vocês se engajaram em vias sempre sem saída, o que se vê muito bem nos impasses atuais da teoria analítica, se ignorarem que a significação não reenvia nunca senão a ela mesma, isto é, a uma outra significação”. *O Seminário I Os escritos técnicos de Freud*, p. 270.

seus primeiros dias, a qual Foucault chega a se referir como uma “mitologia teórica”, que selecionaria, entre a multiplicidade de sentidos possíveis de uma imagem onírica, um ao qual ela vem conferir privilégio. A interpretação na experiência da psicanálise freudiana não albergaria nenhuma complexidade diante do mundo e tampouco diante da experiência particular do intérprete. Conclusão provisória, mas nem por isso menos radical: “A psicanálise jamais conseguiu fazer falar as imagens.”⁹

Foucault censura Freud por buscar no símbolo uma forma de fazer falar as imagens, mas o desafio – fazer falar as imagens – deve perseverar. A fenomenologia de Husserl serve a esse ponto como mais profícua referência. Ao contrário do procedimento psicanalítico, ela propõe um tipo de interpretação que, no lugar de um trabalho brutal sobre o símbolo, tomaria a prudência de seguir o “indício”.

Vejo buracos na neve, espécies de estrelas regulares, cristais de sombra. Um caçador aí verá os rastros frescos de uma lebre. Essas são duas situações vividas; seria vão dizer que uma comporta mais verdade do que a outra; mas, no segundo esquema se manifesta a essência da indicação, no primeiro, não. É para o caçador, somente, que a pequena estrela escavada na neve é um signo.¹⁰

Vemo-nos diante de duas compreensões da linguagem: aquela do símbolo psicanalítico e agora a do indício fenomenológico. Na fenomenologia, não nos é apresentado um filtro universal capaz de fazer falar por um só mecanismo, como a inversão do recalque, o sentido último de qualquer imagem. O indício, ao contrário do símbolo, não carrega em si a promessa de sua decifração cabal. O indício é sempre contingente, pois está submetido à experiência de quem se apresenta a lê-lo e a comentá-lo – a significá-lo. Se há uma essência própria ao método fenomenológico, tal como o vemos tanto em Husserl quanto em Heidegger, ela consiste em que a interpretação dos indícios não seja nem arbitrária, nem resultado direto das faculdades do sujeito nem uma lei social. Compreendemos, a todo instante, indícios indeterminadamente diversos com base em condições mundanas que se apresentam às nossas vidas. Por exemplo, habitar as redondezas da floresta e aprender a praticar a caça com destreza. Finalmente, é a forma como compreendemos os indícios que fala do intérprete que somos.

9 FOUCAULT, M., “Introdução (in Biswanger)”, em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 80.

10 Ibid., p. 82.

Entretanto, como tudo isso se aplica ao sonho? E o que as interpretações de Foucault da psicanálise e da fenomenologia dizem a seu respeito? Por um momento, ele parece se esquecer de Biswanger, mas assim nos traz referências que, ainda mais que Biswanger, permanecerão significativas em sua obra. Ele se recorda, em seu lugar, Novalis, autor do romantismo alemão no século XIX: “O sonho é a imagem primeira da poesia, e a poesia, a forma primitiva da linguagem, a ‘língua materna do homem’. O sonho, assim, está no princípio mesmo do devir e da objetividade.”¹¹ Ele lembra Victor Hugo, em uma passagem de *Os miseráveis*: “Nossas quimeras são o que melhor se parece conosco”;¹² ele reverencia Aristóteles: “o valor do sonho está ligado à calma da alma, a esse sonho noturno no qual ela se desprende da agitação do corpo, nesse silêncio, ela se torna sensível aos movimentos mais tênues do mundo”;¹³ e presta reconhecimento à toda a Antiguidade, em que “o homem sabe que no sonho ele se encontra com o que ele é e com o que ele será; com o que ele faz e com o que ele fará; ele ali descobriu esse nó que liga sua liberdade à necessidade do mundo”.¹⁴

Em todas essas referências históricas que servem de argumento para aproximar o sonho da existência mundana, satisfazendo pela erudição a sua exigência de pensar sobre bases positivas, Foucault dá o primeiro passo rumo à sua própria heterotopia: lugar não tanto da dimensão histórica do sonho quanto da dimensão onírica da história.

*

Somos censurados, nessa pontuação, de haver não somente ultrapassado a letra dos textos freudianos e husserlianos, mas ainda de haver inventado inteiramente uma problemática que Biswanger jamais formulou, e cujos temas não estão nem mesmo implícitos em seus textos. Esse agravo nos pesa pouco, porque temos a fraqueza de acreditar na história mesmo quando se trata da existência. (...) Encontrar-se-á em seus textos o problema que ele se colocou; nós queríamos, de nossa parte, extrair aquele ao qual ele respondeu.¹⁵

11 Ibid., p. 101.

12 Ibid., p. 99.

13 Ibid., p. 94.

14 Ibid., p. 93.

15 Ibid., p. 87.

Foucault diz acreditar na história como se lhe dissessem que, em seu trabalho, ela não passa de um sonho. Censura que não recairia sobre um trabalho dedicado apenas aos textos; censura contra aquele que ultrapassa a letra com o risco de perder-se; censura que tantas vezes virá e que algumas vezes procede, senão pela infidelidade aos arquivos históricos, então pela infidelidade às suas próprias análises.

A polêmica o ultrapassa. Há muito ela se faz presente na relação entre história e filosofia, sobretudo tomando-se por base Leopold Ranke, autor alemão do século XIX, considerado o pai da história moderna e para quem ela não deve julgar o passado, mas somente mostrar o que ocorreu. Hegel esteve ciente da acusação contra os filósofos. A despeito do modo como o seu pensamento poderia, talvez mais do que qualquer outro, representar a posição dos filósofos nesse conflito, em 1830, ele afirma: “Entre aqueles que possuem uma grande autoridade e que confiam no que se denomina o estudo das fontes, há quem faça o que se censura nos filósofos, a fabricação de fabulações *a priori* na história”.¹⁶ Guardemos com atenção o uso desta expressão que à frente nos será muito preciosa: fabulação, fábula. Hegel afirma, contra as fábulas, que a fidelidade às análises históricas é imprescindível e chega a discriminar em *Filosofia da história* quais métodos seriam mais e menos fiéis aos fatos, mas jamais admitirá que em vista dessa preocupação se possa abdicar da reflexão conceitual com a qual trabalha a filosofia. A polêmica remete, em sua origem, a dois filósofos do século XVIII: Vico, na Itália, e sua compreensão de que o homem não conhece senão aquilo que produz, ou seja, a sua própria história; e Voltaire, na França, para quem cabe à filosofia filtrar o que na história nos é útil. Há nos três filósofos, paradoxalmente, a mesma pretensão à cientificidade do pensamento, critério que os uniria à historiografia de Ranke. Vemos um exemplo nesta passagem do prefácio da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel: “Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho.”¹⁷ No entanto, não satisfeita com os resultados de tais empreendimentos filosóficos aspirantes à

16 Trad. livre. Encontramos em francês: “Parmi ceux qui possèdent une grande autorité et qui s'accordent tout le crédit en raison de ce que l'on dénomme l'étude des sources, il y en a qui font ce qu'ils reprochent aux philosophes, à savoir fabriquer des affabulations a priori dans l'histoire.” HEGEL, G., “Les introductions manuscrites” em *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 49-50.

cientificidade, a crítica de Ranke acusa a filosofia de sempre entulhar a história com suas produções de conceitos, com suas sistematicidades prévias, concernentes, em geral, a uma “história universal”, e jamais permitindo a ela revelar-se em sua multiplicidade e imprevisibilidade. Vemos em Foucault um espírito que quer pôr-se mais próximo a Ranke, também respeitando as singularidades das fontes empíricas sem submetê-las a um todo, portanto, em detrimento da noção de “história universal”. Foucault não pretende que a história seja a confirmação de um sistema conceitual concebido *a priori*, mas, se a censura da parte dos historiadores procede sob essa ótica é porque ele não adere de todo à pretensão da neutralidade científica. É da tensão entre esses dois compromissos opostos que nasce, se desenvolve e se distingue o seu pensamento. O que se censura em Foucault é ele ter tratado a história não somente como dados materiais a reunir, encontrando neles imagens a interpretar. Mas o que, ao contrário, é preciso nele admirar é que sejam imagens elaboradas o suficiente para nos fazerem questionar a realidade que imaginávamos ser a mais sóbria.

A citação do texto de 1953 vista anteriormente poderia ser assumida como o marco inicial do seu trabalho. Há nela, além do pressuposto de censura, uma implicação pessoal – recorrências de uma postura filosófica particular. Fora o aspecto estilístico, trata-se ali também do método que será por ele possivelmente o mais utilizado: remeter a produção de um saber à circunstância na qual ele se inscreve; devolvê-lo às suas raízes até então desconhecidas. É por este espaço de penumbra, o qual ele supõe envolver as singularidades dos registros históricos, que se configurarão as imagens de seu pensamento, por exemplo, “o nascimento da clínica”. Elas não surgem, portanto, de imediato, unicamente das evidências, sendo o resultado de um trabalho sobre os registros, da interpretação que lhes é dirigida. E, por isso, acontece também de a interpretação precisar retornar às imagens constituídas. Acontece de a imagem histórica, à semelhança do procedimento exigido para a dimensão onírica, requisitar uma reinterpretação. Se Biswanger se dedica à produção de um novo saber psiquiátrico pelo encontro da fenomenologia com a antropologia, a circunstância que, segundo Foucault, está primeiramente em questão nesse encontro é a problematização do método interpretativo, uma espécie de nascimento da interpretação – circunstância

17 HEGEL, G., *Fenomenologia do espírito*, p. 27.

analisada em 1953 e que será novamente tomada, reinterpretada, em um colóquio de 1967, intitulado “Nietzsche, Freud, Marx”.

Na segunda ocasião em que Foucault se atém diretamente à temática da interpretação, ele propõe que o modelo apresentado no fim do século XIX pelos três célebres pensadores impõe condições que vigoram ainda em nossos dias. Antes de apresentá-las, cabe observar que há também ali, como na análise de 1953, uma advertência contra a forma de interpretação que remete uma imagem a um sentido unívoco e originário: “A morte da interpretação é acreditar que há signos, signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas.”¹⁸ No entanto, agora não será mais a psicanálise a representante dessa lógica binária, referida a uma suposta realidade primeira e cuja proposta lhe causa tanta aversão. Freud não é mais, em 1967, uma referência a ser superada, mesmo sendo *A interpretação dos sonhos* ainda a sua obra mais citada. Aquilo que havia sido reconhecido na autocrítica freudiana como “sobredeterminação” do sentido não é mais tomado como mero atenuante dos problemas da teoria psicanalítica, mas como o que há nela de mais importante – talvez a essência de todo o modelo de interpretação que Foucault agora identifica ser oriundo do século XIX.

Vejamos as características apresentadas no colóquio de 1967 da hermenêutica desde Nietzsche, Freud e Marx.

A primeira é que a interpretação será sempre, desde então, interpretação através do 'quem'; não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, quem colocou a interpretação. O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete. (...) A segunda consequência é que a interpretação tem sempre que interpretar a si mesma, e não pode deixar de retornar a si mesma.¹⁹

No século XIX, a interpretação se torna uma tarefa infinita, obrigada a voltar-se sobre si mesma. A cada compreensão cabe a interrogação relativista: o que faz com que as coisas sejam tomadas de tal maneira e não de outra? Sendo o princípio da interpretação o intérprete, a questão poderia ser posta também da seguinte forma: por qual razão particular de sua existência o intérprete compreende as coisas de um modo e não de outro? É, aparentemente, na existência do intérprete que se encontra o critério contra o relativismo sem fim da

18 FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 50

19 Ibid., p. 49

interpretação.

Supomos neste ponto que a figura do intérprete deve nos remeter novamente à consciência transcendental de Husserl e ao *Dasein* de Heidegger, enfim, à fenomenologia mais do que a qualquer outro sistema, posto que o homem surge ali como aquele para quem a imagem é sempre uma abertura, um indício voltado ao sentido encontrado em sua vida. Não há nesse colóquio nenhuma referência direta aos dois filósofos alemães, o que não significa que a fenomenologia não seja posta ali em questão. A referência indireta, que encontramos pelos usos terminológicos, revela um tratamento surpreendentemente hostil. Se em 1953 tratava-se de encontrar no conceito husserliano de “indício” a fértil alternativa ao “vocabulário simbólico” psicanalítico, não apenas vemos agora salva a psicanálise como vemos surgir a linguagem husserliana como aquela a ser superada. Conhecemos na “Introdução (in Biswanger)” um exemplo a partir do qual se conclui que “é para o caçador, somente, que a pequena estrela escavada na neve é um signo”. Agora Foucault afirma que “a morte da interpretação é acreditar que há signos”. E ainda: “Uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia, acredita na existência absoluta dos signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do indício e suspeitar da linguagem.”²⁰ Se o indício, ainda mais do que o signo, é o conceito-chave para a hermenêutica fenomenológica, vemos a violência antes voltada à psicanálise dirigida agora à fenomenologia.

Há questões presentes em obras muito importantes, como *As palavras e as coisas*, de 1966, que se interpõem a essa reviravolta. Parte do aparato conceitual até então desenvolvido é distribuído na história pela decupagem de espaços gerais do saber segundo, a cada vez, uma *epistémê* específica: Renascimento, época clássica ou modernidade. As questões que se impõem à modernidade, como o surgimento do paradigma da interpretação que é em 1967 atribuído a Nietzsche, Freud e Marx, passaram no ano anterior pelo reconhecimento das suas implicações e diferenças com a interpretação no Renascimento: “A linguagem do século XVI – entendida não como um episódio na história da língua, mas como uma experiência cultural global – foi sem dúvida tomada nesse jogo, neste interstício entre o Texto primeiro e o infinito da

²⁰ Ibid., p. 50.

interpretação.”²¹ Mas guardemos ainda o aprofundamento dessa análise histórica. O importante agora é constatar as sutilezas do confronto entre esses dois textos, de 1953 e 1967, vendo como Foucault se equilibra entre as referências a eles comuns. Seria um problema mais terminológico do que metodológico? É justo supor rompimentos quando, de uma forma ou de outra, estão presentes as mesmas referências? Já seria problemática a apropriação feita tanto de Nietzsche quanto de Marx, para quem – como sugere Vattimo em determinado ponto do colóquio de 1967 –,²² o materialismo histórico e a luta de classes deveriam servir de limite ao relativismo da interpretação infinita. Mas atenhamo-nos também à rica trama da linguagem que Foucault identifica entre a psicanálise e a fenomenologia.

Em 1953, Foucault afirmara: “A fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens; mas ela não deu a ninguém a possibilidade de empreender sua linguagem.”²³ O que parece uma crítica poderia ser compreendido como elogio: a fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens sem conceder a ninguém um domínio total sobre a linguagem, sem encerrá-la em um sistema hermético, na medida em que a linguagem advém em referência a uma existência particular situada no mundo e permanecerá aberta enquanto a existência a qual a linguagem se reporta estiver também aberta a novas realizações. Tratava-se de fazer despertar a existência, pois somente assim a linguagem seria também desperta. “Se no sono a consciência adormece, no sonho, a existência se desperta”²⁴ – afirma Foucault. Tratava-se de reconhecer que o problema da interpretação surge ao mesmo tempo em que a filosofia problematiza, mais do que o inconsciente, a existência, porque tais questões estariam, no fundo, implicadas. Tratava-se, em suma, conforme o modo como Foucault aborda Biswanger, de encontrar no sonho e na interpretação o despertar da existência e da linguagem.

Essa inscrição do sonho no mundo, o fato de que o sonho desperta a existência para o mundo talvez bastasse para justificar a hipótese inicialmente conjecturada de que há no pensamento de Foucault o sonho antes do arquivo, pois a relação do sonho com a existência é o mais próximo que até então – fora do materialismo histórico e da historiografia científica – se poderia chegar da

21 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 57.

22 Vattimo afirma: “Estou inteiramente de acordo com você no que se refere a Nietzsche. Mas, em relação a Marx, não há necessariamente um ponto de chegada?”. FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 51.

23 FOUCAULT, M., “Introdução (in Biswanger)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 86.

positividade na história, da antropologia como “ciência dos fatos”. É esse o diagnóstico de Biswanger assumido então por Foucault. Mas isso não é tudo o que se passou em seu plano, pois havia desde o início uma insatisfação. Não é porque não se pode encontrar na fenomenologia um vocabulário que dê conta de todas as imagens, que não haja nela a promessa de submeter a imagem a um sentido original: o sentido de uma existência. Ao mesmo tempo, o que ele se ressentia de não ter encontrado na fenomenologia não é o modo como a relação com o mundo condiciona as expressões do homem, mas um modo de o mundo expressar a si mesmo, de expressar a sua história para além da compreensão de uma só uma existência. Se a fenomenologia afirma que o sentido é sempre uma compreensão, ela associa a linguagem, segundo Foucault, a uma interioridade – ainda que uma interioridade constituída no mundo. No colóquio de 1967, Foucault dirá que a partir do século XIX “os signos foram escalonados em um espaço muito mais diferenciado, segundo uma dimensão que se poderia chamar de a da profundidade, desde que não a entendamos como interioridade, mas, ao contrário, como exterioridade.”²⁵ Autêntica ou inautêntica, nenhuma existência seria capaz de fazer falar as imagens da história, mas somente as imagens que se voltam, conforme Husserl, aos atos de sua consciência interior, e conforme Heidegger, ao *Dasein* (ser-aí). De fato, encontramos uma passagem que o confirma em *Ser e tempo*: (a fenomenologia) “Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica de possibilidade da história fatural.”²⁶

De onde, então, a ruptura com a fenomenologia? Um trabalho sobre indícios que remetam sempre às vivências tornaria a história uma construção demasiado subjetiva, nada além de um sonho pessoal. A mesma crítica faz-se a Heidegger por pretender sustentar a visão da história sobre a analítica do *Dasein*. Em suma, é a “fraqueza de acreditar na história” que põe abaixo, para Foucault, o valor da existência para a linguagem e, com isso, o valor da fenomenologia. Heidegger o antevira, abandonando depois de *Ser e tempo* a análise do *Dasein* e dedicando-se a pensar as possibilidades de um vínculo diferente da linguagem

24 Ibid., p. 104.

25 FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 44.

26 HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 69.

com a história – alternativa que será, então, marcada pelo conceito de “saga”.²⁷

Foucault procurará uma alternativa por seus próprios meios, e surpreende-nos ver que o seu caminho passará por uma reconsideração da proposta psicanalítica. O colóquio de 1967, no qual Nietzsche e Marx parecem servir-lhe mais do que tudo de pretexto para acertar as contas com Freud depois das inúmeras críticas que lhe foram endereçadas, é central para o esclarecimento da questão. Por estranho que pareça, é em Freud que Foucault encontrará um caminho contra a problemática da interioridade que ele atribui à fenomenologia. Esses aparentes paradoxos se entranharão até o fim de seus dias em seu pensamento – convém ao leitor de seus textos habituar-se sem maldizer a interpretação. Da mesma forma como ele pretendeu um dia encontrar no sonho positivities antropológicas, Foucault tomará dos argumentos um dia formulados contra a psicanálise a medida de objetividade que a este momento necessita para as interpretações que empreende da história.

Voltemos às censuras de 1953, em “Introdução (In Biswanger)”.

A psicanálise freudiana do sonho jamais é uma apreensão do sentido. O sentido não aparece para ela, através do reconhecimento de uma estrutura de linguagem; mas ele deve extrair-se, deduzir-se, adivinhar-se a partir de uma fala tomada por ela própria. E o método da interpretação onírica será muito naturalmente aquele que utilizamos para encontrar o sentido de um vocábulo, em uma língua da qual ignoramos a gramática: um método de cotejo, tal como o utiliza a arqueologia para as línguas perdidas, um método de confirmação tanto pela probabilidade como pela decifração dos códigos secretos, um método de coincidência significativa como nas semânticas mais tradicionais. (...) A análise freudiana nunca retoma senão um dos sentidos possíveis pelos atalhos da adivinhação ou pelos longos caminhos da probabilidade: o próprio ato expressivo jamais é reconstituído em sua necessidade.²⁸

Da crítica que, em seu primeiro texto publicado, Foucault articula contra a psicanálise, surge o conceito que se tornará um dos mais importantes e representativos de seu pensamento: arqueologia. Poderíamos questionar se há em seu uso uma diversidade terminológica, persistindo o termo, mas com um sentido diverso. Tudo o que vimos nos leva a crer que não se trata ainda de uma alteração no sentido do termo, mas de uma reconsideração sobre a importância do que ele

27 “O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir”. HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 203.

28 FOUCAULT, M. “Introdução (in Biswanger)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 77.

representa. Afinal, por muito tempo a arqueologia procederá de maneira correlata àquela que vemos ser construída em 1953 a respeito da psicanálise. Que a psicanálise procedesse como uma arqueologia, ou seja, como um “método de cotejo”, “um método de confirmação tanto pela probabilidade como pela decifração dos códigos secretos”, “um método de coincidência significativa como nas semânticas mais tradicionais”, seriam fraquezas que lhe impediriam de promover a “apreensão do sentido”, que lhe vetaria “o próprio ato expressivo”. Por tais métodos de extração, dedução e até mesmo adivinhação, a psicanálise produziria, de sua arqueologia, outro “vocabulo” que não aquele das “línguas perdidas” – clara referência à análise da “paleontologia linguística” de Saussure, em seu *Curso de linguística geral*.²⁹ Na ausência do “ato expressivo”, o que nela encontramos seria um “vocabulário simbólico”. Mas quando toda a atmosfera crítica de sua desmesurada interpretação da psicanálise se perde, não somos então levados a crer que haverá, no método de Foucault, em sua arqueologia, as mesmas marcas? Uma vez admitido que o nascimento da interpretação atribuído por Foucault ao século XIX, e no qual ele mesmo ainda se vê inserido, não é senão o nascimento da arqueologia presente tanto na descoberta das línguas perdidas quanto no método psicanalítico, não se esclarece a sua adesão em 1967 àquilo contra o que em 1953 ele se voltava?

Chegará o dia em que ele reivindicará novamente a importância dos “atos expressivos” e que a arqueologia já não será a mesma. Ela estará talvez novamente mais próxima da fenomenologia do que da psicanálise, porque o trabalho sobre os arquivos comportará um tanto de descrição mais aparente do que secreta. À diferença desta que vemos agora nascer, surgirá uma arqueologia que será não apenas “um retorno às coisas mesmas”, como afirmou Husserl, como se encarregará de “deixar e fazer ver por si mesmo o que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”,³⁰ como afirmou Heidegger. Ao longo de muitos anos e de muitas obras, porém – mais especificamente até o instante anterior a *A arqueologia do saber*, de 1969 –, como por uma obrigação de retorno à

29 “Ora, não parece que se possa pedir a uma língua ensinamentos desse gênero, e que ela não possa fornecê-los se deve, a nosso ver, às seguintes causas: em primeiro lugar à incerteza da etimologia. (...) Os significados das palavras evoluem. (...) A possibilidade de empréstimos é um terceiro fator que perturba a certeza. (...) Isto não quer dizer que não se possam distinguir alguns traços gerais e mesmo certos dados preciosos”. SAUSSURE, F., *Curso de linguística geral*, p. 263-264.

30 HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 65.

psicanálise pelo fracasso atribuído às limitações do método fenomenológico, interpretar, fazer uma arqueologia da história, para Foucault será precisamente aplicar um método de cotejo, será identificar as coincidências significativas e será, sobretudo, “decifrar os códigos secretos”.

*

Com a análise de dois textos – “Introdução (in Biswanger)”, de 1953, e “Nietzsche, Freud, Marx”, de 1967 – juntamos as duas pontas de um possível recorte da obra foucaultiana, o qual costuma ser representado pelo conceito de arqueologia. Leitores experientes desse filósofo observarão que seus comentadores em geral denominam “fase arqueológica” um conjunto que se estenderia até um pouco além desse segundo marco, abrangendo a obra *Arqueologia do saber*, de 1969. Há razões, no entanto, para acreditar na existência de aos menos dois entendimentos desse conceito e, examinando-os à frente, pretendemos demonstrar que a obra de 1969 pertence, na verdade, a um novo desafio, que há uma ruptura conceitual importante nesse episódio. A arqueologia não se restringe a nenhuma “fase”, pois ocupará sempre um lugar importante nas investigações de Foucault. O que é preciso reconhecer são as transformações conceituais que há em sua unidade.

Vimos nos trabalhos sobre a interpretação algumas considerações a respeito da psicanálise e da fenomenologia que, por fim, adquirem um aspecto circular. Mais do que um bloco homogêneo, os recortes testemunham que diferentes análises reportam-se ainda umas às outras dentro de um espaço com características específicas e que pouco a pouco buscaremos esclarecer. Entre 1953 e 1967, alguns elementos retornam, por exemplo, o símbolo e o indício, mas o que eles têm a dizer, a posição que ocupam não permanece estável. Além disso, se estabelecêssemos outro prisma de análise, por exemplo, a posição com relação à antropologia, veríamos que o recorte já estaria antes disso vencido. Enquanto, em 1953, Foucault admite a proposta de Biswanger de incorporar à fenomenologia o estudo antropológico, em *As palavras e as coisas*, de 1966, ele afirma que: “Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma

‘antropologia’, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem” – surgimento recente que traria também o “reconforto” e o “apaziguamento” da promessa de seu desaparecimento³¹. Ou seja, a pertinência de qualquer recorte depende da temática a qual nos dedicamos. Tudo isso nos exige bastante cautela com uma leitura que seja confiante na divisão geral por fases.

Feito o alerta, o caminho percorrido nos permite produzir um primeiro esboço da topologia não da obra, mas das questões acerca da linguagem que nela habitam e que de nossa parte empreendemos. Delineamos um campo de estudos antes que possamos preenchê-lo com as diversas temáticas que lhe concernem. A questão da linguagem não é, então, estritamente o esclarecimento do conceito, mas a consideração das temáticas que contém, como a interpretação e as demais, que chamamos “formas hegemônicas”. Resta, antes de partir para uma nova temática, atar melhor essas pontas, pois ainda não devemos nos satisfazer com o esclarecimento de dois problemas: a posição do intérprete e a interpretação infinita – condições então fundamentais para o sistema no qual, de acordo com Foucault, nos inserimos desde o século XIX.

Em 1953, Foucault busca uma linguagem que seja “expressão”. Ele afirma: “Poderíamos nos surpreender de a fenomenologia não se ter jamais desenvolvido no sentido de uma teoria da expressão. (...) Sem dúvida, uma filosofia da expressão não é possível senão em uma ultrapassagem da fenomenologia.”³² Na verdade, vê-se em *Ser e tempo*, no capítulo “O conceito preliminar de fenomenologia”, um cuidado de Heidegger que contraria tal afirmação, qual seja: “afastar toda determinação que não seja demonstrativa.”³³ Se por um lado Foucault tem razão ao apontar que a fenomenologia, ao menos em *Ser e tempo*, sustenta a história sobre a analítica do *Dasein*, não é certo, por outro lado, que se trate de uma filosofia da interioridade, considerando que o discurso (*Logos*, de fenómeno-logia) consiste em “deixar e fazer ver”, demonstrativamente, o fenômeno para “todos aqueles que discursam uns com os outros”.³⁴ Em suma, a fenomenologia pressupõe o amparo de cada existência, mas ela não se encerra na interioridade, e sim na comunhão de discursos – direção em que um dia se encaminhará, aliás, o próprio Foucault. Seja qual for a razão de tal

31 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. XXI.

32 FOUCAULT, M. “Introdução (in Biswanger)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 85.

33 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. p. 65.

desconsideração da parte do filósofo francês, o que importa é que no texto de 1953 não fica muito claro o que ele próprio entende por expressão. Ele chega a dizer: “Deixemos de lado, por agora, a análise da expressão, reservando-a a estudos ulteriores.”³⁵ Seria possível encontrar uma resposta 13 anos mais tarde no colóquio “Nietzsche, Freud, Marx”? Nele vemos, senão diretamente uma teoria da expressão, ao menos um tratamento da linguagem que é, neste sentido, bastante esclarecedor, e cuja formulação é, aliás, primorosa. Foucault afirma que a linguagem sempre fez nascer dois tipos de pressupostos:

- inicialmente, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que ela diz. O sentido que se apreende, e que é imediatamente manifesto, é talvez, na realidade, apenas um sentido menor, que protege, restringe e, apesar de tudo, transmite um outro sentido, sendo este, por sua vez, o sentido mais forte e o sentido “por baixo”. É isso que os gregos chamavam de *allegoria* e *hypinoia*.
- por outro lado, a linguagem faz nascer esta outra suspeita: que, de qualquer maneira, ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as facas cruzadas, tudo isso fale; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semáion* dos gregos.³⁶

Insinua-se na análise de 1967, situada entre dois entendimentos da arqueologia, a que se seguirá em 1969, em *A arqueologia do saber*. Foucault expõe aqui a sua própria topologia da linguagem, o trabalho que ele realizou e aquele que, depois de todas as polêmicas em torno da publicação de *As palavras e as coisas*, de 1966, ele se prepara para realizar.

Encontramos, no primeiro caso, apresentado como modelo alegórico, tanto o indício quanto o símbolo – o gênero sob a ameaça constante de que a imagem não seja senão um simulacro. Em determinado momento do colóquio de 1967, Foucault lembra que a interpretação fora um problema muito importante também para o século XVI, na forma de uma leitura das semelhanças. Há as boas e as más semelhanças. O simulacro é “a má semelhança, que repousa na dissensão entre Deus e o Diabo”,³⁷ ou podemos também dizer, entre a verdade e a mentira. Se o simbólico reúne, o diabólico planta a discórdia, divide, aparta. Diabólica é a

34 Ibid., p. 63.

35 FOUCAULT, M. “Introdução (in Biswanger)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 117.

36 FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. II, p. 40.

37 Ibid., p. 42.

dissimulação do simbólico; é a falsa reunião entre imagem e sentido, gesto que interdita um genuíno *re-ligare*, a experiência religiosa do reencontro dos homens com o criador e com a verdade. Um estranho destino parece fazer, contudo, com que na história prevaleça até os nossos dias a lei do simulacro, a qual torna diabólica a atração pelo simbólico. Contra a constante ameaça do simulacro, imagem e sentido prestam contas de seu encontro até as teorias produzidas no século XIX, mas findando sempre no fracasso. Tratava-se não apenas de “fazer falar a imagem”, como de fazer com que falassem uma verdade a cada instante fugidia e que, simultaneamente, punha em marcha novos sistemas de interpretação. Finalmente, o problema não reside na qualidade das teorias alegóricas, mas na pretensão de se poder desvendar o laço entre imagem e sentido. Estranho destino traçado, portanto, muito antes do século XVI, pois símbolo e indício são instrumentos de teorias que jamais escaparam da referência longínqua à metafísica platônica, mais especificamente da “Alegoria da caverna” – a alegoria da alegoria. Símbolo e indício almejavam uma verdade reservada ao divino. O resultado, sempre recriminado, antes mesmo de Tertuliano, seria a perdição no erro de nossas ambições de sabedoria.

No momento em que, no século XIX, a interpretação ressurge livre do critério teológico e da metafísica platônica – mais especificamente com Nietzsche, Freud e Marx –, o jogo entre interpretação e simulacro se altera. Não é a favor da verdade oculta, mas meramente contra o simulacro, ou seja, contra as armadilhas que capturaram a tradição, contra uma imagem que esconda o sentido e contra a pretensão de encontrá-lo, que a interpretação se torna uma tarefa infinita. Porque toda imagem será tomada pela desconfiança do simulacro no momento em que um sentido se insinuar como original, não se trata mais de encontrar a sua verdade mais justa, de encontrar a correspondência exata entre imagem e sentido, mas somente de fugir da mentira, ao infinito.

Vimos que a primeira forma de linguagem apresentada por Foucault, a alegórica, a que quer “fazer falar a imagem”, comporta a passagem de uma conquista do sentido originário pela fenomenologia do indício para um sentido que, como na psicanálise, é na verdade disperso, fragmentado, incerto, e o qual poderíamos tratar apenas por um método de cotejo, por uma decifração que não fosse final, mas que ainda assim se lançasse nesse espaço indeterminado produzindo “sobredeterminações” e nos permitindo colher as suas

“coincidências”. Essencialmente, importa para o fim do século XIX menos o alcance do sentido originário do que a ideia, muito presente na psicanálise, de que “a linguagem não diz exatamente o que ela diz”, e não dirá. Afinal, esgotou-se a procura pelo sentido original, mas não se esgotou, até esse momento, o modelo alegórico do divórcio entre imagem e sentido. Não se esgotou a procura.

Vemos, no segundo caso, um modelo não mais bicompartido, um modelo de pura imanência, no qual as imagens não expressam senão a si mesmas.³⁸ Acreditamos que, de 1953 a 1967, há no pensamento de Foucault uma passagem de uma arqueologia fundada no primeiro modelo a uma arqueologia fundada no segundo, e cuja forma plena, embora aqui já insinuada, será revelada somente dois anos mais tarde, em *A arqueologia do saber*.

A insatisfação com a fenomenologia de 1953 a 1967, revelada principalmente no segundo caso, baseia-se não tanto no problemático argumento de que lhe falta uma “teoria da expressão”, mas em que tomar a existência como pedra de toque da linguagem seja removê-la do primeiro modelo, caracterizado pelo movimento infinitamente circular da interpretação. A fenomenologia é reconhecida por Foucault como um método que, no lugar de se realizar no discurso entre os homens, impõe um fim para a interpretação, que é justamente o retorno ao começo individual, a uma consciência que vê nas coisas o resultado de sua própria existência, porque ela mesma é resultado de sua presença entre as coisas.³⁹ Apenas Nietzsche, Freud e Marx recusariam tal síntese entre o interno e o externo, o que significa também a permissão à interpretação de seguir ao infinito na profundidade da exterioridade. A respeito de Freud, por exemplo, Foucault agora afirma: “Freud não interpreta signos, mas interpretações.”⁴⁰ E a respeito de Nietzsche, vale lembrar a passagem de *Genealogia da moral* em que ele afirma que “é imprescindível ser quase uma vaca”, ou seja, é preciso “ruminar”.⁴¹ Se Nietzsche refere-se à interpretação de seus textos, de seus densos aforismos, Foucault compreenderá que a ruminação da interpretação infinita caracteriza um

38 Podemos aludi-lo a Benjamin, para quem “o mistério é o aparecer”: “A linguagem de uma essência espiritual é, imediatamente, aquilo que dela é comunicável. O que numa essência espiritual é comunicável transmite-se nela, isto é, cada linguagem se comunica a si mesma.” BENJAMIN, W., *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, p. 180.

39 Como afirmará Foucault em 1957: “A fenomenologia estabeleceu o tema da compreensão sobre uma análise do sentido imanente a toda experiência vivida”. FOUCAULT, M., “A psicologia de 1850 a 1950” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 140.

40 FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 47.

41 NIETZSCHE, F., *Genealogia da moral*, p. 15.

modelo ontológico de conhecimento.

Embora Foucault seja capaz de reconhecer e apresentar dois modelos, porque a interpretação é entendida como tarefa infinita, aquele que foi por ele admitido até aqui é primordialmente o primeiro. Afinal, uma teoria da interpretação só é realmente necessária dentro de uma linguagem que pretendamos alegórica, na qual haja um pensamento da diferença entre imagem e sentido – a primeira, a imagem a menosprezar; e o segundo, o sentido a se procurar um lugar. A posição estranha de Foucault no texto de 1967 consiste em que ele vislumbre um limiar sem cruzá-lo. Afinal, o segundo modelo, da expressão imanente, seria o que senão o da identidade possível entre imagem e sentido? Nele, não nos cabe “fazer falar a imagem”, porque ela não falará senão aquilo que ela é. E então a interpretação cessará, atendo-se a uma dimensão que nada expressa tão bem quanto a imagem real do sonho no instante em que sonhamos e do arquivo quando redescoberto.

Não há naquele texto o que trate do segundo modelo por uma perspectiva positiva. Sua abordagem – negativa – surgirá do esgotamento ao acaso das interpretações infinitas. Como, por fim, Foucault vislumbra ruir os princípios que sustentariam ao menos dois séculos de interpretações:

Quanto mais longe vamos na interpretação, ao mesmo tempo mais nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, na qual a interpretação vai encontrar não só seu ponto de retrocesso, mas onde ela própria vai desaparecer como interpretação, ocasionando talvez o desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximativa do ponto absoluto da interpretação seria, simultaneamente, a aproximação de um ponto de ruptura.⁴²

As rupturas que vemos, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, não se dão pelo respeito à fala imanente dos arquivos, mas pelo esforço decifratório da interpretação. Foucault responde, em 1967, aos ataques dirigidos a esta obra, quando lhe indagam como reconhecer o ponto de ruptura exato em que uma época se desfaz em outra. Tratava-se, então, de dizer que o problema não era o de se estar absolutamente certo dos marcos da história, de ter tudo decifrado, mas de dizer que, embora não tenhamos todos os acessos, a interpretação poderia, dentro de um quadro específico, seguir ao infinito, mas não caso queira avançar ou recuar no tempo. Além disso, a obra precisa ser concluída, nem que seja retornando à sua

raiz, ou seja, explicitando a estratégia de ser toda suposição. E que suposição está em seu princípio e em seu fim? A promessa de desaparecimento do homem, o fim do intérprete.

Fundamentalmente, Foucault admite que *As palavras e as coisas* não é um texto fiel à historiografia científica de Ranke, pois trata-se ali de um exercício de interpretação que aponta o fim do intérprete. Nela vemos reproduzir-se precisamente o percurso: negação do sentido original, ou seja, de uma causalidade primeira; e tarefa de interpretação infinita, indeterminada até depararmos com uma ruptura, com a configuração de outra imagem que pede pelo exercício de uma interpretação distinta – outro *a priori* histórico. Se em 1967, ao mesmo tempo em que sugere que o intérprete é o princípio da interpretação, ele elabora uma crítica velada à fenomenologia; isso se deve a que ele já tenha em vista a crise do paradigma da interpretação.

Foucault caminhará em direção a um novo entendimento de expressão – entendimento buscado desde 1953 e o qual não conquistou ainda a sua satisfação. No lugar da interpretação como expressão dos sentidos encobertos pela imagem, Foucault tratará de expressões imanentes, objetivas, nas quais os objetos se expressem a si mesmos a despeito das querelas com o divino. Tudo isto concernirá a um novo projeto, em *A arqueologia do saber*, embora homônimo: “A arqueologia descreve os discursos como práticas específicas no elemento do arquivo.”⁴³ O que é o arquivo senão a imagem expressiva que diz tudo o que tem a dizer, sem nada esconder depois de já ter estado escondida pelo esquecimento?

Se em 1967 ainda não está totalmente claro, em 1969 veremos que o segundo modelo proposto sobre a linguagem, na qual ela é pura imanência, não diz respeito a fazer falar a fauna e a flora, tudo isso cuja linguagem é não verbal; trata-se de encontrar a imanência da palavra na imagem das práticas que a produziram, e que são a única origem possível.

Encontramos, assim, o plano de *A arqueologia do saber*. Mais do que um livro de esclarecimentos metodológicos do trabalho até então empreendido em livros anteriores; mais do que aprofundar os rumos da interpretação infinita, Foucault toma distância do escopo até aqui discriminado. Na seguinte passagem de *Arqueologia do saber*, fica clara a diferença entre as duas formas de

42 FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 45.

43 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 149.

arqueologia, mesmo que tal cisão no interior de seu pensamento não tenha sido jamais admitida pelo filósofo:

Interpretar é uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de compensá-la pela multiplicação do sentido; uma maneira de falar a partir dela e apesar dela. Mas analisar uma formação discursiva é procurar a lei de sua pobreza, é medi-la e determinar-lhe a forma específica. É, pois, em um sentido, pesar o “valor” dos enunciados. Esse valor não é definido por sua verdade, não é avaliado pela presença de um conteúdo secreto; mas caracteriza o lugar deles, sua capacidade de circulação e de troca, sua possibilidade de transformação, não apenas na economia dos discursos, mas na administração, em geral, dos recursos raros. Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegetica: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, 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.⁴⁴

Não mais a arqueologia de tipo psicanalítica e saussuriana da “decifração dos códigos secretos” – ou, como em *As palavras e as coisas*, dos “códigos fundamentais”, dos “códigos primordiais”, dos “códigos ordenadores”, formadores da “rede secreta” que é tomada como “ordem”, como precário “solo positivo”.⁴⁵ Não mais a arqueologia que interpreta interpretações e não mais a interpretação infinita que depara de súbito com rupturas. Trata-se aqui de dedicar-se à mera expressividade; trata-se de “analisar uma formação discursiva” conforme novo critério de positividade. Mas estaria extinta de uma vez por todas a interpretação?⁴⁶ Onde ela poderia ainda habitar, senão nos sonhos aos quais os arquivos vão ao encontro quando deixam o esquecimento? E se quisermos confirmá-lo, por quais meios saberemos?

A velha ideia antiga de que o sonho é uma forma transitória de loucura é invertida: não é mais o sonho que empresta à alienação seus poderes inquietantes, mostrando como isso quanto é frágil ou limitada a razão; é a loucura que assume no sonho sua natureza primeira e revela, através desse

⁴⁴ Ibid., p. 136-137.

⁴⁵ FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. XVI-XVII.

⁴⁶ “O que está em questão no ponto de ruptura da interpretação, nessa convergência da interpretação na direção de um ponto que a torna impossível, poderia ser certamente alguma coisa como a experiência da loucura”. FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 46.

parentesco, que é uma libertação da imagem na noite do real.⁴⁷

47 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 266

1.2 A desrazão na história

Duzentos anos após Kant responder à questão “O que é o Iluminismo?”, Foucault a retoma em um texto homônimo dirigido à edição “The Foucault reader”, organizada em sua homenagem pela revista americana Rabinow. O ano de 1984 é também o de sua morte, sendo essa uma das últimas oportunidades para o filósofo de *História da loucura* apresentar um panorama de sua obra.

O interesse de Foucault na resposta de Kant se deve à descoberta da dupla preocupação, de entender a atualidade e de esclarecer a tarefa filosófica; se deve a ter encontrado a inserção dessa tarefa no horizonte aberto pelo entendimento da atualidade. Porém, não se trata de respaldar o sistema kantiano como fundamentação de um plano filosófico comum, mas de reconhecer que o compromisso de pensar o presente e no presente – embora cada um à sua maneira – é o que insere ambos na modernidade. A argumentação de Kant sobre o Iluminismo fornece a Foucault elementos para explicar a medida de seu próprio vínculo histórico com a filosofia. Ele enxerga na metáfora kantiana da idade da razão, como superação da menoridade na qual o sujeito é conduzido por impressões herdadas e sob uma relação de autoridade, não a conquista para toda a humanidade de uma nova era na qual lidemos com uma realidade enfim esclarecida, mas a metáfora de uma nova atitude a desempenhar – atitude de pôr o conhecimento à prova. A modernidade é, então, menos uma época alcançada do que o momento em que se admite uma tarefa contínua. O que a caracteriza é a atitude de preocupação com a atualidade como horizonte e ponto de partida para uma experiência que deve ser, a cada vez, própria.

Veremos em outro momento que é Baudelaire – “uma das consciências mais agudas da modernidade”⁴⁸ –, e não Kant, quem melhor representa para Foucault a atitude moderna. Por ora, todavia, interessa-nos a referência mais ampla à tradição filosófica. Esse é um dos casos em que o vemos nela reconhecer-se, e em que oferece critérios que, uma vez estendidos a outros textos, nos permitem compreender o seu vínculo com a filosofia, com o “*êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico.”⁴⁹

Nas palavras que, deste derradeiro ponto de seu trabalho, resumem o

48 FOUCAULT, M., “O que são as luzes” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 342.

projeto global e que a um tempo o aproximam e o distinguem da filosofia de Kant:

Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma atitude-limite. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.⁵⁰

A *Crítica da razão pura*, obra capital de Kant, volta-se aos limites e à distinção entre o conhecimento científico e as especulações transcendentais, que seriam, ambos, resultado de nossa inclinação natural à metafísica.⁵¹ A questão kantiana, que quer ao mesmo tempo salvá-la e discriminar suas formas equivocadas, é, precisamente: “De que forma é possível haver uma metafísica como ciência?”⁵² A travessia possível das nossas limitações é empreendida por meio de uma reconsideração de experiências do passado que foram subestimadas e esquecidas, tornando-as novamente valiosas ao presente pela forma como revelam restrições à nossa liberdade refém do que o presente encaminha. Por essa razão, a história ocupa um lugar central em seu pensamento, como no de tantos outros do século XX. Em seu caso, vemos o exemplo dos estudos da prática de si, a *askésis* grega e romana, elaborados apenas dois anos antes, em *A hermenêutica do sujeito*, quando Foucault recupera uma longa tradição de textos da Antiguidade aos quais hoje não atribuímos, em geral, uma importância central. Vemos ali o *Alcíbiades*, de Platão, como também, no estoicismo, as cartas de Sêneca e de Marco Aurélio. Assim, enquanto a atualidade é para Kant uma oportunidade de discernir as nossas capacidades de circunscrever o domínio das coisas e, com base nessa organização, edificar o conhecimento seguro do mundo, para Foucault a atualidade contém a configuração hegemônica de certo tipo de conhecimento, o qual devemos não apenas pôr à prova nos domínios em que esta configuração – tantas vezes nomeada “a era da técnica” – submeteu à sua forma, como também

49 Ibid., p. 345.

50 Idem.

51 “Em todos os homens, desde que neles a razão esteja acima da especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica”. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 56.

52 Ibid., p. 57.

quebrar essa hegemonia quando necessário, de modo a legitimar novamente outras experiências e restituir a legitimidade de seus caminhos então interrompidos. Por exemplo, conforme vemos em *A hermenêutica do sujeito*, contra a compreensão do sujeito como um conjunto de faculdades de conhecimento dadas *a priori*, tomá-lo em seus modos de subjetivação pelos outros e por si mesmo, segundo a *askésis* grega, a prática de si. De tal rememoração em favor do alargamento de nossa liberdade de pensamento e de ação se dá a “crítica prática na forma do atravessamento possível”.

Em grande medida, Foucault admitirá critérios distintos daqueles de Kant para discernir artifícios metafísicos para um pensamento que se pretende crítico, então se trata de empregar a atitude qualificada por Kant à experiência hegemônica de pensamento na qual o próprio Kant se insere. É a atitude crítica comum a Kant e a Foucault, e não o modo como cada um descreve a sua atualidade, que os faz ambos presentes na mesma modernidade. Para que conheçamos melhor as suas distinções, é preciso primeiramente recordar o que pretende Kant com relação à história.

O pressuposto kantiano exposto em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* afirma que: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”⁵³. Se no plano individual os homens possuem arbítrio, globalmente, pertencemos a um desenvolvimento constante e regular da espécie segundo determinações naturais. De acordo com a sua descrição desse “fio condutor”, as manifestações “de tolice (na versão em francês, *folie*, loucura), capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo”,⁵⁴ daquilo que, portanto, talvez pudéssemos chamar “a desrazão na história”, seriam eventos casuais incapazes de alterar o curso do progresso real traçado pela natureza. Kant parece subestimar a história empírica, os eventos e os marcos que tratam dos fracassos e dos horrores produzidos pela humanidade, em favor da hegemonia de uma abstração racional que os contraria, abstração que melhor serve às nossas esperanças às vezes mais pueris do que nossos erros. Desse modo, para ele como para tantos outros – basta ver “Sobre a

53 KANT, I., *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3.

54 Ibid., p. 4.

transitoriedade”, de Freud⁵⁵ – as guerras do imperialismo napoleônico, por exemplo, que lhe causariam grande decepção, não seriam mais do que um breve tropeço em nossa história. Uma das grandes diferenças entre o pensamento produzido no século XX com relação àqueles voltados à história durante os séculos XVIII e XIX decorre dos efeitos traumáticos que as duas guerras mundiais produziram em nossos contemporâneos, infiltrando-se na filosofia com uma força capaz de sobrepor-se às discriminações do que antes parecia accidental e ao deslumbre com a esperança até então incutida pela ciência nos homens, sobretudo durante o Iluminismo. Será às manifestações que escapam dos planos traçados pelas “filosofias da história” que Foucault dará mais atenção.

Em Kant, a noção que guia a seleção dos acontecimentos históricos essenciais possui o nome de “doutrina teleológica da natureza”, na qual se estabelece que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”.⁵⁶ Contra o fatalismo a que pode nos conduzir a constatação empírica de nossos erros, seria preciso entrever um quadro maior de progresso que nos levaria a “um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual poder se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana”,⁵⁷ sobretudo a liberdade para a escolha moral, que haveria de nos recompensar com a “paz perpétua” e a “felicidade universal”. De fato, a barbárie com a qual nos deparamos no século XX nos fez abdicar de um esforço de alçar tão longinquamente o pensamento ao encontro desse refúgio. No lugar de assim nos empenharmos, buscamos compreender as condições produtoras das crises, como se vê nas obras de Adorno e de Hannah Arendt. O pensamento crítico torna-se um pensamento do estado de alerta. É em direção às condições formadoras do “estado de exceção” – situação em que os ideais que orientam nossas instituições são abandonados por razões que abusivamente se pretendem legítimas – que se voltou boa parte do pensamento crítico. Para outros, como é o caso de Benjamin e Foucault, em cujas ideias Nietzsche está mais presente, o mais correto parece ser abdicar da dissensão entre teleologia e estado de exceção,

55 “É de esperar que isso também seja verdade em relação às perdas causadas pela presente guerra. Quando o luto tiver terminado, verificar-se-á que o alto conceito em que tínhamos as riquezas da civilização nada perdeu com a descoberta de sua fragilidade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes”. FREUD, S., “Sobre a transitoriedade” em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, p. 348.

56 KANT, I., *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5.

atendo-se à crítica histórica simplesmente. É o que vemos relatado no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Com respeito à “hipótese de Nietzsche”, Foucault afirma:

E vocês teriam o outro sistema que tentaria, pelo contrário, analisar o poder político não mais de acordo com o esquema contrato-opressão, mas de acordo com o esquema guerra-repressão. E, nesse momento, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação.⁵⁸

Ao encontrarmos a referência a Kant como o início da filosofia crítica, ou seja, da filosofia que se coloca como questão não a legitimação de um dogma ao qual seja preciso nos curvar, mas as condições de possibilidade e os limites do conhecimento que produzimos, não devemos crer que Foucault seja adepto da compreensão kantiana da história. O motivo fundamental é que Kant relaciona a história à natureza, e Foucault é cético quanto a qualquer análise fundada em desígnios naturais, pois haveria também aí um recurso dogmático. Estaria Kant traindo os seus próprios preceitos de não deduzir do mero conhecimento empírico o conhecimento metafísico? Questão formulada de forma precária, pois, para Kant, a história é um objeto passível de conhecimento científico – racional e empírico. Da mesma forma como “um Kepler, que, de uma maneira inesperada, submeteu as excêntricas órbitas dos planetas a leis determinadas; e um Newton, que explicou essas leis por uma causa natural universal”,⁵⁹ Kant está seguro, de acordo com o contexto de seu tempo, de poder aplicar o mesmo procedimento à história. Não é arbitrariamente que dizemos “aplicar” – do mesmo modo como Kant diz “submete” e “explicar em virtude de” –, pois são esses mesmos (aplicar, submeter, explicar em virtude) os procedimentos da razão que discerne nos dados empíricos as causalidades necessárias à produção do conhecimento científico. A questão problemática é o interesse que muitas vezes atravessa o discernimento dos princípios e o esforço que conseqüentemente se faz para confirmar o que ali se quer encontrar. Vemos na *Crítica da razão pura* a seguinte passagem que o confirma:

57 Ibid., p. 19.

58 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 24.

59 KANT, I., *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5.

(Galileu, Torricelli e Stahl) compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus planos prévios. A razão tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. A não ser assim, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita.⁶⁰

Uma vez que a razão indaga à natureza de que forma ela se faz presente na história, à semelhança do que Kepler, Newton, Galileu, Torricelli e Stahl encontraram como leis que regem a realidade empírica, Kant espera encontrar uma regularidade, a lei que conduz a história. Seu interesse é confirmar que essa regularidade deve nutrir nossas esperanças de que o mundo se torna cada vez mais conforme valores que cremos serem os melhores. Essa é a tarefa, a atitude exigida pelo seu tempo, o Iluminismo, implicada, portanto, aos seus valores.

Foucault, também como homem de seu tempo, descrê de que se possa estabelecer para o conhecimento de todos os objetos do mundo o paradigma da física e da química. É contra o suposto cientificismo de todos os saberes, contra essa exacerbação da arquitetônica, que se dirigirá a crítica foucaultiana, a começar pelo cientificismo histórico, no qual vigora a ideia de que a história progride em conformidade com leis universais naturais. É preciso dedicar-se positivamente a identificar quão arbitrárias são muitas verdades que imaginamos de caráter científico, fazendo da crítica – não só contra a metafísica, como também contra qualquer exacerbação do cientificismo – um modo de devolver o arbitrário à sua positividade. E é preciso também restituir às obras que não possuem pretensão à cientificidade – por exemplo, a literatura de Baudelaire – a legitimidade de expressar o nosso tempo e seus valores.

Fizemos até aqui uma série de afirmações a respeito de Foucault tomando o pensamento de Kant como base. Cabe agora demonstrar de que modo as posições atribuídas a Foucault estão presentes em suas obras. Embora tenhamos partido de um de seus últimos textos, retornaremos à sua tese de doutorado, *Folie et déraison*, publicada com o título *Histoire de la folie à l'âge classique*, para investigar qual é ali a referência da razão à história.

A despeito das distinções estabelecidas entre os dois filósofos, reconhecemos em *História da loucura*, como trabalho fundamentalmente

60 KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 27-28.

filosófico, a retomada do criticismo kantiano no sentido de um exame das condições de possibilidade para a própria razão que conhece. Para Foucault, entretanto, tais condições – este *a priori*, como o veremos em *As palavras e as coisas* – são, na verdade, históricos. Reconhecer, assim, não o *a priori* para o conhecimento universalmente verdadeiro, mas o “*a priori* histórico” do conhecimento que a determinado momento tomamos como verdadeiro. Embora não sejam os mesmos limites kantianos, Foucault busca determinar também certos limites – busca realizar, também, uma topologia. No lugar dos limites da razão com as noções transcendentais, ele se dedica aos limites da razão com o que escapa ao seu domínio, a desrazão. Da mesma forma como Kant encontra, por um exame interno da razão, o que concerne aos seus limites e o que lhe é alheio, Foucault investiga, pelos limites traçados pela razão com a desrazão, ou seja, com as experiências que são para ela a um tempo marginais e mundanas, o que concerne a ela própria, a razão. A metafísica é separada por um corte, mas é reservada para ela uma possibilidade legítima e propedêutica. Contra o que escapa à razão, mas permanece neste mundo, as suas exigências não relegam meramente as diferenças à indiferença, produzindo, nessa disputa de um mundo comum, efeitos práticos bem mais severos. Paradoxalmente, são por estes limites entre o campo da razão e da desrazão no mundo, é por esta topologia imanente que melhor encontraremos a razão na história. É por uma análise do que parece externo, mas que não é alheio, a desrazão, que Foucault, em *História da loucura*, descreverá os efeitos de uma razão que, exacerbada, fugiu dos limites.

*

Em um encontro no Japão, em 1970, publicado sob o título “Loucura, literatura, sociedade”, portanto 14 anos antes da publicação de “O que é o Iluminismo?”, no qual dialoga com Kant, Foucault afirma a respeito de Hegel coisas surpreendentemente semelhantes, as quais talvez sejam ainda mais precisas do que o são quanto a Kant.

Se Hegel expôs o conteúdo de toda a filosofia e, finalmente, o de todas as

grandes experiências da história, isso não tinha outro objetivo senão o de torná-lo imanente ao que chamamos presente, para provar que essas experiências históricas estão presentes em nós mesmos, ou, ainda, que estamos presentes nessas experiências. Tratava-se de uma magnífica síntese da interiorização sob forma de memória. (...) Hegel, afinal, não é apenas alguém que repete o que foi contado pelos murmúrios da história, mas alguém que transformou esses murmúrios para criar o próprio sentido da modernidade.⁶¹

Está novamente em questão compreender o que é a atitude moderna e ver que Foucault utiliza-se da atitude de outro grande filósofo para explicar a sua própria. Para ele também se tornará cada vez mais importante “transformar esses murmúrios para criar o próprio sentido da modernidade”.

Como Kant, Hegel apresenta tanto uma análise da atualidade quanto a implicação que tem com ela a filosofia – critérios que, como vimos, são fundamentais para a qualificação do que concerne à modernidade. Na verdade, tal distinção entre uma análise da atualidade e a determinação do que diz respeito à filosofia se torna precária no caso de Hegel, uma vez que a modernidade é, para ele, não apenas parte de um sistema de conhecimento universal da história, como também o momento auge, quando o seu conhecimento se torna enfim possível. A modernidade é a hora em que assumimos o sentido histórico que nos guiou até o presente. Um pensamento filosófico em seu sentido radical não poderia, para Hegel, ser retirado de seu contexto quando surge precisamente a evidência de tal elo. O pensamento moderno, no qual a sua filosofia seria para ele o esplendor, é o instante desse reconhecimento e de resposta a esse elo. Portanto, aquilo que Foucault toma como critério para ver em Kant o início da modernidade, ou seja, a investigação da atualidade, que é também a sua devolução ao horizonte permitido por essa atualidade, é um argumento que pertence às bases do pensamento hegeliano. É somente Hegel quem o formaliza enquanto parte necessária de um sistema ao mesmo tempo filosófico e histórico.

Afirmamos, quanto a Kant, que, para a tradição filosófica que nele se inspira, é preciso respeitar os limites estabelecidos com certas formas transcendentais de especulação metafísica (a prova da existência de Deus, a origem do universo) e que, como alternativa, a história torna-se para esta tradição o caminho necessário a ser percorrido em direção à reflexão imanente. Mas o que acontece quando encontramos em Hegel um pensamento assumidamente dedicado

61 FOUCAULT, M., “Loucura, literatura, sociedade” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 254-255

à metafísica e à história, crente em uma providência espiritual divina e, ao mesmo tempo, encarnado; um pensamento que, aliás, toma como ponto em comum a ambas – história e metafísica da transcendência – aquilo mesmo que permitia a Kant distingui-las, ou seja, a razão científica?

Poderíamos especular se a natureza dessa proposta não significa que Hegel tenha privilegiado o aspecto metafísico em detrimento do histórico, mas é preciso não subestimar as suas análises históricas, pois, como já dissemos, Hegel teve muita clareza sobre as críticas de historiadores endereçadas aos filósofos, de que estes não fazem senão uma história do que convém aos seus conceitos e aos sistemas que criam. Hegel responde a essa crítica admitindo a importância de ser preciso nas análises históricas, procedendo empiricamente. Em *A razão na história*, o filósofo do idealismo absoluto apresenta uma tipologia das formas de conhecimento histórico, privilegiando aquelas cujas bases empíricas, principalmente o testemunho, são mais seguras. Assim, por exemplo, “*Os comentários*, de César, são uma obra-prima de simplicidade de um grande gênio”.⁶² Mas Hegel devolve aos historiadores duas provocações: a primeira de que seja uma ingenuidade acreditar que não se trará consigo os conceitos de um pensamento reflexivo.

Mesmo o historiador normal e mediano, que de certa forma pretende e acredita manter-se compreensível e submisso ao fato, não age de modo passivo no seu pensar, recorrendo às suas categorias e encarando por meio destas os fatos; especialmente em tudo o que deve ser científico, a razão não pode adormecer, devendo utilizar-se da reflexão.⁶³

Como vimos também em Kant, não é permitido à razão, para todo conhecimento que se pretenda científico, dormir. Conhecer não é senão conhecer por conceitos. Veremos, porém, que para Hegel não se trata, como em Kant, de adiantar-se, de “tomar a dianteira”. Trata-se, em vez disso, de um tempo de concomitância, de um processo de retorno e de dobra, de reflexão.

A segunda réplica de Hegel aos historiadores, argumento, aliás, central para o seu sistema, consiste em que, se o filósofo da história carrega consigo os conceitos de um pensamento reflexivo, isso não se deve meramente aos seus caprichos, mas a uma exigência da história mesma, que, em sua concepção, não

62 HEGEL, G., *Filosofia da história*, p. 12.

63 Ibid., p. 18.

progride ao acaso, arbitrariamente. Hegel pretendeu acabar com a querela entre história e filosofia mostrando que a história não progride senão racionalmente, conforme uma razão encontrada pela filosofia, mas não por ela criada. A razão está na história, e é pela filosofia que ela, enfim, se reconhece: “O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples ideia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional”.⁶⁴

Se o pensador da história empresta a ela os seus conceitos, isso não se deve a nada senão ao reconhecimento de que há na história uma racionalidade que os requer.⁶⁵ A distinção entre Hegel e Kant se impõe, então, à busca de clareza para a envergadura do tema dos laços entre a razão e a história. Diferentemente do que afirmou Kant, em Hegel não devemos nos deixar guiar pela razão contra os indícios de erro, das loucuras e dos fracassos do homem, que nos roubam as esperanças de um mundo melhor, enxergando um princípio que, para além de todas as evidências de crise, garantisse o real progresso humano. Cabe-nos considerar que não há margem de erros, nem loucuras nem fracassos na história; que tudo que nela se passa pertence a um sentido dialético e, portanto, racional. O que Hegel faz é encontrar um lugar para a razão em tudo que nos parece acidental e alheio, em tudo que parece contrariar o nosso discernimento, fazendo da razão não um domínio dentro de determinados limites estabelecidos pela crítica, e dos quais não devemos fugir, mas um sistema absoluto que abarca toda a história, seus grandes marcos e seus descaminhos – segundo os desígnios da Providência: “Devemos ter muito mais seriedade no conhecimento dos caminhos da Providência, os meios e manifestações na história, relacionando-os àquele princípio geral”.⁶⁶ Qual seria tal princípio? Todo real é racional.

Por mais ambiciosa que seja essa ideia, Hegel não se satisfaz em tomar a história por meio de leis que dizem respeito a uma natureza em sua abstração. Se Kant nos leva a discernir na história uma potência em progresso, a entrever uma forma em desenvolvimento que deixa, apesar de tudo, restos, Hegel incorpora todos os atos, preencha-a inteira. Ele quer fazê-lo com base em uma análise

⁶⁴ Ibid., p. 17.

⁶⁶ “Deve-se ter a crença real e insuperável de que a razão está na história e que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está entregue ao acaso, porém deve-se mostrar à luz da ideia que se conhece” (em francês, “l’idée se sachant elle-même”). Idem.

⁶⁶ Ibid., p. 20.

propriamente histórica, ou seja, cuidando de oferecer argumentos que atendam na forma e no conteúdo empírico ao seu sistema. Proceder empiricamente no exame da história é, enfim, o que distingue Kant e Hegel, e é também o que fará com que Foucault, por esse aspecto, situe-se mais próximo do segundo do que do primeiro. Em suma, Foucault assume a atitude crítica de Kant e a dedicação hegeliana à empiria histórica, mas é preciso ver em que medida um pensamento que fala de dentro da filosofia crítica com o cuidado de situar-se na história pôde escapar a Hegel, que afirma:

O estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explicita na existência universal. Tal deve ser, como dissemos, o resultado do estudo da história. A história, porém, devemos considerá-la como ela é: devemos proceder de forma histórica, empírica.⁶⁷

Foucault não admite que uma ciência possa se fundar sobre o pressuposto de uma providência, a qual o próprio Hegel identifica ao domínio religioso. Por outro lado, se Hegel é capaz de, a despeito dessa obrigação metafísica, proceder empiricamente, qual critério – da razão ou da empiria – pode assegurar-nos de que uma análise histórica é absolutamente imparcial e livre de um compromisso com um plano externo ao seu campo de análise? Se Hegel admitiu a metafísica, o que garante que aqueles que não a admitem não encontrarão – na linguagem ou em outra parte – um espaço semelhante?

Para Hegel, conforme vemos em *Fenomenologia do espírito*, não há verdadeira filosofia que não seja ciência, e seu critério será tão abrangente que devemos nos perguntar se Foucault terá conseguido em *História da loucura*, em seus outros livros e ainda nós, quem sabe, a ele escapar. O critério consiste em que, nas palavras do próprio Hegel, “A filosofia não considera a determinação inessencial, mas a determinação enquanto essencial”.⁶⁸ É possível fazer filosofia sem pretender voltar-se ao que é essencial? Ele afirma: “Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral”.⁶⁹ E, finalmente, por conclusão, Hegel entende que “A ciência exige atenção ao

⁶⁷ Ibid., p. 18.

⁶⁸ HEGEL, G., *Fenomenologia do espírito*, p. 53.

⁶⁹ Ibid., p. 45.

conceito como tal, às determinações simples”,⁷⁰ ou seja, que a filosofia produza conceitos capazes de reunir a multiplicidade do todo em essências inteligíveis que esclareçam a racionalidade do real.

Ora, ao menos em *História da loucura*, ainda que se trate para Foucault de realizar uma crítica da razão que se exacerbou, que reivindicou o estatuto de ciência para domínios que teriam fugido de seus limites, é preciso guardar a suspeita de se não teria Foucault procedido por uma abordagem da história composta por análises de determinações simples e essenciais, em suma, discriminando essências puras conforme a exigência essencial da cientificidade. Isso não impõe a contestação das fontes empíricas sobre as quais a obra se baseia, mas faz com que nos perguntemos se é a quantidade e a diversidade das fontes empíricas que tornam um pensamento dedicado à história mais protegido da cientificidade hegeliana, talvez sempre implicada aos conceitos filosóficos. Mas fazer filosofia será, destarte, sempre almejar um conhecimento científico? A proposta foucaultiana de proceder com uma crítica contra os excessos da cientificidade implica proceder com uma crítica à filosofia? Por que meios, senão com os conceitos com os quais trabalham a própria filosofia, tal empreendimento seria possível? De que modo um pensamento que pretende realizar uma crítica à exacerbação da pretensão científica o poderia fazer por conceitos, ou seja, de dentro da filosofia?

Em “O que é o iluminismo?”, quando Foucault responde a Kant, ele diz que a atitude crítica deve ser permanente e dirigir-se a um “atravessamento possível” ou ficar *aux frontières*. Mas isso não deve nos bastar para tomar a questão como resolvida. A questão é como Foucault responderá a Hegel, e isso ele o faz não no ano de sua morte, mas já em sua tese de doutorado. Talvez seja preciso reconhecer que, a despeito de toda a riqueza e diversidade que encontramos reunida nessa obra de Foucault, trata-se de uma articulação entre os dois conceitos que formaram o título daquela tese de doutorado, antes que fosse publicada como *História da loucura*, conceitos que submetem a diversidade de tantos momentos da história e domínios de diferentes saberes a duas “essências puras”: loucura e desrazão. Essa seria uma primeira hipótese, ou tese, na qual veríamos um trabalho dependente do sistema hegeliano.

70 Ibid., p. 61.

A atitude moderna, que investiga o momento no qual ela mesma se insere, investiga, enfim, o que lhe escapa, o seu momento de indecisão. São a todos esses paradoxos que somos conduzidos ao nos depararmos com as ambições da filosofia a um tempo herdeira e crítica da modernidade, na qual se vê implicada e na qual não se reconhece. Será preciso ainda investigar uma segunda hipótese, talvez uma antítese, proveniente da audaciosa conclusão de que talvez a filosofia não seja, ao menos primordialmente, a produção de definições essenciais, que não seja uma edificação de conceitos – ou que o pensamento já não seja apenas fiel ao domínio da filosofia. Mas ele não pertenceria, então, tanto pelo campo ao qual se dedica quanto por seu procedimento interno, não à transformação dos murmúrios da história para a criação do sentido da modernidade, e sim ao momento em que os murmúrios feitos pensamento, toda essa heterotopia, transformam o sentido da modernidade? Momento, então, de desrazão – dialética?

*

Em *História da loucura*, Foucault transita por diversos domínios de conhecimento, entre os quais o teatro, a literatura, o direito, a medicina, a psiquiatria e, seja de que forma queiramos classificá-la também, notadamente, a filosofia. Para que possa justapor um ao outro, Foucault considera que esses discursos resguardam a mesma legitimidade sobre objetos que são, ao mesmo tempo, comuns e distintos, objetos definidos por cada parte à sua maneira, mas sobrepostos como se detivessem o mesmo estatuto, como se pertencessem a uma mesma trama. A cada passagem é necessário demonstrar, por exemplo, que o discurso literário inaugura um objeto diferente daquele ao qual se dedicara o teatro, assim como a psiquiatria o faz quanto àquele que a determinado momento o Hospital Geral de Paris acolheu, mas também faz-se necessário demonstrar que em algum horizonte eles hão de encontrar-se. Há entre tais paralelos uma distância que é preciso medir, mas cujos propósitos, ora científicos, ora artísticos, disciplinarmente organizados seriam mais facilmente reconhecidos caso o fossem assim apresentados. No entanto, Foucault não se atém a uma restrição disciplinar. Ele reúne em um mesmo plano, por exemplo, o movimento libertino do século

XVII, o qual já não sabemos se encerrado na filosofia ou em uma postura de vida, a análises estatísticas sobre determinadas condições de miséria econômica em crises do século XVI e do século XVIII. São cosmos que se eclipsam no desenho amorfo de um conjunto que jamais se pode alcançar por um jogo de identidade entre os seus conteúdos internos. Os hospitais, os livros e os tablados são da mesma forma leitos onde se encenam e contra os quais se alçam ideias audaciosas, sugerindo um tipo de lógica da associação livre nascida de espaços bem determinados e de procedimentos antissistemáticos na constituição dessa história da loucura. Coube a nós intervir para que se forme o seu sentido ou para que se constate a sua falta?

Somos levados a cogitar se a maior audácia não seria pretender que a obra seja uma coleção coerente, que conte não somente com o discernimento, mas também com o interesse do leitor. Afinal, que narrativa pode haver em uma história assim fragmentada? A obra se efetiva, portanto, interna e externamente ao seu campo de análise, não inteiramente entregue à razão com a qual é necessário proceder na produção de uma tese filosófica, uma razão compartilhada, tampouco entregue à desrazão, ao sabor dos juízos arbitrários de cada um. A filosofia crítica de Foucault carrega a desconfiança perante a hegemonia de uma forma de pensamento da qual não podemos de todo abdicar, a razão, mas que é preciso como que soltar as amarras e passar para além de seus limites para que se possa ser fiel ao menos ao seu objeto de interesse, a desrazão – objeto formado, para além da mera negatividade da razão, por um tanto de sonho, de imaginação, de paixão, de particularidades pessoais, em suma, dos restos das pretensões de sistematização; de razões, portanto, que nos escapam e nos encontram. A tese de Foucault será sem encadeamento conclusivo e chegará o mais próximo possível de seu objeto – sugestão de uma experiência de desrazão à qual não devemos, todavia, nos abandonar. “A loucura é ruptura absoluta da obra”.⁷¹

História da loucura é um amálgama heterogêneo de objetos produzidos por discursos alheios uns aos outros, mas que Foucault reúne num só objeto, a loucura, o qual não pode ser senão fragmentado e, por isso, talvez mais bem revelado por uma imagem que por um conceito – objeto que é, destarte, heterotopicamente situado, que é como uma “constelação”. Constelação de

71 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 529.

loucura. Obra de constelação. Loucura que é ruptura, fragmentação de obra:

Para a consciência ocidental, a loucura surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto, e cuja figura esconde talvez o enigma de uma verdade. Sentido sempre despedaçado.⁷²

Portanto, não um conceito e uma definição de loucura, mas uma constelação e o enigma de uma verdade – obra que busca uma verdade enigmática; enigma que pede por uma decifração, mas que, finalmente, não cederá senão à justaposição de imagens. A trama que vemos desenrolar-se entre tantos domínios e através dos séculos envolve esse objeto disperso não só no tempo quanto em seus propósitos. A constelação é traçada, em tão vasto espaço, revelando-nos, a distância na qual parecemos preservados e à espera, quem sabe, de que uma verdade nos surpreenda, contornos de uma figura enfim mais específica do que a loucura: o “personagem louco”.⁷³ Melhor se compreenderá quem é esse personagem por sua verdadeira forma alegórica. Mas o louco é um símbolo vazio. Essa é a sua imanência. O que ele expressa: “O louco não é manifesto em seu ser: mas se ele é indubitável, é porque é *outro*”.⁷⁴ Tratar-se-á, a cada vez, de esvaziá-lo do simbolismo com o qual ele já está tão carregado para remetê-lo aos seus tipos, aos seus casos e, finalmente, àqueles que se encarregam de classificá-los. O que caberá decifrar no símbolo do louco é a norma que o exclui. O louco é uma constelação de vidas fragmentadas e dispersas, que com o tempo perderam o direito à singularidade da imagem, não porque encontremos uma determinação essencial que as represente, mas porque, a partir do século XVII, elas já se encontram discriminadas.

Por uma leitura cuidadosa da obra, percebemos que não se trata jamais de um mesmo personagem, e que o único critério capaz de qualificá-lo como parte de uma mesma história – que seria talvez o centro gravitacional que não lhe permite evadir-se em uma multiplicidade ou em uma efemeridade de histórias – é o fato de que ele se distingue de todos os outros personagens que formam também um só conceito ou um só personagem: o normal, o manto escuro que o envolve, o aprisiona e faz brilhar a sua loucura. Mas para não falarmos mais em personagens

72 Ibid., p. 165.

73 Ibid., p. 159.

74 Ibid., p. 183.

buscando ser fiéis aos círculos que associam essas estranhas singularidades e usurpam as suas especificidades (ainda são poucos os homens e mulheres que podemos, neste ponto da obra de Foucault, nomear), digamos que há toda uma classificação, um estudo de “classes” ao qual se dirige a *História da loucura*: “Doentes venéreos, devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, libertinos”.⁷⁵ E, além desses citados, há também o pobre, o leproso, o vagabundo, a prostituta, o alienado e o doente mental, é claro. Em suma, toda uma estranha classe, um conjunto que, porém, se assemelhará mais à enciclopédia de Borges, como veremos relatada em *As palavras e as coisas*, do que a um grupo com uma mesma proveniência, que tem um mesmo comportamento ou objetivo, uma classe que pudesse ser reunida por um critério intrínseco. Por essa razão, o termo mais preciso utilizado por Foucault é “associal”. O “associal” pertence a essa classe ou sociedade de sujeitos estrangeiros entre os outros; o “associal” não se faz integrar e não é reconhecido; é plenamente vazio de *status*. O que é tão importante na obra, afinal, é o reconhecimento de que o que atravessa esses entes lhes é extrínseco, ou seja, não é uma identidade de caráter, mas a própria história pretendida como processo civilizatório.

O critério que empiricamente permitirá a Foucault associar os “associais” é a prática, a qual se serve de uma verdadeira obsessão classificatória, que é, portanto, teoria posta em prática, do internamento. Aqueles não encerrados em uma identificação, que não progridem como os outros, que não cumprem com o plano precisamente descrito por Hegel – “O (indivíduo) singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal”⁷⁶ – serão encerrados no interior de espaços geograficamente à margem da sociedade. À trama conceitual da desrazão corresponde, assim, a análise da prática concreta do internamento: “O internamento seria assim a eliminação espontânea dos ‘associais’”.⁷⁷

A *História da loucura* não é, imediatamente, a história de nossa *ratio* ocidental. Ela é a história de uma prática de exclusão dirigida a uma classe identificada sem um critério intrínseco a despeito dos esforços racionais de classificação que lhe são dirigidos. Razão que cede, assim, em seu exercício de

⁷⁵ Ibid., p. 102.

⁷⁶ HEGEL, G., *Fenomenologia do espírito*, p. 41.

⁷⁷ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 79.

diferenciação, a um preconceito sobre a normalidade. Definir o bom uso da razão só é possível por meio da compreensão não diretamente da própria razão, mas do que constitui a sua falta, a sua carência, do que é, portanto, a linha divisória já traçada entre a normalidade e a alienação. Vemos uma razão que, à revelia de Kant, não se basta e não mais consegue se adiantar, que surge sempre atrasada.

A razão não é primordialmente uma faculdade que exercitamos ou não, e cujo exercício define o que nos constitui como homens, mas, ao menos para a modernidade, a exigência de um caminhar conjuntamente na história. O pertencimento é o critério que distingue a razão e a alienação, mas ele é também um critério em contradição com a autonomia, com a maioridade que em Kant teria caracterizado o uso da razão. A história da desrazão talvez seja a história do fracasso desse ideal de autonomia, da alienação de seus princípios e da forma como as suas consequências não apenas travestiram como inverteram tais princípios. À revelação desse processo de inversão dos propósitos da razão, de decifração dos seus códigos secretos, é que se dirige a arqueologia das práticas de banimento: “Neste sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação”.⁷⁸

A respeito do conceito de arqueologia, é oportuno nos adiantarmos brevemente a um artigo de Foucault de 1971, intitulado “A monstruosidade da crítica”. Nele, em uma réplica ao crítico George Steiner, Foucault apresenta uma suposta origem do conceito. Ele o remete a Kant, afirmando que este “utilizava esta palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento”.⁷⁹ Os editores dos *Ditos e escritos* de Foucault encontraram a passagem, onde descobrimos um sentido assaz diferente do utilizado por Foucault. Não é a favor, mas contra a história que Kant emprega o conceito. Ele diz: “Uma história filosófica da filosofia é possível não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, ou seja, *a priori*. Pois ainda que ela estabilize fatos da Razão, não é do relato histórico que ela as toma, mas ela as tira da natureza da Razão humana sob forma de arqueologia filosófica.”⁸⁰ Portanto, mesmo que encontremos uma raiz terminológica, a arqueologia kantiana se dirige à “natureza da razão humana” e não à contingência de certa forma de pensamento. É importante enfatizar que o

⁷⁸ Ibid., p. 81.

⁷⁹ FOUCAULT, M., “A monstruosidade da crítica” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 323.

⁸⁰ KANT *apud* FOUCAULT, Ibid., p. 324.

artigo de 1971 é posterior à reviravolta de 1969, em que se trata de resignificar precisamente aquilo que Steiner viu na proximidade com Freud, ou seja, a conotação alegórica que possuía já em 1953 o conceito de arqueologia. Não há nada na “arqueologia da alienação” de Foucault que a aproxime da “arqueologia da natureza da Razão humana”, de Kant. Na verdade, elas são mesmo opostas. Dedicar-se aos “processos de banimento” será justamente atentar à empiria recusada por Kant e que é decorrente da discriminação natural da Razão.

Tal argumentação abstrata, que pressupõe a partilha da normalidade na sociedade com base na suposição de “códigos secretos” da razão, carece de um elemento empírico que a sustente. Afinal, como determinar se uma vida particular está ou não em conformidade com os desígnios da razão? Qual é o critério que induz a essa classificação? Como medir o pertencimento de um indivíduo ao todo? Qual é a medida que imediatamente permitirá inseri-lo na sociedade ou irá condená-lo à exclusão? Uma vez que a razão não diz o que ela mesma é, que a sua atribuição é tardia, a proposta de Foucault, em *História da loucura*, é encontrar não só as classes que foram postas à margem dessa atribuição como também os critérios ou o grande critério que socialmente a motiva, qual seja: “A família, com suas exigências, torna-se um dos critérios essenciais da razão”⁸¹; “A instituição familiar traça o círculo de sua razão: para além dele surgem como ameaça todos os perigos do desatino (*déraison*, desrazão); lá o homem se entrega à insanidade e a todos seus furores”⁸².

Aqueles que podem e dedicam-se a montar uma família, que trabalham e responsabilizam-se por sustentá-la, atendem à exigência de uma vida em conformidade com a razão. O que há de normal nas famílias e o quanto pertencer a uma família é garantia de um comportamento admissível pela ordem social, porém, é algo que requereria um aprofundamento de análise que escapa à *História da loucura* e que também nos escapa, de forma a que a “família”, embora pretendamos tomá-la como argumento empírico, revela-se apenas mais uma entidade abstrata, uma classe em direção a qual podemos transferir o problema da pertença e da partilha, enfim, o problema da classificação da normalidade que guia problemáticamente a prática de exclusão. No lugar de enfraquecer o argumento de Foucault, porém, isso apenas o confirma, uma vez que não se trata

81 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 90.

82 Ibid., p. 91.

de justificar essa partilha, mas precisamente de revelar a sua arbitrariedade.

O que de nossa parte talvez caiba reconhecer é que, uma vez que o exame das práticas de exclusão recai sobre tal princípio, a família, não é Foucault quem primeiro o apontou. Se muito claramente ele está presente na tradição judaico-cristã, no conjunto dos seus dogmas religiosos, e entre os gregos antigos pertencer ao *Génos* já fora o critério muito claro para a distinção entre o indivíduo que tem *status* e o que não possui, para a filosofia ele se torna na época moderna claramente e criticamente relevante com Marx e Feuerbach. Marx afirma que a divisão do trabalho, sobre a qual se mantém o sistema capitalista, serve e atende à unidade familiar. Ele atribui a essa ideologia, a da unidade familiar, que é, portanto, uma construção e não um desígnio natural, desdobrada no princípio da propriedade privada que materialmente lhe é correlato, as causas que fazem com que os homens se permitam alienar dos meios e dos bens de seu trabalho. Portanto, já em Marx a família está diretamente implicada ao problema do trabalho e da alienação. Em Foucault, entretanto, o problema surge sem referência direta ao filósofo de *O capital*:

Na história do desatino (*déraison*, desrazão), ela designa um evento decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; no momento em que começa a inserir-se nos problema da cidade.⁸³

Não se trata, para Foucault, de uma classe estabelecida por critérios econômicos e de produção do trabalho, embora sejam homens em condições especialmente sensíveis a tais problemas, mas de outro tipo de alienação ligada, predominantemente, no lugar do mundo que produz, ao mundo que herda, composto mais por valores morais do que por valores de propriedade. Os “associais” não produzem como deveriam, como se espera de todos nós, mas a forma como oneram os demais não esgota a aversão que despertam. Há em Foucault, afinal, uma grande relevância do critério moral. Antes de partirmos a essa análise, devemos ver que o lugar claramente ocupado por Marx na história do pensamento filosófico, e especificamente quanto ao problema da alienação, é por Foucault atribuído a Pinel. É o asilo onde habitam os loucos de Pinel, e não a fábrica onde trabalha o proletariado de Marx, o lugar arquetípico da alienação:

83 Ibid., p. 78.

“Se (Pinel) libertou o louco da desumanidade de suas correntes, acorrentou ao louco o homem e sua verdade. Com isso, o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro, mas esse ser verdadeiro só lhe é dado na forma da alienação”⁸⁴.

Evidentemente, e desta distinção não podemos mais escapar, Foucault contrapõe a razão pura à razão prática. Ele privilegia a segunda em detrimento da primeira, mostrando que o império da razão científica está coadunado com uma grande violência prática de fundo moral. É mais pelo mecanismo de repartição explicitado no universo jurídico do que pelo progresso da ciência que compreendemos os desígnios da razão. Entretanto, para que possamos esclarecer esse argumento, não é a Kant e nem a Hegel que devemos nos dirigir. É Descartes quem será o responsável pelas consequências morais das distinções da razão.

Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. Mas é inquietante que a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental se esgote no progresso do 'racionalismo'; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino (*Déraison*, Desrazão) mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes.⁸⁵

Não interessa à *História da loucura* fazer uma análise do racionalismo, mas reconhecer o que ficou à margem de suas ambições e quais são as suas implicações práticas e morais. Em Descartes, se o sonho pode ser admitido como hipótese para o sujeito que pensa, a loucura não. Essa é a origem da divisão. Assumindo a voz de Descartes, Foucault afirma: “eu, que penso, não posso estar louco”⁸⁶; “seria extravagante acreditar que se é extravagante”.⁸⁷ E conclui: “a loucura é excluída pelo sujeito que duvida”.⁸⁸ Tal exclusão lógica da loucura, que pertence ao encadeamento da meditação cartesiana, culminará na exclusão social dos “associais” pelo internamento. Assim, o exercício interno da razão, que prometia a libertação do sujeito de suas incertezas, levará à prática social de internamento. O exame interno das certezas da razão conduz ao internamento de todas as demais livres formas de lirismo do sujeito: “Mas, fazer o quê, 'são loucos...' Descartes, no movimento pelo qual chega à verdade, torna impossível o

84 Ibid., p. 522.

85 Ibid., p. 48.

86 Ibid., p. 46.

87 Ibid., p. 47.

88 Ibid., p. 46.

lirismo do desatino (*déraison*, desrazão)”.⁸⁹

A polêmica com relação a Derrida⁹⁰ consiste em determinar se estaria toda a *História da loucura* amparada na análise dirigida a Descartes ou não. É fácil perceber que a referência a Descartes é um argumento suplementar, que reforça no campo da tradição filosófica a relativa coerência histórica buscada por Foucault na constelação que constitui essa obra. Nem argumento materialista, como em Marx, nem argumento silogista, como em Descartes e Derrida. O que prevalece para Foucault é uma complexa análise histórica, e o que nela mais importa ver é a partilha moral em sua dimensão própria: “Todo interno é colocado no campo dessa valoração ética – e muito antes de ser objeto de conhecimento e de piedade, ele é tratado como sujeito moral”.⁹¹ Quanto à análise das ciências, o problema não é outro. Vemos na crítica de suas condições de possibilidade que caberá pôr à prova a pretensão que possuem de neutralidade, de serem “razão pura”, quanto ao risco de serem, na verdade, juízo moral:

A ciência “positiva” das doenças mentais e esses sentimentos humanitários que promoveram o louco à categoria de ser humano só foram possíveis uma vez solidamente estabelecida essa síntese. De algum modo ela constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas.⁹²

Na origem das pretensões científicas de tratamento do louco, como *a priori* histórico do saber da psicopatologia, está uma resposta já dada às inquietações sociais, culturais e jurídicas. O sujeito normal não é um sujeito naturalmente dado, mas um sujeito que age em conformidade com as normas instituídas. Portanto, não está em questão definir a loucura ou negar a sua existência, como tampouco defender a anarquia social, substituindo a sociedade da razão por uma comunidade de loucos, mas dizer que as normas jurídicas não dizem respeito somente à esfera do Direito; elas dão as bases para a produção de saberes que têm a pretensão, mas que não atendem às exigências da cientificidade – sobretudo porque não realizam uma análise empírica neutra. O que interessa a

⁸⁹ Ibid., p. 510.

⁹⁰ Em 1963, Derrida pronuncia uma conferência que será publicada em duas outras ocasiões e que receberá a atenção de Foucault apenas em 1972. A análise de Derrida contraria a leitura foucaultiana de Descartes em *História da loucura*. A réplica de Foucault repudia a estratégia de deslegitimar toda a obra a partir de uma só chave restrita à tradição filosófica. Esses trabalhos são bastante representativos das diferenças entre os dois filósofos. Ver: “Resposta a Derrida” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 268.

⁹¹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 62.

Foucault não é discriminar o que positivamente constitui a loucura e o melhor modo de tratá-la, mas reconhecer que os saberes que se dedicaram à tarefa ao longo de um grande quadro histórico, a época clássica, não se ativeram aos limites da ciência e que, no entanto, produziram, sim, uma série de objetos.

Em suma, é sobre “o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constituiu a ciência médica das doenças mentais”.⁹³ Sobre uma razão moral, herdando objetos pretensamente naturais de uma esfera que delimita a cada vez quais devem ser as normas, as ciências do homem, e, sobretudo, a psiquiatria, buscaram legitimar-se como ciência positiva. São essas anomalias da pretensão científica, que carregam também a identidade de todos nós – homens de razão –, que nos fizeram reconhecermo-nos, na modernidade, homens alienados.

*

“Inteiramente excluída, de um lado, inteiramente objetivada, de outro, a loucura nunca se manifesta em si mesma e numa linguagem que lhe seria própria.”⁹⁴ Sem uma linguagem própria, a loucura é, em 1961, objeto de uma análise arqueológica. Partindo dos registros de banimentos e do exame das práticas de exclusão, essa história subsume relações dialéticas entre razão e desrazão simultaneamente nas esferas do conhecimento e da moral, revelando que, contraditoriamente, os princípios da razão foram diversas vezes corrompidos quando postos em prática e que, finalmente, o que verdadeiramente a qualifica é a sua prática. Ao mesmo tempo, no termo dessa arqueologia descobre-se que há um plano em que razão e desrazão se encontram: “A loucura, no máximo, não é mais que o vão simulacro da razão”.⁹⁵ “É apenas na noite da loucura que a luz é possível, luz que desaparece quando se apaga a sombra que ela dissipa”.⁹⁶ A consciência de si alcançada pela razão é a consciência precária de seus abusos. Mas esse não é o único lugar por ela alcançado. Há outro, além da consciência e

92 Ibid., p. 133.

93 Ibid., p. 130.

94 Ibid., p. 173.

95 Ibid., p. 186.

96 Ibid., p. 521.

além da linguagem manifesta.

A tese de Foucault revela-se, e o prefácio de *Folie et déraison* o atesta, ser um exercício fundamentalmente dedicado à linguagem. Em primeiro lugar, não é o objeto da loucura que se tem em vista, não é em busca de sua definição essencial que a tese se lança, mas àquilo que sobre a loucura foi expresso, foi dito. E se a loucura é revelada por uma prática de exclusão, ela jamais está liberta do discurso que a acompanha. A loucura – ela mesma – não sabemos o que é. Interessou-nos descobrir que, em tudo aquilo que foi dito a seu respeito, não nos é permitido encerrá-la em um conceito e que somos levados a uma constelação de imagens da loucura estruturalmente formada por discursos mas que suscita algo para além deles.

Isso talvez seja adiantar-se demais, projetando terminologias e resultados futuros do trabalho de Foucault sobre o que foi efetivamente alcançado em 1961, com *História da loucura*. Afinal, se os discursos fossem o solo desta análise, não se justificaria o intuito de decifrar segredos. A obra dedica-se, sobretudo, ao que permaneceu em silêncio. Se não é a razão projetando-se além de si mesma, então se trata de uma linguagem da desrazão, ou de uma linguagem anterior à distinção entre razão e desrazão, e que é preciso trazer à fala. “O desatino (*déraison*, desrazão) só pode aparecer por um instante, no momento em que a linguagem penetra no silêncio, em que o próprio delírio se cala, em que o coração é enfim devorado”.⁹⁷ Mais do que a multiplicidade constelar dos discursos, o fato de que se trata de uma dimensão fora de nossas fronteiras ou, como Foucault afirma em “O que são as luzes?”, “nas fronteiras”.

O que vemos surgir como plano com base no qual a trama da razão e da desrazão se constroem, a linguagem, é algo distinto daquela linguagem a qual nos habituamos, a linguagem enquanto expressão de nossas representações racionais, linguagem submetida à razão, ou seja, *lógos*. Vemos sua caracterização em uma obra tardia de Foucault:

Não se aprende a virtude pelo olhar. Ela é aprendida e só pode ser aprendida pelo ouvido porquanto a virtude não pode ser dissociada do *lógos*, isto é, da linguagem racional, da linguagem efetivamente presente, formulada, articulada, verbalmente articulada em sons e racionalmente articulada pela razão.⁹⁸

⁹⁷ Ibid., p. 248.

⁹⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 404.

Trata-se de *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, sobre a qual já fizemos algumas referências porque possui estritas relações com *História da loucura*. Nela encontramos também um confronto entre razão pura e razão prática. Foucault quer ali revelar-nos a origem da tradição que submeteu a razão prática – razão moral, que determina as virtudes – à razão pura, a razão do conhecimento seguro do mundo. Embora cronologicamente *História da loucura* venha antes de *A hermenêutica do sujeito*, a primeira quer lançar-se para além da tradição cujas origens viriam a ser reveladas pela segunda. Ou seja, trata-se em *História da loucura* de considerar uma linguagem que está além da sua forma racional, do *lógos*.

A linguagem da razão entra em silêncio, entrega-se à sua fonte e dá espaço para que a desrazão venha à fala. *História da loucura* é também a arqueologia dessa outra linguagem que surge na modernidade – sobretudo com o Romantismo –, uma vez constatados os abusos da razão. O que se tratou de demonstrar neste capítulo é que, quando Foucault vai ao sonho e à loucura, ele o faz de forma muito consciente da existência de uma tradição filosófica dedicada ao exame da razão, e ele analisa os seus limites procurando projetar-se além deles. Dessa forma, o seu problema com a *ratio*, o sonho e a loucura não é, em si mesmo, o da racionalidade ou menos ainda uma defesa do irracionalismo. No que condiz com o plano filosófico, trata-se de cruzar essas antinomias em direção à linguagem de onde elas advêm.

Como afirmado na conferência “A loucura só existe em uma sociedade” não se tratou de, como fizera Erasmo, escrever um novo “elogio da loucura”. O seu problema concerne às formas como experiências hegemônicas morais surgem de discernimentos que se pretendem meramente racionais; concerne à alienação implicada à razão; concerne aos efeitos de uma uniformidade na cultura e às suspeitas de que tais hegemonias e uniformidades, todas as unidades tantas vezes almejadas pela filosofia, dizem sobre as restrições da modernidade. A grande restrição que se tratará de atravessar no fundo não é moderna, mas, como revelará *A hermenêutica do sujeito*, antiga: o *lógos*, a linguagem sob a égide da razão – experiência de pensamento que se tornou hegemônica. É isso que não somente Foucault busca, mas que buscaram tantos outros, muitas vezes ao custo de, uma vez tendo ultrapassado – é essa ultrapassagem que constitui a atitude moderna –,

não poder depois retornar.

Após Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud correram esse risco, até o ponto da tragédia – isto é, até a alienação dessa experiência do desatino (*déraison*, desrazão) na renúncia da loucura. E cada uma dessas existências, cada uma dessas palavras que são essas existências, repete, na insistência do tempo, essa mesma pergunta, que sem dúvida diz respeito à própria essência do mundo moderno: Por que não é possível manter-se na diferença do desatino (*déraison*, desrazão)? Por que será sempre necessário que ele se separe de si mesmo, fascinado no delírio do sensível e encerrado no recuo da loucura? Como foi que ele se tornou a tal ponto privado de linguagem? Qual é, então, esse poder que petrifica os que uma vez encararam-no de frente, e que condena à loucura todos os que tentaram a provação do Desatino (*Déraison*, Desrazão)?⁹⁹

Em busca de outra linguagem, maior até que a linguagem da razão, mentes brilhantes são abandonadas à loucura. Mas tão dedicado o pensamento se faz a essa outra linguagem, não haveria a filosofia de tornar-se também uma filosofia dessa outra linguagem – filosofia que é ultrapassagem do *lógos* e resistência à loucura? A linguagem e o sonho; a linguagem e a loucura. A linguagem da razão e a linguagem de tudo o que escapa à razão. Se o simulacro entre razão e desrazão é, para nós, inteligível, se pode ser por nós expresso, isso não se deve porque deparamos com um problema circunscrito ao absoluto da razão, mas – ao menos no modo como nosso tempo impõe dizê-lo – porque razão e desrazão estão inseridas na linguagem, o verdadeiro e único *Tópos* hegemônico.

É por esse deslocamento de análise que a filosofia de Foucault encontrará ao longo de muitos anos um terreno fértil, da crítica à psicologia científica à procura da excelência literária. O que, paradoxalmente, o garante será menos os discursos da razão e da desrazão do que aquilo que não dizem, ou seja, o silêncio ao qual a arqueologia se dirige. Seu intuito é, entre todas as vozes que reconhece, estabelecer-se como aquela que empresta ao que estivera excluído no silêncio, ao que até então era sem expressão, uma possível voz. Somente então é possível acreditar em um campo de linguagem que a tudo alberga.

Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio.¹⁰⁰

Foucault não quis fazer a história da linguagem que é *lógos*, da

99 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 349-350.

100 FOUCAULT, M., “Prefácio (Folie et déraison)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 153.

linguagem que submeteria *História da loucura* à razão. Antes, fez a arqueologia da linguagem silenciosa para a razão e que nos impõe a tarefa da interpretação infinita. À maneira como Foucault fez da análise de Biswanger do sonho uma história da interpretação, seria preciso tirar da trama da desrazão uma história de nosso refúgio na linguagem. Não temos, todavia, as condições para alçar tão alto e extenso voo, talvez propondo também uma constelação, pois toda a pesquisa se deteria no que nos trouxe até aqui sem propriamente dizer até onde Foucault nos leva; qual é a sua topologia da linguagem. Esperemos que esses apontamentos sobre a história da desrazão nos tenham situado na história da linguagem com a qual Foucault se implica mesmo que não tenha sido sua intenção, mas, quem sabe, assim atendendo-a.

1.3 Doença mental e autoria

Um ano após o lançamento do texto introdutório que acompanha *O sonho e a existência*, em 1954, Foucault publica *Maladie mentale et personnalité*, o seu primeiro livro. Muitos estudiosos sequer consideram ou sabem da existência dessa obra, seguindo a orientação de Foucault de referir-se à *História da loucura* como a primeira publicação. Em 1962, Foucault modifica-a significativamente, inclusive renomeando-a *Doença mental e psicologia*. Segundo o biógrafo Eribon, Foucault buscou até mesmo proibir, embora sem sucesso, que a segunda versão do livro fosse, como a primeira, reimpressa.¹⁰¹ A escolha de acatar as intenções tardias do autor diante de um trabalho já publicado talvez não baste para justificar a má estima por ele nutrida, pois, além das razões editoriais, encontramos ali estudos que, aparentemente, serão depois abandonados, estudos que dão a impressão de se dirigirem a outra disciplina, a psicologia, e nela especificamente a um tema que não teria muito em comum com a filosofia, a “doença mental”.

Dedicando-lhe alguma atenção, entretanto, cedo descobrimos a sua relevância. Vemo-la, de início, assim embasada: “Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque ‘métopathologie’; mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l’homme à l’homme fou et à l’homme vrai.”¹⁰² A análise crítica que em *Maladie mentale et personnalité* é dirigida à psicologia da época tem suas raízes na filosofia e na história, e mais especificamente na passagem de um pensamento dedicado à metafísica – forma de justificação natural e essencialista do mundo – para um pensamento dedicado à história. *Maladie mentale et personnalité* demonstra significativo amadurecimento do pensamento formulado em 1953, por ocasião do texto “Introdução (in Biswanger)”, e na preparação de *História da loucura*. O que ali se pretende demonstrar é que a divisão entre normalidade e patologia não atende a nenhuma essência pura, a nenhuma determinação universal do que seja a doença e a normalidade, mas a concepções historicamente situadas.

101 ERIBON, D., *Michel Foucault*, p. 122.

102 Trad. Livre: “Nós queremos mostrar que a raiz da patologia mental não deve ser buscada em uma ‘metapatologia’ qualquer; mas em uma certa referência, historicamente situada, do homem ao

On postule, d'abord, que la maladie est une essence, une entité spécifique repérable par les symptômes qui la manifestent, mais antérieure à eux, et, dans une certaine mesure, indépendante d'eux; on décrira un fonde schizophrénique caché sous des symptômes obsessionnels; on parlera de délires camouflés; on supposera l'entité d'une folie maniaco-dépressif.¹⁰³

Há aqui, como já visto no texto de Biswanger, o problema da interpretação simbólica, da origem pressuposta com base em imagens, que são, nesse caso, os sintomas patológicos remetidos às anomalias originais, à “metapatologia”. Na distância entre sentido e imagem, entre o mal e o seu sintoma, uma realidade será descrita como se fosse demonstrável, mas sendo, na verdade, o preenchimento arbitrário do que estaria “escondido”, “camuflado”, e que não poderá ser determinado unicamente por uma análise psíquica. O que, de início, se vê nos esforços da psicopatologia é algo contrário à positividade, qualquer coisa da ordem de uma interpretação infinita: “on parlera de délires camouflés...” Mas de onde, então, a ousadia de querer encontrar a fonte da doença psíquica? “Ces analyses ont la même structure conceptuelle que celles de la pathologie organique.”¹⁰⁴

O orgânico é um tema a ser investigado em *O nascimento da clínica*, mas devemos reconhecer que, desde já, trata-se de tomar dessa analogia a promessa de um conhecimento com bases empíricas. No primeiro contexto – aliás, este é um dos pontos a distinguir as duas versões da obra, a de 1954 e a de 1962 –, Foucault admite que as bases fisiológicas da psicologia sejam fontes de conhecimento científico. O problema reside na pertinência da analogia entre o físico e o psíquico.¹⁰⁵ Será preciso romper essa analogia, da mesma forma como em *História da loucura* (e na versão de 1962) será feito com a analogia jurídica, quanto à definição jusnaturalista da normalidade, demonstrando que ela não pode

homem louco e ao homem verdadeiro”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 2.

103 Trad. livre: “Postula-se, de início, que a doença é uma essência, uma entidade específica reconhecível pelos sintomas que a manifestam, mas anterior a eles, e, em uma certa medida, independente deles; descrever-se-á um fundo esquizofrênico escondido sob os sintomas obsessivos; falar-se-á de delírios camuflados; supor-se-á a entidade de uma loucura maníaco-depressiva”. Ibid., p. 7.

104 Trad. livre: “Essas análises têm a mesma estrutura conceitual que aquelas da patologia orgânica”. Idem.

105 “Une pathologie unitaire qui utiliserait les mêmes méthodes et les mêmes concepts dans le domaine psychologique et dans le domaine physiologique est actuellement de l'ordre du mythe, même si l'unité du corps et de l'esprit est de l'ordre de la réalité”. Trad. livre: “Uma patologia unitária que utilizaria os mesmos métodos e os mesmos conceitos no domínio psicológico e no domínio fisiológico é atualmente da ordem do mito, mesmo se a unidade do corpo e do espírito é da ordem da realidade”. Ibid., p. 12.

legitimar a pretensão da psicopatologia à cientificidade. Portanto, mesmo que Foucault admita, em 1954, a importância da fisiologia, na falta de um argumento que sustente esta analogia, a psicologia funda-se sobre um “*préjugé d’essence*” (suposição de essência), um “*postulat naturaliste*” (postulado naturalista) e falsos “*caractères permanents*” (caracteres permanentes), que fazem com que, em sua avaliação, “*le problème de l’unité humaine et de la totalité psychosomatique demeure entièrement ouvert*”.¹⁰⁶

Em 1954, vemos ser assim apresentada a tese fundamental do estudo voltado à psicologia: “*La personnalité devient ainsi l’élément dans lequel se développe la maladie, et le critère qui permet de la juger; elle est à la fois la réalité et la mesure de la maladie.*”¹⁰⁷ A psicologia funda-se em um inventário de personalidades, as quais serão analisadas buscando compreender as suas formações. São os estudos das formações de personalidade, e não as analogias com o organismo, que emprestarão mais substancial rigor à psicologia. A formação da personalidade é esse espaço que carrega a promessa de juntar as duas pontas – a imagem e o seu sentido; o sintoma e o mal original –, mas que receberá de Foucault um tratamento ambíguo. Em parte, ele admitirá os resultados disto que convém chamar de “psicologia genética”, mas ele resguardará também uma série de críticas, para as quais ele buscará uma alternativa em outros domínios de conhecimento, aos quais ela deverá, em vez de espelhar-se, convergir, associar-se.

Um pressuposto da psicologia genética assumido por Foucault consiste em que um dos efeitos mais evidentes da doença mental é o modo como ela usurpa o sujeito de sua personalidade individual, o modo como ela lhe dá uma forma enrijecida, permitindo que ele seja enquadrado em certas estruturas gerais de personalidade. “*Disons donc, en résumé, que la maladie supprime les fonctions complexes, instables et volontaires, en exaltant les fonctions simples, stables et automatiques.*”¹⁰⁸ A doença torna o sujeito simplório e, ao mesmo tempo, é essa simploriedade que permite à psicologia constituir o seu retrato. Simploriedade como resultado da doença e condição para a análise da doença se encontram nos retratos estruturais das personalidades.

106 Trad. livre: “o problema da unidade humana e da totalidade psicossomática continua inteiramente aberto”. Ibid., p. 8.

107 Trad. livre: “A personalidade torna-se, assim, o elemento no qual se desenvolve a doença, e o critério a permite julgá-la; ela é simultaneamente a realidade a medida da doença”. Ibid., p. 10.

108 Trad. livre: “Digamos, então, em resumo, que a doença suprime as funções complexas,

O que estará na origem do comportamento simplório da perda da complexidade que caracteriza a individualidade, permitindo, ao saber da psicopatologia, reduzi-la a certas estruturas de personalidade? Lembremos, como contraponto à questão antes de respondê-la, o que disse Heráclito na Antiguidade quanto aos esforços do discurso racional de encerrar as verdades da alma: “Caminhando não encontrarás os limites da alma,/Mesmo se percorreres todas as estradas,/Pois é muito profundo o *Lógos* que ela possui.”¹⁰⁹

A alma do doente mental não é assim profunda, podendo o psicólogo percorrer todas as estradas para conhecer os limites que viabilizam o seu inventário. Sua empresa é oposta à do poeta, pois enquanto este procura engrandecê-la, aquele persegue as almas reduzidas. O psicólogo percorre as estradas e encontra o seu ponto de partida. Na verdade, o que permite tal descoberta é que ele não parte de um horizonte muito vasto, pois o que ocorre na doença, facilitando o seu trabalho, é um comportamento regressivo, uma espécie de retorno às origens do desenvolvimento da personalidade, tornando-se simplória o bastante para que o seu *lógos* seja conhecido.

La maladie est le processus au long duquel se défait la trame de l'évolution, supprimant d'abord, et dans ses formes les plus bénignes, les structures les plus récentes, atteignant ensuite, à son achèvement et à son point suprême de gravité, les niveaux les plus archaïques. La maladie n'est donc pas un déficit qui frappe aveuglément telle faculté ou telle autre; il y a dans l'absurdité du morbide une logique qu'il faut savoir lire; c'est la logique même de l'évolution normale. La maladie n'est pas une essence contre nature, elle est la nature elle-même, mais dans un processus inversé; l'histoire naturelle de la maladie n'a qu'à remonter le courant de l'histoire naturelle de l'organisme sain.¹¹⁰

Se consideramos dar a cada autor o que é seu, ao depararmos com tal compreensão do significado da doença mental, é preciso remetê-la a quem primeiro a articulou: Hegel. É ele quem estabelece a história como princípio de inteligibilidade das ciências do homem. Freud é a personificação da contradição

instáveis e voluntárias, exaltando as funções simples, estáveis e automáticas”. Ibid., p. 21.

109 HERÁCLITO. Fragmento 45.

110 Trad. livre: “A doença é o processo ao longo do qual se desfaz a trama da evolução suprimindo de início, e em suas formas mais benignas, as estruturas mais recentes, atingindo em seguida a sua realização e o seu ponto supremo de gravidade, os níveis mais arcaicos. A doença não é então um déficit que ataca cegamente uma faculdade ou outra; há na absurdidade do mórbido uma lógica que é preciso saber ler; é a lógica mesma da evolução normal. A doença não é uma essência contrária à natureza, ela é a natureza ela mesma, mas em um processo inverso; a história natural da doença só precisa ir contra a corrente da história natural do organismo são”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 22.

moderna entre uma prática de interpretação e a pretensão à cientificidade, e a solução desse conflito não pode se dar senão em detrimento da interpretação e em favor de um rigor atribuído aos processos de formação. Quando Hegel incorpora ao todo da razão as demonstrações de erro e de loucura, de tudo aquilo que para Kant representaria um uso indevido de nossas faculdades e que deveria ser descartado para não contradizer a “doutrina teleológica da natureza”, ele não o faz apenas no plano do espírito universal. Para ele, a razão está também presente em toda parte, inclusive nos casos individuais. É importante lembrar que, até então, segundo o diagnóstico do próprio Foucault, o paradigma que imperava a respeito da patologia mental é aquele retratado por Descartes, ou seja, que assume que razão e loucura são inconciliáveis. Em *História da loucura*, Foucault o diz ao fazer de Descartes a voz do classicismo: “Não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento.”¹¹¹ Vemos, portanto, como o saber dedicado à psicopatologia moderna, saber no qual o pensamento de Freud se inscreve e onde se vê uma larga distância com relação a Kant e a Descartes, saber o qual Foucault se esforça por devolver ao seu quadro, deve tanto a Hegel.

Atendo-nos ao problema que, por ora, assumimos, considerar o doente mental razoável não é atribuir a ele a complexidade de uma mente sã, mas considerar que algo de razoável se passa com ele. E o que se passa é que, por ocorrência de certo evento relevante de sua vida – o qual a psicologia se imbuí da missão de determinar –, o processo de seu desenvolvimento natural tenha sido interrompido ou tenha até regredido. A que ponto? Àquele em que, analogamente, um dia se encontrou a humanidade: “quand l’homme primitif ne trouvait pas, dans sa solidarité avec autrui, le critère de la vérité, quand il projetait ses désirs et ses craintes en fantasmagories qui tissaient avec le réel les écheveaux indissociables du rêve, de l’apparition, et du mythe.”¹¹²

O que justifica para esse saber a expectativa de revelação da estrutura simbólica entre a imagem do sintoma e o seu sentido originário é o processo de desenvolvimento psíquico poder ser determinado em todos os seus passos, como

111 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 46.

112 Trad. livre: “quando o homem primitivo não encontrava, em sua solidariedade com outros, o critério da verdade, quando ele projetava seus desejos e suas crenças em fantasmagorias que teciam com o real as meadas indissociáveis do sonho, da aparição e do mito”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 29.

pretendeu Hegel quanto à história do espírito que conduz a humanidade. O argumento hegeliano é, então, o marco divisor entre o trabalho da interpretação e a cientificidade do saber antropológico (ou, como quer Freud, da “ciência do espírito”).¹¹³ Se, em 1967, Foucault afirma que Nietzsche, Freud e Marx teriam estabelecido um novo paradigma de conhecimento, no qual impera a tarefa da interpretação infinita, é somente na medida em que teriam rompido com Hegel. Ou seja, é sempre tomando como critério a filosofia de Hegel que Foucault condena ou absolve Freud. Mas esse não é ainda o Freud da “sobredeterminação”, o Freud da leitura de 1967, evocado em favor da interpretação e em detrimento da sua pretensão à cientificidade. A psicanálise “hegeliana” é, então, a solução para aquela do “vocabulário simbólico” que vimos na análise de 1953. Ela é a solução contra a arbitrariedade do discurso sobre o universo camuflado. É nesse sentido também que a psiquiatria, a qual precisa limitar-se à analogia com o organismo fisiológico¹¹⁴ – como, de fato, verifica-se no conflito entre Freud e Breuer –¹¹⁵ abre espaço ao saber da psicanálise. A pretensa cientificidade da psicanálise requer que a historicidade do desenvolvimento psíquico seja demonstrável, da mesma forma como Hegel pretendeu, menos de um século antes, demonstrar a historicidade do desenvolvimento do espírito absoluto. Foucault indiretamente o evoca: “chaque type de névrose est retour à un stade d’évolution libidinale. Et la psychanalyse a cru pouvoir écrire une psychologie de l’enfant, en faisant une pathologie de l’adulte.”¹¹⁶

É preciso ainda lembrar que essa história do sujeito empreendida pela psicanálise abrirá caminho à própria arqueologia foucaultiana, quando se trata de um “deciframento dos códigos secretos”. Depois de “Introdução (in Biswanger)”,

113 FREUD, S. *Sigmund Freud présenté par lui-même*. p. 52.

114 Trad. livre: “Em psiquiatria, ao contrário, a noção de personalidade torna singularmente difícil a distinção entre o normal e o patológico”. “En psychiatrie, au contraire, la notion de personnalité rend singulièrement difficile la distinction du normal et du pathologique”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 14.

115 “Ao responder à pergunta sobre quando é que um processo mental se torna patogênico – isto é quando é que se torna impossível lidar com ele normalmente –, Breuer preferiu o que poderia ser chamado de teoria fisiológica: julgava ele que os processos que não podiam encontrar um resultado normal eram aqueles que se haviam originado durante anos mentais ‘hipnóides’ inusitados. Isto provocou a questão ulterior da origem desses estados ‘hipnóides’. Eu, por outro lado, estava inclinado a suspeitar da existência de uma ação mútua de forças e da atuação de intenções e propósitos como os que devem ser observados na vida normal”. FREUD, S., “Um estudo autobiográfico” em *Obras completas*, v.20, p. 35.

116 Trad. livre: “Cada tipo de neurose é uma volta a um estágio da evolução libidinal. E a psicanálise acreditou poder escrever uma psicologia da criança fazendo uma patologia do adulto”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 23.

quando pela primeira vez Foucault utiliza o termo “arqueologia” referindo-se ao trabalho de Freud, *Maladie mentale et personnalité*, em 1954, o reafirma:

C'est le fameux complexe d'OEdipe, où Freud croyait lire l'énigme de l'homme et la clef de son destin; où il faut sans doute trouver l'analyse la plus compréhensive des conflits vécus par l'enfant dans ses rapports avec ses parents, et le points de fixation de beaucoup de névroses.
En bref, tout stade libidinal est une structure pathologique virtuelle. La névrose est une archéologie spontanée de la libido.¹¹⁷

Recordemo-nos que, em 1953, Foucault revelou antipatia pela psicanálise com base no esvaziamento do “vocabulário simbólico”, cuja referência era a interpretação dos sonhos. Agora ele vê o símbolo que não fora preenchido pelos sonhos de certo modo preenchido pela “psicologia genética”. Entretanto, embora os pressupostos que há nela em comum com o hegelianismo sejam por ele assumidos quanto a tudo o que se refere à ideia de um desenvolvimento progressivo da psique em direção à sua autonomia, resta ainda grande margem à crítica. Nessa ocasião, para Foucault os mitos não estão presentes somente neste pensamento com o qual, em sua regressão, o doente mental está não só sincrônico como também em sintonia. Ele está presente no próprio saber psicanalítico – na parte em que, embora o próprio Freud o negue, talvez haja fortes influências de Schopenhauer.¹¹⁸ Embora tendo se libertado dos falsos pressupostos científicos da psiquiatria com base na analogia entre a psique e o organismo, a teoria psicanalítica findaria enredando-se em outros: “À l'horizon de toutes ces analyses, il y a, sans doute, des thèmes explicatifs qui se situent d'eux mêmes aux frontières du mythe: le mythe, d'abord, d'une certaine substance psychologique ('libido', chez Freud, 'force psychique', chez Janet).”¹¹⁹

É com base nessa crítica mais específica às abstrações míticas da “libido”

117 “É o famoso Complexo de Édipo, em que Freud acreditava ler o enigma do homem e a chave de seu destino; em que é preciso sem dúvida encontrar a análise mais compreensiva dos conflitos vividos pela criança com seus pais, e o ponto de fixação de muitas neuroses. Em resumo, todo estágio libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido”. Ibid., p. 26.

118 “O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer – ele não somente afirma o domínio das emoções e a suprema importância da sexualidade, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo da repressão – não deve ser remetida à minha familiaridade com seus ensinamentos”. FREUD, S., “Um estudo autobiográfico” em Obras completas, v.20, p. 75-76.

119 Trad. livre: “No horizonte de todas essas análises, há, sem dúvida, temas explicativos que se situam eles mesmos nas fronteiras do mito: o mito, de início, de uma certa substância psicológica ('libido', em Freud, 'força psíquica', em Janet)”. FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 30.

e da “força psíquica” que o texto revela o que Foucault tem em vista como proposta alternativa. Em primeiro lugar, ele parte da constatação de que tal explicação “arqueológica” em sentido psicanalítico, que “decifra os códigos secretos”, por exemplo, deduzindo da neurose a realidade da libido, não explicaria o que talvez possamos chamar de gatilho da doença mental, isso que faz com que a determinado momento um e não outro desenvolva uma patologia. A origem não do sintoma, mas a origem da doença, essa permanece obscura. “Il faut donc pousser l’analyse plus loin; et compléter cette dimension évolutive, virtuelle et structurale de la maladie, par l’analyse de cette dimension qui la rend nécessaire, significative et historique.”¹²⁰

Duas importantes referências por nós já tratadas surgem também no contexto desta obra: a fenomenologia de Heidegger e o materialismo histórico de Marx. Ambas são sugestões, embora vagas, do caminho a ser percorrido a fim de justificar o papel da história na constituição psicológica do sujeito. A primeira baseia-se no conceito de angústia. Lemos em *Ser e tempo*: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundano significa que a angústia se angustia com o mundo como tal.”¹²¹ Em Heidegger, a experiência de autonomia, de tornar-se próprio, não é uma questão de livre escolha ou de uma atitude de maioridade. Trata-se de uma disposição rara, porque tendemos a certa “decadência”, a sempre abandonar essa tarefa em favor de uma impessoalidade cotidiana, na qual assumimos um modo de ser comum aos outros e conforme aos outros. É no esvaziamento dessa relação impessoal, quando então o “nada” que “não se revela em parte alguma” abre uma fenda entre o que podemos ser e a forma com que o mundo então esvaziado nos conduzia, que emerge a angústia e, com ela, também a oportunidade de se fazer escolhas de fato significativas. A angústia é, então, o que irrompe em nossas vidas arrancando-nos da impessoalidade e levando-nos a buscar assumi-las por nós mesmos.

Em Foucault, a angústia aparece como o fator capaz de disparar a alienação mental. Ele chega a afirmar que ela é “comme un a priori

120 Trad. livre: “É preciso, então, empurrar a análise mais longe, e completar essa dimensão evolutiva, virtual e estrutural da doença pela análise dessa dimensão que a torna necessária, significativa e histórica”. Ibid., p. 35.

121 HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 250.

d'existence",¹²² e o diz conforme uma atitude fenomenológica que encontramos no fundamento mesmo deste livro: "Sans doute, l'analyse phénoménologique refuse une distinction a priori du normal et du pathologique",¹²³ de modo que o patológico há de ser ligado, pela angústia de cada um, à sua existência.¹²⁴ A angústia surge – ao mesmo tempo de um modo estranhamente tão abstrato como havia sido recriminado em Freud – responsável pelo modo como as estruturas que nos são comuns sejam vividas individualmente, fazendo com que uns desenvolvam uma doença mental enquanto outros não.

Quando analisamos em nosso primeiro capítulo o pensamento de Foucault, de 1953, em "Introdução (in Biswanger)", vimos que a fenomenologia é para ele a melhor representante da positividade da história. É ela quem deve salvar as existências individuais das reduções ao "vocabulário simbólico" psicanalítico. A novidade, em 1954, é que Foucault busque compor ao trabalho fenomenológico dois outros, os quais serão precisamente aqueles que ele se encarregará de subtrair em *Doença mental e psicologia*, no ano de 1962: a história pela referência ao materialismo histórico de Marx e uma referência também a um materialismo orgânico, ou melhor, à fisiologia.

Quanto a essa segunda referência, de fato Foucault atribui a ela uma enorme relevância na constituição das doenças mentais, tomando Pavlov como seu grande representante. Pretender uma analogia com a fisiologia seria um problema, mas confiar um papel a ela não. Em 1962, na versão de *Doença mental e psicologia*, toda referência à legitimidade do saber fisiológico desaparecerá, e essa ruptura não deixará grandes consequências. Apenas para ilustrarmos a presença de um saber cuja positividade científica foi um dia assumida por Foucault nas ciências psíquicas, é válido registrar aqui uma passagem do texto:

La catatonie est un des exemples le plus manifestes d'inhibition généralisée, et le pronostic favorable qu'elle comporte montre la signification de l'inhibition: elle est essentiellement mécanisme de défense et de récupération; elle correspond, selon Pavlov, au processus d'assimilation de la cellule nerveuse,

122 Trad. livre: "como um *a priori* de existência". FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, p. 52.

123 Trad. livre: "Sem dúvida, a análise fenomenológica recusa uma distinção a priori do normal e do patológico". Ibid., p. 68.

124 Trad. livre: "É pela angústia que a evolução psicológica se transforma em história individual". "C'est par l'angoisse que l'évolution psychologique se transforme en histoire individuelle". Ibid., p. 50.

alors que l'excitation correspond à la dépense et à la désassimilation.¹²⁵

Quanto à perspectiva marxista, há uma série de elementos interessantes. Por exemplo, em *Maladie mentale et personnalité* o capítulo V chama-se “Le sens historique de l'aliénation mentale” (O sentido histórico da alienação mental). Em *Doença mental e psicologia*, ele será substituído por “La constitution historique de la maladie mentale” (A constituição histórica da doença mental), provavelmente buscando atenuar o seu caráter marxista, pela alteração dos termos “sentido histórico” e “alienação”. No primeiro, encontramos a seguinte ideia:

Freud voulait expliquer la guerre; mais c'est la guerre qui explique ce tournant de la pensée freudienne. Ou plutôt le capitalisme faisait, à cette époque, d'une façon claire pour lui-même, l'expérience de ses propres contradictions: il fallait renoncer aux vieux thème de la solidarité, et admettre que l'homme pouvait et devait faire de l'homme une expérience négative, vécue sur le mode de la haine et de l'agression. Les psychologues ont donné à cette expérience le nom de l'ambivalence et ils y ont vu un conflit d'instincts. Son origine est, en réalité, dans la contradiction des rapports sociaux.¹²⁶

No segundo, *Doença mental e psicologia*, o que encontramos é:

Nos meados do século XVII, brusca mudança; o mundo da loucura vai tornar-se o mundo da exclusão.

Criam-se (e isto em toda a Europa) estabelecimentos para a internação que não são simplesmente destinados a receber os loucos, mas toda uma série de indivíduos bastante diferentes uns dos outros, pelo menos segundo nossos critérios de percepção: encerram-se os inválidos pobres, os velhos na miséria, os mendigos, os desempregados opiniáticos, os portadores de doenças venéreas, libertinos de toda espécie, pessoas a quem a família ou o poder real querem evitar um castigo público, pais de família dissipadores, eclesiásticos em infração, em resumo todos aqueles que, em relação à ordem da razão, da moral e da sociedade, dão mostras de “alteração”.¹²⁷

É fácil notar que, ao subtrair uma série de capítulos de *Maladie mentale*

125 Trad. livre: “A catatonia é um dos exemplos mais manifestos de inibição generalizada, e o prognóstico favorável que ela comporta mostra a significação da inibição: ela é essencialmente mecanismo de defesa e de recuperação; ele corresponde, segundo Pavlov, ao processo de assimilação da célula nervosa, enquanto a excitação corresponde ao gasto e à desassimilação”. Ibid., p. 100.

126 Trad. livre: “Freud queria explicar a guerra, mas é a guerra que explica essa virada do pensamento de Freud. Ou mais ainda o capitalismo fazia, a essa época, de uma forma clara para ele mesmo, a experiência de suas próprias contradições: era preciso renunciar aos velhos temas da solidariedade e admitir que o homem podia e devia fazer do homem uma experiência negativa, experimentada sobre as formas da raiva e da agressão. Os psicólogos deram a esta experiência o nome de ambivalência e eles viram aí um conflito de instintos. Sua origem está, em realidade, nas contradições das relações sociais”. Ibid., p. 87.

et personnalité, o que predominantemente Foucault faz em 1962 é preencher o vazio deixado com os estudos já dirigidos à *História da loucura*. No fim dessa segunda versão surge, em linhas gerais, um resumo do trabalho tão elaborado que foi a sua tese. Com a passagem acima, talvez se confirme aquilo que dissemos no capítulo anterior, que *História da loucura* é uma arqueologia das formas de exclusão, pela razão, de classes de personagens que formam uma grande constelação, cravando na história uma série de consequências morais que servem como o melhor retrato da própria razão.

Conclui-se, então, que o materialismo histórico de Marx é suprimido e dá lugar a uma análise predominantemente voltada à partilha moral que há entre razão e desrazão. Uma observação relevante é que há um lugar para Nietzsche nesta virada. No texto de 1954 não há uma única menção a esse filósofo, para quem a questão moral é central, ao passo que em 1962 ele surge imponente: “A ‘psicologia’ é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca a sua verdade – e a perde. Nietzsche, a quem se fez dizer o contrário, tinha-o visto muito bem”.¹²⁸ Foucault refere-se aqui à apropriação que se fez de Nietzsche pelo nazismo, mas não nos atenhmos a isso. Essa não é a única consequência das transformações que vemos. O campo que será ocupado pela linguagem substitui esta análise materialista: fisiologia, que vemos realmente desaparecer, e conflito de classes, que vemos ressurgir transfigurado.

O último capítulo, reescrito por Foucault em 1962, intitulado “A loucura, estrutura global”, revela-nos, tão bem quando o prefácio escrito em 1960 para *Folie et déraison*, a relevância que a linguagem adquire. Ele afirma: “Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem”.¹²⁹ Com isso, confirma-se, primeiramente, o fato de que o pensamento de Foucault é, ainda em 1962, um pensamento voltado à origem, embora uma origem que é agora não mais suscetível à “psicologia genética”, nem mesmo se composta ao materialismo histórico e ao materialismo da fisiologia, pois pertence ao silêncio da linguagem. O texto torna-se, entre os capítulos deixados e aqueles alterados, uma obra, de fato, incoerente, fruto de uma colagem inconsequente – e ao mesmo

127 FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 78.

128 Ibid., p. 85.

129 Ibid., p. 87.

tempo extremamente fiel ao que se passa com o seu autor nesse momento de transformação.

Lembremos que o que Foucault realiza em *História da loucura* não é um estudo de uma só “estrutura global”, mas uma constelação de fenômenos muito dispersos reunidos sob a imagem enigmática da loucura. O que ele também realiza é a renovação para o pensamento que, senão pela razão, quer ainda encontrar qualquer coisa de global, e que seja também a fonte não só da razão como também da desrazão. O pensamento quer encontrar a fonte com base na qual mesmo a loucura pode expressar-se, e com base na qual, na verdade, ela já se expressou em todos esses autores que com ela flertaram ao ponto de serem por ela tomados, esses que não eram, portanto, claramente autores. Eram menos autores do que porta-vozes da linguagem.

*

Ao contrário do que suspeitariam alguns leitores de Foucault considerando-o um pensador dedicado às singularidades, seus estudos sobre a loucura não vão da figura genérica do louco para o exame cada vez mais específico do que o constitui como doente mental; ele vai do esforço de determinação positiva da doença mental para uma análise de diversos personagens que foram ao longo de muitos séculos reunidos sob a figura do louco. Entre *Maladie mentale et personnalité* e *História da loucura*, um estudo afim aos propósitos da psicologia dá lugar a outro que a examinará de fora, não apenas por uma abordagem crítica, explorando as suas condições de possibilidade históricas, como também por uma abordagem ética, que considera os seus efeitos práticos. Essa passagem é também a de um pensamento tomado pela razão científica a um pensamento que, buscando respeitar a experiência da desrazão, esforça-se por substituir aquela hegemonia por um amálgama da linguagem.

Se é possível estabelecer uma distância entre o que as ciências dizem da loucura e o que a loucura é para a desrazão, é porque há uma partilha moral a se reconhecer e porque há a existência de um universo inaudito, do qual todos os discursos provêm antes de se proliferarem. Há a razão e a há desrazão; há aquilo

que o louco é para as ciências do homem e há o que a loucura é para a linguagem. É essa dupla distância que garante o que o louco é para as ciências do homem, embora vigore como compreensão hegemônica, decorra de um *status* de objeto; e é também esta dupla distância, do louco para a ciência e da loucura para a linguagem, o que insinua que ele talvez mereça outro *status*, o de autor. Assim, a anterior simplicidade de personalidade que vemos em *Maladie mentale et personnalité* garantir o *status* do louco como objeto não se perpetuará nos estudos seguintes como caracterização da loucura em geral. Essa caracterização passa a ser identificada especificamente ao saber do classicismo, em que prevalece, como vemos em *História da loucura*, a hegemonia da ciência:

E se se devesse resumir toda essa evolução numa palavra, seria possível dizer, sem dúvida, que o próprio da experiência do Desatino (*Déraison*, Desrazão) é o fato de nele a loucura ser sujeito de si mesma, mas que na experiência que se forma, nesse fim de século XVIII, a loucura é alienada de si mesma no estatuto de objeto que ela recebe”¹³⁰.

Na outra ponta do classicismo, no Renascimento, a loucura possuiu outro *status*. A loucura ocupou um papel na sociedade que terá significativas semelhanças com o *status* que ela adquirirá no pensamento moderno. Em 1970, na conferência “Loucura, literatura e sociedade”, Foucault retoma, em referência ao Renascimento, um argumento já trabalhado em *História da loucura*:

O louco é o portador da verdade e ele a conta de modo muito curioso. Pois sabe muito mais coisas do que aqueles que não são loucos: ele tem uma visão de outra dimensão. (...) O louco é um profeta ingênuo, que conta a verdade sem o saber. A verdade transparece através dele, mas ele, por sua vez, não a possui. (...) De um lado, há um grupo de personagens que dominam sua vontade, mas não conhecem a verdade. Do outro, há o louco que lhes conta a verdade, mas não governa sua vontade e nem mesmo tem o domínio do fato de que conta a verdade. Essa assimetria entre a vontade e a verdade, ou seja, entre a verdade desapossada da vontade e a vontade que ainda não conhece a verdade, não é nada mais que a diferença entre os loucos e os que não são loucos.¹³¹

Grosso modo, não somente “portador da verdade” para o Renascimento, o louco é este que, em nossa época, abriu as portas de “outra dimensão”. Se ele retorna a algum lugar, não se trata mais de um começo primitivo, de um retrocesso às origens do desenvolvimento psíquico. “Portador da verdade” no Renascimento

130 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 439-440.

131 FOUCAULT, M., “Loucura, literatura, sociedade” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 239-240.

e objeto da razão científica no classicismo desse “fim de século XVIII”, é preciso esclarecer a sua posição arquetípica na modernidade. Se há um regresso na loucura, em vez de uma etapa primitiva da civilização, o seu retorno agora será à fonte da linguagem.

O que transparece através do louco, e que seria também uma experiência de linguagem paradigmática para a modernidade, é a autoria desprovida de intenção, desprovida de vontade e de propriedade. Mas ela não é toda caracterizada pela falta, pois provoca uma experiência inesperada, a qual – não sejamos ainda tão exigentes quanto a isso – se pode identificar, como no Renascimento, à “verdade”. O louco não é apenas alguém que conta a verdade porque não possui a barreira moral na qual todos os outros estão encerrados. A barreira moral sobre ele se impõe de fora e a posteriori, uma vez que ele fala essa estranha verdade atendendo à dimensão mais profunda da linguagem.

Então, e somente então, poderá aparecer o domínio no qual o homem de loucura e o homem de razão, separando-se, não estão ainda separados e, em uma linguagem muito originária, muito tosca, bem mais matinal do que a ciência, iniciem o diálogo de sua ruptura, o que testemunha de um modo fugidio que eles se falam ainda. Ali, loucura e não loucura, razão e não razão estão confusamente implicadas: inseparáveis, já que não existem ainda, e existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa.¹³²

No prefácio escrito para *Folie et déraison*, encontramos o que é capaz de unir o homem de razão ao homem de loucura como uma linguagem matinal – um início que tem o esplendor de uma aurora, que é puro porque o tempo que corrompe a sociedade ainda não corrompeu as suas promessas. Não mais um ideal positivista, deparamo-nos com um ideal romântico. Ainda que não se trate de confundi-los, de dizer que o homem de razão é também um homem de loucura, a “linguagem matinal” para a qual o homem de loucura retorna aponta também um caminho de retorno para o homem de razão. Quando, na linguagem, o homem de razão estabelece com o homem de loucura outro diálogo – quando não se trata de um “monólogo da razão sobre a loucura”¹³³ –, toda a corrupção moral da razão é desperta, como num ritual de purificação, para uma outra obra.¹³⁴ Portanto, não

132 FOUCAULT, M., “Prefácio (Folie et déraison)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 153.

133 Idem.

134 “Aos olhos de não sei qual cultura futura – e talvez ela já esteja muito próxima –, seremos aqueles que aproximaram ao máximo estas duas coisas jamais realmente pronunciadas, estas duas frases tão contraditórias e impossíveis quanto o famoso “eu minto” e que designam todas duas a

apenas o louco revela, por sua diferença, o que é a normalidade sob o ponto de vista ético da razão; não apenas revela o que é a própria razão segundo aquilo que ela produz, tal como é próprio da análise do classicismo de *História da loucura*. Ele agora revelará também qual a natureza das produções extraordinárias dos homens na modernidade e o propósito de suas autorias. Se o homem do classicismo vai à história para encontrar as marcas do progresso, o homem moderno avança seu olhar sobre a história mergulhando cada vez mais profundamente e esperançoso de perder-se na experiência de sua aurora. Mesmo que o louco não seja o seu soberano, mesmo que não tenha a intenção de fazê-lo, ele tem acesso a uma linguagem que nos precede e que nos excede, e ele mostra, finalmente, que sermos assim envolvidos pela linguagem é o melhor que podemos esperar de nós mesmos.

*

O largo e impreciso campo da linguagem, capaz de albergar tantos mistérios e complexidades, não permanecerá sem a cobrança de um compromisso com a positividade até a chegada dos anos 1970. Tentamos mostrar que ele dura cerca de dez anos, até “Nietzsche, Freud e Marx”, de 1967, em que se vê ainda uma arqueologia em que as positivities não são senão as imagens que, para um pensamento simbólico, requerem a decifração de uma origem na linguagem.

Surgirá uma diferença de abordagem significativa quando Foucault assumir novamente a exigência primordial e irrestrita da positividade empírica para o seu trabalho. Embora apartados por uma lógica inversa, o que há em comum é o critério do *status*: de louco e de autor. Enfim, se abstraímos os meios com os quais Foucault subsume de suas análises históricas uma trama de linguagem, se estranhamente assim a contornamos, talvez seja possível proceder com uma gênese da doença mental e da autoria em sua obra pelo critério do *status*.

mesma autorreferência vazia: “eu escrevo” e “eu deliro”. (...) E surpreender-se-á, sem dúvida nenhuma, que nós tenhamos podido reconhecer um tão estranho parentesco entre o que, por muito tempo, foi temido como grito, e o que, por muito tempo, foi esperado como canto”. FOUCAULT, M., “Loucura e doença mental” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 218-219.

Comecemos pelo mais extremo, uma demonstração da presença desses conceitos depois que Foucault já tiver abdicado de remetê-los à linguagem. Em *Vigiar e punir*, obra de 1975, há ao menos duas importantes referências ao tema, direcionado, então, à especificidade da autoria de um crime. Para que se conheça as suas motivações, a técnica punitiva apropriada e a melhor forma de reeducar o criminoso, é preciso tornar seus atos – e seus discursos – razoáveis. É preciso desvendar o seu íntimo. As questões postas estabelecem uma relação não com os mistérios da linguagem, mas com o arcabouço teórico que vimos formulado em *Maladie mentale et personnalité*, de 1954: “Como citar o processo causal que o produziu? Onde estará, no próprio autor, a origem do crime? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade?”¹³⁵ O que o sistema jurídico precisa identificar, uma vez que não se trata mais de julgar os atos, e sim a “periculosidade” de um criminoso,¹³⁶ não é somente o que ele fez, mas principalmente aquilo que ele pode vir a executar. É necessário que se faça o seu retrato psíquico compondo todos os elementos que se encontram disponíveis: “instinto”, “inconsciente”, “meio ambiente” e “hereditariedade”, quer dizer, história pessoal e conjuntural, fisiologia e “estruturas de personalidade”. O que Foucault identifica no sistema penal é um procedimento que ele próprio um dia empreendeu, mas se agora o renega não é a favor de uma nova experiência de linguagem. O que se passa quando o retrato constituído conduz-nos a um resultado contrário, que atesta a desrazoabilidade dos atos?

Um fato significativo: a maneira como a questão da loucura evoluiu na prática penal. De acordo com o código francês de 1810, ela só era abordada no final do artigo 64. Este prevê que não há crime nem delito, se o infrator estava em estado de demência no momento do ato. A possibilidade de invocar a loucura excluía, pois, a qualificação de um ato como crime: na alegação de o autor ter ficado louco, não era a gravidade de seu gesto que se modificava, nem a sua pena que devia ser atenuada: mas o próprio crime desaparecia. Impossível, pois, declarar alguém ao mesmo tempo culpado e louco; o diagnóstico de loucura uma vez declarado não podia ser integrado no juízo; ele interrompia o processo e retirava o poder da justiça sobre o autor do ato.¹³⁷

Na hipótese de um ato irracional, de uma ação sem autoria, perde-se a

135 FOUCAULT, M., *Vigiar e punir*, p. 20.

136 “Introduzindo solenemente as infrações no campo dos objetos susceptíveis de conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão, ou possam ser”. Idem.

pertinência de levar adiante uma ação judicial. Destarte, se buscamos por um instante contornar a temática da linguagem enquanto solo misterioso que deveria circunscrever toda a trama da razão e da desrazão, se adiantamo-nos assim na obra foucaultiana, reencontraremos a presença aprofundada da análise da autoria e de seu vínculo com a loucura. O que nos permite proceder por essa rota alternativa é o critério do *status*.

Agora retornemos ao princípio para que a discrepância que queremos demonstrar seja mais clara quanto às suas raízes conceituais. No prefácio de *Folie et déraison*, o mesmo no qual encontramos tão bem elaborado o vínculo de *História da loucura* com a questão da linguagem, somos induzidos a pensar que é possível proceder com a gênese de uma ética da doença mental e da autoria pelo critério do *status*. Ele afirma: “Não pode haver em nossa sociedade razão sem loucura, mesmo quando o conhecimento racional que tomamos da loucura a reduza e a desarme, conferindo-lhe o frágil *status* de acidente patológico.”¹³⁸ Nessa passagem nada se fala sobre a linguagem. Diz-se que o conhecimento racional, que como sabemos tem as suas implicações éticas, confere à loucura o *status* de acidente patológico. Entretanto – e é preciso atentar às sutilezas –, a sentença afirma também que “não pode haver em nossa sociedade razão sem loucura”, e isso é o exato oposto do que pretende o sistema jurídico analisado em *Vigiar e punir*. Se em toda razão houvesse sempre alguma loucura, isso significaria que jamais agimos guiados pela razão e todos estariam, por princípio, livres de toda responsabilidade por seus atos. Em suma, por mais que busquemos desprender, no início dos trabalhos de Foucault, os seus elementos afins aos trabalhos da década de 1970, é preciso reconhecer que eles estão submetidos a quadros de pensamento diferentes. Isso não pode ser contornado por uma gênese que se pretenda ater-se aos elementos positivos remetendo-os apenas ao critério social do *status*.

Atendo-nos ainda ao plano de *História da loucura*, cujas análises dedicam-se também ao universo jurídico, vemos que é neste mesmo instante em que vigoram os ideais do Iluminismo que não há crime que mereça punição mais severa do que o de ser louco.¹³⁹ Foucault afirma, a respeito do século XVIII, que

137 Ibid., p. 21.

138 FOUCAULT, M., “Prefácio (Folie et déraison)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 157.

139 “O louco não é a primeira e a mais inocente vítima do internamento, porém o mais obscuro e o

“estamos no extremo oposto dessa regra fundamental do direito segundo a qual ‘a verdadeira loucura tudo desculpa’”.¹⁴⁰ Conforme nos aproximamos das análises das práticas de exclusão, do trabalho ético da razão científica sobre a loucura, mais fácil se torna relacionar tais proposições àquelas que surgirão na virada para os anos 1970. No entanto, o texto não nos permite ir muito longe da temática da linguagem. Enquanto ela ganha corpo ao longo dos trabalhos da década de 1960 – o que nos caberá demonstrar na segunda parte desta tese –, todos os esforços são dirigidos à tentativa de combater a soberania do autor e a atribuição de que nele se encontra a verdade da obra. Mesmo a obra como ato criminoso não lhe escapa, sendo convertida àquela da criação literária. Então autoria e loucura quase se confundem, ao ponto em que a ideia de criminalidade seja também incorporada – com exemplos que positivamente o confirmam – a esta trama da linguagem. É o que se vê no texto “Introdução (In Rousseau)” que, em 1962, Foucault escreveu para a edição das obras do autor do século XVIII.

Jean-Jacques Rousseau, o autor de seus livros, viu-se recriminar pelos franceses por ter escrito livros criminosos (condenação de *Emílio* e do *Contrato*), ou então acusado por não tê-los feito (contestação a propósito do *Devin du village*), ou ainda suspeito de ter escrito panfletos: de qualquer forma, ele se tornava, através de seus livros, e por causa deles, o autor de crimes sem nome.¹⁴¹

Em suma, a tarefa da linguagem é sempre torcer as regras da razão, inclusive esta do *status* que deveria delimitar os limites da autoria com a loucura, mesmo quando se trata de analisar crimes. Resta, se queremos ver essa relação em sua forma também livre da trama da linguagem, realmente nos adiantarmos ao plano em que ela faltará em favor da empiria, podendo ver, assim, até que ponto são conduzidos por Foucault os vínculos e os cortes da loucura com a autoria.

Em 1969, o ano da grande ruptura, o mesmo em que será lançado *A arqueologia do saber*, encontramos na conferência “O que é um autor?”, proferida no Collège de France antes que Foucault se tornasse ali professor titular, algumas respostas para tais questões: “Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma

mais visível, o mais insistente dos símbolos do poder que interna. A surda obstinação dos poderes está presente no meio dos internos nessa ruidosa presença do desatino (*déraison*, desrazão)”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 396.

140 Ibid., p. 138.

141 FOUCAULT, M., “Introdução (in Rousseau)” em *Ditos e escritos*, v.1, p. 173.

linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer.”¹⁴² Esse exórdio de um novo trabalho não só é autorreferente, pois trata-se também para ele, Foucault, de poder desaparecer enquanto autor de seus trabalhos passados, enquanto alguém a quem se exige justificá-los e incorporá-los coerentemente aos futuros, mas trata-se também de demonstrar que esta ruptura que há em sua própria autoria é a do desatar dos nós com a temática da linguagem, porque agora ele terá como tema a definição de um espaço outro que não este onde o sujeito aparece a ela amarrado. Ou seja, a reflexão de “O que é um autor?” surge no momento em que Foucault se vê confrontado com a sua própria autoria quando desata seus nós com a temática da linguagem.

Contudo, se não é na linguagem que o sujeito desaparece, se não é a ela amarrando-se e por ela entregando-se que ele desaparece, em que é? Em que ele há de amarrar-se? Que outra trama, no lugar da linguagem, vem envolvê-lo? Adiantemo-nos, novamente, dizendo que será a trama política, em que a cultura tem suas implicações sociais no lugar de precedê-las. Ele o diz: “O que seria preciso fazer é localizar o espaço assim deixado vago pela desapareição do autor, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e espreitar os locais, as funções livres que essa desapareição faz aparecer.”¹⁴³

Em vez de substituir o autor pela linguagem, é preciso verificar o que comparece no espaço deixado vago. O que comparece será o próprio autor, não mais em sua intenção e nas raízes pessoais de sua vida que o teriam levado a produzir isso ou aquilo, tampouco em sua dependência da linguagem que faria dele o seu escolhido, mas unicamente no *status*, ou seja, na força que é socialmente conferida aos seus discursos da parte dos outros seres pretensamente razoáveis. Em suma, não há espaço vago; toda desapareição das intenções do autor fará aparecer uma função autor. Desde que não haja brecha no mundo em que um discurso que venha justificá-lo – “sistema jurídico e institucional”¹⁴⁴ – ainda não tenha se infiltrado, todos os espaços são preenchidos pelas relações entre uns seres de razão e outros. Pois, se a linguagem precede o mundo prometendo a conciliação da razão à desrazão que nele habita, o discurso refere-se ao mundo do qual podemos nos responsabilizar. E, se a linguagem diz que a razão não pode

142 FOUCAULT, M., “O que é um autor?” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 268.

143 Ibid., p. 271.

144 “A função autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que contém, determina, articula

arvorar-se a pretensão de encerrar o mundo, o discurso dirá que nem por isso ela está perdida.

O autor ocupa, portanto, uma função no discurso. Na verdade, ele é essa função para aqueles que dele precisam como referência na articulação de seus próprios discursos. Há discursos que surgem sobre o amparo de outro, que é como o seu primeiro autor na medida em que os legitima. O autor é aquele que, oferecendo amparo – *status* –, possibilita aos outros que o reclamam, senão de tornarem-se também autores, ao menos de situarem os seus discursos nas atividades às quais se dedicam com legitimidade, sem pertencer meramente ao *status quo*. Essencialmente, o que distingue a função autor é ter um *status* diferenciado do *status quo*.

O fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa” ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um *status*.¹⁴⁵

A respeito de Freud e Marx, por exemplo, que fundaram duas disciplinas às quais muitos discursos irão somar-se, Foucault afirma que eles “abriram o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram”.¹⁴⁶ Assim, eles formam em torno de si não só uma rede composta por seus próprios discursos, o que chamamos de obra, como também fazem com que essa rede incorpore discursos que a eles se relacionam, o que chamamos de comentário. Isso não significa que toda palavra proferida deve ser categorizada entre autoria e comentário. Há palavras que servem ao mundo e outras que buscam orientá-lo.

Na ocasião da conferência, de 1969, no Collège de France, houve ao final um tempo dedicado ao debate, quando muitos interlocutores demonstraram uma má compreensão das ideias apresentadas. Disseram que Foucault “atacou não mais o homem, mas o autor”¹⁴⁷ e, indo além, que Foucault concluía a sua

o universo dos discursos” Ibid., p. 279.

145 Ibid., p. 274.

146 Ibid., p. 281.

147 Ibid., p. 289.

exposição “na perspectiva da supressão do autor”.¹⁴⁸ A ambos, Foucault replica o seguinte: “não disse que o autor não existia; eu não o disse e estou surpreso que meu discurso o tenha sido usado para um tal contrassenso.”¹⁴⁹ De fato, Foucault parte de uma crítica à ideia de criação autônoma e absolutamente original, como é próprio a muitos trabalhos da primeira metade do século XX – e não é outra a relevância da dedicação às condições de possibilidade históricas do saber. Porém, autonomia e autoria deixam de ser o mesmo em sua análise. A pergunta “que importa quem fala?”, que dirige a conferência “O que é um autor”, nos leva não a concluir que, para Foucault, não haja nada que interesse acerca do autor; que seja necessário suprimi-lo nas análises filosóficas. Leva-nos a questionar de que forma o discurso está implicado não à origem etérea, inconfessável pelo sujeito dadivoso que o teria trazido ao mundo, mas a uma prática mundana, histórica, e que por uma espécie de consenso provocado pela busca de sentido e justificação para o mundo seleciona o que deverá ser preservado e distribuído na sociedade. O seu foco é o jogo, o conjunto dos casos em que o autor é uma função dos discursos conferindo aos mesmos algum *status*: “Sem dúvida, a esse ser de razão, tenta-se dar um *status* realista. Seria, no indivíduo, uma instância ‘profunda’, um poder ‘criador’, um ‘projeto’, o lugar originário da escrita.”¹⁵⁰ É evidente que não se trata de um retorno à filosofia do gênio tal como a encontramos, por exemplo, em Kant. O que a muitos leitores deve surpreender é ver ainda assim a existência do autor como um ser de razão e não mais como aquele que, como o louco, responde aos mistérios da linguagem.

História da loucura termina com uma discussão a respeito da relação entre autores que teriam flertado com a loucura em suas obras. Com relação àqueles do classicismo, o momento do maior deslumbramento com a razão, Foucault afirmara:

A loucura de Tasse, a melancolia de Swift e o delírio de Rousseau pertencem a suas obras, assim como essas mesmas obras lhe pertencem. Aqui nos textos, lá nessas vidas de homens, a mesma violência falava, ou a mesma amargura; visões eram certamente trocadas; linguagem e delírio se entrelaçavam. Contudo, há mais: a obra e a loucura eram, na experiência clássica, ligadas mais profundamente e num outro nível: paradoxalmente, ali onde uma limitava a

148 Idem.

149 Ibid., p. 294.

150 Ibid., p. 276.

outra.¹⁵¹

O classicismo é o lugar dos grandes paradoxos, onde as pretensões da razão engendram a desrazão. A esse paradoxo, essencialmente situado num recorte histórico, se dirige *História da loucura* como análise que diagnostica o quanto o processo da razão precisou implodir por suas próprias contradições, jogando todos os espólios no colo da linguagem. “É bem esse o primeiro e o mais aparente dos paradoxos do desatino (*déraison*, desrazão): uma imediata oposição à razão que só poderia ter por conteúdo a própria razão”.¹⁵² O paradoxo entre razão e desrazão, que faz com que “a loucura, no máximo, não é mais que o vão simulacro da razão”,¹⁵³ faz também com que linguagem e delírio, obra e loucura se entrelacem, mas sem se fundirem. O que, essencialmente, Foucault propõe na aproximação dos contrários é determinar que haverá um ponto em que eles hão de limitar-se, em que hão de distinguir-se, e que, assim, embora a obra chame o tempo todo a loucura ao diálogo, o que caracteriza a loucura venha a ser precisamente a ausência de obra. O que determina uma e outra, razão e loucura, não é senão a tardia presença ou ausência de obra, que se dedica à desrazão e assim revela melhor do que si mesma o que é a razão, mas obra que não é feita de loucura nem é pura linguagem. Obra que, por mais criativa, imaginativa e sensível que seja, buscando retornar à linguagem – como se vê em *História da loucura* –, ou a despeito da trama da linguagem – como se vê em “O que é um autor?” –, pertence sempre à razão.

O argumento visto em “O que é um autor?”, de que é preciso ver o que comparece na ausência de sua figura porque só assim revela-se a sua relevância, é muito semelhante ao que se encontra no fim de *História da loucura*: “Pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se”.¹⁵⁴ Da mesma forma como Foucault sugere hipoteticamente que se analise a suspensão da autoria em sua relação com a linguagem, em *História da loucura* a suspensão da autoria decorre da irrupção da loucura quando já não há mais produção de obra. Quando um autor como

151 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 528

152 Ibid., p.

153 Ibid., p. 186.

154 Ibid., p. 529-530.

Nietzsche, que tanto se dedicou à crítica da razão, é acometido pela loucura, toda a obra que ele deixa atrás de si, que era produção da razão sobre a desrazão, que assumia “uma tarefa de reconhecimento, de reparação; obrigado à tarefa de dar a razão desse desatino (*déraison*, desrazão), para esse desatino (*déraison*, desrazão)”,¹⁵⁵ ao mesmo tempo coloca em suspenso o mundo que por ele víamos de um modo muito particularmente revelado, e de outro revela-nos a experiência de sua indefinição. O autor calou-se acometido pela loucura e legou-nos um mundo que, antes conduzido por seu *status*, retorna à sua abertura: “E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam.”¹⁵⁶

A expressão “*status* realista” é curiosa. Atribuímos ao autor um *status* realista pedindo que ele nos empreste, em sua obra, uma realidade que não encontramos no mundo. A expressão sugere a ideia de que determinado discurso possui maior valor do que outro, na medida em que é proferido por alguém que é mais sujeito, que tem mais realidade do que outrem. Ter *status* significa ser reconhecido em seu discurso, e adquirir, assim, realidade sobre um mundo que não se justifica e que pede pela sua razão de ser. Em “O que é um autor?”, a exemplo da temática de *História da loucura*, trata-se de reconhecer que, na ausência do autor, há ainda um lastro. Ele não pode se ausentar porque cumpre, ao menos em nossa civilização, uma função necessária, que é a de justificar o mundo no qual nos alienamos e, na medida em que nossos discursos encontram neles uma justificação, nos justificar a nós mesmos.

155 Ibid., p. 530

156 Idem.

2. Linguagem e discurso: a dupla forma

2.1 Lá onde ninguém fala

Na Titanomaquia, a guerra entre a geração dos deuses do Olimpo e a geração titânica, Hyperion combate ao lado de Atlas e Cronos. Hyperion – de *Hyper*, “acima”, e *Iôn*, “que vai” – é aquele que está no alto e que avança por cima. Interessa-nos, porém, outro mito, que narra a ascensão e não o declínio dos titãs, quando em fraternal conluio cometem o parricídio contra a eternidade. Enquanto Cronos, o tempo, empunha a foice para acometer contra Urano, seu pai, para castrá-lo enquanto está adormecido, destituindo a fonte de seu poder sobre o Cosmo, que é o seu reino, seus irmãos o seguram pelos quatro pontos cardeais. Hyperion, no leste, pai do sol e da aurora, nesse instante de tensão olha claramente Urano, o céu e a eternidade, de cima. Hölderlin promoveu uma experiência de linguagem que incorpora Hyperion, o titã por excelência, de titânica tensão. Fora da poesia, outros elegerão uma das partes, o tempo ou o espaço.

Na obra de Hölderlin, *Hipérion ou o eremita na Grécia*, o guerreiro participa da insurreição contra o domínio do Império Otomano e envia um conjunto de cartas a Diotima, sua amada, e a Belarmino, seu amigo, que falam da elevação dos sentimentos de amor e da fruição da intimidade com a natureza.

“Oh natureza com seus deuses”, pensei, “sonhei até o fim o sonho das coisas humanas e digo que só você vive e o que os homens sem paz obtiveram à força e imaginaram derreteu-se como pérolas de cera, desaparecendo em suas chamas! Há quanto tempo eles sentem a sua falta? Oh, há quanto tempo que sua multidão a repreende, insultando a você e a seus deuses, que vivem serenos e bem-aventurados! Os homens caem de você como frutas podres, oh, deixe-os sucumbir, pois assim retornarão à sua raiz, e que eu, oh, árvore da vida, que eu possa verdejar novamente com você e envolver com o meu alento os seus cumes e todos os seus galhos e brotos, em paz e intimidade, pois todos nós crescemos da mesma semente dourada! Oh, fontes da terra! Oh, flores! Oh, florestas e águias e você luz fraternal! Como é antigo e novo o nosso amor!”¹⁵⁷

A natureza para os românticos é um refúgio. Ela resguarda a serenidade e a bem-aventurança. Mas em Hölderlin ela não é só potência a superar

descaminhos em direção ao bem; ela é presença em ato. Importa a natureza imanente e, se os homens que erram devem cair “como frutas podres”, eles reencontrarão, em suas raízes, nos espaços resguardados da terra, longe de quem se corrompeu, nas florestas e na vida campestre, uma vida resignificada. O texto se dirige não só à natureza e ao louvor de sua virgindade; ele valoriza a antiga sabedoria da terra, que está identificada à Grécia de outrora, um lugar presente e ausente, reconhecido como o mais altivo berço de nossa cultura, mas cujo solo foi dominado por uma civilização dedicada ao além-mundo. Irá se buscar, então, o vigor das fontes terrenas. São imagens da Grécia e um conjunto de valores sobre a vida que, mais do que aos gregos, concernem aos povos alemães antes da unificação. O estranho sítio de uma Grécia alemã, sob o ideal de unidade para um povo em busca de uma identidade, é para onde são endereçadas as cartas de Hipérion, o eremita, com a esperança de se educar uma nova pátria, uma vez contemplado o solo onde caminharam gigantes imortais.

Lugares e momentos que estão ausentes e presentes reinventam uma Grécia perdida como modelo para uma Alemanha prestes a se unificar. Essa Grécia já não existe, mas ela também não nos deixou. Nesta experiência reside a fundação mais remota, senão de uma cultura revigorada e de um homem mais altivo, como se pretendia, certamente da compreensão moderna de linguagem que herdamos na filosofia continental. Hölderlin é o pensador que retirou o tempo e o espaço das condições de intuição *a priori*, que, para Kant, submetem toda experiência à subjetividade, e os transferiu para o campo da linguagem, onde somos aqueles que salvaguardam o melhor do tempo e do espaço. Tempo e espaço não são, então, condições *a priori* da experiência. Têm-se experiências ordinárias ou extraordinárias com o tempo e o espaço. Hölderlin é a primeira expressão deste paradigma, que trata do modo como nos voltamos de nós mesmos, devotados à linguagem. Para o esclarecimento dessa hipótese, analisaremos algumas passagens de *Hipérion* que dialogam com *Fausto*, de Goethe, – dois arquétipos de nossa cultura –, veremos as suas diferenças e, em seguida, os indícios da formação de uma tradição teórica amparada em sua poesia.

Hipérion afirma: “A linguagem é um grande excesso. O melhor, porém, sempre permanece para si e descansa em suas profundezas como a pérola no

fundo do mar.”¹⁵⁸ E ele havia dito: “o que os homens sem paz obtiveram à força e imaginaram derreteu-se como pérolas de cera, desaparecendo em suas chamas!” Vemos a contraposição de dois achados. A ambição iluminista de antecipar-se à natureza, de forçá-la a responder aos inquéritos da razão, de sujeitá-la, e tudo o que o excesso de luz produziu, desaparece em chamas. As pérolas dos empreendimentos humanos, todas as ações e construções às quais com afínco Fausto se dedicou e pelas quais empenhou sua alma eram de cera, condenadas à ruína. A crítica romântica dirige-se às pretensões exacerbadas da razão científica e de suas edificações, e no lugar cunha a ideia de que, porque a ciência é limitada, é preciso encontrar outros acessos à natureza; é preciso dedicar-lhe não a nossa capacidade de transformá-la, mas a nossa atenção, a nossa escuta, uma entrega – um novo amor.

Na geração anterior, ainda envolta pela atmosfera do classicismo, Fausto afirma: “Mas mata-me o prazer no peito;/Não julgo algo saber direito,/Que leve aos homens uma luz que seja/Edificante ou benfazeja.”¹⁵⁹ Descrente não só da efetividade do conhecimento erudito como de seu valor, Fausto empenha-se na ação. Assim, ele será também testemunha de um significativo evento: na medida em que o projeto de pôr a natureza à disposição para a exploração e o controle se torna dominante, desafiado, é o homem quem passa a pertencer ao desafio, a submeter-se a essa única forma de relação. A ação de Fausto não foge ao quadro da tecnociência. Ele está encerrado nesta dobra do homem sobre si mesmo. Ele é o exemplo de como a exclusão produzida pela razão não incide somente sobre o outro, a quem se identifica à alienação, pois ele mesmo torna-se refém de suas ambições.

No *Hipérion*, entretanto, uma nova relação com a natureza é estabelecida ou retirada do esquecimento, como um “amor antigo”. Com entusiasmo para cruzar as dimensões titânicas do oceano, a tarefa é encontrar o que “descansa em suas profundezas como a [verdadeira] pérola no fundo do mar”. Mas esse encontro tem a interposição de um problema. Que vem a ser isto: “a linguagem é um grande excesso”? E de que maneira o excesso da linguagem se contrapõem ao que há de melhor, à “pérola no fundo do mar”? A linguagem não é *lógos*, expressão da razão? A linguagem, *lógos*, é mais que razão, transborda a razão?

158 HÖLDERLIN, F., *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 123

159 GOETHE, W., *Fausto*, p. 41.

Tornou-se sinônimo de razão por uma decadência linguística, filosófica? Em primeiro lugar, constatamo-la apenas ordinariamente compreendida como instrumento de expressão das representações do sujeito. Hipérion diz: “As pessoas gostam de falar, tagarelam como os pássaros, enquanto o mundo sopra em todos, como o ar de maio. Mas entre o meio dia e o entardecer, tudo pode mudar e, no final, o que foi perdido?”¹⁶⁰ Enquanto os homens lidam com a linguagem como um falatório, abusando do seu excesso, do seu potencial ilimitado e transbordante, o mundo sopra em todos como o ar de maio – ambiente facilitado. Hipérion desqualifica o uso dos potenciais ilimitados da linguagem como, finalmente, demasiado restrito, um abuso sobre o que está facilitado. Mas entre o meio-dia, a hora de maior atividade e calor, e a hora do recolhimento, no entardecer, pode haver definição. O que alguns descobrirão perdido? O que foi desperdiçado? Gastar o excesso da linguagem com palavrório – “tagarelando como os pássaros” – é um desperdício ou, mais que isso, a perda daquilo que nos deve ser mais caro. Quanto mais o homem engaja-se a tagarelar, mais desperdiça o potencial único da linguagem. Os poetas são aqueles que não a desperdiçam, nem mesmo para dizer o inefável.

FAUSTO

Compreende bem, meu doce coração!
 Quem o pode nomear?
 Quem professar:
 Eu creio nele?
 Quem conceber
 E ousar dizer:
 Não creio nele?
 Ele, do todo o abrangedor,
 O universal sustentador,
 Não abrange e não sustém ele
 A ti, a mim, como a si próprio?
 Lá no alto não se arqueia o céu?
 Não jaz a terra aqui embaixo, firme?
 E em brilho suave não se elevam
 Perenes astros para o alto?
 Não fita o meu olhar o teu,
 E não penetra tudo
 Ao coração e ao juízo teu,
 E a obra invisível, em mistério eterno,
 Visivelmente ao lado teu?
 Disso enche o coração, até o extremo.
 E quando transbordar de um êxtase supremo,
 Então nomeia-o como queiras,

160 HÖLDERLIN, F., *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 123.

Ventura! amor! coração! Deus!
 Não tenho nome para tal!
 O sentimento é tudo;
 Nome é vapor e som,
 Nublado ardor celeste.

MARGARIDA

Tudo isso há de ser belo e bom;
 Diz nosso padre quase o que disseste,
 Tão só de modo algo diverso.

FAUSTO

É o que dizem no universo
 Todos os corações sob a etérea paragem,
 Cada qual em sua linguagem;
 Por que na minha, eu, não?¹⁶¹

Fausto evoca o melhor entre os excessos da linguagem: “Ventura! Amor! Coração! Deus!” Mas se Margarida rebaixa a sua busca ao sermão de todos os dias do “nosso padre”, àquilo já apreendido, dogmatizado e autorizado, então é preciso que Fausto reclame, com o seu devotado afeto, que o que diz o padre, entre tudo o que se diz afora, não é o mesmo que ele diz. Ele – como parte de uma cultura que passou pela Reforma protestante – busca em si mesmo a sua linguagem. Todavia, porque todo o êxtase supremo vem de fora, havendo uma divisão de esferas, é preciso maldizê-la. Ao fazê-lo, torna-se também razão de orgulho que haja formas e formas de dizer e, finalmente, que haja uma forma “minha”. É assim que ele fala da pérola nas profundezas, pelo fôlego, impulso e entusiasmo de seu mergulho: “Aquilo que é dado a toda a humanidade, quero gozar no próprio Eu.” Sutil e irreparável diferença! – a linguagem é sua. Criá-la, como transformar a natureza, é a única salvação para a alma. E os anjos consentirão: “Quem aspirar, lutando, ao alvo,/À redenção traremos.”¹⁶² A pérola de Fausto e Goethe não está lá resguardada na natureza; ela é aquilo que ele mesmo se encarrega de produzir.

Hipérion almeja menos, mas aponta um alvo além. Não se trata de salvar-se, de ter em si mesmo os méritos da criação, de gozar em seu próprio ser a totalidade, mesmo que seja aquela que a linguagem – “aquilo que é dado a toda a humanidade” – lhe permita. Hipérion diz à natureza: se “os homens caem de você como frutas podres, oh, deixe-os sucumbir” e, assim, não espera produzir de si

161 GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 158-159.

mesmo uma salvação. Com Hölderlin, os homens sucumbem; a aspiração, a intenção, a vontade, a sujeição da natureza, e assim eles despertam novamente para a fonte a partir da qual lhes caberá – “fielmente” – encontrar uma resposta a dar.

De resto, esse século se me afigura como o tonel eternamente vazio das Danaides, e minha alma jorrou esbanjando amor para preencher todas as lacunas. Então não vi mais nenhuma lacuna, e o tédio da vida não mais me oprimiu. Nunca mais disse então à flor, “você é minha irmã!”, e às fontes, “somos da mesma espécie!”. Fielmente, como um eco, dei a cada coisa o seu nome.¹⁶³

Hölderlin utiliza uma referência a outro mito grego para caracterizar o olhar de seu século, a crise de seu século. As Danaides, filhas de Danao, foram castigadas no Hades por assassinar seus esposos na noite de núpcias. A condenação consiste em passar em suplício a eternidade a encher com jarros de água um tonel de fundo vazado. Hölderlin contrapõe esta imagem – a imagem do século, do empreendedorismo fáustico – a de uma alma que jorra esbanjando amor e, assim, preenche “todas as lacunas”. A visão transfigurada pelo amor se distingue do que se afigura aos olhos do século. Com olhos amorosos, novos contornos são descobertos no mundo e, assim, se desembaraça a vida do tédio que levou Fausto a Mefistófeles, o tédio que, de lacuna em lacuna, a oprimia.

“Nunca mais disse então à flor, ‘você é minha irmã!’, e às fontes, ‘somos da mesma espécie!’”. Fielmente, como um eco, dei a cada coisa o seu nome.” A que se refere a suposta irmandade com a flor e não pertencer à mesma espécie das fontes? Na flor, a vida desenvolve beleza e perece, até surgir uma nova estação e um novo botão. Na fonte, o nascimento é incessante; não há um ciclo de transformação, nascimento e morte; há um fluxo. Em tempos em que tudo se revela lacunar, aquém do que deveria ser, responder ao tédio dessa condição significaria irmanar-se aos modos de ser da flor e compartilhar a espécie de fluxo da fonte. Ambas as experiências de tempo apresentadas pelo titã, porta-voz do acaso e não da ordem cósmica, substituiriam o tédio, como o que se estende demasiadamente quando o homem é prostrado frente ao que lhe parece precário. Essas duas experiências despertadas na contemplação da flor e da fonte poderiam parecer suficientes como alternativas extraordinárias à forma habitual de se

162 Ibid., p. 447.

relacionar com o mundo, a forma do tédio – o tempo que se alonga demais e que precisa ser vencido, como é vencido o império de Urano, a eternidade, e o eternamente vazio tonel das Danaides –, mas, a rigor, o que elas sugerem jamais será o mais próprio ao homem. Comovido com as formas da flor e da fonte, ele se desvencilha do tédio de seu tempo, do tempo de seu tempo, mas as lacunas retornam enquanto não encontrar o seu modo de ser. Buscar a natureza não significa, afinal, identificar-se a ela. Que o amor à natureza transborde sobre as faltas do mundo, esse é um desafio que jamais será vencido pela *Hýbris* das Danaides. É preciso aprender a amar aquilo mesmo que antes parecia lacunar.

Entretanto isso ainda não é tudo. A passagem analisada fala da experiência hölderliana com a linguagem, experiência de transformação do mundo lacunar na verdadeira morada do homem, na medida em que ele vem a realizar ali o que lhe é mais próprio: a nomeação. Contra um mundo lacunar, o homem titânico, que recebeu o fogo diretamente das mãos de Prometeu, nomeia e, assim, ele conquista, entre o fluxo e o ciclo, o seu tempo; ele submete o acaso à nomeação e, contra a eternidade, ele renomeia. Essa atividade, de acordo com o próprio poeta, tem, portanto, uma especificidade irreparável, pois nomear é, como um eco, dar fielmente a cada coisa o seu nome. Não se rejeita o alcance da nomeação, mas se reconhece que o seu alcance é um eco que precisa ser a cada vez novamente ouvido. Desde Adão, o homem é quem nomeia, e nomeia atendendo àquilo que nomeia. A Grécia é o lugar que, para poetas e filósofos, como um paraíso na terra, resguarda as promessas de um tempo perdido no instante mesmo em que se inicia.

*

Em 1962, Foucault escreve um artigo intitulado “O não do pai”, em alusão a Lacan e, indiretamente, a Freud, reproduzindo alguns usos e ao mesmo tempo problematizando a prática de analisar com conceitos psicanalíticos grandes escritores e suas obras. O caso mais célebre é o artigo “Dostoiévski e o

parricídio”, no qual Freud detrata o escritor russo com a ideia de que a sua obra se resume a uma estrutura neurótica oriunda de seu temor ao pai, de que *Os irmãos Karamazov* seria uma confissão da inclinação parricida cujo grande sintoma seria o seu vício pelo jogo, uma compulsão à “autopunição”.¹⁶⁴ Também no artigo de Foucault será analisada uma referência ao pai: não de Hyperion a Urano, mas de Hölderlin às figuras que teriam ocupado o lugar deixado pela morte prematura de seu progenitor, principalmente quando de seu encontro com Schiller. Há uma atenção especial aos conceitos lacanianos, mas o trabalho de Foucault não será sua mera aplicação. A função paterna, tal como proposta pela psicanálise, oferece a Foucault a oportunidade de problematizar os limites entre obra e autor, entre obra e loucura e entre obra e linguagem.

Melanie Klein e depois Lacan mostraram que o pai, como terceira pessoa na situação edipiana, não é apenas o rival odiado e ameaçador, mas aquele cuja presença limita a relação ilimitada da mãe para com a criança, a qual o fantasma da devoração dá a primeira forma angustiada. O pai é aquele que separa, quer dizer, que protege quando, pronunciando a Lei, enlaça em uma experiência maior o espaço, a regra e a linguagem. (...) O não através do qual se abre essa hiância não indica que o nome do pai permaneceu sem titular real, mas que o pai jamais alcançou a nomeação, e que esse lugar do significante pelo qual o pai se nomeia e pelo qual, segundo a Lei, ele nomeia permaneceu vazio. É na direção desse ‘não’ que infalivelmente se dirige a linha reta da psicose quando, arrojando-se para o abismo de seu sentido, ela faz surgir sob as formas do delírio ou do fantasma, e no desastre do significante, a ausência devastadora do pai.¹⁶⁵

Escrita mais obscura do que os mitos arcaicos, no qual há tantas tramas parricidas – Cronos que destitui Urano e que, como novo déspota, devora seus filhos, até que Zeus se insurja, cumprindo o mesmo destino parricida que foi pelo pai anteriormente cumprido – são muitas vezes as tramas psicanalíticas, mas, como aqueles, elas participam das bases de nossa cultura, de modo que é importante ter delas alguma familiaridade, ou reconhecê-las.

Para Freud, a figura paterna é ambivalente: é admirada e é ameaçadora, como se vê no caso do “Pequeno Hans”, que transfere a uma fobia de mordida de cavalos o receio de que seu pai lhe puna por disputar com ele o amor de sua mãe.

164 “Quando o sentimento de culpa dele ficava satisfeito pelos castigos que se havia infligido, a inibição incidente sobre seu trabalho se tornava menos grave e ele se permitia dar alguns passos ao longo da estrada do sucesso”. FREUD, S., “Dostoiévski e o parricídio” em *Obras completas*, v. 21, p. 220.

165 FOUCAULT, M., “O não do pai” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 197.

Em Lacan, é ressaltado que a figura paterna é responsável por permitir à criança desvincular-se de sua mãe, podendo constituir, dentro de uma relação plural com o mundo, uma identidade própria. O que diz diretamente o psicanalista francês: “É no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei.”¹⁶⁶ Por meio de um jogo fonético entre as palavras francesas “non” (não) e “nom” (nome), que está no título do artigo de Foucault, Lacan reforça no pai o tradicional símbolo da lei, frente a qual todo indivíduo é convocado a posicionar-se. O “não” é o primeiro contato com a instituição da lei, mas, na sua falta, com a perda do que para a sua formação representaria a ordem e o limite, um indivíduo pode ser levado à perda da razão, à incapacidade de distinguir os limites da realidade. Na perpétua identificação simbiótica à figura materna, deixa-se de se estruturar a si mesmo pela diferenciação com o mundo, pois toma-se o mundo como uma extensão de si, acarretando a psicose e a produção de delírios. Nisto consistiria a “ausência devastadora do pai”, e é esta forma do “não”, ou seja, da ausência mais do que do interdito, que será o foco desse artigo de 1962.

Foucault faz menção a uma série de leituras de Hölderlin que seguiriam a direção psychologizante da obra. “Charlotte von Kalb anuncia, evidentemente, Diotima e Susette Gontard; o apego extático a Schiller que, de longe, vigia, protege e, do alto de sua reserva, diz a lei, desenha do exterior e na ordem dos acontecimentos essa terrível presença dos deuses infiéis.”¹⁶⁷ E, de sua parte, Foucault leva adiante um tipo de interpretação psicológica:

Ele parte de Iena para tornar mais próximo a si esse “apego” que o liga, mas que todo elo degrada e toda proximidade recua. É muito provável que essa experiência esteja ligada para Hölderlin àquela de um espaço fundamental onde lhe aparecem a presença e o afastamento dos deuses.¹⁶⁸

Foucault vê na distância imposta a Fichte e aos grandes colegas de Iena, como Hegel e Schelling, uma semelhança com aquela caracterizada por Hölderlin como a do afastamento dos deuses. Essa experiência seria a do seu próprio afastamento, e o mais significativo seria o referido a Schiller, a figura paterna. Foi Hölderlin, porém, quem se afastou e, ao afastar-se, não abandonou a

166 LACAN, J., “Função e campo da fala e da linguagem” em *Escritos*, p. 279.

167 FOUCAULT, M., “O não do pai” em *Ditos e escritos*, v. 1, p.187.

168 Ibid., p. 194.

sua obra. Ao contrário, foi então que escreveu o Empedocles e o Hipérion. Que se identifique uma dinâmica genericamente semelhante, a do afastamento, não significa que haja uma correspondência imediata entre os ocorridos na vida, o que se lê na obra e os símbolos da cultura. Se a ausência do pai pode ser tão devastadora para a razão, saber tomar a devida distância, ao menos para Hölderlin, parece ter sido igualmente necessário para a produção de uma obra que, já sabemos, é indício de razão e não de loucura.

Foucault não se contentará em simplesmente aplicar a Hölderlin a lógica psicanalítica. Ele questiona o que é esse “mesmo” entre a vida e a obra: “O que se diz, ao certo, quando se diz que o lugar vazio do pai é este *mesmo* lugar imaginariamente ocupado por Schiller para Hölderlin e, depois, abandonado?”¹⁶⁹ E ainda: “Qual é essa obstinação em um ‘idêntico’ sempre repostado em jogo, que assegura, sem problema aparente, a passagem entre a obra e o que não é ela?”¹⁷⁰ Contra uma apropriação natural da obra pela leitura psicológica, é preciso conservar a crítica, que é a reflexão sobre as suas diferenças.

A despeito do exemplo de “Dostoiévski e o parricídio”, não estendamos, todavia, uma réplica leviana às interpretações psicanalíticas de obras literárias. A psicanálise mesma nos ajuda a conservar a crítica, a distinguir o que é obra e o que não é ela. Lacan afirma que estamos inseridos no universo simbólico que herdamos – a linguagem – mas isso não quer dizer, quanto ao discurso, que seja um retrato nítido do autor, que o autor é o que ele diz. A visão lacaniana dos símbolos poderia até redimir Freud da condenação foucaultiana da interpretação onírica, ao demonstrar que os símbolos não revelam diretamente o sujeito, mas revelam que o sujeito está na linguagem. Vê-lo fazer menção ao símbolo não pode ser o mesmo que considerá-lo o autor da lei, mas pela menção que faz à lei se verá se ele a admite e como. Os símbolos pertencentes à cultura e que o sujeito assume em sua formação podem não estar claros para a sua consciência, de modo que, ao ver como ele se porta diante deles, o psicanalista que pretende conhecê-los descobre um atalho ao desejo inconsciente, ou seja, às implicações do sujeito com os símbolos da linguagem. Fundamentalmente, é pelo modo como o sujeito se porta quando os símbolos em seu discurso são remetidos à lei que encontramos o sujeito desarmado.

169 Ibid., p. 192.

170 Ibid., p. 193.

Os símbolos são herdados, e é nesse sentido que cabe decifrá-los pelas convenções da tradição, mas o discurso, embora se utilize dos símbolos, não é ele mesmo um sinal transparente do que somos. O sujeito se revela em seu discurso, mas não se conclui disso que ele seja o que diz de si mesmo, a fala com a qual ele se apresenta. É preciso que a fala seja traída para que ele se revele. Como diz Lacan: “Nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro*.”¹⁷¹ Enquanto a interpretação dos símbolos dirige-se às suas raízes históricas, as quais nos envolvem na forma da linguagem, a interpretação da fala, do discurso, pode perder-se no infinito até “obter uma confissão”.¹⁷² Se o discurso é obra, e se não se pode esperar de um discurso que seja uma revelação direta do sujeito, não se há de esperar também de uma obra que seja uma imediata confissão. Mas se o discurso é remetido pela psicanálise à sua alienação frente à lei, a obra é irredutível à psicanálise porque remete a lei a uma nova legislação.

“Há aí um muro de linguagem que se opõe à fala, e as precauções contra o verbalismo, que são um tema do discurso do homem ‘normal’ de nossa cultura, só fazem reforçar-lhe a espessura”,¹⁷³ diz Lacan. A precaução contra o verbalismo da confissão que trai é a referência para a interpretação do analista. Quando a fala se bate contra o muro da linguagem, ou seja, contra o conjunto de símbolos da tradição que têm força de lei, produz-se um indício do sujeito; vê-se como ele se comporta diante dela. É contra o muro que a interpretação será lançada na espera de encontrar o sujeito que frente a ele se posiciona e, quanto mais o analisando se encarregar de precaver-se contra a verbalização, mais espesso, quer dizer, mais consolidado e nítido torna-se o muro que circunscreve a sua figura. Mas a obra não pode ser compreendida como verbalismo de precaução contra confissões, e é isso que é problemático no texto de Freud sobre Dostoiévski. Uma grande obra não esconde o sujeito da cultura, mas revela e até mesmo instaura as leis da cultura. Se Freud vê nas relações entre pais e filhos a lei do complexo de Édipo foi porque a obra de Sófocles a revelou – e uma reflexão radical afirmaria que a instituiu.

171 LACAN, J., “Função e campo da fala e da linguagem” em *Escritos*, p. 251.

172 Ibid., p. 249.

173 Ibid., p. 283.

A questão posta por Foucault sobre os limites entre obra e loucura vai ao encontro da importância reconhecida por Lacan na lei para a constituição do sujeito e do mal que é a sua não circunscrição quando falta a baliza do limite-muro, cujo símbolo primeiro é o pai. Esta é a questão do “Limite”, tal como problematizada nesse texto, no qual se constata que “a obra e o *outro* que *não a obra* não falam da *mesma* coisa e na *mesma* linguagem, senão a partir do limite da obra”.¹⁷⁴ Pois o que interessa a Foucault, na relação entre loucura e obra, é o fato de que, como ocorre na loucura por uma ausência constitutiva, as obras modernas, o que pode querer dizer também o que as obras são para a modernidade, dirigem-se a esta falta, buscam a ruptura.

O que há de particular no pensamento de Foucault sobre Hölderlin, na verdade um tanto em dívida com Blanchot,¹⁷⁵ é querer ver no limite, que desde Kant delimita a razão, não a velha imposição de um “ou”, a obra ou a loucura, mas um ponto de encontro, a origem de uma linguagem que se inscreverá no “e” da loucura e da obra.¹⁷⁶ Foucault vê em uma obra encaminhada para a loucura o cumprimento de uma busca, o rompimento bem-sucedido dos limites de uma linguagem em que os símbolos já estão dados, em que tudo já foi nomeado por aqueles que o pai personifica. Mas o custo dessa ruptura é a perda das referências que balizam a razão; é o risco do delírio.¹⁷⁷ Se para Lacan o louco está na linguagem, pois partilha dos símbolos da cultura, mas não está no discurso, ou seja, não se dirige a um outro e, por isso, não tem como questão as traições da “verbalização”, para Foucault a ruptura com a lei é condição para a produção da obra literária. Ambos admitem a presença da linguagem para além da submissão à razão compartilhada, pois da linguagem não se pode escapar, mas onde Lacan reconhece a perda do discurso, e afirma que isso conduz à loucura, Foucault vê o passo de uma obra que precisa ser ruptura, subversão. Se Lacan ergue os muros da linguagem que permitem que toda fala ressoe a um outro, para Foucault o espaço

174 FOUCAULT, M., “O não do pai” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 196.

175 “Blanchot é, de algum modo, o Hegel da literatura”. “Loucura, literatura, sociedade” em *Ditos e escritos*, v.1, p. 254.

176 “Um discurso (como o de Blanchot) que se colocasse na postura gramatical desse ‘e’ da loucura e da obra...” Ibid., p. 199.

177 “A curva desenhada pelo vôo dos deuses e aquela, inversa, dos homens retornando à sua terra paterna não fazem senão uma mesma coisa com essa linha reta desapiedada que dirige Hölderlin na direção da ausência do pai, sua linguagem em direção à hiância fundamental do significante, seu lirismo em direção ao delírio, sua obra em direção à ausência de obra.” FOUCAULT, M., “O não do pai” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 199.

da linguagem é intra e extramuros da cidade que aprisiona os loucos e que normatiza os discursos; e legislar para a cidade será prerrogativa daqueles que são capazes de deixá-la. Nenhuma outra experiência o demonstrará de modo tão radical quanto a de Hölderlin, independentemente dos abusos que cometamos ao interpretar sua vida e sua obra, ignorando o que os seus significantes instauram em nossos discursos e fazendo de uma apenas o símbolo da outra.

Finalmente, esse texto é responsável por revelar a concepção de linguagem que Foucault possui nesse momento: a linguagem “vinda de alhures, de lá onde ninguém fala”, e ele revela que não só Hölderlin será tomado como um exemplo que a esclarece, mas que essa concepção de linguagem deve a ele. É Hölderlin o pai desta (não) lei.

Mais do que nossa afetividade pelo medo do nada, é em nossa linguagem que a morte de Deus ressoou profundamente, pelo silêncio que ela colocou em seu princípio, e que nenhuma obra, a não ser que ela seja pura loquacidade, pode recobrir. A linguagem então tomou uma estatura soberana; ela surge como vinda de alhures, de lá onde ninguém fala; mas só existe obra se, remontando seu próprio discurso, ela fala na direção dessa ausência.¹⁷⁸

Hölderlin foi quem afastou os deuses e liberou a linguagem. “Os deuses evadiram-se” será um tema reconhecido em sua enorme força de elucidação de nosso tempo na proclamação nietzschiana da morte de Deus, o Pai, e Foucault reconhece que ele engendra o estatuto soberano da linguagem. Vivemos em um tempo cujo símbolo primeiro do “não” atesta não só o interdito, a lei, como a sua falta, a ausência do interdito. As obras empenham-se em incorporar a falta, constroem sobre um terreno arenoso. O não interditado deixa de delimitar o que está fora do discurso ou da obra para integrá-la, ainda que toda obra seja imposição de suas próprias delimitações, que erguer regras seja um compromisso de todo discurso que é obra. Se nenhuma obra pode recobrir toda a linguagem é porque a linguagem surge “vinda de alhures”, fora dos muros da cidade e da clínica, de lá onde ninguém exerce uma função paterna, “de lá onde ninguém fala”. É essa a tarefa improvável do poeta, de recompor um discurso, uma obra, uma nomeação, de suprir uma ausência imposta, que Hölderlin então revela em sua vida, em sua obra e na linguagem que nos lega.¹⁷⁹

178 Ibid., p. 200.

179 “Hölderlin ocupa um lugar único e exemplar: ele enlaçou e manifestou a ligação entre a obra e

Interpreta-se Hölderlin com Lacan, denuncia-lhe a falta da figura paterna, cuja denúncia, finalmente irá se dirigir a todos nós, órfãos de Deus. Mas poderia também se perguntar se não é Hölderlin quem encontramos nas formulações sobre a linguagem no próprio Lacan. Em “Função e campo da fala e da linguagem”, ele afirma: “Ei-nos, pois, acuados contra o muro, contra o muro da linguagem. Estamos em nosso lugar, isto é, do mesmo lado que o paciente, e é nesse muro, que é o mesmo para ele e para nós, que tentaremos responder ao eco de sua fala.”¹⁸⁰ A linguagem contra a qual se bate a fala em Lacan resguarda as promessas de revelar a estrutura do sujeito, a sua formação perante o que a linguagem lhe ofereceu. A questão que surge é: que confiança podemos ter ainda na envergadura e na estabilidade desse muro, que pai é esse do qual se sente nostalgia, e como ater-se a uma linguagem com força de lei quando todas as suas fontes se tornam desacreditadas, fazendo da contingência o único amparo? Em suma, o que resta do eco, que é também a marca da linguagem de Hölderlin no pensamento de Lacan?

Para quantas direções o eco se dispersa? Hipérion buscará refugiar-se na natureza, mas esse talvez seja mais um refúgio que nos falta, de modo que somos forçados a nos ater à linguagem mesma. Racional, simbólica, poética, um campo aberto de seus lastros e perdas? Campo e tempo de autorreferência? Ainda é ela o que nos qualifica.

Foi ele (Hölderlin) quem permitiu que, sobre as encostas desse impossível topo ao qual ele chegara e que desenhava o limite, nós outros, quadrúpedes positivos, ruminássemos a psicologia dos poetas.¹⁸¹

*

Se há entre a loucura e a poesia uma experiência comum de ruptura, como não reduzi-las uma a outra? Em que medida elas se distinguem? Não à diferença entre a razão e a loucura e à identificação entre a loucura e a poesia. Atenhamo-nos ao que é próprio à poesia e, finalmente, vejamos o que é o

a ausência de obra, entre o desvio dos deuses e a perdição da linguagem”. Ibid., p. 201.

180 LACAN, J., “Função e campo da fala e da linguagem” em *Escritos*, p. 317.

pensamento meditativo que está junto à poesia e além dos cálculos da razão.

Não se deve ver a linguagem como um produto morto, e sim como uma produção. Deve-se abstrair a linguagem da ideia de tudo que ela efetiva como designação de objetos e transmissão de entendimentos e reconduzi-la com todo cuidado para a sua origem, intrínseca e intimamente relacionada com a atividade interior do espírito e sua mútua influência.¹⁸²

A experiência descrita por Humboldt como de “mútua influência” substitui a mera designação arbitrária dos objetos que desde os eleatas explica a relação entre as palavras e as coisas.¹⁸³ Tal experiência é referida nas palavras de Hölderlin, que acreditamos ter muito influenciado o próprio Humboldt e, no século XX, Lacan, Foucault e, antes deles, Heidegger, como um “eco”. O poeta afirmara: “Como um eco, dei a cada coisa o seu nome.” Ele mesmo, a sua voz não é nada além de um eco, do mesmo modo como Humboldt propõe que a linguagem seja “reconduzida com todo cuidado” para a “atividade interior do espírito e sua mútua influência”. É preciso compreender o que surge nessa tradição de tão importante quanto isto que Humboldt nomeia uma atividade do espírito em “mútua influência”, e como este cuidado favorece a produção extraordinária da linguagem por meio de um novo entendimento da relação entre palavras e coisas. Ao contrário do que afirmou Sócrates no *Crátilo*, nas bases de outra tradição, a arte não será mais “possessão do espírito”¹⁸⁴ nem genialidade; será produção fundamentada em um eco, uma atividade do espírito em “mútua influência”.

Entre Hölderlin, Lacan e Foucault, há os ensaios de Heidegger sobre a linguagem, e o provável é que sejam eles a porta de acesso entre o pensamento de Hölderlin, do qual Humboldt esteve próximo, e as formulações de Lacan e Foucault. Heidegger afirma: “Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da

181 FOUCAULT, M., “O não do pai” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 201.

182 HUMBOLDT apud HEIDEGGER, M., *A Caminho da Linguagem*, p. 197.

183 “A interpretação da linguagem como convenção teve origem com os Eleatas. A inexprimibilidade do Ser (como necessário e único) devia levá-los a ver nas palavras nada mais do que ‘as etiquetas das coisas ilusórias’ como diz Parmênides (Fr. 19). Esta concepção parece dividida por Empédocles (Fr. 8-9); mas somente Demócrito a justifica como argumentos empíricos. Demócrito de fato funda a tese da convencionalidade sobre quatro argumentos: a homonímia; a diversidade dos nomes para uma mesma coisa; a possibilidade de mudar os nomes; e a falta de analogias na derivação dos nomes”. ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, p. 587.

184 “O que poderá significar a palavra arte (technè)? Ora, não indicará essa expressão posseção do espírito (echonôê)?” PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 159.

linguagem que falamos.”¹⁸⁵ E ainda: “Fazer uma experiência com a linguagem significa, portanto: deixar-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e a ela nos harmonizando.”¹⁸⁶ Todas essas caracterizações de uma experiência com a linguagem na forma de um “cuidado”, uma “mútua influência”, um “eco” e, como vemos agora, uma “reivindicação da linguagem” e uma “harmonização”, consideram que, fundamentalmente, a linguagem não é algo sobre o que falamos e menos ainda um instrumento que utilizamos para expressar qualquer coisa que a preceda. É ela que nos precede. É com base nela que falamos e cabe-nos partir desse reconhecimento. Mas se ele não é natural para nós, é porque partimos de outra experiência, que submete a linguagem a um plano de subordinação ao sujeito e às suas ambições de controle, de modo que a linguagem, por essa via, tornou-se predominantemente um instrumento de controle do sujeito. Como tal, ela não mais “ressoa”:

Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.¹⁸⁷

Harmonizar-se, tornar-se um eco, atender ao “chamado”, reconhecer uma “mútua influência” e ter com as palavras uma relação que “ressoa”. Mais do que Humboldt, foi Heidegger quem, na filosofia, acolheu a experiência de linguagem hölderliana.

A caracterização vista acima será reunida por Heidegger na noção de “escuta”. É pela escuta que pode haver harmonia; é pela escuta que se acessa os ecos do passado, e o pensador e o poeta tornam-se, então, eles também, integrados ao eco. “Quando os mortais levam à plenitude uma escuta verdadeira, há decerto um envio sábio.”¹⁸⁸ A sabedoria é uma meditação sobre o eco, é um recolhimento na linguagem de forma a desfazer-se de todo o seu caráter arbitrário em favor de uma dedicação à sua história. É apenas pela meditação que pode haver uma nomeação em que o homem dá fielmente a cada coisa o seu nome, o que quer dizer: restituir a coisa à sua história.

185 HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*, p. 148.

186 Ibid., p. 121.

187 Ibid., p. 24.

188 HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 192.

Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras ‘estão’ dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser.¹⁸⁹

A questão essencial para Heidegger sobre a linguagem é: se as coisas se revelam pela linguagem, poderíamos admitir que ela seja também a responsável por fazer o mundo lacunar? Em suas palavras: “Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser.”¹⁹⁰ Heidegger revela que a questão da relação entre palavras e coisas é também a relação da harmonização entre os homens e as coisas, pois é pela palavra que os homens atendem ao apelo das coisas. O apelo quer dizer a temporalidade do ser. Mas a história não é, para Heidegger, a historiografia, a ciência da história. Ele questiona o pressuposto de que a linguagem esteja dada naturalmente em favor de sua constituição temporal.

Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu.¹⁹¹

A história que interessa a Heidegger é a temporalidade da linguagem. Ao contrário do que encontramos em *Ser e tempo*, nos ensaios da década de 1950, o *Dasein* não é mais o prisma pelo qual vislumbramos a história. Agora o homem está subordinado à linguagem e convém a ele reconhecê-lo. “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino.”¹⁹² Portanto, quando o homem abdica de um poder de controle que pressupõe uma arbitrariedade nas coisas, pressupõe que a coisa não possui nenhuma propriedade permitindo-lhe tornar-se o seu proprietário; quando, em vez de atribuir um nome qualquer, ele busca atender à implicação entre ser e dizer dada pela historicidade dessa relação, ao fato de que dizer sabiamente requer que se atenda ao já dito sobre a coisa, então ele se torna “ouvinte”, ele participa desse destino em vez de ser escravo de sua própria

189 HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 151.

190 HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*, p. 156

191 HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 213.

ignorância.

“O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir.”¹⁹³ A temporalidade da linguagem é chamada por Heidegger “saga”.¹⁹⁴ Quando o signo, em vez de ser resultado de uma nomeação arbitrária pertence à “saga do dizer”, ou seja, quando é devolvido à sua história, quando é mostrado em seu caminho, quando há uma escuta e responde-se a esse eco, diz-se que o signo nomeado tem vigor. Portanto, vemos mais uma vez que a experiência extraordinária da linguagem, a experiência de seu vigor, é aquela na qual há pertencimento, harmonização, relação de mútua influência – eco.

Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contradizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O ser e estar apropriado dos mortais para a saga do dizer libera o vigor humano para a recomendação de que o homem se faz necessário para trazer o sem som da saga do dizer para a verbalização da linguagem.¹⁹⁵

“Toda palavra já é resposta”, o que significa, fundamentalmente, que não haverá jamais uma linguagem que seja totalmente “minha”. Se, no âmbito criador da linguagem, o homem responde, que ele seja capaz de responder também não significa que tudo já esteja dito. A cada vez pode-se encontrar um lugar próprio nesta saga: “A força que movimenta a saga de mostrar do dizer é o tornar próprio.”¹⁹⁶ Trata-se, então, de compreender o que é “tornar próprio” ou tornar-se próprio, pois isso não quer dizer romper com a história, negar o envio no qual se está incluído, isolar-se nos confins do mundo para brincar de reinventá-lo, mas levar adiante o que foi pensado, quer dizer, abrir um novo caminho que aproxime mais uma vez e de outra forma todas as coisas que estão em uma relação de eco, de mútua influência, e entre as quais está o próprio homem.

A origem não pode jamais ser reificada e, no entanto, é preciso buscá-la. O pensamento meditativo recolhe-se nessa dedicação às experiências radicais. A maior lacuna do mundo é o empenho em assegurar a tudo um sentido unívoco,

192 HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 28.

193 HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 203.

194 “Sagan, a saga do dizer significa: mostrar. Deixar aparecer, deixar ver e ouvir”. Ibid., p. 202.

195 Ibid., p. 209.

196 Ibid., p. 206.

pois esse é o grande esquecimento; é “o deserto que cresce”. Quanto mais ávido o homem se entrega ao desafio do controle, mais urgente se torna descobrir a experiência da renomeação. A despeito do anseio de controle, nomear é produzir com base em um eco, em uma mútua influência com o que a própria linguagem nos dá a pensar. “Lá onde ninguém fala” é tão somente lá onde a grande poesia e os pensadores radicais precisam ser ouvidos.

*

A admissão da experiência de pensamento hölderliana é circunstancial. À frente não será possível sustentar um parentesco entre Foucault e aqueles pensadores alemães que combatem o idealismo hegeliano e sua concepção teleológica da história por meio da implicação entre a linguagem e a lembrança. Foucault falará de outra forma da lembrança. Nasce em *As palavras e as coisas* uma distinção fundamental que prepara o caminho, pois tanto para Hölderlin quanto para Heidegger a experiência que predomina na modernidade é a sua forma maximamente instrumentalizada, como o ápice de um caminho progressivo no processo de influência da técnica. Seria preciso tornar-se extemporâneo pelo contato com a origem. Foucault revela que, da expectativa desses pensadores de escapar às determinações do seu tempo nutrindo a esperança de um reencontro da origem, surge o desafio que marca a compreensão da linguagem na modernidade, e em relação a qual ele já estabelece um distanciamento de historiador.

Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias – de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud – a literatura só existiu em sua autonomia, só se desprende de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de “contradiscorso” e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI.¹⁹⁷

Do outro lado do muro que encerra o âmbito das trocas discursivas, para além da ruptura ou “por um corte profundo”, dá-se um “contradiscorso” que é característico da literatura. A busca de um caminho livre contra as determinações

do classicismo que tomam toda linguagem como encerrada neste âmbito intramuros, no qual a linguagem surge como expressão das representações de um ser racional a outro, teria conduzido Hölderlin, Mallarmé, Artaud, e mais tarde Heidegger com o diagnóstico da técnica, a buscar uma origem extraordinária e a supostamente encontrá-la como uma dimensão poética da linguagem, a excelência da linguagem, que é o seu retorno a si mesma. Sobretudo em Heidegger, este âmbito referido ao que está além do sujeito é estabelecido por meio de um retorno à origem, por um “condizer” com o tesouro da linguagem que é, segundo Foucault, um “contradiscurso”.

Assim, de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza – totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar – curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisseia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emaranha; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem – lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhnê* instalou a denominação de sua vontade; de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo; o extremo é então o mais próximo.¹⁹⁸

O modelo do “condizer”, do eco, da “mútua influência”, da harmonização etc., no qual se subtrai a linguagem do domínio subjetivo para recolocá-la em contato com a história da expressão do ser das coisas não é mais tomado por Foucault como a experiência fundamental da linguagem. É tomado com base em um diagnóstico do nosso tempo. Pelo distanciamento de Foucault, é revelado que “o contradiscurso remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI”, o que quer dizer que, ao liberar a linguagem da representação que caracteriza o modelo de conhecimento do classicismo, estes autores modernos, Hölderlin e Heidegger, devolveram a linguagem ao modelo de conhecimento do Renascimento, esquecido desde o século XVI, dedicado a estabelecer a similitude entre as coisas. Portanto, o eco do qual se fala desde Hölderlin e que viria a caracterizar a linguagem a partir de então, será identificado ao critério da similitude.

Haveria dois e não três modelos epistêmicos, com uma subdivisão em

197 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 60.

um deles entre os ecos históricos e os ecos do Texto primeiro. O mistério consiste em saber se, ao tomar distância, Foucault é capaz de reconhecer também o eco, a similitude, entre esses dois momentos históricos, ou se é a sua inserção nesse paradigma da linguagem que fará com que ele interprete de tal modo a história que, lá do outro lado, está.

2.2 Anatomoclínica de uma revisão

“Por que separar a ciência dos médicos da dos filósofos? Por que distinguir dois estudos que se confundem por uma origem e um destino comuns?”¹⁹⁹ Essa citação de um autor desconhecido, C. Dumas, utilizada por Foucault em *O nascimento da clínica*, revela o campo geral deste estudo: a articulação entre a reflexão filosófica e a experiência médica. O enlace poderia ser buscado por muitas histórias distintas sem necessariamente se ater, a exemplo de *História da loucura*, a um caráter disciplinar, reunindo a saúde dos corpos e a coerência dos espíritos, mas Foucault o faz por um recorte de apenas cinquenta anos que circundam o início do século XIX e trazendo à tona discursos que, menos por seu *status* que pela precisão, devem decifrar os alicerces da modernidade por meio da delimitação do saber médico. Embora encontremos na referida citação uma preocupação constante e que efetivamente dará lugar a outras histórias das implicações entre a medicina e a filosofia, nenhuma outra ocupa no pensamento do filósofo uma posição tão central na trajetória que analisamos.

Para demonstrar que a forma de aproximação entre filosofia e medicina de *O nascimento da clínica* não é a única e qual é a sua especificidade, apontemos outras. Já vimos o quanto a medicina da patologia mental esteve, desde 1953, tramada com as questões da filosofia. Em *A Hermenêutica do sujeito*, de 1982, a relação, de certo modo invertida, ainda estará presente.

A própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica. No centro, certamente, encontra-se a noção fundamental de *therapeúein*. Como sabemos *therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar um culto. Ora, *therapeúein heautón* significará, ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo.²⁰⁰

Enquanto em *A hermenêutica do sujeito* está em questão o cuidado de si, ou seja, a análise de como historicamente teria predominado na filosofia, antes da epistemologia, um saber prático, em *O nascimento da clínica* pressupõe-se o

199 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. 115.

200 FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 120.

modo como, desde Hipócrates, a submissão teria sido inversa, da medicina à filosofia.²⁰¹ Portanto, duas histórias contrárias são contadas, a de um início em que a relação seria terapêutica, predominando a filosofia prática; e a de um início filosófico-sistemático, cuja tradição epistemológica, abstrata, viria a ser reformada com o “nascimento da clínica” em favor do sensualismo. Em 1963, caberá demonstrar o advento de uma inversão, o modo como a experiência médica passa a ter uma relação no mínimo de concomitância com o pensamento filosófico. O que está em questão é compreender quais são as condições de possibilidade históricas para o desenvolvimento do pensamento filosófico, e tanto a poesia quanto a medicina participam dessa configuração fundamental.²⁰² Mais especificamente, encontramos nesses domínios uma compreensão de linguagem que empresta sentido à tarefa da filosofia.

Se a terapia é caracterizada por uma prática de si, um “cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo”, como vemos em 1982, o modelo da clínica a servir de paradigma para a filosofia, tal como analisado em 1963, não diz respeito a uma volta do sujeito sobre si, mas a um direcionamento ao outro. A clínica é uma prática sobre o outro, não só pelo modo como se domina um acontecimento que nele se dá sem que ele possa compreendê-lo; também pelo modo como é encontrado no outro um meio de objetivar a si próprio pela determinação de uma condição comum. Por isso, os temas do lirismo e da antropologia, comuns a uma experiência poética e à medicina, não significam que o homem encontra em si, individualmente, a resposta às suas perguntas, o seu princípio e o seu fim; não quer dizer que cada um se baste em sua realidade íntima. Significa, ao contrário, que o homem se torna objeto e se coloca em questão por meio dos outros, e por isso mesmo a linguagem adquire uma enorme relevância como ocupação dessas distâncias.

Em *História da loucura*, vimos que há uma prática sobre o outro sem reciprocidade e retorno: o médico não se reconhecerá no louco e não há nada que este possa ensinar a seu respeito. É exatamente a inversão dessa regra o que torna aquele trabalho de Foucault tão original e tão moderno, pois ele há de propor que

201 “Depois que Hipócrates reduziu a filosofia a sistema, a observação foi abandonada e a filosofia nela se introduziu”. FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. 59.

202 “A importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura europeia não prova que eles eram tanto filósofos quanto médicos, mas que nessa cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem. Essa experiência médica está por isso mesmo aparentada

onde não se via uma reciprocidade é preciso vê-la; é preciso retratar a razão a partir da loucura. O que havia até então era a noção de que a loucura, ao menos no classicismo, é ausência de sanidade e não uma funcionalidade prejudicada, mas cuja essência sã se faria presente. Há, entre o classicismo e a modernidade, essa diferença de atitude e de postura, com a qual, em primeiro lugar, toma-se a si mesmo como modelo de compreensão do outro e, posteriormente, no modelo moderno, o inverso: toma-se o outro como maneira de compreender-se. A diferença entre esses dois modelos é esclarecida pelo confronto dessas duas obras, de 1961 e de 1963. A doença para o saber da clínica não é ausência de funcionalidade, mas perda na qualidade de uma funcionalidade, ao ponto em que a funcionalidade mesma só se revela na perda de sua qualidade. Enquanto o paciente estiver vivo, o médico lidará simultaneamente com a percepção de uma função ao mesmo tempo ativa e prejudicada; a doença do organismo é para o médico clínico um retrato que possibilita deduzir a saúde.²⁰³

A identidade ou a existência de uma condição comum entre o médico e o paciente não elimina, todavia, o aspecto moral dessa relação. Em *História da loucura*, há uma apropriação da alteridade pelo modo como a loucura submete-se à normalidade estabelecida por aquele que se detém a analisar o outro, enquanto, em *O nascimento da clínica*, o problema moral baseia-se no critério dos abusos sobre a identificação com o outro, sobre o fato de que é possível utilizar-se do organismo do outro para o favorecimento da saúde do seu próprio organismo.

O problema moral mais importante que a ideia clínica suscitava era: com que direito se podia transformar em objeto de observação clínica um doente que a pobreza obrigava a vir pedir assistência no hospital? Ele requisitava uma ajuda de que era sujeito absoluto, na medida em que esta havia sido concebida para ele, e ele é agora requisitado para um olhar, de que é o objeto, e objeto relativo, pois o que nele se decifra é destinado a melhor conhecer os outros.²⁰⁴

Começamos por distinguir, entre os modelos da medicina, de qual tratamos. O que Foucault apresenta em *O nascimento da clínica* é a sugestão de que a filosofia adquire na modernidade um aspecto distinto e de que houve nessa transformação a influência e a concomitância do conhecimento médico – o olhar

com uma experiência lírica que procurou sua linguagem de Hölderlin a Rilke”. Ibid., p. 218.

203 “Reconhece-se a vida na doença, visto que é a lei da vida que, além disso, funda o conhecimento da doença”. Ibid., p. 6.

204 Ibid., p. 91.

da clínica na base de outra forma de racionalidade, amparada na linguagem e na percepção do outro, experiência de implicação e de comunhão.

Em sua obra *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, Roberto Machado assume como referência para as transformações arqueológicas a epistemologia francesa, o debate entre filosofia e ciência. O fundamental é que ele tenha reconhecido que não há uma unidade arqueológica, que se trata, de fato, de compreender a arqueologia foucaultiana como uma trajetória com suas múltiplas reviravoltas. Entretanto, há dois pontos a observarmos. O primeiro é que ele o faz com base em uma perspectiva distinta, que acreditamos não ser equivocada, mas ser secundária. Não é por um debate interno com a epistemologia que melhor compreenderemos essa trajetória, mas por um debate em que seja tecida uma gênese conceitual da linguagem. O segundo ponto a observarmos é que a noção de trajetória, como a de gênese, acarreta certa visão linear que poderia dar a impressão de um processo de aperfeiçoamento, no qual as posições futuras devem ser tomadas como superiores às primeiras, quando não se trata de determinar uma superioridade, mas de encontrar o valor de cada uma em suas diferenças. Por isso, embora a noção de trajetória seja rica, acreditamos que, ainda mais pertinente para falar dessas diferenças na arqueologia de Foucault, seja a noção de topologia.

O caminho de Roberto Machado dá margem a alguns equívocos, como a ideia de que, entre *História da loucura* e *O nascimento da clínica*, há uma passagem de uma “arqueologia da percepção” a uma “arqueologia do olhar” até atingir a “arqueologia do saber”. Não há essa distinção entre a “percepção” e o “olhar”, e não é frente a isso que se diferem as duas obras. Sem a articulação das posições entre o sujeito e o outro, sem a intermediação da linguagem, a questão epistemológica se torna campo mais de uma identidade do que de uma diferença entre as obras, e para confirmá-lo basta ver que *O nascimento da clínica* está repleto de referências à percepção, justamente como esclarecimento da relevância do olhar: “La clinique est probablement la première tentative, depuis la Renaissance, pour fonder une Science sur le seul champ perceptif et une pratique sur le seul exercice du regard.”²⁰⁵

Além do reconhecimento de que é a linguagem a referência central para a

205 Trad. livre: “A clínica é provavelmente a primeira tentativa, desde o Renascimento, para fundar uma ciência unicamente sobre o campo perceptivo e uma prática sobre o exercício do olhar”. FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, p. 88.

compreensão das diferenças entre as obras na trajetória arqueológica, há algumas outras questões que surgem desse exercício comparativo. O discernimento conceitual com o qual deparamos na distinção entre uma tradição terapêutica e uma tradição clínica, por exemplo, não pode escapar de algumas dúvidas concernentes ao universo externo e interno à filosofia. Não é estranho, na psicanálise, que enquanto o analisando diz que faz “terapia” o analista diz que recebe os pacientes “em sua clínica”? Que diferença de perspectiva é essa que faz com que uma mesma prática tenha, em decorrência de tal distinção conceitual, um significado particular para cada uma das partes? Além disso, se o outro é a fonte de objetividade para o sujeito, como não recair em um modo alternativo de relativismo – não o da “minha” realidade subjetiva, mas o da objetividade do outro que tomo como minha referência, do “meu” outro? Estaríamos constritos, ao falar do espaço que compartilhamos e onde nos identificamos, a encontrar objetividade apenas em nossos corpos?

Com *O nascimento da clínica*, Foucault realiza um diagnóstico do nosso tempo, dos alicerces do pensamento filosófico, invertendo a compreensão tradicional de que a filosofia estabelece os princípios dos demais saberes. Ele reconhece nas reviravoltas da medicina o “nascimento” de ideias filosóficas que nos orientam. Porém, isso implica uma série de problemas, entre os quais a dificuldade de se estabelecer qual é a filosofia que vemos ali nascer. Há essa unidade do pensamento filosófico na modernidade para que possamos estabelecer a sua fidelidade a uma fonte qualquer? Teria ele sido capaz de, escapando às terminologias utilizadas pelos grandes pensadores, encontrar uma experiência capaz de reuni-los? Somos levados a reconhecer a tentativa de uma convergência improvável de tradições divergentes – problema do qual não poderemos escapar. E, como se ele não bastasse, a dificuldade de acompanhamento desse trabalho será agravada pelas alterações posteriores empreendidas sobre o texto original, dando a entender que não se trata somente de uma convergência entre caminhos distintos da filosofia, mas de a cada versão privilegiar uma filosofia, sempre pretendendo respeitar o vínculo com o objeto de estudos, a medicina. Ou seja, na medicina há raízes de uma experiência filosófica que, contudo, é passível de reformulação. A relação muito sutil, com diferenças muito tênues, entre realizar um diagnóstico dos fundamentos filosóficos e servir-se desses mesmos fundamentos torna-se ainda mais obscura quando, sobre um mesmo texto, cujas marcas não poderão ser

todas apagadas, surgem outras que falam de outros diagnósticos e de seus vínculos com uma nova filosofia.

*

Ao nos familiarizarmos com as primeiras obras de Foucault, principalmente *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, é interessante notar um padrão referente aos prefácios (em *Arqueologia do saber*, cuja ruptura com as demais é mais significativa, o mesmo se dará, mas sob o nome de “Introdução”). Apesar de, normalmente, pertencerem à parte paratextual de uma obra, ali eles ocupam uma posição central. Não devemos vê-los como um complemento de informações que poderiam restar à margem da trama, mas como um foco que apresenta as bases teóricas e os vínculos entre as disciplinas trabalhadas no corpo do texto. Se Foucault dedica-se sucessivamente a esferas diferentes do conhecimento, no prefácio de seus primeiros livros ele anunciou os seus vínculos com a filosofia. *História da loucura* reúne registros de práticas de exclusão daqueles que eram considerados alienados e, em seu prefácio, que foi posteriormente suprimido, encontramos o teor conceitualmente filosófico dessa narrativa. A supressão do prefácio significa liberar a obra para que um novo foco filosófico possa ali se deter. Não é por acaso que os três prefácios referidos dedicam-se ao problema da linguagem, pois a linguagem é o problema em comum entre as diferentes arqueologias, mas também o que essencialmente as diferencia. Seguir a história dos prefácios é um caminho introdutório consistente para compreender as transformações no pensamento desse autor, pois ali, também não por acaso, encontramos os pontos mais sensíveis de seu pensamento em construção; é onde haverá supressão, alteração, reavaliação e revisão – um trabalho, em todos os aspectos, sobre a linguagem.

Na primeira linha de *O nascimento da clínica*, Foucault afirma: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar.”²⁰⁶ O que nele encontraremos será o espaço da linguagem e o espaço da morte ou será o espaço,

206 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. VII.

a linguagem e a morte? O olhar é algo que deve destacar-se no compêndio de assuntos ou é aquilo que reúne todas essas coisas? E, se no olhar dessa obra os encontraremos mais do que normalmente os encontramos, a que isso se deve? O espaço, a linguagem e a morte são aquilo que, diante de nossos olhos, não vemos, sendo necessária, assim, a mediação de uma obra? É, então, um olhar o que encontramos nesse livro e o olhar aquilo de que ele trata.

A respeito de Bayle, que é um entre muitos personagens pouco conhecidos para a filosofia e que participam do “nascimento da clínica”, que é também um nascimento para a filosofia, Foucault diz que a sua palavra, “em sua precisão qualitativa, guia nosso olhar por um mundo de constante visibilidade, enquanto o texto precedente nos fala a linguagem, sem suporte perceptivo, das fantasias”.²⁰⁷ A palavra guia o nosso olhar, mas ela mesma vem de um olhar. Há uma nova linguagem que respeita a visibilidade, que permanece sobre o “suporte perceptivo”, e há uma velha linguagem que nos guiava para a fantasia, pois ela mesma da fantasia provinha. A palavra parece ter, então, uma função mediadora. Haveria, do olhar à linguagem e da linguagem ao olhar, uma linearidade e uma circularidade. Porém, de onde surgiu a decisão em detrimento da fantasia e a favor do suporte perceptivo senão de um conflito já decidido na própria linguagem? O que foi que estabeleceu para o olhar o seu primado? Foucault refere-se à linguagem enquanto forma; há formas e formas de dizer aquilo que está diante dos olhos. Mas a forma não se define apenas na escolha de como ver e de como dizer. É-nos ou não permitido ver e dizer a forma que está diante de nós segundo o modo como somos guiados pela palavra que recebemos, e se a palavra que recebemos diz que devemos nos ater à percepção da forma que vemos, então a palavra não é mais apenas uma mediadora da linearidade que vai do olhar ao olhar. A palavra, de sua parte, liberou o olhar para aquilo que antes ele não via.

Foucault não estabelece sobre o olhar uma primazia da palavra, pois isso seria dedicar-se ao ilimitado da investigação filosófica da origem, de uma palavra dirigida a outra. Em vez disso, considerando um “nascimento da clínica”, que para a primeira versão do texto significa um marco inicial, mas para a versão que dispomos “não é a primeira tentativa de ordenar uma ciência pelo exercício e decisões do olhar”,²⁰⁸ ele analisará um volume sincrônico de palavras que elogiam

207 Ibid., p. VIII.

208 Ibid., p. 96.

a percepção, que se dedicam ao outro e que penetram em superfícies antes ocultas e agora visíveis, o que quer dizer que as palavras, como o olhar, ocuparão espaços antes não ocupados. A circularidade pertence a um recorte espacial, a um alargamento horizontal. Se ele é capaz de descobrir na história a renovação de um olhar, foi porque alguma palavra o guiou até lá, mas guiou-o não como o estágio de caminho à sua origem. Algo de diferente o deteu ali para ser visto e provocou, ao redor, novas descobertas.

Essa obra trata de um momento em que o saber médico assume a prática de ser fiel ao suporte perceptivo, não porque não o fosse, mas porque há mais a perceber. Os corpos foram abertos e há instrumentos, como o microscópio, que levam a visão além de seu alcance anterior. Uma renovação na sociedade, em sua moral, em suas práticas e em suas técnicas, o permitiu. São tais condições ao mesmo tempo imanescentes e de difícil mapeamento, pois não se pode determiná-las todas, que promovem esse evento. A linguagem e o olhar reagem. “O que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que fala.”²⁰⁹

Quando é preciso reconhecer a primazia da clínica sobre a filosofia se diz que não é a linguagem mesma o suporte, que deve haver, fora da linguagem e, portanto, sem que possamos expressá-la, uma base sobre a qual não só o olhar mas a própria linguagem se apoia. Ela é histórica, social, cultural, mas, até então, esteve muda. Portanto, não foi apenas o olhar que mudou, não é que simplesmente tenhamos aprendido a ver diferentemente, pois isso a que passamos a dar atenção já passou por uma transformação que nos impele a ver e a dizer de outra forma. O apoio mudou, e mudou silenciosamente, sem que nos apercebêssemos, sem que tivéssemos naquele momento olhos para vê-lo e ouvidos para escutá-lo. Éramos surdos à mudança de apoio da linguagem, precisamente porque nos limitamos ao olhar e à linguagem, a essa circularidade, mas essa mudança, em uma realidade presumida, fez nascer uma nova experiência.

O problema nos conduz a uma reflexão sobre a natureza da própria linguagem. Quando se coloca em questão o suporte que, de modo inaudito, altera as condições da experiência, é preciso questionar não só a mudança da percepção, o modo como ela nos dirige não mais à fantasia, e sim ao volume dos corpos,

209 Ibid., p. IX.

como é preciso também questionar a transformação da linguagem. É o que faz Foucault: “Quanto à linguagem, a partir de que momento, de que modificação semântica ou sintática pode-se reconhecer que se transformou em discurso racional?”²¹⁰

Uma vez posto o problema, temos de reconhecer a cisão estabelecida entre o universo da linguagem em que, seja a origem ou a estrutura, o amparo sempre nos escapa, em que sempre somos levados a nos reconhecer falando a partir da linguagem quando gostaríamos de falar sobre a linguagem, e o discurso, ou seja, a configuração específica de um modo de dizer, e que será predominantemente identificado ao discurso racional.

Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu é necessário, sem dúvida, interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as “coisas” e as “palavras” ainda não se separaram, onde, no nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem. Será preciso questionar a distribuição originária do visível e do invisível, na medida em que está ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado: surgirá então, em uma figura única, a articulação da linguagem médica com seu objeto. Mas não há precedência para quem não se põe questão retrospectiva; apenas a estrutura falada do percebido, espaço *pleno* no *vazio* do qual a linguagem ganha volume e medida, merece ser posta à luz de um dia propositadamente indiferente.²¹¹

“Apreender a mutação do discurso” quer dizer reconhecer a transformação da linguagem em discurso racional. Foucault diz que para perceber tal torção não se deve olhar para “conteúdos temáticos” nem para “modalidades lógicas”, ou seja, para tudo aquilo que concerne já ao discurso racional, mas “dirigir-se” a um instante anterior, cuja anterioridade é não apenas histórica como também condicional. A passagem acima afirma, simultaneamente, que para ver a parte que compete à linguagem será preciso “questionar uma distribuição originária” e, logo em seguida, para dizer o que compete ao discurso racional, negar qualquer “precedência”. O que haverá de processual no problema é o modo como essa distinção é incorporada por Foucault em seu pensamento, pois o que o texto nos revela é uma ruptura. Ele toma das questões da filosofia contemporânea dedicada à linguagem, negativamente, as condições para o surgimento de uma modalidade, o discurso racional, do qual, precisamente, a filosofia buscou escapar.

210 Ibid., p. IX.

211 Ibid., p. X.

Tudo se passa como se antes do discurso racional houvesse uma experiência de linguagem semelhante à nossa e que o discurso racional viria como que superar ao estabelecer-se, ao pôr-se “à luz de um dia propositadamente indiferente”. A que ele é indiferente? À palavra de onde vem, indiferente à sua origem, com o olhar, enfim, liberto para apenas ver o espaço onde está inserido.

Devemos compreender, com isso, como estão tramados, no pensamento de Foucault, a leitura histórica e o esforço de levar adiante o pensamento de seu tempo. Retorna-se no tempo para fazê-lo avançar, porque seria possível encontrar no passado as marcas de nossas próprias questões antes já postas e respondidas. Faz-se uma decupagem da história, montamo-la de novo em seguida, e veremos que a solução para os nossos problemas é a solução um dia encontrada para problemas que já passaram por nós. É assim que, em *As palavras e as coisas*, encontraremos, quanto à experiência da linguagem, um forte parentesco entre o Renascimento e a modernidade, nas duas pontas de uma experiência clássica que para ambos os lados lhes é oposta. É assim que, ao escapar das implicações de sua arqueologia às problemáticas hermenêuticas que concernem a esses dois quadros em que predominam tal linguagem, Foucault buscará dedicar-se à sobriedade do discurso – elemento característico do classicismo. Muitas vezes combatido, seja pelas pretensões exacerbadas da ciência, seja por todos os restos que lhe escapam ou pela simplificação das experiências, o discurso foi denunciado como resultado, como um dizer tardio, como forma de signo e jamais de produção, mas é a ele que um dia a arqueologia há de apegar-se contra as fragilidades patentes do reverso desta moeda, que, seja de que lado for, sempre passa de mão em mão. Se há que se tomar as coisas pela perspectiva processual, o pensamento de Foucault é o mais preciso diagnóstico do qual dispomos do modo como ainda nos enredamos nesta dupla forma, cujas partes são muitas vezes identificadas entre si embora sejam fundamentalmente antinômicas, a linguagem e o discurso, e que é também a nossa perspectiva moderna, a forma não historiográfica que nos foi dada de acesso àquilo com que nos ocupamos: a história.

Devemos ter agora muita prudência e atenção, pois lidaremos com uma procura, com múltiplas reviravoltas, e não com um sistema capaz de dar à linguagem e ao discurso lugares definitivos.

O discurso racional apoia-se menos na geometria da luz do que na espessura insistente, intransponível do objeto: em sua presença obscura, mas prévia a todo saber, estão a origem, o domínio e o limite da experiência. O olhar está passivamente ligado a esta passividade primeira que o consagra à tarefa infinita de percorrê-la integralmente e de dominá-la.²¹²

A geometria da luz, minuciosamente descrita na análise do quadro *As meninas*, de Velásquez, em que há tantos reflexos e camadas a serem descobertos, promete a revelação de uma fonte de clareza, o que ilumina: as janelas laterais, aquele que adentra fortuitamente à cena ao abrir uma porta ou o espelho que, finalmente, não só revela como multiplica o que está por trás do quadro? Há sobre o corpo, como haverá sobre o quadro, uma “geometria da luz”, mas não devemos explicar uma obra pela que virá em seguida, e o discurso racional, tal como o encontramos em *O nascimento da clínica*, não quer perder-se na busca incessante das fontes, na determinação de uma figura principal. Ele confia que a origem, o domínio e o limite da experiência sejam dados pelo próprio objeto imediatamente diante dos olhos, e não em um saber que sobreponha ao objeto uma representação prévia. Mas se o discurso racional não quer perder-se em investigações sempre mais retrospectivas, ele não se furtará de outra tarefa infinita, que é percorrer integralmente as superfícies, de uma “espessura insistente”, dominando “passivamente” o seu objeto. Essa é uma possibilidade de organizar as aparentes contradições do texto de Foucault, mas tão grandes são as dúvidas que persistem neste esforço, senão nesta exigência de interpretação, que somos levados a considerar estarmos diante de uma forma realmente contraditória, que tem a composição das diferenças como estratégia de formulação. O que é um olhar passivo que se consagra à “tarefa infinita” de percorrer “integralmente” e de dominar uma experiência?

Utilizando-se de um discurso contraditório, Foucault instaura uma nova experiência de linguagem falando sobre a linguagem: a linguagem que define não define; a tarefa que é ilimitada, assim o é porque reconhece sua limitação. E a dificuldade continua: “O olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em

sua qualidade irreduzível. E, assim, torna-se possível organizar em torno dele uma linguagem racional.”²¹³ O que vemos surgir nesse processo de composição e de incorporação de contradições em uma “linguagem racional”?

A experiência clínica – esta abertura, que é a primeira na história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo e da linguagem com as coisas – foi logo tomada como um confronto simples, sem conceito, entre um olhar e um rosto, entre um golpe de vista e um corpo mudo, espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos embaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão “enjaulados” em uma situação comum mas não recíproca.²¹⁴

O que vemos surgir é a descrição da experiência clínica. Essa é a atmosfera desse livro, o advento e a estrutura, por seguidos mecanismos contraditórios, que buscam compor diferentes filosofias, de uma “linguagem racional”, de um “discurso realmente tão ‘ingênuo’, que parece se situar em um nível mais arcaico de racionalidade, como se se tratasse de um retorno a um olhar finalmente matinal”.²¹⁵ A grande inversão dessa obra com relação à tradição moderna de estudos da linguagem na filosofia continental não consiste em perseguir uma experiência originária de linguagem no sentido de sua anterioridade com relação à linguagem submetida à era da técnica, de tomar a poesia como demonstração de um campo anterior às divisões da norma, mas de considerar experiência matinal o surgimento de determinada forma de racionalidade.

A desrazão está para a hegemonia da linguagem, em *História da loucura*, assim como o olhar está para a linguagem racional – ambas tratam de uma experiência “matinal”. Mas essa relação é também inversa, pois, se na primeira obra o desafio é legitimar uma experiência de pensamento fora do domínio da razão, agora o desafio é compreender como a linguagem racional pode surgir de uma linguagem demasiado fantasiosa. Entre as contradições do texto decorrentes de uma convergência de referências a outras tradições de estudos da linguagem, Foucault quer renovar as considerações sobre essa temática. Não se trata de recusar a razão para, por um retorno, liberar novamente os potenciais mais elevados da linguagem, tomando da poesia o modelo para toda forma de conhecimento. Trata-se, antes, de uma proposta alternativa, mas uma proposta que

212 Ibid., p. XII.

213 Ibid., p. XIII.

214 Ibid., p. XIII.

não quer inventar um caminho arbitrário; quer vincular-se à empiria. Mas não haverá nessa linguagem racional também um lastro de fantasia poética? Se ela tem as suas bases em condições da razão, como o amparo na percepção e a atitude crítica, ela será também seduzida por uma forma figurativa e a abertura interpretativa do modelo estético. É assim que Foucault dirá, ao mesmo tempo, que nossa época “nos mantém irremediavelmente a distância de uma linguagem originária”²¹⁶ e que “estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito”.²¹⁷ Reparemos: não se trata de manter-se na superfície dos discursos, de tomar o discurso como limite para as bases positivas de uma análise e de contentar-se apenas com o que podemos tomar como evidente. Se nos mantemos a distância de uma linguagem originária, é porque não podemos reificar a sua origem, ela sempre nos escapará, mas isso não impede o esforço. Porque pertencentes a uma tarefa infinita de “ouvir o que já foi dito”, o modo com o qual nos relacionamos com essa experiência é proliferando em novos discursos um novo acordo com os antigos – modalidade a qual Foucault se refere como “comentário”.

Nessa atividade de comentário, que procura transformar um discurso condensado, antigo e como que silencioso a si mesmo, em um outro mais loquaz, ao mesmo tempo mais arcaico e mais contemporâneo, oculta-se uma estranha atitude a respeito da linguagem: comentar é, por definição, admitir um excesso de significado sobre o significante, um resto necessariamente não formulado do pensamento que a linguagem deixou na sombra, resíduo que é sua própria essência, impelida para fora de seu segredo; mas comentar também supõe que este não falado dorme na palavra e que, por uma superabundância própria do significante, pode-se, interrogando-o, fazer falar um conteúdo que não estava explicitamente significado. Abrindo a possibilidade do comentário, esta dupla pletora nos consagra a uma tarefa infinita que nada pode limitar.²¹⁸

Comentar é interpretar: é “interrogar o discurso sobre o que ele quis dizer”, é “admitir um excesso de significado”, é dedicar-se, em uma “tarefa infinita”, ao que estava em segredo. Em todas essas referências que separam o comentário da descrição e o aproximam do exercício de decifração, vemos presentes, em 1963, as questões que já diziam respeito dez anos antes, em “Introdução (in Biswanger)”, à caracterização da arqueologia e que permanecerão

215 Ibid., p. XI.

216 Ibid., p. XIV.

217 Ibid., p. XV.

218 Ibid., p. XV.

presentes, ainda em 1967, por ocasião da conferência “Nietzsche, Freud, Marx”. No entanto, uma decisão atravessa a coerência e a confunde. Embora as marcas de um plano comum, que vai de 1953 a aproximadamente 1967, possam ser identificadas, talvez elas sejam o mais difícil de ver, pois o texto passou por alterações profundas que, tanto quanto possível, buscaram apagá-las.

Ao olharmos as referências bibliográficas dessa obra, vemos ali indicado que ela foi produzida no ano de 1963. Seria correto sustentá-lo quando se descobre que a obra que lemos não é integralmente a mesma de 1963? Devemos relevar as alterações como se fossem meramente um capricho estilístico, como se elas se tratassem de um aperfeiçoamento de clareza, como se o que o autor disse anteriormente não tivesse sido exatamente o que ele quis dizer? Isso seria uma ingenuidade, pois as alterações são conceituais e têm implicações muito sérias. É preciso, então, conhecê-las.

Na versão que hoje encontramos nas livrarias, de 1972, lê-se:

Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outros e em outros lugares, sejam exclusivamente tratadas segundo o jogo do significante e do significado? Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a história sistemática dos discursos.²¹⁹

A relação da passagem acima com o que vimos anteriormente revelado sobre o comentário e os significados é uma relação antitética. Tudo se passa como se Foucault houvesse feito uma introdução sobre a experiência do comentário para em seguida recusá-la em favor da “história sistemática dos discursos”. Mas não foi isso que se passou de início. Toda a obra que é construída em seguida, para além do prefácio, não estabelece uma relação de recusa da experiência do comentário em prol de uma metodologia de análise dos discursos, mas em favor de uma análise estruturalista. Antes de ser uma “história sistemática dos

219 Ibid., p. XVI.

discursos”, não foi esse o plano que de início produziu *O nascimento da clínica*.

Par définition, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu’ils ont dit, c’est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que le signifié ne soit jamais traité que comme un contenu? Comme un enchaînement de thèmes présents les uns aux autres sur un mode plus ou moins implicite? N’est-il pas possible de faire une analyse structurale du signifié qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d’origine signifié et signifiant? Il faudrait alors traiter les éléments sémantiques, non pas comme les noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d’une proposition ne serait pas défini par le trésor d’intentions qu’elle contiendrait, le révélant et le réservant à la foi, mais possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels elle s’oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait la forme systématique du signifié.²²⁰

Em vez de recusar o comentário pelo jogo do significante e do significado, Foucault propõe uma análise estrutural do significado que revele sua adequação originária com o significante, que o tome não como conteúdo, mas como estrutura formal. No lugar de uma “história sistemática do discurso”, o que originalmente encontramos é uma “forma sistemática do significado”. A análise estrutural viria suprir as fraquezas de um tratamento do comentário que o toma como símbolo,²²¹ e veremos por quais meios. Mas antes é preciso que nos aprofundemos no que é dito na versão original do texto e em suas diferenças com a versão atual.

Le commentaire repose sur ce postulat que la parole est acte de “traduction”, qu’elle a le privilège dangereux des images de montrer en cachant, et qu’elle

220 Trad. livre: “Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que o significado não seja jamais tratado senão como conteúdo? Como um encadeamento de temas presentes uns aos outros sobre um modo mais ou menos implícito? Não seria possível fazer uma análise estrutural do significado que escapasse à fatalidade do comentário deixando em suas adequações de origem significado e significante? Seria preciso, então, tratar os elementos semânticos, não como os nós autônomos de significações múltiplas, mas como segmentos funcionais, formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de uma proposição não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas possíveis, que a ele são contemporâneos ou aos quais ela se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a forma sistemática do significado”.²²⁰ FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, p. XIII.

221 Trad. Livre : “Quando o comentário se endereça a textos, ele trata toda linguagem como uma ligação simbólica, quer dizer, como uma referência em parte natural em parte arbitrária, jamais adequada, desequilibrada de cada lado pelo excesso de tudo que pode ser escolhido em um mesmo elemento simbólico e pela proliferação de todas as formas que podem simbolizar um só tema”. Lorsque le commentaire s’adresse à des textes, il traite tout langage comme une liaison symbolique, c’est à dire comme un rapport en partie naturel, en partie arbitraire, jamais adéquat, déséquilibré de chaque côté par l’excès de tout ce qui peut être ramassé en un même élément symbolique et par la prolifération de toutes les formes qui peuvent symboliser un seul thème. Ibid., p. XIII.

peut indéfiniment être substituée à elle-même dans la série ouverte des reprises discursives; bref, il repose sur une interprétation psychologue du langage qui indique le stigmate de son origine historique: l'Exégèse, qui écoute, à travers les interdits, les symboles, les images sensibles, à travers tout l'appareil de la Révélation, le Verbe de Dieu, toujours secret, toujours au-delà de lui-même. Nous commentons depuis des années le langage de notre culture de ce point précisément où nous avions attendu en vain, pendant des siècles, la décision de la Parole.²²²

A crítica que vemos ser feita ao comentário retoma aquela que, em 1953, foi dedicada ao modelo de interpretação simbólica na psicanálise freudiana. Toma-se o comentário não como extensão do que foi dito, mas como pretensão de dizer o que verdadeiramente teria se passado ou se teria procurado dizer. Sobretudo, descrê-se da possibilidade de tal “tradução”, tarefa em vão de encontrar por meio da interpretação simbólica o verdadeiro significado. Fundamentalmente, o que se reprova nesse modelo é que, como na primeira compreensão da psicanálise, ele repouse sobre as verdadeiras intenções, que seja uma “interpretação psicologista” de um conteúdo determinado no sujeito. Em seu lugar, seria preciso empreender uma “análise estrutural”.

Hoje encontramos:

Desejar-se-ia tentar aqui a análise de um tipo de discurso – o da experiência médica – em uma época em que, antes das grandes descobertas do século XIX, ele modificou menos seus materiais do que sua forma sistemática. A clínica é, ao mesmo tempo, um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma linguagem na qual temos o hábito de reconhecer a linguagem de uma “ciência positiva”.²²³

Hoje encontramos como metodologia de análise para *O nascimento da clínica* o da “análise de um tipo de discurso – o da experiência médica”. Mas o que vemos na versão original é o seguinte: “uma análise estrutural de um significado – o objeto da experiência médica.”

On voudrait essayer ici une analyse structurale d'un signifié – l'objet de

222 “O comentário se baseia sobre o postulado de que a fala é ato de ‘tradução’ que ela tem o privilégio perigoso das imagens de mostrar escondendo, e que ela pode indefinidamente ser substituída por ela mesma na série aberta de momentos discursivos; logo, ele se baseia sobre uma interpretação psicologista da linguagem que indica o estigma de sua origem histórica: a Exegese, que escuta, por meio dos interditos, os símbolos, as imagens sensíveis, por meio de todo o aparelho da Revelação, o Verbo de Deus, sempre secreto, sempre para além dele mesmo. Nós comentamos há anos a linguagem de nossa cultura desse ponto precisamente em que nós tínhamos esperado em vão, durante séculos, a decisão da Palavra”. Idem.

223 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. XVII.

l'expérience médicale – à une époque où, avant les grandes découvertes du XIX^e siècle, il a modifié moins ses matériaux que sa forme systématique. La clinique, c'est à la fois une nouvelle découpe du signifié, et le principe de son articulation dans un signifiant où nous avons coutume de reconnaître, dans une conscience ensommeillée, le langage d'une "science positive".²²⁴

Com as duas versões acima, vemos que a "análise estrutural do significado" transforma-se em "análise de um tipo de discurso". Um "recorte do significado" torna-se um "recorte das coisas". A análise estrutural, que, fundamentalmente, é afim com uma tarefa de decifração, torna-se, na versão que hoje conhecemos, uma tarefa de descrição do discurso.²²⁵ Por fim, a crítica à nossa própria consciência adormecida, que toma a linguagem de uma ciência positiva sem questionar o que a constitui como tal, sem questionar o recorte do seu significado, se transforma em uma tarefa de reunir discursos aparentados entre si.

Na versão que conhecemos, ele diz: "A pesquisa aqui empreendida implica, portanto, o projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórica e crítica."²²⁶ Na versão anterior, percebemos que não havia explicitamente a intenção de ser "histórica". Foucault refere-se apenas à intenção de uma pesquisa crítica – questionar um significado. E esse detalhe não deve passar despercebido, pois naquele momento havia a decisão de proceder por um recorte mais espacial do que temporal. A decisão de circunscrever o nascimento da clínica em cinquenta anos torna a análise histórica menos histórica no sentido que até então se entendia a história, como uma linearidade, favorecendo as demonstrações de semelhança e as rupturas.

Na versão que conhecemos, ele diz que: "Aqui, como em outros lugares, trata-se de um estudo que tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história."²²⁷ Essa passagem seria de grande valia na aproximação de *O*

224 Trad. livre: "Se quer experimentar aqui uma análise estrutural de um significado – o objeto da experiência medical – a uma época em que, antes das grandes descobertas do século XIX, ela modificou menos seus materiais do que sua forma sistemática. A clínica é simultaneamente um novo corte do significado e o princípio de sua articulação em um significante em que nós temos o costume de reconhecer, em uma consciência sonolenta, a linguagem de uma 'ciência positiva'". FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, p. XIV.

225 "A descrição do discurso clínico (proclamada pelos médicos: recusa da teoria, abandono dos sistemas, não filosofia) remete às condições não verbais a partir de que ele pode falar: a estrutura comum que recorta e articula o que se vê e o que se diz". FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. XVIII.

226 Ibid., p. XVIII.

227 Idem.

nascimento da clínica com *A arqueologia do saber*, fundamentalmente porque a obra foi alterada depois de *A arqueologia do saber*. No entanto, o que encontramos originalmente é: “Ici, comme ailleurs, il s’agit d’une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l’épaisseur de l’historique les conditions de l’histoire elle-même.”²²⁸ É por meio de um estudo estruturalista que Foucault pretende decifrar as condições da história ela mesma.

Por fim, encontramos em versão hoje disponível a seguinte conclusão do prefácio:

O que conta nas coisas ditas pelos homens não é tanto o que teriam pensado aquém ou além delas, mas o que desde o princípio as sistematiza, tornando-as, pelo tempo afora, infinitamente acessíveis a novos discursos e abertas à tarefa de transformá-las.²²⁹

E na versão original, lemos:

Ce qui compte dans les pensées des hommes, ce n’est pas tellement ce qu’ils ont pensée, mais ce non-pensé qui d’entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles au langage et ouverts à la tâche de les penser encore.²³⁰

Com esta última alteração torna-se evidente a transformação que se dá em seu pensamento: a questão do acesso à linguagem dá lugar à questão do acesso ao discurso.

*

Atenhamo-nos brevemente à análise contextual – que concerne às condições sociopolíticas implicadas no nascimento da clínica. As semelhanças são significativas com o que vemos em *História da loucura*. O pressuposto ainda é o

228 Trad. livre: “Aqui, como em outros lugares, trata-se de um estudo estrutural que tenta decifrar, na espessura do histórico, as condições da história mesma”. FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, p. XV.

229 Trad. livre: “O que conta no pensamento dos homens não é realmente o que eles pensaram, mas o não pensado que de partida os sistematiza, os fazendo pelo resto do tempo indefinidamente acessíveis à linguagem e abertos à tarefa de ainda pensar”. FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. XVIII.

230 FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, p. XV.

mesmo: desmistificar as descobertas científicas que tratam a doença e a loucura como se elas atingissem uma verdade naturalmente dada. O que as ciências descobrem a respeito desses fenômenos positivos é o que uma conjuntura histórica mais ampla permite. A doença não escapa de uma referência ao corpo social. “Quanto mais complexo se torna o espaço social em que está situada, mais ela se *desnaturaliza*.”²³¹ Portanto, mais uma vez constrói-se uma análise complexa que desloca o fenômeno patológico do tratamento que lhe confere uma essência metapatológica. O único lugar natural da doença é aquele de seu hábitat, onde se instalou, onde costuma tornar-se visível. A família, que em *História da loucura* foi reconhecida como o critério da normalidade, é apresentada em *O nascimento da clínica* como o espaço em que a doença é, antes do que qualquer outro, assimilada, admitida e assistida: “O lugar natural da doença é o lugar natural da vida – a família; a doçura dos cuidados espontâneos, testemunho do afeto, desejo comum de cura, tudo entra em cumplicidade para ajudar a natureza que luta contra o mal.”²³²

Foucault não realiza uma análise apenas do conhecimento que se produz sobre o mal. O conhecimento não pode ser separado das implicações que o produziram e que permanecerão presentes em seus efeitos. É preciso, da mesma forma como *A história da loucura* analisa práticas de exclusão, compreender como a sociedade interage com a doença e suas ameaças, e perceber também se a doença comporta potenciais que podem reverter-se em benefícios, com critérios econômicos de prejuízo e lucro. Afinal, recuperar a saúde significa recuperar força de trabalho,²³³ e encontrar cuidado em instituições especializadas suportadas pelo Estado retira o ônus sobre a família, permitindo aos demais membros trabalharem.²³⁴ Acima de tudo, identifica-se uma enorme vantagem na coletivização social dos fenômenos patológicos que atingem os indivíduos à medida que a análise de “casos” permite a produção de conhecimentos sobre a doença que potencialmente pode acometer a todos, de todas as classes. A criação

231 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. 16.

232 Ibid., p. 18.

233 “Não se deve basear a assistência nem na riqueza produtora, o capital, nem na riqueza produzida, a renda, que é sempre capitalizável, mas no princípio mesmo que produz a riqueza: o trabalho. Na medida em que se faz com que os pobres trabalhem, eles serão assistidos sem empobrecer a nação”. Ibid., p. 19.

234 “O doente, sem dúvida, não é capaz de trabalhar, mas se é colocado no hospital tornar-se uma dupla carga para a sociedade: a assistência de que se beneficia só a ele diz respeito, enquanto sua família, deixada ao abandono, se encontra, por sua vez, exposta à miséria e à doença”. Ibid., p. 19.

de instituições que oferecerão tratamento médico mantido à base de impostos dá a impressão de que a sociedade torna-se mais altruísta, quando, na verdade, ela organiza um sistema recíproco de ganhos.

Há um tipo de acontecimento de natureza patológica que impõe à sociedade uma abordagem coletiva da doença: a epidemia. Nesse caso, não se trata de ganhos secundários para os indivíduos que pagam seus impostos e veem o dinheiro que depositam converter-se em benefício imediato a outro, ou para o Estado, que é fortalecido pela saúde da mão de obra que o ergue. A epidemia é a constatação de uma realidade que atinge ou ameaça a todos e que, por isso, exige uma solução para todos. Ela confirma a suspeita de que a doença e a dificuldade unem os homens. Mas há também uma diferença com relação à doença individual, uma espécie de mecanismo inverso, pois se a doença individual deve ser abstraída do doente para que se produza um conhecimento que sirva a todos, a epidemia terá, ao menos no contexto do século XVIII, a atenção de uma análise singular.²³⁵ Ela terá o privilégio da particularidade que o olhar não concede aos indivíduos: ela “tece em todos os doentes uma trama comum, mas singular, em um momento no tempo e em determinado lugar do espaço”.²³⁶ Esse privilégio não se baseia em uma distinção moral, na ideia de que é preciso dar a todos um tratamento especial que um só indivíduo não pode ser digno de ter. A razão da distinção é eminentemente da ordem do conhecimento, porque se acredita que a epidemia surge de um contexto específico: “A essência da epidemia não é a peste ou o catarro; é Marselha em 1721, é Bicêtre em 1780; é Rouen em 1769.”²³⁷ Portanto, mais do que identificar as características da doença, quais são os seus sintomas ou que relações de semelhança definem a sua classe, para evitar o surgimento da epidemia ou para tratá-la seria preciso cuidar das condições espaço-temporais nas quais vivem os homens: “O fundamento essencial é definido pelo momento, pelo lugar, por este ‘ar vivo, picante, sutil, penetrante’, que é Nîmes durante o inverno, por outro, pegajoso, espesso, pútrido que se conhece em Paris, quando o verão é longo e pesado.”²³⁸

235 “A medicina das epidemias se opõe a uma medicina das classes, como a percepção coletiva de um fenômeno global, mas único e nunca repetido, pode se opor à percepção individual daquilo que uma essência pode constantemente revelar de si mesma e de sua identidade na multiplicidade dos fenômenos. Análise de uma série, em um caso, decifração de um tipo no outro”. Ibid., p. 27.

236 Ibid., p. 25.

237 Ibid., p. 23-24.

238 Ibid., p. 24.

*

O nascimento da clínica é uma análise das condições de possibilidade essencialmente espaciais que permitiram a produção de um saber médico. Não apenas por seu contexto social, é a crítica de suas configurações, das múltiplas cartografias do corpo, de diferentes “atlas anatômicos” traçados sobre os mesmos fenômenos patológicos. O livro privilegia três abordagens gerais: a medicina classificatória e duas experiências da clínica, uma dedicada aos sintomas de superfície, e outra, a anatomoclínica, que descobre o interior dos cadáveres.

A respeito da primeira, a medicina classificatória, Foucault afirma que “antes de ser tomada na espessura do corpo, a doença recebe uma hierarquização em famílias, gêneros e espécies”.²³⁹ O saber médico empreende, a esse momento, a formação de um “quadro nosológico” que reproduz, dentro de um quadro mais amplo, a classificação natural dos seres segundo um método comparativo e fundamentalmente dependente do olhar. Desde cedo sabemos, então, que o saber da clínica, quando acompanharmos seu nascimento, não poderá diferenciar-se meramente por privilegiar o olhar. Será preciso reconhecer por quais meios esse novo tipo de olhar se qualifica. A medicina classificatória se sustenta sobre “um jogo de envolvimento, subordinações, divisões e semelhanças”, sobretudo semelhanças: “na ordem dos derrames, o catarro está para a garganta assim como a disenteria está para o intestino.”²⁴⁰ No fim do século XVIII, a analogia e o discernimento se encontram em um mesmo procedimento comparativo, de sobreposição espacial e em busca de simetrias. O que caracteriza a medicina classificatória é o simultâneo. “As analogias definem as essências.”²⁴¹ “De uma doença a outra, a distância que as separa se mede apenas pelo grau de sua semelhança.”²⁴² Em suma, se fundamentalmente o saber da medicina classificatória detém-se em tal análise, é por um “grau” de adensamento que se

239 Ibid., p. 2.

240 Ibid., p. 3.

241 Ibid., p. 5.

242 Ibid., p. 5.

desvendará a essência de uma doença.²⁴³ Não uma cisão entre semelhança visível e a essência abstrata e única da representação. É por um processo de comparação sucessiva que a medicina deduz as essências, e o quadro nosológico, que corresponde no plano inteligível às afinidades sensíveis, deverá confirmar as relações de parentesco pela organização das semelhanças em famílias, gêneros e espécies.

Esclarecido o mecanismo de produção do saber da medicina classificatória, aquilo que Foucault denomina “espacialização primária do patológico”, devemos conhecer não como se dá a produção da abstração com base em casos sensíveis, mas o inverso, a aplicação do quadro ao caso individual e que problemas esse procedimento impõe. “Como uma doença, definida por seu *lugar* em uma família, pode se caracterizar por sua *sede* em um organismo? Este é o problema do que se poderia chamar a *espacialização secundária* do patológico”,²⁴⁴ que é onde encontramos também o problema da relação entre médico e paciente. O médico deve abstrair o doente para ver a doença e, acima do médico, comandando-o e fazendo dele os seus olhos vivos, a medicina dará, também por analogia, os tratamentos que convém ao paciente. “O olhar do médico não se dirige inicialmente ao corpo concreto, ao conjunto visível, à plenitude positiva que está diante dele – o doente.”²⁴⁵ O médico dirige-se, antes de tudo, ao seu saber, ao modelo a partir do qual ele poderá ler os fenômenos. Mas como vencer essas distâncias? Como proceder com a espacialização secundária, que é a diferença entre o lugar abstrato em família e a sede no organismo empírico? Ou ainda, como livrar-se das prescrições dadas pelas relações de família para encontrar, ao caso particular, uma solução precisa? Será dessa maneira que o olhar que converge as essências com os dados concretos se abrirá a uma tarefa ilimitadamente extensa, a interpretação.

Percepção sutil das qualidades, das diferenças de um caso a outro, fina percepção das variantes – é preciso toda uma hermenêutica do fato patológico a partir de uma experiência modulada e colorida; medem-se variações, equilíbrios, excessos ou defeitos.²⁴⁶

243 “Quando se tornam bastante densas, essas analogias ultrapassam o limiar do simples parentesco e acedem à unidade de essência”. Ibid., p. 5.

244 Ibid., p. 9.

245 Ibid., p. 7.

Foucault diz, ainda a respeito da “percepção médica”: ela deve “empreender o infinito trabalho do conhecimento dos frágeis singulares.”²⁴⁷ E será, fundamentalmente, deste segundo aspecto, da espacialização secundária, que é o privilégio do particular sobre a família, que surgirá uma clínica, sem os anteriores compromissos, em favor de “uma aguda percepção do singular, liberada das estruturas médicas coletivas, livre de qualquer olhar de grupo e da própria experiência hospitalar”.²⁴⁸ Mas sobre qual inteligibilidade, então, se sustentará a clínica?

Não mais um procedimento que aproxima os indícios de parentesco recusando as diferenças, a clínica toma como elemento de sua nova lógica o “sintoma”, a ideia de que um significado oculto a ser decifrado está velado sob as manifestações visíveis do significante. O eixo de análise torna-se mais vertical do que horizontal, pois essa ideia implica, a esse ponto, uma clínica do invisível: “Os sintomas deixam *transparecer* a figura invariável, um pouco em recato, visível e invisível, da doença.”²⁴⁹ Porém, se há algo de invisível na doença não se trata ainda daquilo que está oculto sob a pele, entre as vísceras, mas da forma temporal da doença. O eixo vertical é a sua linearidade. Decifrar o sintoma é compreender qual é o processo equivalente ao signo que está diante dos olhos: “O signo anuncia: prognostica o que vai se passar; faz a anamnese do que se passou; diagnostica o que ocorre atualmente.”²⁵⁰ Enfim, a realidade não revelada só está oculta porque ainda não se manifestou, e os sintomas são como mônadas de uma linear totalidade temporal que se manifesta no espaço do corpo. Portanto, o que se encontra oculto não possui outra realidade espacial, não está escondido em outro lugar. Não haverá, então, essência patológica que escape à manifestação sensível dos sintomas.²⁵¹ O invisível é o que ainda não encontrou o seu momento; a doença não é senão um conjunto de sintomas; e a tarefa do médico é ver no sintoma o signo de uma história que se repetirá.

Por essa simples oposição às formas da saúde, o sintoma abandona sua passividade de fenômeno natural e se torna significante da doença, isto é, dele mesmo tomado em sua totalidade, visto que a doença nada mais é do que a

246 Ibid., p. 13.

247 Ibid., p. 15.

248 Ibid., p. 15.

249 Ibid., p. 98.

250 Idem.

251 “Para a clínica, toda a verdade é verdade sensível”. Ibid., p. 133.

coleção dos sintomas. Singular ambiguidade, pois em sua função significativa o sintoma remete tanto ao vínculo dos fenômenos entre si, ao que constitui sua totalidade e a forma de sua coexistência, quanto à diferença absoluta que separa a saúde da doença; significa, portanto, por uma tautologia, a totalidade do que é e, por sua emergência, a exclusão do que não é.²⁵²

Como, porém, delimitar o campo de visão? Se a doença interage com o organismo, e suas causas e seus efeitos irradiam-se ao infinito, como evitar que o diagnóstico não seja também ilimitado? Sintomatologia é interpretação? Porque a visão da doença com base em sintomas acarreta um jogo ilimitado entre os signos, o fato de que um significativo sempre pode evocar outro sem fugir e sem esgotar o significado da doença e de seu oposto, a saúde, lidamos, na primeira experiência clínica, com um modelo hermenêutico. Sem um quadro nosológico ou uma identidade essencial que delimite o trabalho, a tarefa de decifração pode, por princípio, estender-se em uma interpretação infinita: “A medicina não tem mais que ver o verdadeiro essencial sob a individualidade sensível; está diante da tarefa de perceber, e infinitamente, os acontecimentos de um domínio aberto. A clínica é isso.”²⁵³

Depois da clínica dos sintomas, surgirá, não por uma necessidade lógica nem por uma constatação das limitações internas do sistema atual, mas por condições sociais que o permitirão, um novo paradigma médico. Antes espaço proibido e recusado, a morte deixa de representar a derrota do médico para tornar-se oportunidade de descobertas. “Antes miserável presa dos vermes, tornaram-se a fonte fecunda das mais úteis verdades.”²⁵⁴ No momento em que a clínica investe nas profundezas do cadáver, seguindo a orientação de Bichat para que se faça a anatomia – “abram alguns cadáveres”²⁵⁵ –, nasce a experiência anatomoclínica, a terceira forma de experiência médica. Foucault diz que o próprio Bichat garante a essas duas experiências clínicas um fator comum – “O olho de Bichat é um olho de clínico, porque concede um absoluto privilégio epistemológico ao *olhar de superfície*”²⁵⁶ –, mas os dois modelos de clínica não devem ser reduzidos a uma identidade que faça esquecer suas diferentes superfícies.²⁵⁷ Certamente, não se

252 Ibid., p. 100.

253 Ibid., p. 106.

254 Ibid., p. 137.

255 Ibid., p. 162.

256 Ibid., p. 142.

257 “Preocupada em estabelecer parentesco entre os sintomas e compreender sua linguagem, era, por sua estrutura, estranha a essa investigação dos corpos mudos e atemporais; as causas ou as

trata mais da medicina classificatória. Mas também não são, afinal, as mesmas superfícies a da pele que recobre o corpo e as dos tecidos que formam os órgãos.²⁵⁸ Há, em cada uma, ganhos a se oferecer e também limitações próprias. A começar pela limitação da anatomia diante da clínica dos sintomas:

Relatando apenas o visível, e na forma simples, final e abstrata de sua coexistência espacial, a anatomia não pode dizer o que é encadeamento, processo e texto legível na ordem do tempo. Uma clínica dos sintomas procura o corpo vivo da doença; a anatomia só lhe oferece o cadáver.²⁵⁹

Os sintomas apontam para um processo que se irradia e atrai a clínica para uma tarefa de interpretação infinita, portanto, sem precisão local, de exploração do significado abstrato. A anatomia, por outro lado, investigará um ponto determinado, a “sede”²⁶⁰ de uma “lesão”, mas não pode sozinha deduzir o encadeamento que, de um sintoma a outro, forma a totalidade da doença. Ambas, clínica e anatomia, não reduzidas uma a outra serão então sobrepostas em uma experiência na qual as partes se complementarão: a anatomoclínica. A obra de Foucault tem por objeto principal não só a clínica em geral, como também o nascimento da “anatomoclínica”: “Na experiência anatomoclínica, o olho do médico deve ver o mal se expor e dispor diante dele à medida que penetra no corpo, avança por entre seus volumes, contorna ou levanta as massas e desce em sua profundidade.”²⁶¹

Resta-nos, finalmente, para concluir a exposição da trajetória do saber médico apresentada por Foucault em *O nascimento da clínica*, mostrar as consequências conceituais do advento da experiência anatomoclínica. Falamos em consequência uma vez que a anatomoclínica não é tomada como resultado de uma elaboração conceitual que a precede. A anatomoclínica emerge da possibilidade aberta por condições históricas externas que permitem uma imersão no corpo. Há que se ver, então, os resultados disso para os problemas trazidos de uma tradição de estudos que relacionam a clínica à filosofia, sobretudo a definição de doença, a qualificação do olhar e a experiência então aberta para a linguagem.

sedes a deixavam indiferente: história e não geografia”. Ibid., p. 139.

258 “A análise tissular, que era originariamente genérica, tomou rapidamente o valor de uma regra de localização”. Ibid., p. 155.

259 Ibid., p. 147.

260 “A noção de *sede* substitui, definitivamente, a de *classe*”. Ibid., p. 154.

261 Ibid., p. 150.

A respeito da doença, Foucault conclui algo muito próximo do que foi preciso concluir sobre a própria anatomoclínica, que ela é uma “reação”: “A doença nada mais é do que um movimento complexo dos tecidos em reação a uma causa irritante: aí está toda a essência do patológico, pois não mais existem nem doenças essenciais nem essências das doenças.”²⁶² Do mesmo modo como não há mais verdades e saberes essenciais, mas resultados de tramas sociais e configurações históricas, também a doença, que é objeto desse saber, não possui uma essência; ela é também resultado de uma “causa irritante” que altera a configuração que tinha até então o organismo. Vê-se o organismo fundamentado em um modo de compreender a história? Vê-se a história a partir de um modo de compreender o organismo? Ou simplesmente nos perdemos em semelhanças, a cata de estruturas formais sem propósitos efetivos? A exemplo da composição complementar entre clínica e anatomia, e independentemente da afinidade estrutural entre análise patológica e análise histórica, que poderia nos enganar, interessa ver no texto de Foucault o exercício, ou ao menos a referência da articulação de perspectivas. “O problema é, portanto, fazer aflorar à superfície o que se dispõe em camadas na profundidade; a semiologia não mais será uma *leitura*, mas o conjunto de técnicas que permite constituir uma *anatomia patológica projetiva*.”²⁶³ Não um exercício de futurologia, *O nascimento da clínica* revela, como signo do pensamento foucaultiano, o interesse na relação entre a produção de diagnósticos e o que é possível projetar a respeito das lesões constatadas.

A respeito da importância do olhar na medicina anatomoclínica, Foucault dirá que o que o qualifica é não ser puro, não ser sozinho, mas precisamente um olhar que incorpora outros dados sensíveis, levando a percepção além: “O olhar médico é, a partir de então, dotado de uma estrutura plurissensorial. Olhar que toca, ouve e, além disso, não por essência ou por necessidade, vê.”²⁶⁴

Finalmente, é preciso descobrir de que maneira a linguagem comparece na experiência de uma “estrutura plurissensorial”, que quer “fazer aflorar à superfície o que se dispõe em camadas na profundidade”, uma experiência semiológica que não será nem classificatória nem simbólica, que não pressuporá

262 Ibid., p. 209.

263 Ibid., p. 179.

264 Ibid., p. 182.

nem essências nem significados que repousam à nossa espera. A linguagem não desaparece com o advento do discurso racional. Cada um tem o seu domínio, o seu lugar. O que é a linguagem para a anatomoclínica:

Não se trata mais de correlacionar um setor perceptivo e um elemento semântico, mas de dirigir a linguagem para a região em que o percebido corre o risco de escapar, em sua singularidade, à forma da palavra e de tornar-se finalmente imperceptível por não poder ser dito. De modo que *descobrir* não será mais, finalmente, ler, sob uma desordem, uma coerência essencial, mas prolongar a linha de espuma da linguagem, fazê-la atingir a região de areia que ainda está aberta à clareza da percepção, mas não mais à palavra familiar. Introduzir a linguagem na penumbra em que o olhar não tem mais palavras. Trabalho duro e tênue; trabalho que *faz ver*.²⁶⁵

*

Em um artigo de 1951, intitulado “Language and social laws”,²⁶⁶ e posteriormente publicado na obra *Antropologia estrutural*, Claude Lévi-Strauss apresenta uma reflexão antropológica fundamentalmente estruturalista. Como sabemos que a obra de Foucault assumiu de início a tentativa de realizar também um tipo estruturalista de análise, e que foi precisamente nesse aspecto que ela haverá de passar por uma revisão e uma reescrita, poderemos tomar desse exemplo uma compreensão melhor dos caminhos que temos diante de nós. Lévi-Strauss afirma: “Procedendo assim, o antropólogo vai do conhecido ao desconhecido (ao menos no que lhe concerne); as estruturas de parentesco lhe são familiares, mas não as das línguas correspondentes”²⁶⁷.

A questão do parentesco, antes de ser apontada por Foucault na medicina classificatória, pertence já a um discurso estruturalista. Não somente entendido como analogia formal entre dois fenômenos distantes – tal como vemos em *O nascimento da clínica*, fenômenos patológicos que formam um quadro nosológico –, há um parentesco de fato, da relação familiar entre indivíduos. Lévi-Strauss vê uma correspondência entre as organizações familiares e as organizações

265 187-188.

266 LÉVI-STRAUSS, C., “Language and Social Laws” em *American Anthropologist*, vol. 53, 1951, No 2.

267 LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia estrutural*, p. 82.

linguísticas. A origem das leis está nas relações familiares, nos interditos e nas permissões, cujo foco é o casamento e a relação sexual. As leis de um lado regem também o outro. A língua seria um reflexo da estrutura social, de modo que ela há de ter incorporado as suas leis. Da mesma forma como a psicanálise, principalmente Lacan, que é assumidamente um estruturalista, vê nos interditos do complexo de Édipo a instauração de um primeiro contato com o “não” que simboliza a lei, a antropologia de Lévi-Strauss propõe uma análise comparativa entre as leis que fundaram distintas sociedades e as suas expressões culturais, entre as quais os mitos e as próprias línguas. Seria, então, preciso comparar as diferentes culturas por meio de suas manifestações culturais de modo a compreender quais são as suas semelhanças e quais efeitos terão as suas diferenças com base em leis que organizaram as relações sociais primordiais. No caso do artigo que tomamos por referência, interessa ao antropólogo especificamente os efeitos sobre a língua. Vejamos dois exemplos.

Sistema de parentesco sino-tibetano:

Área sino-tibetana – a complexidade dos sistemas de parentesco é de outra ordem. Todos dependem ou derivam da forma mais simples concebível da troca generalizada, isto é, o casamento preferencial com a filha do irmão da mãe. Ora, já mostrei em outra parte que este tipo de casamento assegura a coesão social com gastos mínimos, sendo mesmo indefinidamente extensível a qualquer número de participantes.

Enunciando estas proposições sob uma forma bem geral, para torná-las utilizáveis pelo linguista, diremos, pois, que a estrutura é complexa, ao passo que os próprios elementos são pouco numerosos. Aliás, esta fórmula parece bastar apropriada para exprimir um aspecto característico das línguas de tons²⁶⁸.

Sistema de parentesco indo-europeu:

Línguas de estruturas simples, utilizando numerosos elementos. E a oposição entre simplicidade de estrutura de um lado, complexidade de elementos de outros, se traduziria pelo fato de que muitos elementos estão sempre disponíveis (e como que em concorrência uns com os outros) para ocupar a mesma posição na estrutura²⁶⁹.

Que muitos elementos sejam autorizados a competir para ocupar alguns lugares na estrutura social, isso teria sido determinante para a organização das

268 Ibid, p. 80.

269 Idem.

línguas indo-europeias. Se Lévi-Strauss quis retirar dos costumes primordiais das culturas as características de suas línguas correspondentes, Foucault quis tirar de uma organização fundamental da sociedade o desenvolvimento do saber médico e a origem de um tipo de discurso, o racional-científico.

As condições de possibilidade de um evento são dadas por uma lógica de analogia, por uma expectativa de que um princípio se multiplique reproduzindo a sua configuração formal. É preciso reconhecer, assim, qual entre as esferas do saber tem a primazia entre as demais, onde é dado o princípio. Foucault procura na medicina o advento de uma nova racionalidade geral. Mas esse tipo de análise é também reflexo de um procedimento então já disseminado e reconhecido, que consiste em tomar de um evento a espera de que ele se irradie, como, na antropologia, as leis dos costumes devem comparecer nas estruturas da língua e, na psicanálise, as primeiras dinâmicas parentais comparecerão nas estruturas de personalidade. É interessante lembrar que *O nascimento da clínica* é publicado um ano depois da revisão de *Doença mental e psicologia*, onde encontramos também uma revisão – de um pensamento marxista para um pensamento estruturalista: “Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem”²⁷⁰. Na revisão de *Maladie mentale et personnalité* para a versão *Doença mental e psicologia*, Foucault insere a ideia de que seria preciso fazer algum dia uma análise estruturalista da loucura, que, na verdade, ao menos em grande medida, ele já fez em *História da loucura*. Tudo se passa como se em 1954 ele adiantasse um projeto que viria a ser escrito em 1961, quando, a bem da verdade, escrevendo em 1962, ele já cumpriu com esse projeto:

Para compreendê-las, é necessário libertar-se de todos os temas do progresso, daquilo que eles implicam de visão perspética e de teleologia. Levantada esta opção, deve-se poder determinar as estruturas de conjunto que arrastam as formas da experiência num movimento indefinido, aberto somente para a continuidade de seu prolongamento, e que nada poderia deter, mesmo para nós. Portanto, é necessário evitar meticulosamente procurar nos anos que cercam a reforma de Pinel e Tuke alguma coisa que seria como que um advento: advento de um reconhecimento positivo de loucura; advento de um tratamento humano dos alienados. É necessário deixar aos eventos desse período e às estruturas que os suportam sua liberdade de metamorfosear-se²⁷¹.

270 FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 87.

Aquilo que Foucault enxerga na relação entre a clínica e a filosofia é algo que o estruturalismo já lhe emprestou. Entre as diversas disciplinas, o tipo estruturalista de estudo disseminou-se por volta da metade do século XX, mas ele também respeita uma fonte frente a qual ele será uma forma análoga; todos os seus empregos não lhe escaparão. Se é preciso identificar qual, entre as disciplinas, tem a primazia sobre as demais, para os estudos estruturalistas devemos reconhecer em geral a linguística. Ela é o parâmetro principal para estas diversas esferas: antropologia, psicanálise, filosofia, literatura e história, em suas facetas estruturalistas. E, para a linguística, o modelo fundamental é a semiologia.²⁷² Tudo isso reforça o lugar central que a linguagem, independentemente de sua abordagem, ocupou ao longo de muitos anos no trabalho de Foucault e no pensamento de seu tempo.

Em seu *Curso de linguística geral*, Saussure, o pai da linguística moderna, nos esclarece os fundamentos de um pensamento estruturalista com o qual Foucault se bate desde suas primeiras reflexões sobre o símbolo, na “Introdução (in Biswanger)”. Naquele momento, não era só uma crítica a Freud que estava em questão, pois a crítica dirigida a Freud dizia respeito precisamente ao cerne do problema estruturalista muito presente naqueles dias. A fenomenologia parecia oferecer um modo de contornar o problema, mas à medida que a espacialidade da linguagem torna-se tão relevante em seu pensamento em detrimento até mesmo da influência dos fenomenólogos, há nesse período uma inversão em favor do próprio estruturalismo. A alteração no sentido do termo arqueologia, que primeiramente serviu a uma crítica à psicanálise antes de ser incorporado, é reflexo da presença do estruturalismo em seu pensamento. E a arqueologia, que se verá em *Arqueologia do saber*, trará um terceiro significado ao termo quando este abandonar as influências do estruturalismo.

Quando Foucault propõe que não nos percamos no obscurantismo do comentário, trabalho que quer sempre dizer mais uma vez o que verdadeiramente deveria ter sido dito, ele o faz em favor da expectativa de que se possa determinar, por uma análise estruturalista, o significado. Mas como fazê-lo? Vejamos as palavras de Saussure que nos esclarecem o vocabulário que atravessa esses anos

271 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 422.

272 “Se, pela primeira vez, pudemos assinalar à Linguística um lugar entre as ciências foi porque a relacionamos com a semiologia”. SAUSSURE, F., *Curso de linguística geral*, p. 24.

do pensamento de Foucault:

Utilizou-se a palavra símbolo para designar o signo linguístico ou, mais exatamente, o que chamamos de significante. Há inconvenientes em admiti-lo, justamente por causa do nosso primeiro princípio. O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia jamais ser simplesmente substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo.²⁷³

Saussure afirma que, embora não haja uma relação de necessidade entre significante e significado, o símbolo seria o tipo de significante em que precisaríamos respeitar, pelas relações tecidas nos costumes, o vínculo com o significado. O símbolo é um tipo de significante submetido a uma lei dos costumes. O que Lévi-Strauss realiza em seu artigo é a tentativa de inverter a primazia linguística, buscando demonstrar que a cultura não é um reflexo da língua, mas o contrário: a língua, para a antropologia, é que é um reflexo das leis fundamentais dos costumes. Os símbolos não devem ser respeitados porque nos habituamos a compreender os seus significados, mas porque os seus significados refletem as leis da sociedade.

Ao combater o comentário, e antes de reformular um elogio ao procedimento da análise discursiva, Foucault quer devolver a linguagem à análise linguística, quer dizer, à semiologia, àquilo que faz com que os signos não sejam arbitrários, que os signos sejam símbolos porque estão inseridos nos vínculos estabelecidos em uma configuração histórica – que em *As palavras e as coisas* surgirá como uma “ordem muda” com a alcunha de *epistémê*. Mas não é apenas a esta “especialização terciária”, ou seja, a do contexto, que *O nascimento da clínica* se refere. Fazer uma análise do significado deverá também ser restituir a linguagem a uma experiência de muitas outras maneiras estruturada, por uma reorganização institucional dos hospitais, por uma nova forma de lidar com as epidemias, por novos procedimentos clínicos, como o sintoma e a anatomia do cadáver, e pelos dados sensíveis da percepção nos corpos então mapeados. Os elementos condicionantes para Foucault são tão diversos que o próprio pensamento estruturalista é por ele conduzido, em seu exercício, ao esgotamento. Pudemos intuí-lo quando vimos que os eventos reunidos sob o tema da loucura e

273 Ibid., p. 82.

da desrazão formam uma constelação. Afinal, os elementos condicionantes são tão diversos que não se pode deduzir causas e efeitos, e então é preciso tomá-los em sua imanência como uma coleção. O problema é se a constelação mesma é ou não signo da desrazão, se o seu significado fundamental foi alcançado ou se permanece em silêncio. O limite para o estruturalismo é a dedicação possível à constelação em sua imanência imediata.

Que a linguagem seja assim implicada a tantos elementos condicionantes, estruturadores, ao ponto de se prolongar até uma “linha de espuma”, até um significado que não pode senão ficar em silêncio, é simultaneamente o que faz dela ser visível e invisível, que faz da relação entre significante e significado uma relação não arbitrária, mas que nos inflige o trabalho “duro” e “tênu” de *fazer ver*.

Foucault é um pensador que, provavelmente mais do que qualquer outro de seu século, conseguiu formular suas ideias e problematizar as suas questões considerando a maior quantidade de referências e influências específicas. Entrar em contato com as suas obras é participar de um processo de construção de conceitos e de experiências profundamente complexas e ambiciosas. O mais extraordinário não é conferir-lhe uma originalidade desapegada das tramas intelectuais de seu tempo, mas precisamente perceber os desafios e as estratégias que foram por ele utilizadas, sempre de maneira renovada, para enfrentá-los.

Foucault realizou o mais imprevisto caminho ao reunir uma tradição estruturalista-linguística a uma tradição de dedicação à linguagem por via de uma experiência poética de pensamento, na qual encontramos Hölderlin e Heidegger. O mais interessante em *O nascimento da clínica*, quanto ao aspecto da conceitualização da linguagem e mesmo nas revisões pelas quais o texto passa – o modo como Foucault trata as suas lesões –, é vê-lo equilibrar-se primeiramente sobre duas grandes influências e, então, encontrar, para além delas, duas vezes uma formulação própria. Haverá uma mais radical, que rejeitará ambas as tradições que o influenciaram na primeira versão do texto e que receberá a sua formulação em *Arqueologia do saber*. Agora é preciso ver o esforço primeiramente empreendido, em uma formulação que não as rejeita, ao contrário, que as incorporando quer apontar a verdade detrás delas mesmas. E é com essa formulação final de uma pergunta nada retórica que devemos concluir este capítulo “duro” e “tênu”.

Será preciso se espantar com o fato de que as figuras do saber e as da linguagem obedeçam à mesma lei profunda, e de que a irrupção da finitude domine, do mesmo modo, essa relação do homem com a morte que, nesse caso, autoriza um discurso científico sob uma forma racional, e, no outro, abre a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no vazio deixado pela ausência dos deuses?²⁷⁴

274 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. 219.

2.3 A enciclopédia chinesa

A frase que abre a mais célebre obra de Foucault, *As palavras e as coisas*, evoca mais uma vez a ideia de natalidade e parentesco: “Este livro nasceu de um texto de Borges.”²⁷⁵ Mas não se trata ali do nascimento e do desenvolvimento de um saber específico, de uma prática ou disciplina com a qual convivemos, como em *O nascimento da clínica*. Foucault diz que o livro nasceu “do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento”. O que ele deve ao texto de Borges não é um aparato teórico; é uma estranheza, a perturbação com as tramas originárias nas quais ainda nos enredamos. No lugar de continuar assim enredado, o livro vincula-se a um texto que soube impor uma distância, um deslocamento; ele se fortalece com esse exemplo. Mais do que a uma disciplina, como a psiquiatria ou a clínica, ou a uma análise dos seus resultados morais para a exacerbação geral da racionalidade, esse trabalho se volta aos alicerces do pensamento que as formula e os reconhece. O princípio da filosofia é reconduzido da tarefa de uma contínua releitura e avaliação da tradição para a experiência fundamental do espanto, e foi Borges o filho pródigo que abriu o caminho. Foucault, fraternalmente, assumirá daquele texto literário, do riso subversivo que ele provoca, uma ironia contra a pátria do ocidente, nossa grande filiação; contra a “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”, tudo isso contra o que ele já abrisse outros caminhos pela investigação dos fenômenos patológicos, psíquicos e orgânicos. O que nasce do texto de Borges é um caminho para uma nova experiência-limite a partir do limite por ele deflagrado.

Encontramos “certa enciclopédia chinesa”, assim descrita:

Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.²⁷⁶

O que captura a atenção de Foucault, a razão detrás de seu riso, é “a

²⁷⁵ FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. IX.

²⁷⁶ Idem.

impossibilidade patente de pensar isso”.²⁷⁷ E, mais do que tal impossibilidade, o fato de que ela tenha sido expressa. “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?”²⁷⁸ Esse será o encaminhamento filosófico proposto por Foucault para o texto de Borges e, para além dessa intertextualidade, é a questão a ser respondida em *As palavras e as coisas*.

A impossibilidade não reside nos elementos singulares da “enciclopédia chinesa”, no caráter “fabuloso” das sereias, metalinguístico daqueles animais “incluídos na presente classificação” ou abrupto daqueles “que acabam de quebrar a bilha” – embora “et cetera” pareça, por si só, um elemento especialmente assombroso dentro de qualquer enciclopédia, de modo que a sua produção não corresponde ao entendimento que fazemos desse gênero. O que, para Foucault, parece mais absurdo é a tentativa de reuni-los atendendo a um critério qualquer de coerência. Os que porventura emprestemos fracassarão. O problema está na implicação de formas tão dispersas, na “coexistência” desses seres mais ou menos animados – como os “cães em liberdade”, os “que se agitam como loucos” e os “embalsamados”. Em suma, não só um caso de impossibilidade, “a monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste em que o próprio espaço comum dos encontros está arruinado”.²⁷⁹

A temática muito marcante da espacialidade da linguagem, já encontrada em trabalhos anteriores, é retomada. Aqui ela encontra a sua mais elaborada e densa formulação. O que descobrimos em *As palavras e as coisas*, sem subterfúgios, sem a mediação de outras disciplinas, é a relação entre as experiências-limite e a linguagem do espaço. “Onde poderiam eles se justapor, senão no não lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los, não abre mais que um espaço impensável.”²⁸⁰ O impensável, o impossível e o monstruoso, vemo-los alcançados por uma linguagem de subterfúgio, linguagem de um “não lugar”. Os seres foram justapostos por uma estratégia que não suspeitávamos existir, fora de nosso aparato habitual de pensamento, fora “do solo mudo onde os seres podem justapor-se”,²⁸¹ mas vemo-los alcançados pela linguagem, e a linguagem assim instituir um lugar a um só tempo utópico, heterotópico e atópico.

277 Idem.

278 Idem.

279 Ibid., p. XI.

280 Idem.

281 Ibid., p. XII.

É nesse instante que a topologia que empreendemos dos estudos de Foucault sobre a linguagem encontra o que seria possivelmente seu maior desafio, pois é confrontada pela dissensão entre a linguagem e o espaço: uma linguagem que alcança o espaço impossível e, principalmente, um possível espaço capaz de subordinar a linguagem. Nessa obra, não encontraremos uma só definição, um conceito ou sequer uma experiência essencial de linguagem – não há um acesso à verdadeira linguagem, ao ser da linguagem que encaminharia discretamente a verdade de todas as outras coisas. A unidade se perderá, submetida, a cada vez, a uma diferente geografia ou topologia. Enquanto em obras anteriores os estudos epistemológicos deviam retornar à linguagem que mais profundamente os atravessa, aqui, finalmente, a linguagem se submeterá a diferentes quadros, fazendo proliferar múltiplas experiências, até mesmo essa inicial, que é a experiência do impensável, a experiência além dos quadros de pensamento que conhecemos. Não se escapa da linguagem, mas a implicamos, em vez de nos surpreendermos com a revelação de sua mais profunda e hegemônica forma, com a forma secundária que ela adquire conforme as configurações históricas com as quais foram organizados na história os espaços que albergam os seres. O espaço fundamental de organização nós não poderemos mais designar linguagem, pois a existência de múltiplos espaços impõe, a rigor, dizer a respeito de *As palavras e as coisas* que há uma enciclopédia de linguagens.

Recordemo-nos que em *História da loucura* há uma experiência da razão que estabelece limites com a loucura e há a sugestão de que, antes de tal repartição, uma linguagem matinal, *Tópos* verdadeiramente hegemônico, resguardaria um momento anterior a tal delimitação – momento do qual se aproveita a literatura. Em *O nascimento da clínica*, deparamos com uma diversidade de tratamentos da linguagem: de início todas as distinções entre a sua experiência originária e o discurso racional, até que se fale, talvez contraditoriamente, do surgimento de uma “linguagem racional”. Haverá a linguagem do quadro nosológico para a medicina classificatória, a linguagem para a hermenêutica dos sintomas e, finalmente, uma linguagem que, para a anatomoclínica, tem como tarefa dizer o ainda não dito, tarefa de “fazer ver”. Assim, não podemos concluir que as obras de Foucault tenham apresentado, todas elas ou cada uma, uma só definição de linguagem, mas a diferença com relação a *As palavras e as coisas* é que, a despeito daquela multiplicidade de tratamentos, a

linguagem podia sempre ser relacionada ao espaço, e agora Foucault oferece a hipótese de que se possa encontrar outro modo de nomear o espaço fundamental onde os seres se articulam. O homossemantismo da linguagem e do espaço se perde, de modo que se há “as linguagens” e “os espaços”, há espaços que precedem as linguagens.

Há para ela um novo lugar conceitual, como há também para o surgimento de uma terminologia que virá ocupar a função antes por ela exercida, uma vez que sua função não se perderá. Se, ao falar do espaço, Foucault não põe em questão as montanhas e os vales, os oceanos e os desertos, as fronteiras dos países, as estradas que ligam uma cidade a outra, estâncias naturais e artificiais, é porque não é efetivamente às terras de onde nos esquivamos ou para onde nos espalhamos que ele se volta, mas àquilo que nos permite reconhecer na diversidade dos objetos singulares uma marca que os reúne. É, portanto, do espaço de reunião, de uma união que não é produzida pelo sítio em si, que se trata. Lembremos que, para Heráclito, “O lógos é o-que-é-com”. É o espaço definido essencialmente como ser-com que na linguagem é ainda traçado.

Uma vez dito o mais evidente e impreciso, a topologia da linguagem é confrontada por uma tripla categorização espacial: utopia, heterotopia e atopia.

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem; na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases.²⁸²

Recordemo-nos da Grécia de Hölderlin, lugar presente e ausente, que serve de modelo para a Alemanha. A Grécia de que falam os poetas e os filósofos é uma utopia. Como tal, ela traz promessas, ela serve de consolo, ela abre espaços maravilhosos que permitem toda a sorte de esperanças, mas o seu acesso é “quimérico”. Ela permite as fábulas e os discursos; ela situa-se “na linha reta da

linguagem”, onde todas as coisas que precisam ser aproximadas encontram coerência. Lá, os ecos funcionam, se multiplicam, criam uma grande rede, na qual buscamos ainda embalar nossos sonhos.

De que modo, todavia, se pode confrontar a imagem de uma Grécia, que é o berço da nossa pátria ocidente, com a experiência absurda da enciclopédia chinesa? A China, de Borges, contra a Grécia, de Hölderlin, é o exemplo de heterotopia. O imaginário apresentado por Borges fala de um pensamento que arruína a “sintaxe” e o “propósito”, que fragmenta e dispersa o pensamento. Mas a China de Borges não é a China de Foucault. No imaginário de Foucault, a China será em seguida o lugar das utopias, porque “A China, em nosso sonho, é o lugar privilegiado do espaço”.²⁸³ Se na experiência de Hölderlin tudo o que se prolifera requer tanto o espaço quanto o tempo, Foucault interessa-se pelo privilégio do espaço. Não as ilhotas minúsculas de uma Grécia que prosperou no comércio, nas trocas, e cuja prosperidade avançará pelos séculos nas marcas deixadas em nossa cultura, nas trocas que se perpetuam – um pequeno alfabeto para ilimitadas expressões. O império unificado da China, toda espaço, é o *Tópos* modelo para o seu pensamento.²⁸⁴

Se já falamos dessas duas lógicas distintas, uma que nos é familiar, e a outra, que nos é estranha; uma que perseguimos e a partir da qual edificamos nossa cultura e, a outra, sedutora por sua diferença e exotismo, é preciso ver ainda uma terceira modalidade: a atopia. Essa não se refere ao que seria um modo outro de organizar os seres, algo em que reconhecemos existir uma diferença, mas com a qual mantemos o respeito multiculturalista. A atopia é a incapacidade, entre os ocidentais, dentro da família, de proceder como se procede. É um modo semelhante à heterotopia, mas apenas tomado como modo derivado e ao mesmo tempo desvirtuado, incapacitado e patológico de pensar como, entre nós, se pensa. Marcadas pela diferença perante as utopias que movem nossos pensamentos, embora aparentadas entre si, heterotopia e atopia se distinguem, finalmente, porque enquanto a primeira permite reunir todas as diversidades, a segunda é

282 Ibid., p. XIII.

283 Ibid., p. XIV.

284 “Para nosso sistema imaginário, a cultura chinesa é a mais meticulosa, a mais hierarquizada, a mais surda aos acontecimentos do tempo, a mais vinculada ao puro desenrolar da extensão; pensamos nela como numa civilização de diques e de barragens sob a face eterna do céu; vemo-la estendida e imobilizada sobre toda a superfície de um continente cercado de muralhas. Sua própria escrita não reproduz em linhas horizontais o vôo fugidio da voz; ela ergue em colunas verticais a

incapaz de reconhecer as relações que nos são mais familiares.

O doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.

O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o “comum” do lugar e do nome. Atopia, afasia.²⁸⁵

Todas essas questões dos três *Tópos* remetem às organizações do pensamento frente à coerência esperada dentro de uma cultura. Por nosso percurso, somos levados a suspeitar que essa organização concerne à própria linguagem, que é ela a encarregada dessa pedagogia, que dizer, de ensinar o que se deve buscar, o que se deve respeitar em sua diferença e aquilo que, apenas como ruído, se revela um propósito fracassado. Entretanto, não será mais pela linguagem que Foucault formulará a questão. Em *As palavras e as coisas*, ela será sustentada sobre um novo conceito: a “ordem”.

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.²⁸⁶

Não mais a linguagem, agora a ordem é “a rede secreta”, a trama dos ecos onde as coisas silenciosamente se reconhecem. Mas, porque secreta, a ordem deverá ser descoberta por meio de “um olhar”, “uma atenção”, “uma linguagem”. Foucault agora distingue a linguagem como a rede secreta da linguagem como um modo de reconhecê-la e de expressá-la. Para distinguir essas duas formas, diz-se que há a “ordem” e a “linguagem”. Mas que Foucault tenha criado uma nova terminologia para distingui-las – “uma lei interior” e a sua enunciação –, isso não significa necessariamente submeter a linguagem à epistemologia. A questão do conhecimento e a questão da linguagem tornam-se ambas tardias com relação à “experiência nua da ordem”.²⁸⁷ O que se torna fundamental para a tarefa de

imagem imóvel e ainda reconhecível das próprias coisas” Ibid., p. XIV.

285 Ibid., p. XIV.

286 Ibid., p. XVI.

287 Ibid., p. XVIII.

distinguir a linguagem da ordem é a afirmação de que deparamos com uma “ordem muda”.²⁸⁸ Em suma, ao contrário do texto de 1962, quando vemos uma “linguagem vinda de alhures, de lá onde ninguém fala”, há agora a experiência da ordem “vinda de alhures” – a ordem é que espera em silêncio – e, de outro lado, a linguagem é manifestação enunciável. O que ainda parece estranho ver é como Foucault busca sustentar que a ordem, responsável por estabelecer as leis a partir das quais há a profusão da percepção, das práticas e da própria linguagem, deve ser “assumida como solo positivo”,²⁸⁹ quando a todo tempo ele se refere a ela não como um campo de expressão, e sim como o campo que condiciona e dirige as diversas formas de reconhecimento e expressão. Qual é o estatuto positivo da ordem? Unicamente não se poder buscar outra ordem por trás da ordem, que a ordem imponha o limite do que será possível pensar, falar e perceber – limite histórico, “*a priori* histórico”. Desse encaminhamento surge o propósito objetivo desse livro:

Entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. (...) Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas, antes a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”.²⁹⁰

Encontramos uma série de referências no prefácio à noção de “código”: “códigos ordenadores”, “códigos fundamentais” e “códigos primários”. É preciso decifrá-los, uma vez que é com base neles que se proliferam todas as manifestações que formam o conjunto de uma cultura: “conhecimentos e teorias”,

288 Ibid., p. XVII.

289 Idem.

o “saber”, “ciências” e “filosofias” – “racionalidades”. Conhecer os códigos é abrir as entranhas do grande organismo, é compreender o funcionamento de uma cultura. Com eles, investiga-se “segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber” e “no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas do conhecimento empírico”. Não basta, então, se ater a uma superfície e descrever as manifestações tardias dos códigos, pois se deve encontrá-los reunidos em sua recôndita esfera, a “*epistémê*”.

Reforçamos de início a ideia de natalidade na frase que abre o célebre livro de Foucault. Sugerimos uma espécie de consanguinidade do mesmo com o texto de Borges, o filho pródigo do ocidente. Não há em nada disso um psicologismo, uma redução da teoria a uma semelhança vulgar que a desvirtuaria. A psicologia é uma expressão possível das dinâmicas postas em questão e, como tal, ela as reflete – dinâmicas de subversão das leis da cultura, da ordem que a pátria institui à nossa volta. O espaço de que se trata, a linguagem, e o “não” que está ausente na “enciclopédia chinesa”, a falta de limites que permite tudo associar, já vislumbramos na figura do psicótico. O princípio da afasia, a desordem, lhe é correlato. Essas duas experiências-limite circunscritas à subjetividade possuem com a enciclopédia chinesa uma enorme relação de similitude, um parentesco. Trata-se ainda da imposição de limites, de determinar ou ordenar o que se deve e o que não se pode pensar e ser, e quem sabe então deixar de atendê-los em prol de uma nova ordem. Com a jovialidade caduca do cavaleiro da triste figura, um cavaleiro fidalgo, deixar de sê-lo. Quem disse que estamos indo sempre para casa?

*

O capítulo II de *As palavras e as coisas*, intitulado “A prosa do mundo” trata predominantemente da ordem do Renascimento – a “*epistémê* do século XVI”²⁹¹ –, da forma como a linguagem se manifesta nessa configuração e do que é o “saber da semelhança”: “O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra

290 Ibid., p. XVIII-XIX.

291 Ibid., p. 41.

repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam aos homens.”²⁹² *Convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* são as quatro formas pelas quais as figuras do mundo se ligam umas às outras, se repetem e se completam. O saber do Renascimento consiste na decifração das marcas de uma em outra, em encontrar nos sinais sugeridos em uma parte a resposta velada para cobrir as faltas de outra. “Para saber que o acônito cura nossas doenças dos olhos ou que a noz esmagada com o álcool sana as dores de cabeça, é preciso uma marca que no-lo advirta: sem o que este segredo permaneceria indefinidamente adormecido.”²⁹³ Portanto, o saber do Renascimento se funda sobre uma atividade de decifração, a qual, nesse contexto, significa nutrir tanto pela percepção quanto pela erudição as similitudes.²⁹⁴

O que é estranho de início notar é a disparidade na organização dos quadros históricos entre a concepção de *O nascimento da clínica* e de *As palavras e as coisas*, pois no primeiro momento já havia uma especial atenção dada às semelhanças – são elas a base da medicina classificatória –, mas aqui elas são separadas da integralidade do processo classificatório e limitadas à mera semelhança, mesmo quando ainda nos referimos, como no exemplo acima, à medicina. Somente uma distinção muito singela esclarece tal conflito, que o trabalho sobre as semelhanças não desaparecerá na época clássica. Ele serve como uma etapa na elaboração da representação, enquanto no Renascimento a semelhança não tem um fim outro senão ela mesma, e por isso prosseguirá infinitamente produzindo novas relações entre as coisas. Se em *O nascimento da clínica* a interpretação infinita, baseada no jogo das semelhanças da medicina classificatória à clínica dos sintomas, é admitida como pertencente à época clássica, ela não mais o será em *As palavras e as coisas*, restringindo-se ao Renascimento, mas então é a forma como a atividade do conhecimento é tomada como infinita ou não que marca a descontinuidade histórica e não a presença ou ausência de uma ocupação com as semelhanças. A respeito das semelhanças no Renascimento: “É, pois, um saber que poderá, que deverá proceder por acúmulo infinito de confirmações requerendo-se umas às outras. E por isso, desde suas

292 Ibid., p. 23.

293 Ibid., p. 35.

294 “O saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”. Ibid., p. 36.

fundações, esse saber será movediço.”²⁹⁵

Se Foucault fez questão no prefácio de distinguir o campo da linguagem do que seria a “ordem muda” a partir da qual a própria linguagem receberia historicamente a sua forma, o Renascimento é o momento em que essas duas coisas se encontram. Não é que elas estejam imbricadas por uma necessidade intrínseca, mas a ordem em que a linguagem tem tal primazia que a faz confundir-se com ela própria é o Renascimento. Não cabe estabelecer o ser da linguagem como a condição muda a partir da qual o saber se expressará, mas de reconhecer que o saber especificamente no Renascimento assume um modelo no qual a linguagem estabelece comunhões.

No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar.²⁹⁶

Embora Foucault busque distinguir o lugar da linguagem como secundário na análise das condições de possibilidade para a produção de uma configuração histórica, na análise do Renascimento ele é forçado a reconduzi-la a uma posição central. Isso é o mesmo que dizer que o lastro de seu pensamento anterior não desaparece, mas desemboca em uma articulação específica, pois ele precisa encontrar lugar para outra experiência de linguagem, do classicismo. Subtrai-se a linguagem de uma experiência fundamental para que não se atribua universalmente a ela uma configuração histórica específica, no caso a do Renascimento.

“A linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações. Por conseguinte, deve ela própria ser estudada como uma coisa da natureza”.²⁹⁷ Como não reconhecer a presença dos discursos de Hipérion sobre a natureza e todas as características do “eco” que víamos, no lugar de qualificar a linguagem no Renascimento, caracterizar a experiência moderna de linguagem também de Heidegger a Lacan? Mas não só com o saber da modernidade o Renascimento se aparentará. Mais do que um recorte histórico, o “renascimento” é uma experiência de retomada, no século XVI e nos séculos XIX e XX, de análises

²⁹⁵ Ibid., p. 42.

²⁹⁶ Ibid., p. 47.

²⁹⁷ Ibid., p. 48.

da linguagem já presentes nos gregos,²⁹⁸ entre os quais está uma enciclopédia da linguagem escrita por Platão, o *Crátilo*, na forma de diálogo entre as figuras de Sócrates, Hermógenes e do próprio Crátilo. Como afirma este último: “De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, poderá não dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?”²⁹⁹ Se há uma identificação entre palavras e coisas, para todo o dito há de existir uma realidade que lhe corresponda. E como, de outra parte, afirma Sócrates:

Hermógenes, nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador, de todos os artistas o mais raro. (...) Logo, meu excelente amigo, o nosso legislador deverá saber formar com os sons e as sílabas o nome por natureza apropriado para cada objeto, compondo todos os nomes e aplicando-os com os olhos sempre fixos no que é o nome em si, caso queira ser tido na conta de verdadeiro criador de nomes.³⁰⁰ (...) Tudo indica, meu caro Hermógenes, que os primeiros atribuidores de nomes não eram espíritos medíocres, porém conhecedores dos fenômenos celestes, e todos eles capazes de altos voos.³⁰¹

Ao contrário de Crátilo, para quem há uma identidade entre palavras e coisas, para Sócrates, o nome não é a expressão da essência das coisas. As coisas devem ser investigadas em si mesmas, mas isso não significa que a relação entre nome e coisa seja completamente arbitrária, pois os primeiros artesãos das palavras teriam imprimido nelas uma grande sabedoria a ser levada em consideração como um “instrumento de informação”.³⁰² Portanto, mais ou menos radical, vemos caminhos que associam as palavras e as coisas na antiguidade de um modo semelhante a como se verá também na compreensão foucaultiana do Renascimento, embora a visão instrumental apresentada pela figura de Sócrates talvez se assemelhe mais ao que encontraremos na época clássica.

A linguagem e a ordem muda, ao menos no que condiz com o Renascimento, tornam a se identificar, pois é a linguagem o espaço que permite a

298 “A interpretação da linguagem como convenção teve origem com os Eleatas. A inexprimibilidade do Ser (como necessário e único) devia levá-los a ver nas palavras nada mais do que ‘as etiquetas das coisas ilusórias’ como diz Parmênides (Fr. 19). Esta concepção parece compartilhada por Empédocles (Fr. 8-9); mas somente Demócrito a justifica como argumentos empíricos. Demócrito de fato funda a tese da convencionalidade sobre quatro argumentos: a homonímia; a diversidade dos nomes para uma mesma coisa; a possibilidade de mudar os nomes; e a falta de analogias na derivação dos nomes”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 587.

299 PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 179.

300 Ibid., p. 127-128.

301 Ibid., p. 143.

302 “O nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia”. Ibid., p. 126.

relação entre os seres. Entretanto, se é preciso manter o plano traçado no prefácio, no qual à linguagem é atribuída uma posição tardia perante os “códigos primários”, poderíamos encontrar também um tratamento conferido a tal sentido estrito? Quais seriam as consequências, no campo estrito da linguagem, da implicação fundamental da *epistémê* do Renascimento com a linguagem em sentido amplo? A questão nos orienta para a caracterização do tipo de discurso e de escrita que são então promovidos. Como já visto em *O nascimento da clínica*, reencontramos a modalidade do comentário.

O discurso não possui ainda um âmbito e um estatuto próprios. Ele requer a caracterização de uma modalidade expressiva capaz de atender às semelhanças descobertas e colhidas. Por isso, ele apenas serve como base para um termo que pode expressar melhor que ele o seu sentido: o comentário. O discurso é carregado pela precisão de significado do comentário: “O comentário (...) faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que ‘mais primeiro’, cuja restituição ele se propõe como tarefa.³⁰³” Porque é da natureza do comentário ser potencialmente um desdobramento ilimitado, que traspassa a diferença da linguagem com a natureza constituindo nelas uma unidade, é ele que melhor corresponde à similitude, a ordem do Renascimento. É essa característica formal do comentário, afim à generalidade da linguagem, que usurpa ao discurso uma especificidade a esse momento.

Chegará o dia em que a interdependência entre a linguagem e o mundo será rompida. Não se poderá mais querer compreender o mundo pela decifração de suas marcas dispersas, como uma grande família enfim reunida. No século XVII, a ordem primeira das coisas imporá um novo desafio, que não consistirá em resumir uma coisa à outra, adicionando-as umas sobre as outras como uma enciclopédia sem fim e de onde sempre se pode retirar a confirmação de uma afinidade original. O espaço se compartimentalizará, afastando as coisas até que cada uma assuma unicamente o seu lugar.

*

303 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 56.

Em *Foucault, sa pensée sa personne*, Paul Veyne afirma que, para Foucault, o discurso, considerando-o “qualquer coisa de muito simples”, é “a mais próxima formação histórica em sua nudez”.³⁰⁴ Contudo, no contexto de *As palavras e as coisas*, o discurso não pode ser considerado a mais próxima formação histórica em sua nudez. Há a primazia de outra “experiência nua”. Foucault dissera: “entre o uso que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”.³⁰⁵ Portanto, *As palavras e as coisas* não é um livro amparado na análise discursiva, mas um livro que investiga a ordem que condiciona os discursos no classicismo e, antes dos discursos, os comentários no Renascimento. Ambos são formas manifestas com base em códigos fundamentais da *epistémê*. Devemos, assim, analisar essas diferenças conforme cada descontinuidade.³⁰⁶

Na época clássica, a linguagem é assumida como problema epistemológico, ela perde o seu âmbito próprio e passa a pertencer à forma do conhecimento, mais especificamente ao crivo de um procedimento abstrato de distinção que produz representações mentais. Antes da linguagem, é preciso, então, definir claramente em que consiste esse sistema de conhecimento. Foucault se refere à crítica de Descartes ao modelo antigo para esclarecer a nova vigência, quando esse reconhece que se costuma, “quando se descobre algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma quanto à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para apenas uma delas”.³⁰⁷ Foucault refere-se, entre outros, também a Bacon: “O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e, enquanto a natureza é plena de exceções e de diferenças, por toda a parte o espírito vê harmonia, acordo e similitude.”³⁰⁸ O pensamento do século XVII instaura, assim, uma cisão perante a ordem das semelhanças: “conhecer é discernir”.³⁰⁹

304 Trad. livre do original: “quelque chose de fort simple”, é “la plus serrée d’une formation historique en sa nudité”. VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*, p. 15.

305 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. XVIII.

306 “Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na epistémê da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar da nossa modernidade”. Ibid., p. XIX.

307 DESCARTES apud FOUCAULT, Ibid., p. 70.

308 BACON apud FOUCAULT, Ibid., p. 71.

309 Ibid., p. 76.

A perda do valor da semelhança não significa, entretanto, o desprezo pela análise comparada; significa que ela se ocupa, em vez da relação de igualdade e desigualdade, com as relações de identidade e diferença. Se a semelhança é um primeiro “solo movediço”, será preciso deixar de caminhar a esmo, errante, sabendo distinguir onde estão os amparos espaçados, mas seguros. Sobretudo, o que há de substancial na distinção entre os dois modelos é que o tratamento da semelhança na época anterior a conduzia a um exercício de decifração infinita, que permitia traçar um caminho caminhando, pois uma semelhança tratada meramente sob os critérios de *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* sempre poderia dar ensejo à outra, enquanto, no segundo modelo, uma limitação na atividade comparativa é imposta. Caminhar exigirá discernir de início aonde se quer chegar. A decifração, que era uma interpretação infinita, dá lugar à decifração de um significado cabal, circunscrito.³¹⁰ As confusões decorrentes da multiplicidade de objetos imanentes encontram limites e dá lugar à unidade estanque da representação. Portanto, não é que a similitude desapareça no classicismo, mas ela perde o seu *status*, então atribuído à representação, sendo assimilada não ao campo da produção de conhecimentos, que é campo da atividade de representar, mas a uma etapa inicial, precária e incompleta. Ela é alocada na esfera da imaginação: “a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela.”³¹¹

Dois procedimentos de representação são analisados por Foucault: a *máthesis* e a *taxinomia* – procedimentos que parecem amparados na distinção cartesiana das ideias simples e complexas.

Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthesis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos.³¹²

A *máthesis* é um modo calculador de organização de noções que o espírito toma como evidentes, enquanto a *taxinomia* é um modo classificador dos

310 “Toda análise de signos é, ao mesmo tempo e de pleno direito, decifração do que eles querem dizer”. Ibid., p. 91.

311 Ibid., p. 95.

objetos complexos que nos são dados “na experiência”, entendida aqui como percepção sensível. Embora Foucault se refira à álgebra para esclarecer o que entende por *máthesis*, seu sentido é mais amplo do que isso, não bastando compreender *máthesis* e *taxinomia* como dimensões quantitativas e qualitativas da forma de conhecimento pela representação. A *máthesis* é “a ciência das igualdades, portanto, das atribuições e dos juízos; é a ciência da verdade”.³¹³ A *taxinomia* é “a ciência das articulações e das classes; é o saber dos seres”.³¹⁴

Uma vez exposto em linhas gerais, o tipo de conhecimento que prevalece na época clássica, retomemos o nosso problema central, o lugar da linguagem. Como já dissemos, ela perde ali a sua soberania; ela deixa de fundar o conhecimento para servir-lhe: “O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento.”³¹⁵ Não mais solo silencioso e condicionante, a linguagem é reduzida a uma acepção instrumental. Ela não possui mais uma realidade em si mesma; ela serve a outra realidade: “A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.”³¹⁶ Foucault encarrega-se de diminuí-la ao ponto em que não restará nenhum traço próprio, ela haverá de confundir-se com outras noções, do mesmo modo como já se confundiu com a noção de “ordem”. Essa miscelânea conceitual, que aloca a “ordem” onde havia a linguagem, justamente prepara o terreno para uma análise em que ela possa desaparecer, seja por uma “neutralidade” e uma “transparência”, seja incorporada por termos que viriam expressar de modo mais preciso o seu papel na época clássica: a própria “representação”, o “discurso” e o “nome”.

“Uma vez elidida a existência da linguagem, subsiste na representação apenas seu funcionamento: sua natureza e suas virtudes de discurso.”³¹⁷ Desfeita a experiência primordial da linguagem, que é a de sua relação direta com os seres, que fazia com que ela nos precedesse, ela agora é assumida, se insistimos em lhe garantir uma presença, por meio de seu “funcionamento”. Ela é, enfim, assimilada como discurso. Portanto, ao menos no contexto de *As palavras e as coisas*, ao contrário do que disse Paul Veyne, o discurso não é “a mais próxima formação

312 Ibid., p. 99.

313 Ibid., p. 102.

314 Ibid., p. 102.

315 Ibid., p. 81.

316 Ibid., p. 77.

histórica em sua nudez”. Em primeiro lugar porque a mais próxima formação histórica é ao mesmo tempo a mais obscura, a “ordem” – a “experiência nua da ordem”. E, quanto ao discurso, pelo contrário, ele é a modalidade que escapa à história na medida em que o seu trabalho consistirá precisamente em expressar – “funcionalmente” – a universalidade das representações, por natureza abstratas, subtraídas da empiria histórica.

“Em última análise, poder-se-ia dizer que a linguagem clássica não existe. Mas que funciona: toda a sua existência assume lugar no papel representativo, a ele se limita com exatidão e acaba por nele esgotar-se.”³¹⁸ Portanto, é agora ao discurso que devemos nos referir. É a ele que a época clássica se dedica quando, no lugar de tomar a linguagem como a relação infinita entre os seres, quer delimitá-los, distingui-los e lhe delega a função de transmitir a realidade que, atribuída às representações abstratas no espírito, requerem um meio de serem partilhadas – meio que não é mais aquele de onde as subtraímos. A gramática geral surge para conferir rigor a esse processo. Após introduzir formulações de Condillac e dos autores de Port-Royal, que teriam se utilizado expressamente do termo “discurso”, Foucault conclui: “Gramática geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento e nem a língua: mas o discurso entendido como sequência de signos verbais.”³¹⁹

A gramática geral surge no classicismo como o conjunto de regras que regem o discurso, que definem a sua função de organizar linearmente, sequencialmente, as representações, as quais no espírito se dão de forma simultânea segundo um modelo espacial. Como teria afirmado Condillac: “Se o espírito tivesse poder de pronunciar as ideias como as percebe, não há nenhuma dúvida de que as pronunciará todas ao mesmo tempo.”³²⁰ Portanto, são as representações e não os discursos o interesse primeiro dos gramáticos da época clássica, aliás, das distintas positividades da época, do saber que nela vigora, mas se as representações são mediadas por procedimentos do conhecimento – a *máthesis* e a *taxinomia* –, que não só subtraem os seres de seu meio como alteram

317 Ibid., p. 112.

318 Ibid., p. 109.

319 Ibid., p. 115.

a sua forma, o discurso torna-se necessário para trazê-los de volta, apresentando-os e recebendo-os de outrem. Como afirma o filósofo inglês Locke, caracterizando o discurso como o meio pelo qual expressamos as representações: “É das ideias daquele que fala que as palavras são signos, e ninguém as pode imediatamente aplicar como signos a outra coisa senão às ideias que ele próprio tem no espírito.”³²¹

A despeito da dificuldade em conciliar um conjunto restrito de terminologias para tratar de experiências tão diversas que dizem respeito ao campo da linguagem, Foucault não escapa de sua intuição primeira: a espacialidade da linguagem. Pois mesmo quando confere ao discurso a posição em relevância que fora antes conferida a ela, nem o próprio discurso escapa da relação com a espacialidade. Ele não é a própria espacialidade, ou seja, a simultaneidade das representações no espírito, mas o discurso é o meio que as transfere de um espírito a outro. A esse ponto, depois de aparentemente abandoná-la, Foucault não se furta da necessidade de trazer de volta a linguagem para mais uma vez restituí-la ao lugar por excelência que ela ocupa em seu próprio pensamento. Referindo-se ao classicismo e aos traços mais gerais da linguagem, ele afirma: “É nesse sentido estrito que a linguagem é análise do pensamento: não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço.”³²²

Quando a realidade, outrora no Renascimento compartilhada, torna-se compartimentalizada e encontra sua morada na representação, surge como desafio a reaproximação dos espíritos, o que por meio de uma análise do signo representa a diferença entre o significante e o significado. Se anteriormente essa diferença submetia-se à égide da “conjuntura”,³²³ ou seja, daquilo que provocava *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*, ela agora se torna binária, conferindo ao discurso e não a essas quatro formas imanentes a importância de fazer com que o uso dos significantes encontre encosto em seus significados apropriados, quer dizer, no acordo entre aqueles que dialogam. Isso faz convergir o discurso para uma função essencialmente de ostentação, de evocar uma coisa

320 CONDILLAC apud FOUCAULT, Ibid., p. 114.

321 LOCKE apud FOUCAULT. Ibid., p. 113.

322 Ibid., p. 114.

323 “Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a ‘conjuntura’. A partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária, pois que será definida, com Port-Royal, pela ligação de um significante com um significado”. Ibid., p. 58.

para mostrá-la com base em seu nome, e por essa razão o nome ocupará nesse sistema uma posição central: “A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser.”³²⁴ O discurso é um caminho elaborado na relação simples entre a representação da coisa e o seu nome, entre o significante e o significado. Há, portanto, três dimensões: a linguagem – experiência que genericamente faz com que toda representação particular garanta e confirme entre os homens as exigências de universalidade da representação;³²⁵ o discurso – que é a prática efetiva de trocas significativas, de confronto da representação de um espírito com a representação de outro com base em um conjunto de significantes que devem ser compartilhados; e o nome – que reúne em si a finalidade de todo esse sistema nominalista: “O nome é o termo do discurso.”³²⁶ Apresentadas as três dimensões, vemo-las assim reunidas:

Na época clássica, o ser bruto da linguagem – essa massa de signos depositados no mundo para aí exercitar nossa interrogação – desvaneceu-se, mas a linguagem estabeleceu com o ser novas relações, mais difíceis de apreender, porquanto é por uma palavra que a linguagem o enuncia e o atinge; do interior de si mesma, ela o afirma; e, contudo, ela não poderia existir como linguagem se essa palavra, por si só, não sustentasse de antemão todo discurso possível.³²⁷

*

Em uma análise etimológica da palavra homem, em grego *Anthropos*, Sócrates revela a dupla visada que é privilégio absoluto dos homens: “Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn há ópope*, o que contempla o que vê.”³²⁸ O homem tem a possibilidade de contemplar as condições que delimitam a sua perspectiva. Se em Platão esse exercício pressupõe uma retirada da caverna para conhecer as coisas

324 Ibid., p. 169.

325 “Qualquer que tenha sido o caráter parcial de todos esses projetos, quaisquer que tenham sido as circunstâncias empíricas de seu empreendimento, o fundamento de sua possibilidade na epistêmê clássica está em que, se o ser da linguagem era inteiramente reduzido ao seu funcionamento na representação, esta, em contrapartida, só tinha relação com o universal por intermédio da linguagem”. Ibid., p. 119-120.

326 Ibid., p. 166.

327 Ibid., p. 132.

328 Ibid., p. 140.

mesmas sob a verdadeira luminosidade solar e contra a imagem enganosa das sombras onde se acomoda a maioria dos homens, o tipo de distanciamento que encontramos em *As palavras e as coisas*, de Foucault, jamais considera abandonar a realidade que se apresenta, pressupondo poder cindi-la em metáforas de uma discriminação das mais confiáveis fontes da verdade. Ele é avesso aos artifícios da metafísica, e, se há uma forma de alienação considerada por essa obra, seria um modo historicamente constitutivo, pois não considera encontrar fora das coisas um modelo melhor para orientar como elas devem ser. Não há outro jeito senão agir com o que está ao alcance para pensar o que está ao alcance. Ver e ver que vê se tornam ver e saber que as coisas já foram vistas de outra forma, não antes que a alma pusesse os pés no mundo, não em uma morada universal, mas em sua história, o que nos faz admitir que o nosso olhar é também contingente.

O que há de mais contrário ao platonismo no desafio enfrentado por Foucault de estabelecer um princípio de inteligibilidade para a história consiste em tomar como princípio a própria história. No momento em que o olhar que vê as coisas vê a si mesmo, ele se vê como contingência. Ele vai à busca de resgatar a sua memória, mas não a reminiscência das formas eternas, e sim a de outras contingências. Entramos agora na “idade da história”.³²⁹ “Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento.”³³⁰ Ao tomar a história como elemento próprio e específico da modernidade, é preciso render a Nietzsche a devida homenagem, por ter visto, já na *Segunda consideração intempestiva*, que os gregos, por exemplo, não necessitavam em absoluto da história e que somos nós somente que dela fazemos caso:

Este célebre pequeno povo, que pertence a um passado não muito longínquo, quer dizer, os gregos, tinha bravamente preservado, na época de seu maior vigor, um sentido a-histórico; se um de nossos contemporâneos fosse, pela ação de uma varinha mágica, reenviado a este mundo, ele acharia sem dúvida que os gregos eram extremamente 'pouco cultos', o que na verdade exporia ao escárnio o segredo tão escrupulosamente guardado da cultura moderna: pois nós modernos não possuímos nada de próprio; somente na medida em que sorvemos

329 “A filosofia do século XIX se alojará na distância da história, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será Memória e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história. Essa questão infatigavelmente acossará a filosofia, de Hegel a Nietzsche, e para além desses”. Ibid., p. 301.

330 Ibid., p. 300.

e nos impregnamos de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimentos estranhos é que nos tornamos objetos dignos de interesse, a saber, enciclopédias ambulantes; é exatamente assim que sem dúvida nos veria um antigo Heleno perdido no nosso século³³¹.

No Renascimento, a linguagem esteve imbricada às próprias coisas, ela costurava com as bordas do mundo uma promessa de salvação e de infinito. Na época clássica, desfeita essa costura, ela entra em sua era de transparência, quando a metafísica faz novamente reinar a sua dupla estrutura, de uma realidade empírica que é não só finita quanto transitória, precária, que, contra o risco de nos perdermos em simulacros cada vez mais dispersos e distantes, estabelece outra forma modelar e íntegra, que deve conduzir as decisões que tomamos e as palavras que dirigimos uns aos outros. O que esperar da linguagem na modernidade? Antes de tudo, espera-se que haja uma ruptura com o discurso, o modo que assumiu o seu lugar no classicismo. E é o que de fato se passa. A linguagem ressurgiu, depois de perdida com o fim do Renascimento, mas não mais como unidade com as coisas; ela surge fragmentada em muitas experiências: “A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso.”³³² Fundamentalmente, que Foucault tenha produzido com suas obras, sobretudo em *As palavras e as coisas*, uma enciclopédia de linguagens, o que pode haver de mais moderno que isso? Ele estabeleceu na contingência histórica o seu critério e historicamente ele o atende. A diversidade de linguagens é esta mesma dos quadros históricos.

Não mais uma presença imanente entre as coisas e não mais a serviço da representação das coisas, em sua implicação com a história a linguagem tem a marca de uma contingência e ao mesmo tempo de uma necessidade. Ela está ligada ao modo de determinação da experiência que não é dado *a priori*, mas que é resultado de um mundo, tal como o homem o habita, nele transformando essa contingência primeira em um compromisso contra o qual ele não pode simplesmente virar as costas.

No século XIX, a linguagem vai ter, ao longo de todo o seu percurso e nas suas formas mais complexas, um valor expressivo que é irredutível; nada de

331 NIETZSCHE, F., “II Consideração Intempestiva” em *Escritos sobre História*, p. 101-102.

332 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 423.

arbitrário, nenhuma convenção gramatical podem obliterá-la, pois, se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e reduplique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam. (...) O espírito do povo que as fez nascer as anima e se pode reconhecer nelas.³³³

O querer do qual fala Foucault não é o querer caprichoso que toma as coisas de um modo quando poderia meramente tomar de outro. O “querer fundamental” sempre já se impôs, já se fez, de modo que perdê-lo seria também perder-se, seria não ter pelo que mobilizar-se nem com o que se reconhecer. Não determinada pelas coisas mesmas, como no Renascimento, nem pela vontade soberana de um indivíduo, que pode arbitrariamente evocar pelos sinais que lhe convêm as representações que todos são forçados a reconhecer por força de uma racionalidade neutra, como na época clássica, a linguagem é o lastro fundamental de um destino comum, por exemplo, a Europa e o ocidente, ou os gregos e os camponeses que alimentaram a imaginação de Heidegger quando ele pensou ao mesmo tempo nos pastores do ser e na saga da linguagem. É essa experiência de linguagem que Foucault também tem em vista ao descrevê-la na modernidade.

Desde logo, as condições de historicidade da linguagem são modificadas; as mutações não vêm mais do alto (da elite dos sábios, do pequeno grupo de mercadores e viajantes, dos exércitos vitoriosos, da aristocracia de invasão), mas nascem obscuramente de baixo, pois a linguagem não é instrumento, ou um produto morto – um *ergon*, como dizia Humboldt – mas uma incessante atividade – uma *energeia*. Numa língua, quem fala e não cessa de falar, num murmúrio que não se ouve, mas de onde vem, no entanto, todo esplendor, é o povo.³³⁴

A linguagem não é mais, como em sua acepção clássica, um instrumento com o qual se possa caprichosamente evocar a realidade, esta, sim, pretensamente universal, das representações. Ela não é um “produto morto”, quer dizer, qualquer coisa simplesmente dada e que se possa trocar e manusear como se queira, e até mesmo esquecer de lado em favor de outra. “A linguagem está ligada não mais ao conhecimento das coisas, mas à liberdade dos homens”³³⁵ – diz Foucault. Não mais uma questão submetida à epistemologia, ela se torna mais do que uma questão ética, se compreendemos que a liberdade aqui não significa a autonomia

333 Ibid., p. 401.

334 Ibid., p. 401-402.

335 Ibid., p. 402.

da vontade e do interesse de um impondo-se sobre a liberdade e os direitos do outro. A liberdade com a qual é tramada a linguagem, estranhamente, quer dizer não se deixar determinar por natureza, mas tão somente por si próprio, ou seja, por sua história. Liberdade para comprometer-se com os outros, para tirar da contingência a afirmação de um compromisso comum, de um *Éthos*, uma morada. A gramática não será, então, o exame das regras lógicas que permitem a um indivíduo organizar sequencialmente as ideias que lhe são dadas em seu espírito de modo espacial. Quando se trata não da individualidade, mas do espírito de um povo, a gramática dá lugar à filologia, ou seja, à compreensão das heranças que estão marcadas nos discursos, ao fato de que sob os discursos há uma linguagem que nos faz compreender melhor o que somos. Surge essa compreensão que Heidegger resume tão claramente com a expressão “saga”. Foucault afirma: “No momento em que se definem as leis internas da gramática, estabelece-se um profundo parentesco entre a linguagem e o livre destino dos homens.”³³⁶

Aqui importa compreender que a linguagem não é mais instrumento; não é mais expressão de outro elemento ao qual ela, assim, se submete; não se sustenta sobre nenhum amparo. Ela possui um vínculo direto com a história e, no entanto, não é possível dizer se a história que da linguagem depende ou o inverso, porque ambas estão, na verdade, mutuamente comprometidas.

Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se reconhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências.³³⁷

Ao esclarecer que os homens “se submetem às exigências” da linguagem, que eles “não são senhores” de suas palavras e de seus pensamentos, fica claro não só um corte perante o modelo clássico, como se esclarece também que implicar a linguagem, no lugar do conhecimento, à liberdade não significa mantê-la em um paradigma da autonomia do sujeito. A liberdade consiste em tornar aquilo que é fatal – a contingência – naquilo que pode ser motor de uma vida, quando se toma de sua história, de sua origem, sentidos e propósitos, enquanto a

336 Idem.

realidade contingente, sem uma determinação metafísica, parecia esvaziá-los. Que as coisas sejam como são quando poderiam não ser não precisa significar que não há nelas valor intrínseco, pois que tenham se tornado de um modo por tantas liberdades conciliadas constitui um patrimônio para todos. A questão é que ele não nos seja imediatamente evidente, que não possamos dele nos apropriar apreendendo-o ordinariamente – e que, portanto nos seja infligida uma árdua tarefa de escuta e desvelamento, como de dedicação e entrega. Da dificuldade de encontrar e de incorporar o patrimônio capaz de emprestar sentido ao mundo que em si mesmo não é conduzido pela força de uma providência divina ressurgirá, para essa nova experiência de linguagem, uma nova tarefa de exegese. Sacraliza-se, então, o passado a ser redescoberto, um passado que nos fez à sua própria imagem.

Compreende-se, assim, o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas de exegese. (...) O primeiro livro do Capital é uma exegese do “valor”; Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo.³³⁸

A experiência de linguagem da modernidade, como as duas outras, também imporá uma tarefa de decifração. Como um oráculo que nos conduz, buscamos decifrar a linguagem porque os significados não estão claros, porque eles estão no inconsciente, porque tendemos à dispersão, sobretudo, porque, embora estejamos amarrados pelos pés, fomos tomados pelo esquecimento e por uma sorte de abandono que nos leva, por nós mesmos, a buscar um reencontro.

*

The people are the heroes now,
The Behemoth pulls the peasant's plow.

Com esses versos de Alice Goodman, John Adams abre com uma marcha a sua ópera magistral *Nixon in China*, escrita em 1987 com base na visita de 1972

337 Ibid., p. 412.

do presidente americano ao dragão asiático, portanto, apenas seis anos após Foucault publicar *As palavras e as coisas*.

Linguagem e política se encontram nesses versos que, caso tivessem sido escritos antes da publicação da obra de Foucault, poderiam servir de epígrafe para a análise da modernidade. “As pessoas são agora os heróis,/ O Behemoth puxa o arado dos camponeses.” Behemoth é o animal gigante criado por Deus para vencer o Leviatã.³³⁹ Ele está destinado à vitória na guerra contra o mal, mas isso custará a sua vida, e seu corpo alimentará os homens. Na imagem do poema, ele é a besta de carga cujas dimensões gigantescas equivalem a da grande nação a que ele serve. Ele foi escolhido pela poeta para dar a todas as coisas à sua volta a devida proporção.

Não mais o pensamento liberal, no qual se ampara o discurso na época clássica, vimos que, na modernidade, a linguagem vem de baixo, do povo, vem politicamente afim com o ideário socialista e com o exemplo ao mesmo tempo mítico de um gigante adormecido, a imagem da própria China, e que deve ser despertado pela consciência histórica, pelo comando da Revolução cultural e pelos textos filosóficos de Mao Tsé-Tung.

Hiperyon, o mito ao qual se referiu Hölderlin ao nomear o personagem principal de sua obra, é o gigante por excelência; é, entre os titãs, porta-vozes do acaso, o pai do sol e da aurora, aquele que traz a luz e que trará também, na modernidade, a linguagem de volta para nutrir o povo alemão. Os gigantes são o símbolo por excelência do pensamento mítico, um modo de o homem reconhecer a sua fragilidade individual e fortalecer-se entre os seus iguais; um modo de reconhecer que, acima de suas vontades, há forças que se sobrepõem e frente às quais é preciso aquiescer. O que é a linguagem senão a forma justaposta de muitos homens somados e entre os quais o indivíduo, por sua fragilidade, desaparece? São essas forças que, para nossas consciências voluntariosas, contra os fins que traçamos em nossos planos, revelam-se como um acaso, que arrebatava de súbito nossas vidas, um gigante que esmaga o que tem pela frente. Em *Aurora*, aforismo “Fins? Vontade”, Nietzsche esclarece:

Nós, anões espertos, com nossa vontade e nossos fins, somos molestados pelos

338 Ibid., p. 412-413.

339 Ver: BORGES, J. L., *O livro dos seres imaginários*, p. 45.

estúpidos, arquiestúpidos gigantes, os acasos, atropelados por eles, muitas vezes esmagados sob seus pés. (...) Os gregos davam a este reino do incalculável e da sublime burrice eterna o nome de Moira e o colocavam em torno de seus deuses como o horizonte além do qual não podem atuar, nem ver. (...)

Em nosso reino particular dos fins e da razão reinam igualmente os gigantes!

Se os gigantes são associados não só à truculência, mas à estupidez como burrice, enquanto nós somos os “anões espertos”, é porque eles agem fora do “reino particular dos fins e da razão”. Eles agem na morada que escapa aos nossos limites, ao nosso horizonte, “além do qual” não se pode “atuar, nem ver”. Nas palavras de Foucault, eles agem fora do nosso “quadro de pensamento”, são seres fora de nossa enciclopédia. Não é esta mesma a questão que dirige a produção de toda a obra *As palavras e as coisas*: “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?”³⁴⁰

Em “Carta sobre o humanismo”, texto claramente influente sobre *As palavras e as coisas*, Heidegger propõe que, no lugar de se pensar o homem e o humanismo, se pense o Ser e a linguagem. É também contra o humanismo que Foucault formulará as suas críticas. Na virada do discurso na idade clássica para a linguagem da modernidade, que é a mesma virada de um “reino particular dos fins e da razão” para uma realidade com a qual nos vemos ao mesmo tempo comprometidos e diante da qual nos vemos, pelo próprio emprego que fazemos habitualmente da razão, alienados, ressurgirá a dimensão histórica da linguagem, dimensão de larga magnitude. Da diferença entre o humanismo e uma história que em Marx já trava a despedida do idealismo hegeliano, surge a polêmica suspeita de Foucault: “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. (...) O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.”³⁴¹

Marx, Heidegger e Foucault encontram-se na procura por uma nova concepção de história sem a égide do sujeito. Vejamos uma interessante passagem daquele texto de Heidegger que parece unir as duas pontas.

Porque ao fazer a experiência da alienação, Marx alcança uma dimensão essencial da História, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história (Historie). Ao contrário, uma vez que nem Husserl

340 Ibid., p. IX.

341 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 536.

nem, quanto saiba até agora, Sartre chegou a reconhecer que o histórico tem sua essencialidade no Ser, tanto a fenomenologia quanto o existencialismo não alcançam a dimensão em que é possível um diálogo fecundo com o marxismo³⁴².

A concepção marxista da história é superior, até esse momento, a toda outra forma de história porque ela considera a questão da alienação; não se ampara no humanismo das “vontades e dos fins”, porque ela fala da vontade de um povo que deve se erguer, como um gigante. A linguagem e o materialismo histórico se encontram na elidação do sujeito autônomo, quando os homens não têm outra liberdade senão para assumir um compromisso que já se colocou.

A polêmica da morte do homem, anunciada em *As palavras e as coisas*, surge no campo da diferença entre a autonomia, característica do discurso clássico, e o compromisso moderno com o ser da linguagem; surge, portanto, no questionamento a respeito da soberania, ou ainda, da estatura do homem.³⁴³

Quando a representação deixa de ser o centro dos interesses que compõem o classicismo, dando origem à *epistémê* moderna, o discurso, perdendo o elemento em torno do qual ele antes orbitava, torna-se tão vago quanto o seu uso referido ao Renascimento, quando a modalidade fundamental é o comentário. Na modernidade, a historicidade toma o lugar central da universalidade da representação e instaura, na outrora órbita do discurso, uma “analítica da finitude”, que dá à linguagem, ao distinguir-se da representação, a marca da temporalidade, que a situa acima da mortalidade humana e a liberta da sua anterior configuração meramente instrumental. Em outras palavras, a modernidade liberta a linguagem do discurso. Vemos, assim, a razão pela qual, como disse Foucault, “uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo”.

A analítica do modo de ser do homem quer dizer, na expressão de Foucault, o “duplo empírico-transcendental”, aquilo que em *Ser e tempo* encontramos, na análise heideggeriana, como o estudo das condições ônticas e

342 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 65.

343 “Alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso, adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser”. FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 467.

ontológicas do *Dasein* (ser-aí). O homem é aquele que, ontologicamente, é determinado, mas cuja determinação – ôntica – dá-se em sua existência, ou seja, por uma conjuntura empírica, pela sua inserção histórica. Tal analítica – reconhece Foucault – é o primeiro anúncio de que algo a mais se desenrola, é um passo de uma conclusão mais radical, pois prenuncia o fim do retrato que se fez de sua autonomia. O que Foucault alardeia como uma possibilidade, o desaparecimento do homem, é algo que ele já encontrou no pensamento de Heidegger, a exemplo de “Carta sobre o humanismo”, de 1947. Se a analítica do modo de ser do homem busca determinar um lugar para ele, mas sem abandoná-lo (e não por outra razão o termo fundamental de *Ser e tempo* é mais o discurso do que a linguagem), nos ensaios da década de cinquenta Heidegger já despediu-se do homem, enquanto Foucault, como um arqueólogo, em vez de assumir uma proposta tão direta, volta-se em *As palavras e as coisas* para a análise das condições que possibilitariam uma tal despedida, pois não assume que por toda parte ela esteja confirmada. Se Heidegger despede-se do homem para começar a buscar a linguagem, Foucault encontra uma enciclopédia da linguagem que promete o fim do homem. Como é tão comum no pensamento de Foucault, encontramos posteriormente formuladas questões para as quais o filósofo francês já encontrou respostas. Ao fim de *As palavras e as coisas*, ele afirma: “Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas de seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim?”³⁴⁴ E menos de cem páginas antes ele já dissera:

A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento.³⁴⁵

Foucault anuncia o retorno, na modernidade, do ser da linguagem, diz que jamais o ser da linguagem instaurou-se lado a lado com o homem, mas, para afirmar que o homem chegou ao fim, assume uma postura prudente que, na verdade, faz reverberar ainda mais fortemente o anúncio – ao menos é o que mostra a recepção de sua obra na França. Podemos afirmar que, ao formular no

344 Ibid., p. 528.

345 Ibid., p. 468.

prefácio a questão sobre o que seria impossível pensar, Foucault tem em vista o que encontramos na conclusão da obra, a ideia de que jamais o ser da linguagem e o ser do homem puderam ser pensados lado a lado.

A figura do gigante é um símbolo tão emblemático para a incompatibilidade entre os homens e a linguagem, porque é a sua forma ao mesmo tempo mítica e compatível. Ele lembra a pequenez de um homem diante da linguagem e ele lembra a forma antropomórfica da qual a linguagem não pode escapar, pois do contrário dispersaria-se no esquecimento. Foucault estabelece uma antinomia que, em realidade, pertence apenas a uma dimensão, aquela em que se pressupõe que um homem sozinho se basta. Mas se o pressuposto da modernidade é que um homem sozinho não se basta, por que tamanha reticência em explicitar uma conclusão já contida em seu pressuposto? O homem é a experiência-limite proposta em *As palavras e as coisas*, não mais em seus casos patológicos, mas tal como mais soberanamente nós o reconhecemos.

A figura de um gigante interpõe-se no centro da obra de Foucault: é Dom Quixote combatendo os moinhos de vento. Vejamos o que sucedeu na “Espantosa e jamais imaginada aventura dos moinhos de vento”. Estando a vislumbrar um horizonte em aberto, Dom Quixote percebe um conjunto de vinte a trinta gigantes:

- Que gigantes? – disse Sancho Pança.
- Aqueles que ali vês – respondeu o amo –, de braços tão compridos, que alguns os têm de quase duas léguas.
- Olhe bem Vossa Mercê – disse o escudeiro – que aquilo não são gigantes, são moinhos de vento; e o que parecem braços não são senão as velas, que tocadas do vento fazem trabalhar as mós.
- Bem se vê – respondeu Dom Quixote – que não andas corrente nisto de aventuras; são gigantes, são; e, se tens medo, tira-te daí, e põe-te em oração enquanto eu vou entrar com eles em feroz e desigual batalha.³⁴⁶

A loucura de Dom Quixote consiste em estar preso à epistémê do Renascimento quando outra já se instaurou.³⁴⁷ Em um ponto, entretanto, talvez possamos discordar da análise de Foucault. Ele afirma, a respeito da participação dos nigromantes na trama construída por Dom Quixote, que “A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias

346 CERVANTES, M., *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha*, p. 83.

347 “O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens”.

são sempre frustradas”.³⁴⁸ Questionamos, todavia, se a magia é um elemento do delírio. Afinal, ela é o que torna a equação, sobre a qual opera toda a obra de Cervantes, tão extraordinariamente lógica. Como a enciclopédia de Borges, o maravilhoso de Dom Quixote não é que ele esteja na linguagem sem estar no discurso, como é próprio da loucura, mas que ele esteja no discurso sem estar encerrado na linguagem. Ele se bate contra ela como se bate contra os moinhos de vento, ao neles reconhecer os gigantes. Se o corpo revela a derrota de suas forças, não revela a derrota de seu olhar, pois o discurso que dele se produzirá permanecerá confrontando as bordas da linguagem: “Os encantados não se deixam ver de ninguém.”³⁴⁹

No decorrer da aventura dos moinhos de vento, depois de contabilizar alguns ossos quebrados, é que a verdadeira disputa começa a ser travada, a da fidalguia:

- Valha-me Deus! – exclamou Sancho. – Não lhe disse eu a Vossa Mercê que reparasse no que fazia, que não eram senão moinhos de vento, e que só o podia desconhecer quem dentro da cabeça tivesse outros?

- Cala a boca, amigo Sancho – respondeu Dom Quixote; – as coisas da guerra são de todas as mais sujeitas a contínuas mudanças; o que eu mais creio, e deve ser verdade, é que aquele sábio Frestão, que me roubou o aposento e os livros, transformou esses gigantes em moinhos, para me falsear a glória de os vencer, tamanha é a inimizade que me tem; mas ao cabo das contas, pouco lhe hão de valer as suas más artes contra a bondade da minha espada.³⁵⁰

Se não convencer todos os homens que defendem o mundo que compartilham, sobretudo aqueles da corte, ao menos Dom Quixote terá a sua vitória sobre Sancho, que sonha ser um dia o rei de uma ilha utópica, e por isso concede um espaço a mais na linguagem para que ela se torne real. Kafka afirma que Dom Quixote é o demônio de Sancho, e na medida em que ele o subtrai de seu mundo, de sua casa e de sua família, convencendo-o em seu discurso com promessas de glória, ele realmente o é. O discurso de Dom Quixote é a obra final no múltiplo jogo de obras que são produzidas dentro de outras obras, nessa teia que finalmente chegará a Cervantes, autor que desde o início da obra abstrai-se em favor do discurso de Dom Quixote. As torções que o cavaleiro errante produz

FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 67.

348 Ibid., p. 65.

349 CERVANTES, M., *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha*, p. 143.

350 Ibid., p. 84.

na linguagem revelam a própria natureza da escrita literária ou, se quisermos, de uma prosa que escapa a qualquer *epistémê*. Se o Renascimento é a prosa do mundo, os discursos de Dom Quixote são a sua prosa-poética, o nascimento anacrônico da literatura. Foucault viu na literatura em *História da loucura* uma obra encaminhada para a loucura, um patrimônio deixado antes da morte da razão, e Dom Quixote é a agora obra em que não há duas etapas, em que a literatura, como representante da razão, não pode desprender-se da loucura. Ela anuncia a todo escritor e a todo leitor de obras literárias que, como Sancho, é preciso acreditar no discurso do cavaleiro andante, não compartilhado, mas surpreendentemente lógico.

O próprio Foucault situa a obra de Cervantes em sua posição de direito privilegiada. Ela é, em *As palavras e as coisas*, ao mesmo tempo o exemplo que escapa e que confirma a organização enciclopédica dos quadros que desenha. Ela fala de um personagem que pensa como se pensava no Renascimento, quando todos a sua volta já respeitam o modo de pensar da época clássica, mas a obra, de 1605, é também central porque funda a literatura, que é a experiência por excelência da linguagem moderna.

Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura.³⁵¹

Como uma disputa entre Estados, vemos a busca pela definição de soberania e pela delimitação de territórios. O homem não é mais soberano de si, mas a linguagem e a literatura o são. Foucault despede-se do homem, anuncia a chegada da linguagem como um porvir, quando, na verdade, já dirige seu pensamento a ela, disfarçando seu retrato sob outro termo, a ordem – artifício de nigromante. Se a linguagem dá lugar à ordem, está em questão no ser da linguagem também a promessa de instaurar uma nova ordem, contra a qual não se dê somente uma norma ou a desordem, mas a promessa do novo, do extraordinário, contra o ordinário da ordem ou da linguagem na qual já nos encontramos. Dom Quixote é o arquétipo capaz de ver a linguagem, mas

351 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 67.

insistindo em bater-se sozinho contra ela, torna-se razão de riso.

3. Discurso e poder: a reforma

3.1 O enunciado e o poder

Em *Foucault*, Deleuze organiza os capítulos do livro em duas partes. A primeira se chama “Do arquivo ao diagrama”, e a segunda, “Topologia: pensar de outra forma”. O livro se volta ao que vem depois “do arquivo”, ao que surge a partir de 1969, com *A arqueologia do saber*. O que está antes disso é tomado sob o domínio da nova perspectiva. Mas, se realizar uma topologia pressupõe “pensar de outra forma”, não seria preciso estabelecer de início a primeira forma para que, somente então, se possa compreender o que há de diferente e de novo com o marco que se dá para lá “do arquivo”?

O que buscamos fazer até aqui foi apresentar a articulação da primeira forma, a que está aquém do arquivo – e resguarda uma semelhança ora com o universo onírico ora com uma fonte originária, implicando ambas uma relação de interpretação com a linguagem –, antes que o estudo topológico venha esclarecer os novos marcos. Na verdade, o que encontramos foram múltiplas formas as quais organizamos também, até aqui, em duas grandes partes: a das formas hegemônicas, na qual a linguagem se contrapõe predominantemente a referências fundamentais para a tradição, principalmente a razão e suas antinomias, o sonho, a loucura, o inconsciente e a desrazão; e a da dupla forma, na qual a linguagem se delineia em um jogo constante com o discurso, que seria predominantemente a sua modalidade instrumental.

Um esboço foi traçado no primeiro capítulo desta tese. Afirmamos que o primeiro grande quadro do pensamento de Foucault (guardadas as precauções com o procedimento de leitura e classificação por fases) perduraria até por volta de 1967, um ano após a publicação de *As palavras e as coisas*, mais precisamente com a conferência “Nietzsche, Freud, Marx”. Nela, Foucault apresenta duas concepções de linguagem que sugerimos permitirem, a primeira, reunir o que havia sido pensado sobre a linguagem dentro do primeiro grande *Tópos*, e a segunda, provocar, dar um primeiro indício, ainda que vago, do que viríamos a encontrar a partir de então, que é o campo ao qual nos voltaremos agora. Recordemos aqueles marcos de tratamento da linguagem:

– inicialmente, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que ela diz. O sentido que se apreende, e que é imediatamente manifesto, é talvez, na realidade, apenas um sentido menor, que protege, restringe e, apesar de tudo, transmite outro sentido, sendo este, por sua vez, o sentido mais forte e o sentido “por baixo”. É isso que os gregos chamavam de *allegoria* e *hypinoia*.

– por outro lado, a linguagem faz nascer esta outra suspeita: que, de qualquer maneira, ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as facas cruzadas, tudo isso fale; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semainon* dos gregos.³⁵²

Na primeira, a concepção alegórica, que fala de um sentido “por baixo”, que é também o “mais forte”, encontramos tanto a linguagem confrontada pelas referências hegemônicas da tradição, pondo-se por baixo e revelando-se mais forte do que a razão e a loucura, o sonho, a história e a autoria, quanto confrontada pelo discurso, a ele também se opondo “por baixo” e com mais força. Se houvesse um gênero a partir do qual coubesse juntar as duas partes já constituídas deste trabalho, poderíamos nomeá-lo “a forma alegórica da linguagem”. Chegou a hora de dizer que a este gênero oporemos duas outras partes, a de que trataremos a partir de agora, sobre o arquivo, e a que investigaremos por fim, anacrônica, sobre a fábula e a isomorfia da morte.

A concepção de Nietzsche, Freud e Marx como pensadores que dariam uma forma comum ao pensamento da modernidade, apresentada na conferência de 1967, pertence predominantemente à forma alegórica de linguagem, porque é situada como uma atividade exegética de pensamento, de interpretação, que se contrapõe à anterior concepção metafísica de conhecimento.

O que encontramos na segunda hipótese, a do *semainon* grego é provocativo. Em parte, porque não corresponde diretamente ao arquivo. Ela estabelece uma diferença significativa com relação à anterior, mas estaria tão próxima daquela quanto da seguinte. Ela está próxima da anterior porque resguarda uma semelhança com a concepção de linguagem do Renascimento, mas, da mesma forma, a linguagem da imanência também será encontrada na dedicação ao arquivo. Nessa concepção, não há nada mais “por baixo” que condicione o que está na superfície. Mas isso não implica ouvir o mar e “o

352 FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. II, p. 40.

sussurro das árvores” – toda essa forma de linguagem “não verbal”. Será preciso ater-se à dimensão da empiria, da imanência, mas nos objetos que falam na mesma realidade que nós. É sobre essa virada, na qual um modelo alegórico de discurso se torna um modelo imanente, que é possível projetar o surgimento de uma topologia a partir “do arquivo”.

Ainda em 1967, encontramos duas relevantes entrevistas, intituladas “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade” e “Sobre as maneiras de escrever a história”. Entre as duas, algo de muito relevante acontece. Na primeira, admitindo os seus laços com o estruturalismo, Foucault afirma que possui com ele uma dupla relação, de distância e de proximidade ou “reduplicação”: “De distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, já que não quero falar dele sem falar sua linguagem.”³⁵³ Esse seria, então, o primeiro sinal de um distanciamento, embora de um distanciamento que ainda não conseguiu encontrar outra linguagem.

Na segunda entrevista, algo novo surge. Foucault está discutindo as “maneiras de escrever a história”, mas quando esperamos encontrar mais uma vez a referência ao estruturalismo, ao explicar o seu método de trabalho, o que ele diz é: “esforcei-me para descrever os enunciados, grupos inteiros de enunciados, fazendo surgir as relações de implicação, de oposição, de exclusão, que podem ligá-los novamente.”³⁵⁴ Embora essa explicação incida sobre a mesma realização, e incida em grande medida com pertinência, ela carrega um novo entendimento do que foi realizado. Não mais uma tarefa de decifração, de interpretação, o verbo norteador é “descrever”. No lugar de “estrutura”, surge a expressão “grupos de enunciados”. No lugar de uma forma bicompartida, o que está “de baixo” e o que está na superfície, o que é condicionante e o que é condicionado, analisa-se agora “relações de implicação, de oposição, de exclusão”. É certo que tais relações já existiam na investigação das rupturas entre uma *epistémê* e outra, mas antes se tratava de quadros de pensamento, quer dizer, de ordens mudas e “códigos fundamentais”, “códigos ordenadores”, “primários”, de uma “lei interior” e de uma “rede secreta” – toda essa terminologia muito marcante do prefácio de *As palavras e as coisas* que, não fosse a obra tão célebre, é possível imaginar que o

353 FOUCAULT, M., “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 60.

354 FOUCAULT, M., “Sobre as maneiras de escrever a história” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 65-

prefácio seria, como os outros, levado à supressão ou a ser alterado. No lugar desses códigos obscuros, lidaremos agora com a imanência dos “enunciados”, e então aquela segunda hipótese de tratamento da linguagem apresentada na conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, a do *semaïnon*, será desenvolvida. O que há em comum entre a referência ao Renascimento e ao que surge no “arquivo” é que o jogo imanente de relações não se dá entre as coisas, “o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras”, mas entre os “enunciados”. Embora Foucault não tenha expressado nesses termos, imaginamos que será preciso identificar relações de similitude, de parentesco, de *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*, relações que não se dão mais, contudo, na linguagem das coisas, mas sobre o arquivo, com os enunciados.

Meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de arquivo.³⁵⁵

Se fossemos julgar tudo o que escrevemos até aqui sob a perspectiva do que agora lemos, e em busca de uma posição única, seria preciso talvez abandonar todo o trabalho, porque Foucault diz expressamente que o seu objeto “não é a linguagem”. Por outro lado, quando até esse momento vimos qualquer articulação teórica fundada em arquivos, entendendo-os como a dimensão integral? Quando se disse, a respeito de todas as formulações sobre em que consiste a arqueologia, que ela é um trabalho sobre arquivos? Nem mesmo sabemos suficientemente ainda o que é isto, o arquivo, a “existência acumulada dos discursos”. Tudo isso se deve a que, embora o trabalho que vemos surgir possa ser aplicado ao trabalho anterior, conferindo-lhe uma perspectiva alternativa a que já fora antes empregada pelo próprio autor, trata-se, fundamentalmente, de inaugurar um novo empreendimento. É do estilo de Foucault ser radical em suas afirmações sobre seus trabalhos anteriores, refutando o que verdadeiramente fez, justamente para abrir terreno para um novo trabalho. Nele, as referências teóricas que virão lhe auxiliar serão outras. Não mais Hölderlin e Heidegger, Lévi-Strauss e Lacan, toda a abordagem poética, fenomenológica, ontológica e estruturalista da linguagem.

66.

355 Ibid., p. 72.

Veremos agora outro modo de formalismo, o da filosofia analítica.³⁵⁶

Como justificar esse discurso sobre os discursos que eu mantenho? Que estatuto lhe dar? Começam-se, sobretudo do lado dos lógicos, alunos de Russel e de Wittgenstein a se dar conta de que a linguagem apenas poderia ser analisada em suas propriedades formais, desde que se leve em conta seu funcionamento concreto. A língua é um conjunto de estruturas, mas os discursos são unidades de funcionamento, e a análise da linguagem em sua totalidade não pode deixar de fazer face a essa exigência essencial.³⁵⁷

Um ano mais tarde, no verão de 1968, um grupo de pensadores reunidos sob a alcunha “O círculo de Epistemologia”, amparados, sobretudo, em uma questão formulada por Canguilhem a *As palavras e as coisas*, solicita esclarecimentos a Foucault. No lugar de defender as teorias presentes na obra de 1966, ele traz ideias e fala de conceitos inteiramente novos, até contrários ao que havia sido dito. Ao falar do trabalho atual do historiador, ele afirma que “a atenção deslocou-se das vastas unidades formando ‘época’ ou ‘século’ para os fenômenos de ruptura”.³⁵⁸ É certo que as rupturas já lhe interessavam antes mesmo de *As palavras e as coisas*, mas ele considerava a diferença entre os séculos e, sobretudo, entre as épocas – o Renascimento, a “época clássica” e a modernidade.

A resposta ao círculo de epistemologia apresentará muitas passagens que serão aproveitadas posteriormente, em *A arqueologia do saber*. Guardaremos a análise dessas passagens para o momento em que elas encontram sua formulação mais completa e precisa, mas chamamos atenção a essa produção para que se constate que, em 1968, Foucault já pensa com um novo aparato teórico, o qual abrirá um campo de ideias novas. Uma passagem desse texto de 1968 parece particularmente digna da tarefa não só de delimitar essa outra forma, esta topologia, que é, segundo Deleuze, “pensar de outra forma”. É uma passagem que se despede da forma anterior:

Vê-se igualmente que essa descrição do discurso se opõe à análise do pensamento. (...) A análise do pensamento é sempre *alegórica* em relação ao discurso que ela utiliza. Sua questão é infalivelmente: o que, afinal, se dizia no que era dito? Mas a análise do discurso tem uma finalidade completamente diferente; trata-se de apreender o enunciado na estreiteza e na singularidade de

356 A respeito das relações entre Foucault e Wittgenstein há a coletânea de artigos sob a direção de Frédéric Gros e Arnold Davidson intitulada: “Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres”.

357 Ibid., p. 73.

358 FOUCAULT, M., “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 84.

seu acontecimento.³⁵⁹

*

A introdução de *A arqueologia do saber* revela posições comuns ao método arqueológico de *As palavras e as coisas*, negando abordagens tradicionais da história. A primeira recusa incide sobre a visão linear e teleológica que, como se vê tanto em Kant quanto em Hegel, é uma marca da influência da filosofia sobre a história – recusa do modo como a história foi submetida a um plano conceitual que pretendia dar-lhe um caráter científico, embora subtraindo o aspecto espontâneo e efêmero dos fatos empíricos. No lugar da tradição, e como modo de respeitar o que pode haver de abrupto nos acontecimentos, Foucault propõe que a análise histórica privilegie as rupturas: “A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica.”³⁶⁰ A segunda referência, que pode ser compreendida também como um desdobramento da primeira, é a crítica à primazia da subjetividade. Sabemos que, da tentativa de engendrar um pensamento capaz de contornar tais influências, Foucault dedicou grande parte de seu trabalho até então à linguagem. No início desse novo trabalho torna-se explícita a raiz de seu interesse pela linguagem (na medida em que ela desaparece e o interesse continua), que é a tentativa de empreender uma análise histórica capaz de contornar a dupla base sobre a qual se sustentou a tradição: a continuidade histórica e a primazia do sujeito.

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo o que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta: a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.³⁶¹

359 Ibid., p. 92-93.

360 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p. 9.

361 Ibid., p. 14.

O que, entretanto, revela também desde muito cedo uma diferença com relação a *As palavras e as coisas* é que a história não é mais mediada por uma experiência de linguagem. Se a raiz de sua preocupação permanece presente, outro desenvolvimento será traçado. Até aquele momento, se havia um modo de reposicionar a história deslocando-a de um amparo na soberania do sujeito, na noção de que voluntariosamente o sujeito guia a sua história de acordo com o seu arbítrio, e então a linguagem viria interpor-se para revelar que ele sempre já atende a um apelo histórico uma vez que ela o atravessa e que ele não lhe escapa, agora a relação tripartida – história, linguagem e homem – parece simplificar-se em uma relação direta entre a história e o sujeito, em favor da primeira e em detrimento do segundo. Recordemo-nos que, em *As palavras e as coisas*, a grande impossibilidade de conciliação, o que seria monstruoso pensar, era um encontro do ser da linguagem com o ser do homem, mas agora a relação inconciliável é diretamente entre o homem e a história em sua realidade descontínua. O pensamento antropológico busca de todas as formas encontrar uma coerência, uma unidade, como forma de submetê-la e como um meio de salvar o homem da transitoriedade. Se em *As palavras e as coisas* o que estava em questão era a possibilidade do fim do homem em favor do ressurgimento do ser da linguagem, em *A arqueologia do saber* Foucault será mais radical ao pressupor que o homem busca na história contínua restituir a sua morada, recompor a sua unidade, encontrar ao menos essa recompensa.

Portanto, há pressupostos comuns: a crítica ao pensamento antropocêntrico, chamado em *As palavras e as coisas* de “duplo transcendental-empírico”, e a crítica à visão continuísta da história, problemas que são como que duas formas de um mesmo. Mas não se fará mais uma enciclopédia da linguagem com base em seus marcos históricos, e cujos limites apontariam, um tanto como em Kant, o que é possível esperar. Será diferente porque não se perseguirá mais uma nova experiência de linguagem. Compreendidos tais pressupostos – fundamentais, pois o que será problematizado aqui é o nosso aprisionamento a uma filosofia que busca na linguagem condições mudas de possibilidade –, devemos partir em direção às especificidades de *A arqueologia do Saber* e, em especial, à posição que o discurso, profundamente resignificado, nela ocupa.

Desde o primeiro capítulo da obra de 1969, se tomamos como referência *As palavras e as coisas*, notamos que o discurso desloca-se, como já havia

ocorrido nas entrevistas e conferências desse período, a uma posição de destaque. Em primeiro lugar, o discurso não será mais submetido a uma análise epistemológica; ele não serve mais, como na análise da época clássica, às representações. Se naquele momento as representações eram a fonte de clareza, o amparo seguro, o centro e o foco do modelo duplamente de linguagem e de conhecimento, deixando ao discurso a função de ser meramente o agente transmissor das representações de um espírito para outro, agora ele deve adquirir a plena predominância. É a ele que nos dirigimos e não ao que está velado detrás dele. Ele não requisitará nenhum amparo; ele se bastará por si mesmo. Ele é transferido do estatuto de objeto decorrente de um método de análise para a base de um novo método. O discurso é agora o princípio.

Falar-se-á, em vez da relação do discurso com a linguagem e o conhecimento, de sua relação com a verdade – e negativamente. Não se pode esperar do discurso a revelação da verdade, na medida em que ele se sustenta sobre uma origem secreta inalcançável.³⁶² Em *As palavras e as coisas*, o *a priori* histórico “define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro”.³⁶³ Agora, Foucault abandona a busca de condições de possibilidade ocultas, de tramas misteriosas e, com elas, verdades ou fundamentos da verdade que deveriam repousar velados. Não se falará mais de investigar a “ordem muda” e a “rede secreta”. Sendo “tão secreta e originária”, da verdade “jamais poderemos nos reapoderar inteiramente”³⁶⁴ – ele afirma. Em suma, “um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro”,³⁶⁵ todo o universo tímido que se buscou antes despertar, equivale aqui a um “jamais dito”.³⁶⁶

Como respeitar, na nova conjuntura do discurso, o que havia de positivo no antigo projeto arqueológico, ou seja, a dedicação à existência muda da ordem? Se há qualquer coisa muda para a arqueologia que vemos renovar-se não se trata de algo que precisa de um substituto que lhe empreste uma voz, mas de algo que está mudo simplesmente porque foi esquecido e que, tão logo redescoberto,

362 “Jamais seja possível assinalar, na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro; que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente”. Ibid., p. 27.

363 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 219.

364 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 27.

365 Ibid., p. 28.

366 Idem.

começará a falar. Não mais uma decifração, ou seja, encontrar uma coisa detrás de outra, buscar algo extrínseco no que está acessível, mas recuperar o que foi renegado, restituir o seu “*status*” e descrevê-lo: “a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento.”³⁶⁷ E ainda: “É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos. (...) Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância.”³⁶⁸ Portanto, o tema da ordem muda e o da origem que sempre nos escapa quanto mais dela confiamos nos aproximar são relegados a um campo de análise impossível, que deve ser abandonado em favor da instância mesma do discurso, de sua imanência, de sua positividade.

A preocupação com a dimensão positiva do discurso estabelece uma aproximação com o positivismo lógico, sobretudo com a figura de Wittgenstein, a qual vemos bem representada pela seguinte aspiração encontrada em *Investigações filosóficas*:

Não queremos aprimorar ou completar o sistema de regras para o emprego de nossas palavras de maneira exorbitante. Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza completa. Mas isso significa que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente.³⁶⁹

A linguagem, segundo Wittgenstein, funciona como um sistema de regras compartilhadas, sustentadas nas práticas existentes em uma comunidade linguística – práticas que ele denomina “jogos de linguagem”. Retomando a compreensão de Agostinho sobre a linguagem, o filósofo austríaco questiona a insuficiência do método de ensino ostensivo, na medida em que apontar para um jogo de xadrez dizendo “xadrez” não implica saber jogá-lo ou acompanhá-lo. Da mesma forma, não importa que a peça do peão se chame “peão” e não “torre”, mas que se conheça os usos que podemos fazer com cada uma delas. Assim, ele afirma: “Pergunta significativamente por uma denominação somente quem já sabe o que fazer com ela.”³⁷⁰

Para Wittgenstein, a linguagem não está à mercê da subjetividade, da

367 Ibid., p. 8.

368 Ibid., p. 28.

369 WITTGENSTEIN, L., *Investigações filosóficas*, p. 76-77.

370 Ibid., p. 32.

interioridade de cada um, das representações do espírito. Não importa a representação mental, porque sozinha ela pode se enganar, até que seja posta à prova nas práticas compartilhadas, quer dizer, junto com outras pessoas. O que vale é o domínio das regras que regem o uso, o qual só pode ser demonstrado e averiguado no próprio uso. O significado, segundo Wittgenstein, é a regra que rege o uso. Por isso, o uso não pode ser apenas um único caso, que não configuraria uma regra, já que poderia acontecer de haver uma adequação casual. Assim, o uso deve ser compreendido como um hábito, um costume, e as regras surgem da constante averiguação de um uso adequado.³⁷¹

A linguagem, para Wittgenstein, obriga uma submissão espontânea dos indivíduos às práticas da comunidade: “Deixe que o uso lhe ensine o significado.”³⁷² Ela está em uma posição, como vimos caracterizar a visão da linguagem para a modernidade, também profundamente oposta a uma noção de soberania na relações entre os indivíduos e a linguagem – experiência típica da época clássica –, mas nem por isso se falará de uma experiência secreta. Ao contrário, tudo se passará no universo imanente, nas trocas, nos usos, nas “instituições”. Portanto, não faz nenhum sentido, para ele, falar em uma linguagem privada ou num significado dominado apenas por uma pessoa. Ele afirma: “Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isso e reage-se à ordem de uma maneira determinada.”³⁷³ Ou ainda: “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente.”³⁷⁴

No caso de Foucault, contra um pensamento exorbitante, o que deve desaparecer é a busca de uma origem aquém do discurso. É o que ele dirá ainda na conferência pronunciada na PUC-Rio, com o título “A verdade e as formas jurídicas”:

Teria então chegado o momento de considerar esses fatos do discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma – e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos – como jogos (games), jogos estratégicos de ação e reação, de pergunta e de resposta, de dominação e

371 “Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições)”. Ibid., p. 113.

372 Ibid., p. 276.

373 Ibid., p. 114-115.

374 Ibid., p. 119.

de esquiva, como também de luta.³⁷⁵

O que antes condizia, para o pensamento de Foucault, com a dimensão de mera superficialidade instrumental da linguagem aparece agora sendo não somente privilegiado em suas análises, mas assumido como dimensão única. O fato de que os homens não são senhores dos seus discursos não se dá em detrimento do discurso e em favor da origem secreta da linguagem. Discurso não é mais superfície de uma experiência profunda a ser conquistada; não é trazer à fala o fundamento. Ele é o que torna possível, no lugar de procurar verdades fundadas em um jamais dito, descrever e relacionar o que encontramos manifesto. Mais importante do que manter-se no campo das especulações, na busca por tramas ocultas, no pretense resgate de origens sempre mais distantes conforme delas se aproxime, é descrever o que se manifesta historicamente no discurso.

Essa visão parece diametralmente oposta à compreensão heideggeriana da linguagem que encontramos nos ensaios da década de 1950 e que marcaram Foucault ao longo da década de 1960. Devemos suspeitar de um rompimento com a visão heideggeriana de linguagem, na medida em que Foucault se coloca próximo agora dessa tradição oposta, principalmente de Wittgenstein.³⁷⁶

Em 1984, Foucault concede uma entrevista, posteriormente intitulada “O retorno da moral”, em que afirma: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. (...) Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger.”³⁷⁷ Isso não significa, entretanto, que ele reproduza um pensamento anteriormente formulado. O que comparece é o problema, certamente por uma distinta abordagem. Como vimos, há no pensamento tardio de Heidegger, simpático à poesia de Hölderlin, uma cisão entre discurso e linguagem. Se, todavia, nos voltarmos para *Ser e Tempo*, sua obra mais célebre, percebemos que a linguagem e o discurso aparecem imbricados: “O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso”³⁷⁸ – ele afirma. Portanto, nessa abordagem, a linguagem reside naquilo que o discurso pronuncia, e não em uma autonomia secreta, como a pérola no fundo do mar hölderliano. Em Foucault, percebemos em

375 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 9.

376 “Num mapa da filosofia os nomes de Heidegger e Wittgenstein ocupariam pontos extremos. Designariam sistemas opostos na constelação filosófica de nosso século. Seriam uma espécie de chave-mestra para abrir uma compreensão em profundidade das reflexões de hoje”. CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar*, p. 134.

377 FOUCAULT, M., “O retorno da moral” em *Ditos e Escritos*, v. V, p. 259.

A arqueologia do Saber que linguagem e discurso também parecem comprometer-se, pois o fundamento da linguagem é o discurso e não o inverso. Porém, há uma diferença significativa em relação àquilo que havia sido proposto por Heidegger, pois para o filósofo alemão, conforme é dito em *Ser e Tempo*, há uma “totalidade significativa” que “se estrutura na articulação do discurso”.³⁷⁹ E essa totalidade significativa é a compreensão que sempre já se impõe à nossa presença no mundo; é o prisma por meio do qual o questionamos, em suma, aquilo que nas décadas seguintes suplantará a figura do *Dasein* (ser-aí) em favor da esfera então nomeada linguagem – algo que, na articulação foucaultiana, apareceria como uma ordem secreta com base na qual o discurso se forma –, consideração condizente com o plano de *As palavras e as coisas*, mas que é aqui abandonada. Se há um elemento capaz de esclarecer essa ruptura no pensamento de Foucault é que não se poderá mais pressupor nenhuma experiência primitiva que corresponda ao que foi por Heidegger denominado “totalidade significativa”. Foucault diz: “Nada seria mais falso do que ver na análise das formações discursivas uma tentativa de periodização totalitária: a partir de certo momento e por certo tempo, todo mundo pensaria da mesma forma, apesar das diferenças de superfície.”³⁸⁰

De fato, Heidegger afirma: “Discurso e escuta se fundam na compreensão. A compreensão não se origina de muitos discursos e nem de muito se ouvir por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar”³⁸¹ Quando se está em uma *epistémê*, atrelado a uma ordem secreta, herda-se uma compreensão. Essa seria uma possível forma de projetar uma apropriação foucaultiana das formas de eco que caracterizam a linguagem de Hölderlin a Heidegger. De todo modo, a maior aproximação entre os dois pensamentos se dá no diálogo entre as obras das décadas posteriores no trabalho de Heidegger – como o conjunto de conferências reunidas sob o título *A caminho da linguagem* –, e os estudos da linguagem produzidos até *As palavras e as coisas*, de Foucault. Enquanto o pensamento de Heidegger se desenvolve no sentido de distinguir cada vez mais a linguagem do discurso em favor da primeira, o pensamento de Foucault passa nesta nova topologia a privilegiar a imanência do discurso.

A distinção entre os dois pensamentos reside na afirmação, para

378 HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 219.

379 Idem.

380 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 167.

Heidegger, e na negação, para Foucault, de que haja para o discurso um referencial primeiro, origem ou estatuto ontológico, que sirva como uma fonte de excelência para o pensamento, e ao qual devemos dedicar uma atenção e uma “escuta”. Heidegger busca o bem velado na linguagem. Foucault, de modo mais pragmático ou positivista, já não vê melhor alternativa ao pensamento do que descrever minuciosamente o que as manifestações efetivas da linguagem, os enunciados, nos permitem analisar, até que os limites dos tempos sejam explicitados, oferecendo-nos a possibilidade do novo não como resgate das promessas malogradas do passado, mas como saturação das formas do pensamento presente.

Se na análise anterior da modernidade o discurso havia se divorciado da linguagem, opondo uma superfície instrumental à excelência de uma experiência velada, Foucault trata agora de reuni-los. Começa a revelar-se a dignidade do papel do discurso na modernidade. Em *A arqueologia do Saber*, é como discurso que a linguagem é mais soberana, porque nessa modalidade ela não admite nenhum fundamento ou realidade externa ao seu campo de aparência; não divide com nenhuma outra estância o seu solo. Vemos ressurgir o modelo do Renascimento, respeitando-se a diferença de que a similitude não incidirá mais sobre as coisas, e sim sobre os enunciados. Se o pensamento de Foucault é uma filosofia da imanência, uma empiria sustentada em arquivos, é preciso reconhecer que se trata de uma imanência no campo da linguagem e não nos objetos, pois estes dependem dos discursos que sobre eles são projetados. Se a linguagem não é refém da subjetividade, também não é da objetividade, pois toda revelação, ao menos para a perspectiva histórica, reside no que é dito.

*

Recordemo-nos da heterotopia de Borges. A “enciclopédia chinesa” é um conjunto de enunciados sobre os seres. Do riso que ela provoca, nasceu *As palavras e as coisas*, livro no qual Foucault volta sua atenção para o espaço que

permite reunir os enunciados, um espaço que deveria pré-existir, ser tomado como ponto de partida, porque, de acordo com um momento e um lugar determinados, essa reunião será ou não reconhecida – será utopia, heterotopia ou atopia. Mais do que os enunciados, Foucault buscou decifrar esses espaços de acolhida, essas condições de possibilidade para a experiência, ou seja, o modo como sobre um mesmo conjunto é possível incidir diferentes familiaridades. Mas agora ele nos diz algo diferente: “Tentei descrever relações entre enunciados.”³⁸² O que há de novo é que o espaço não mais preexiste aos enunciados, não os condiciona, mas será determinado por eles. Não se trata mais da possibilidade de conferir diversas interpretações a um mesmo conjunto, mas de determiná-lo por sua realidade interna, pelo modo como ele mesmo se afirma e que nos faz constrictos a aceitá-lo. A tarefa de decifração dá lugar à tarefa de descrição.

Analizadas as relações de *A arqueologia do saber* com os estudos anteriores de Foucault e com antigas e novas influências, é preciso retomar a questão: como entender a formação do discurso? Como reunir o seu conjunto? Voltamo-nos não para a sua condição de existência, mas para a sua unidade mínima.

De modo paradoxal, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual consistiria em descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outras palavras, formular sua lei de repartição.³⁸³

Não se busca mais reunir, da multiplicidade de abordagens, as disciplinas, as linguagens da ciência e das artes, os séculos ou as épocas, uma constelação de um mesmo objeto, por exemplo, em *História da loucura*, tudo o que foi dito sobre a loucura. É preciso agora deixar cada coisa em seu lugar: “O objeto que é colocado como seu correlato (da loucura) pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao objeto que se delineia através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais.”³⁸⁴ No lugar de recompor uma unidade estranha e retratar a razão pelo viés desse estranhamento, deduzindo à distância a linguagem, abandona-se a grande constelação e busca-se, em vez disso, uma “lei de repartição”. Despede-se das semelhanças e das identidades

382 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 35.

383 Ibid., p. 37.

384 Ibid., p. 36.

utópicas e atópicas, retirando-se das heterotopias as regras das quais elas não podem escapar. Teríamos três modelos: o de *História da loucura*, em que se coloca o objeto como articulador de um espaço múltiplo; o de *As palavras e as coisas*, no qual se coloca o espaço como condicionador de discursos sobre uma multiplicidade de objetos; e *A arqueologia do saber*, em que se coloca o discurso, um conjunto de enunciados, como delimitador do espaço de um objeto, de modo que é o discurso que pauta as transformações dos objetos e dos espaços, e então se terá, mais do que um objeto em formas múltiplas, distintos objetos em formas singulares.³⁸⁵

Já vimos que o estudo dos enunciados permite que a análise do discurso não seja fundada em uma ordem secreta. No seu lugar, os enunciados revelam acúmulos e raridades; regularidades que contrapõem espaços de dispersão. Foucault busca, em suas próprias palavras, “fazer uma história dos objetos discursivos que não os enterre na profundidade comum de um solo originário, mas que desenvolva o nexo das regularidades que regem sua dispersão”.³⁸⁶ Quando identificamos determinado acúmulo de enunciados aparentados, identificamos a emergência de uma positividade. Não mais um estruturalista, alguém que pressupõe que os enunciados surgem atendendo a uma estrutura previamente existente, um esqueleto formal que se repete com diferentes faces, ele agora se declara um positivista, porque, em vez de decifrar estruturas, irá “descrever relações de exterioridade”.³⁸⁷

Por meio do processo comparativo de densidades, da busca pelos “nexos” na “exterioridade”, não as reduzimos a igualdades, mas apontamos suas diferenças: “A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.”³⁸⁸ Se o modelo do Renascimento é precário para esclarecer a relação dos enunciados no elemento do arquivo é porque será privilegiada mais a

385 “Talvez fosse necessário que nos ativéssemos apenas aos grupos de enunciados que têm um único e mesmo objeto: os discursos sobre a melancolia ou sobre a neurose. Mas logo nos daríamos conta de que cada um desses discursos, por sua vez, constituiu seu objeto e o elaborou até transformá-lo inteiramente. Assim, a questão é saber se a unidade de um discurso é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam, e não pela permanência e singularidade de um objeto”. Ibid., p. 37.

386 Ibid., p. 53-54.

387 “Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, eu sou um positivista feliz, concordo facilmente”. Ibid., p. 142.

388 Ibid., p. 180.

dispersão, a diferença, do que a semelhança. Em suma, a análise enunciativa se volta, mais do que à corrente de semelhanças ou ao espelhamento das identidades, aos acúmulos e às raridades. Depois da análise dos objetos e das apropriações hegemônicas, depois da análise das estruturas, das ordens condicionantes, Foucault utilizará, para tratar dos mesmos interesses pelas experiências-limite, um trabalho sobre os discursos: “O termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico.”³⁸⁹

Analisar enunciados não equivale a atender à normatividade gramatical ou aos preceitos lógicos, pois eles não residem nem no nível da frase – o campo semântico – nem no nível da proposição. Do contrário, em favor de aprisioná-los por novas estruturas, perderíamos a diferenciação singular que os constitui. Se determinarmos qualquer condição *a priori* para a formação de um conjunto de enunciados, inviabilizaremos a formação de uma regularidade própria. Mas isso não significa que não haja neles características intrínsecas. Em primeiro lugar, não há enunciado que não suponha outros; os enunciados devem associar-se a outros enunciados. Em segundo lugar, o suporte material também é determinante, pois se o suporte se modifica, seja uma conversa ou uma publicação, se aconteceu em um século ou em outro, o enunciado também se modificará.³⁹⁰ Em terceiro lugar, todo enunciado possui um sujeito, embora este não seja necessariamente o seu autor, mas aquele que aparece pelo discurso que articula. O sujeito está assujeitado por seu enunciado. Portanto, essa é uma modalidade estabelecida por uma regularidade de traços intrínsecos a cada discurso, revelando um sistema de formação que permitirá a Foucault falar de discursos econômicos, clínicos etc.

Embora possamos reconhecer que o enunciado seja o elemento mínimo que possibilita uma análise pela regularidade – raridade e acúmulo –, não se trata a rigor de uma unidade, mas principalmente de uma função.

Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e

389 Ibid., p. 122.

390 “O enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data. Quando esses requisitos se modificam, ele próprio muda de identidade”. Ibid., p. 114.

que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.³⁹¹

Mais do que a unidade formadora de um conjunto, o enunciado é uma função na medida em que ele distingue um conjunto de outro. O que Foucault propõe é que, sob os discursos, os enunciados não tenham uma realidade previamente condicionada. Torna-se necessário descrevê-los porque não se sabe previamente o que se encontrará, porque não se tem um espaço anterior a eles no qual possamos inseri-los. Pela descrição, não encontramos a cada vez as mesmas características determinantes, mas a função que ali ocupam uns com os outros – até se fazem sentido ou não. Por isso, o espaço de encontro é o que os qualifica. É preciso considerá-los dentro de suas “séries”.

Não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja.³⁹²

Do mesmo modo como há uma semelhança entre as ideias de *A arqueologia do saber* e o Renascimento, com base em uma dedicação comum à dimensão da imanência, há também uma referência possível à descrição de *As palavras e as coisas* da época clássica, mais especificamente à compreensão do discurso pela gramática geral. Afinal, se o discurso possui a função de organizar linearmente, sequencialmente, as representações dadas espacialmente no espírito, haverá na análise do discurso de *A arqueologia do saber* também uma organização em “série” justamente porque essas experiências opostas não escapam à experiência comum do espaço. Não se fala mais da unidade das representações no espírito, mas de elementos menores, os enunciados, aos quais é preciso agrupar. Então se poderá tomá-los na função que exercem em conjunto, descrevendo-os, e, como veremos agora, em vez de pensar essa função como uma relação de causalidade, estabelecer a relação do enunciado e do seu conjunto com as práticas de formação discursiva às quais eles pertencem. É esse jogo das relações dos enunciados entre si e com as suas práticas correspondentes que, finalmente, caracteriza o novo papel da arqueologia, o trabalho sobre os arquivos:

391 Ibid., p. 98.

392 Ibid., p. 112.

“A arqueologia descreve os discursos como práticas específicas no elemento do arquivo.”³⁹³ O papel da arqueologia é revelado, então, como o de encontrar nos arquivos os sistemas de enunciados que compõem formações discursivas e, com elas, como ainda veremos, as suas práticas.

*

Descoberto o que há de próprio na análise dos enunciados, que é a investigação, por novos caminhos, do que estabelece limites, do que compete a um discurso ou a outro, é preciso ver que uma dimensão à qual se conectam os enunciados irá adquirir um novo estatuto. Não é que ela já não estivesse presente, mas se torna mais determinante. É a esfera política. Desde *História da loucura*, ou talvez mesmo antes disso, a relação do saber e das instituições com a esfera política ocupa uma parte significativa das análises de Foucault, mas, na medida em que o ser da linguagem corria nos subterrâneos como a experiência fundamental, essa dimensão das decisões práticas, dos conflitos entre os homens, parecia condicionada, subordinada à atmosfera geral da linguagem. É como se os conflitos fossem predestinados a ocorrer por uma conjuntura mais ampla que carregasse a própria racionalidade dos homens. A relação entre o psiquiatra e o doente mental seria, nesse primeiro imaginário, uma herança do destino do ocidente, da *ratio* ocidental, da idade da técnica, e a batalha contra tudo isso deveria ser travada também lá onde o pensamento recobriria uma experiência distinta dessas formas hegemônicas, na origem, onde recobriria uma alternativa a partir da qual colheríamos politicamente, quem sabe, alguns efeitos benéficos. Quando o discurso é alçado para a posição não mais de reflexo instrumental de uma experiência condicionante, mas para a imanência, com ele a dimensão política adquirirá também uma nova envergadura.

A *arqueologia do Saber* é a obra de Foucault que instaura a sua abordagem da linguagem na “evidência da linguagem efetiva”,³⁹⁴ e esse evento abrirá para as suas investigações um novo campo: “Assim, o enunciado circula,

³⁹³ Ibid., p. 149.

³⁹⁴ Ibid., p. 124.

serve, se esquia, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade.”³⁹⁵

É nesse ponto que se torna necessário pensar não só as proximidades de Foucault com o positivismo lógico, mas também as suas diferenças. O sistema de Wittgenstein é amparado no esclarecimento de regras que regem o discurso, regras que são explicitadas pelos limites que são revelados nos pontos em que fracassam. O filósofo austríaco afirma:

O fato fundamental é aqui: fixarmos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras. (...) O estado civil da contradição, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico.³⁹⁶

Foucault, de sua parte, assumirá não só o trabalho de reconhecimento das regras imanentes ao uso do discurso, como privilegiará também as diferenças, as faltas, a “contradição” ou, em sua terminologia, a “dispersão”. Ele confrontará um jogo com outro. Ele reconhecerá as marcas do “estado civil da contradição” sobre o seu próprio discurso, sobre a pressão que sofre para, como autor de uma filosofia, respeitar as coerências, as regras uma vez estabelecidas em suas ideias. Ele defenderá o direito à contradição, à possibilidade de pensar com base em novas regras:

Vários, como eu, sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.³⁹⁷

O “estado civil da contradição” ao qual se refere Wittgenstein comparece no “estado civil” que “rege nossos papeis”, ao qual se refere Foucault. Este reconheceu, já na conferência “O que é um autor?”, que esse “estado civil” está na base da função autor, a qual existe justamente como meio de garantir as coerências, as regras de enunciados que pertencem a uma mesma formação discursiva. A diferença entre os filósofos consiste em que, embora partindo de

³⁹⁵ Ibid., p.19.

³⁹⁶ WITTGENSTEIN, L., *Investigações Filosóficas*, p.74-75.

³⁹⁷ FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 20.

uma mesma dimensão de regras imanentes estabelecidas pelos usos que revelam contradições ou dispersões, Wittgenstein não revela nenhum interesse em analisar, nas práticas correspondentes aos discursos, a atuação do poder sobre as vidas, a transformação das instituições, a razão pela qual uma regra dá lugar a outra, enquanto para Foucault isso se transforma progressivamente no aspecto mais relevante das análises discursivas – o fato de que os discursos não estão sozinhos na imanência e que não basta reconhecer se eles funcionam ou não para o fim de permitir que os homens se compreendam. Há outras razões, que não o domínio das regras que regem o significado e o discurso – outros domínios –, que fazem com que os homens não se compreendam.

Wittgenstein afirma: “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é.”³⁹⁸ Para Foucault, a relação com a linguagem de descrição também é fundamental, mas o seu pensamento sobre como as coisas são não tem em vista deixar as coisas em seu estado, assim perpetuando-o, mas precisamente lembrar as diferenças e permitir que as coisas possam não ser mais como são. O que se interpõe entre os dois filósofos é, sobretudo a ocupação com a história, pois, se Wittgenstein se interessa pela clareza da linguagem instituída, Foucault se preocupa em que essa mesma clareza nas instituições não se naturalizem como a única possível. Wittgenstein afirma:

A filosofia de fato simplesmente expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada. Uma vez que tudo se encontra em aberto, não há também nada para esclarecer. Pois, o que porventura está oculto, não nos interessa. Poder-se-ia chamar também “filosofia” o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções.³⁹⁹

Ora, naturalmente que o que está oculto interessa ainda a Foucault. Mas o que está oculto não é o mesmo que um ocultismo, não significa uma experiência muda; deve aparecer no discurso embora não seja apenas discursivo. Falamos das práticas de poder. Ambos compartilham o interesse pela dimensão imanente do discurso, mas Wittgenstein não está preocupado em que as instituições nas quais os discursos se inscrevem possam ser reformadas e dar lugar a novos discursos. Para ele, se, como que ao acaso, elas forem reformadas, o próprio uso dos jogos

398 WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 74.

399 Ibid., p. 75.

de linguagem revelará como se deve agir. Ele diz que devemos deixar que o uso nos oriente, que nos mostre os significados. Ele diz: “Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica.”⁴⁰⁰ Seu pensamento se dirige, reformando o modelo de Agostinho, ao esclarecimento de um processo de aprendizagem; se volta a como podemos dominar as técnicas que estão a nossa volta. E Foucault, embora não queira prescrever novas técnicas e instituições melhores do que as atuais, quer que nos projetemos criticamente sobre os seus limites. No curso *Em defesa da sociedade*, possivelmente a obra em que melhor encontramos o esclarecimento de sua concepção do poder, ele afirma, a respeito das genealogias, seu novo empreendimento, que elas atuam “contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa”.⁴⁰¹

Mais uma vez, encontramos no interior de uma obra foucaultiana uma semente que abrirá ou aprofundará um novo campo de estudos. A temática do poder contraria diretamente o critério adotado para a análise dos discursos até então: a regularidade – na expressão do positivismo lógico, as práticas instituídas, compreendidas dentro da dimensão cotidiana. O que subtrai a linguagem de uma emergência espontânea própria e do movimento de sua institucionalização pelo torpor cotidiano é a emergência – ainda não sabemos se tão espontânea – do poder. Onde o poder atua, não há espaço para a regularidade, ou ainda, a regularidade deixa de ser o gênero que reúne raridade e acúmulo. Resta, então, somente raridade e acúmulo segundo emergências de poder.

Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”) a questão do poder; um bem que é, por natureza, objeto de uma luta, e de uma luta política.⁴⁰²

No período que separa as entrevistas e conferências dos anos de 1967 e

400 Ibid., p. 113.

401 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 14.

402 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 137.

1968 e a publicação de *A arqueologia do Saber*, mais especificamente da reflexão que é revelada, sobretudo com base no conceito de “*status*” muito presente em “O que é um autor?”, surge no pensamento de Foucault, e mais precisamente em seu pensamento dedicado à constituição dos discursos pelos enunciados no jogo da regularidade e da raridade, o problema do poder.

Ao assumir a cátedra no Collège de France em 1970, em sua primeira aula, posteriormente publicada com o título *A ordem do discurso*, Foucault sustenta que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”,⁴⁰³ e isso expressa, de modo tão abrangente quanto possível, o seu projeto para os próximos anos.

403 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, p. 10.

3.2 Quem fala?

Em *As palavras e as coisas*, Nietzsche é apresentado por Foucault como o formulador de uma importante questão para a análise do discurso na modernidade: “quem fala?”. Porém, ela teria sido em sua perspectiva devidamente respondida por Mallarmé: “o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário.”⁴⁰⁴ Na conferência “O que é um autor?”, de 1969, a questão que orienta a sua investigação é a mesma. Como vimos, o autor será reconhecido como função do discurso, alguém que confere um *status* ao que é dito, o que significa que não é mais à palavra ou ao ser da linguagem que damos ouvidos. E, no mesmo ano, em *Arqueologia do saber*, a questão é também retomada. Para a pergunta “quem fala?” então desdobrada em “Quem é seu titular? (...) Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito de proferir semelhante discurso?”, a todas essas questões que dirigem a análise da linguagem a um “quem”, Foucault então responde com um já célebre exemplo: “O *status* do médico compreende critérios de ciência e de saber.”⁴⁰⁵ Depois de uma primeira formulação, a resposta à questão já não será a mesma. Não é mais nenhum “ser enigmático” que fala, mas pessoas específicas falam e são ouvidas por “critérios de ciência e de saber”, por seu “*status*”, porque o que dizem se distingue de uma fala ordinária. Ao interpor a questão do *status* nas formações discursivas, na análise pelas regras, o estudo das formações discursivas deve considerar um desnível entre aqueles que falam que as regras não são as mesmas para todos, fazendo com que os “jogos de linguagem” se insiram em “formas de vida” essencialmente políticas.

Progressivamente, na virada para os anos 1970, não apenas a pergunta nietzschiana retorna nos textos de Foucault como também a direção de sua resposta – a qual já era anteriormente conhecida, mas sem alcançar, até então, a posição de destaque. Na virada para a década de 1970, a resposta já formulada em *As palavras e as coisas* e de algum modo calada pela relevância da formulação de

404 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 421.

405 FOUCAULT, M., *A arqueologia do saber*, p. 56.

Mallarmé se torna imperativa.

Para Nietzsche, não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, quem falava, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que mantém o discurso e mais profundamente detém a palavra, que a linguagem inteira se reúne.⁴⁰⁶

Nietzsche é uma presença fundamental no pensamento de Foucault desde os seus primeiros trabalhos, mais precisamente a partir do início dos anos 1960. Encontramo-lo na versão *Doença mental e psicologia* e em *História da loucura*. Sua presença, todavia, era mais representativa pela análise de *O nascimento da Tragédia* e de *As segundas considerações intempestivas*, ou seja, mais concernente ao tema da dimensão trágica da existência⁴⁰⁷ (a loucura, por exemplo), e como um testemunho crítico da importância da história para o pensamento, do que propriamente como influência central no campo dos estudos da linguagem. Há, por exemplo, em *Doença mental e psicologia* a seguinte passagem: “A ‘psicologia’ é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca a sua verdade – e a perde. Nietzsche, a quem se fez dizer o contrário, tinha-o visto muito bem”,⁴⁰⁸ na qual compreendemos que, para Nietzsche, na visão de Foucault, a verdadeira psicologia não é assunto de uma interioridade, mas uma atividade de interpretação sobre a base de uma implicação histórica.⁴⁰⁹ Quando naquele momento Foucault se ocupa da psicologia, ele tenta reconduzi-la dos “mitos freudianos” para a visão trágica nietzschiana, renovando as análises das experiências-limite. É essa abordagem de Nietzsche que predominantemente persistirá até a conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, quando Nietzsche e Freud são inseridos em um plano comum, como representantes da passagem da busca do conhecimento, da verdade estável, para a interpretação – na terminologia nietzschiana, o perspectivismo.

406 FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p. 421.

407 No prefácio de *Loucura e desrazão*, encontramos: “O estudo que se lerá não seria senão o primeiro, e o mais fácil, sem dúvida, dessa longa investigação, que, sob a luz da grande pesquisa nietzschiana, gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”. FOUCAULT, M., “Prefácio (Folie et déraison)” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 155.

408 FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 85.

409 Ainda em “Nietzsche, Freud, Marx”, encontramos uma formulação muito semelhante, que quer identificar “quem colocou a interpretação”: “O princípio de interpretação não é outra coisa senão o intérprete. E talvez seja esse o sentido que Nietzsche deu à palavra ‘psicologia’”. FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v.II, p. 49.

Os estudos renovados de Foucault sobre a linguagem em referência a Nietzsche encontraremos mais tarde em *A ordem do discurso*, com base na *Genealogia da moral*: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.”⁴¹⁰ Desde *História da loucura*, Foucault já apresentara a dimensão política do discurso, mas ele não a privilegiava como a dimensão fundamental de seus estudos, já que o discurso se encontrava em posição de subordinação com relação à linguagem. O que predominava, como vemos em *As palavras e as coisas*, era a promessa para a modernidade da autonomia da linguagem em relação à expressão instrumental do discurso. Todas as decisões eram travadas na linguagem e agora essa nova dimensão, amparada mais uma vez sobre o pensamento de Nietzsche, levará as análises de Foucault do discurso para além das regras nascidas dos usos institucionalizados, pois será preciso ver os jogos, as práticas, não como ocasião de entendimento mútuo, de averiguação do domínio das regras, mas ocasião para averiguar nas regras uma relação de dominação.

Em *As palavras e as coisas*, o diagnóstico da modernidade indica que a literatura e o discurso aparecem como opostos. Discurso, a linguagem instrumental, a “função” representativa ou significante. Literatura – como a poesia em Heidegger –, do “corte profundo”, a linguagem autônoma, o “contradiscurso”. A necessidade de um caminho livre contra as determinações do classicismo teria conduzido Hölderlin, Mallarmé, Artaud, e mais tarde Heidegger, a buscarem uma origem extraordinária e a supostamente encontrá-la como dimensão poética da linguagem, a excelência da linguagem – artifício que, especialmente na obra seguinte, *A arqueologia do Saber*, passa a ser radicalmente recusado por Foucault. Em *As palavras e as coisas*, ele afirmava:

Assim, de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza – totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar – curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisseia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emaranha; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem – lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhnê* instalou a denominação de sua

410 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, p. 10.

vontade; de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo; o extremo é então o mais próximo.⁴¹¹

Se pensamos nas implicações políticas do discurso, tal como encontramos em *A ordem do discurso*, e na forma como Nietzsche se torna tão importante para as análises políticas na assim chamada “fase genealógica” do pensamento de Foucault, precisamente essa que com uma nova leitura de Nietzsche se anuncia, não devemos perceber a diferença com relação ao que lemos acima? Não é estranho ver Nietzsche e Heidegger em um mesmo grupo que se refere à questão da origem? Recordemo-nos da conferência “Nietzsche, Freud e Marx”, escrita apenas um ano depois de *As palavras e as coisas*. Nela, pela segunda vez, alguma coisa muito importante para Nietzsche e que será para o próprio Foucault é dita, mas passa sem consequências, como se lhe escapasse. É a questão do poder. Foucault está ao ponto de reconhecê-la em sua posição central para a análise da linguagem. Ele afirma: “(Nietzsche) fala que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; elas não indicam um significado, impõem uma interpretação.”⁴¹² Ainda assim, no lugar de reconhecer que, para Nietzsche, em *Genealogia da moral*, há uma experiência limite para a interpretação, a saber, a imposição dos homens superiores, Foucault insiste que Nietzsche é um autor que coloca a linguagem meramente em seu movimento infinito: “uma hermenêutica que se envolve consigo mesma entra no domínio das linguagens que não cessam de implicar a si mesmas, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É ali que reconhecemos Nietzsche.”⁴¹³ Vemos, então, porque Nietzsche e Heidegger foram justapostos em *As palavras e as coisas*, por uma visão que persiste ainda em 1967 de procura da “pura linguagem”.

Em 1983, Foucault conta em uma entrevista como Heidegger e Nietzsche foram importantes para a sua formação, e como, em um primeiro momento, essas duas referências se implicavam uma à outra: “É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 1950, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo

411 FOUCAULT, M, *As palavras e as coisas*, p. 461.

412 FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 48.

413 Ibid., p. 50.

filosófico.”⁴¹⁴ Ao longo de muitos anos, a leitura de Nietzsche foi profundamente marcada pelo pensamento de Heidegger. Talvez seja essa a razão pela qual Foucault insiste em afirmar que há, para Nietzsche, uma preocupação com a “pura linguagem”, que ele, como Freud e Marx, estariam inseridos em um trabalho de interpretação infinita. Se Mallarmé, ao responder à questão “Quem fala?”, prevalece com sua resposta “as palavras falam”, dizendo que é a linguagem mesma que fala, isso também significa que, entre os dois filósofos, Nietzsche e Heidegger, a resposta do segundo tenha prevalecido. Em um texto de 1958 intitulado “A palavra”, Heidegger afirmara: “A palavra é o que confere vigência, ou seja, ser, em que algo como ente aparece.”⁴¹⁵ A palavra fala, a palavra é que “confere vigência”, confere ser e permite ao ente aparecer de uma forma ou de outra; a palavra em si mesma é já uma interpretação e um encaminhamento. Essa é a posição predominante para a filosofia de Foucault dedicada à linguagem até 1967, e que reúne esses dois pensadores que foram tão importantes para ele, mas nessa reunião Foucault deixou escapar também importantes diferenças. A leitura de Nietzsche fundamentada em Heidegger não será a única. Se Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico, Nietzsche sem Heidegger – e com Deleuze – será outro.

Se a arqueologia de 1969 abriu mão da tarefa de interpretação em favor da tarefa de descrição, na genealogia, campo no qual encontramos uma leitura de Nietzsche desapegada da referência heideggeriana, a tarefa de interpretação será redimida e retomada desde que ela determine, como seu princípio e seu fim, o conflito e as relações de dominação. Ou seja, a atividade não mais seguirá ao infinito, senão por uma alteração nas relações de dominação, pois toda interpretação atende a um interesse, vitorioso ou não.

Não poderia estar aí o motivo pelo qual Foucault, em 1971, se coloca a tarefa de escrever “Nietzsche, a genealogia e a história”, uma revisão da sua compreensão de Nietzsche, voltada principalmente à questão da origem onde ele faz distinções muito importantes ao falar das experiências de proveniência e de emergência em oposição à experiência originária (*Ursprung*)?

Se interpretar fosse focalizar lentamente uma significação oculta na origem,

414 FOUCAULT, M., “O retorno da moral” em Ditos e escritos, v. V, p. 259.

415 HEIDEGGER, M., “A palavra” em A caminho da linguagem, p. 180.

apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações.⁴¹⁶

*

No aforismo “Do gênio da espécie”, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche realiza uma investigação da linguagem a partir da relação entre os conceitos de consciência e de comunicação. Contrapondo-se à tradição da filosofia da consciência – por exemplo, em Agostinho, que pressupunha uma interioridade composta pelas capacidades dadas por Deus⁴¹⁷ e que viria a comunicar-se como consequência de já haver sido previamente constituída –, Nietzsche afirma que a consciência se forma como consequência da necessidade de comunicação.

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela. (...) Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente agir em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho. Para que então a consciência? (...) Parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*. A consciência desenvolveu-se apenas sob pressão da necessidade de comunicação.⁴¹⁸

No lugar de tomar a consciência como algo dado, Nietzsche investiga o seu desenvolvimento. Assumindo o projeto de estabelecer uma primazia entre consciência e capacidade de comunicação, Nietzsche dirá que tomamos consciência daquilo que buscamos comunicar, e comunicamos desde o início por uma necessidade vital, porque disso dependia nossa preservação. Insistindo em um paralelo com a sugestão agostiniana, em Nietzsche o desenvolvimento da espécie toma o lugar da aprendizagem da criança, e a expressão de seus anseios e incômodos, a importância da própria sobrevivência.

416 FOUCAULT, M., “Nietzsche, a genealogia e a história” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 270.

417 AGOSTINHO. “Como aprendi a falar” em *Confissões*.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para tudo isso ele necessitava antes de consciência, isto é, saber o que lhe faltava, saber como se sentir, saber o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam lado a lado. (...) O tomar consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda; ele o faz cada vez mais.⁴¹⁹

O que se acreditava dar a cada um a sua identidade, a sua diferença, a interioridade da consciência, é para Nietzsche algo implicado às trocas comunicativas. O que há em cada um de próprio, mesmo uma espécie de pensamento intuitivo, permaneceria inacessível. Este é o projeto no contexto da obra *A Gaia Ciência*: revelar em que medida a individualidade é uma experiência mais rara do que a tradição pressupunha, sendo o homem, como animal social, um grande reprodutor do “comportamento de rebanho”. Entretanto, é possível entrever nesse projeto uma compreensão da linguagem como instrumento de transmissão do conteúdo representativo da consciência, que em grande medida remonta ao diagnóstico de Foucault da época clássica. Por essa razão, a futura elaboração da questão em *Genealogia da Moral* levará o estudo nietzschiano da linguagem a um corte mais radical com a tradição. Em *A Gaia Ciência*, o problema discutido é mais a consciência do que a linguagem, que ainda não possui nenhuma autonomia, e qualquer sugestão de um caminho a uma experiência extraordinária com a mesma, ou seja, à parte da comunhão gregária, ainda está distante – experiência que será encontrada em outro entendimento da nomeação. Quando Nietzsche se refere a uma experiência semelhante, a do homem criador de signos, ele tem em vista o processo de trazer à consciência

418 NIETZSCHE, F. “Do gênio da espécie” em *A Gaia Ciência*, p. 248-249.

aquilo que na verdade é gregário, comum, e, portanto, menos uma criação do que uma simbolização em palavras da experiência social ordinária. Pela linguagem, o homem curva-se à institucionalização das experiências comuns, como já se curvou em sua própria consciência.

Antes de nos adiantarmos à reviravolta de sua concepção de linguagem, um reparo ainda precisa ser feito com relação a esta leitura de *A gaia ciência*. Nietzsche, já nesse primeiro contexto, não se atém à crítica da noção tradicional de consciência. Ele afirma o que, no lugar da consciência, sustenta a individualidade contra o comportamento de rebanho:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, se “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... A natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical, corrupção, falsificação, superficialização e generalização.⁴²⁰

A fonte da preocupação do filósofo é a dependência gregária do homem, a qual invade, mais do que qualquer outra coisa, a sua consciência. A experiência própria fica sugerida, em alternativa, como residindo na ação. Portanto, o plano de *A Gaia Ciência* destitui o sujeito da consciência em favor do sujeito da ação, de um agir não mediado pela reflexão, que é justamente a sua submissão ao crivo alheio. O desafio se torna compreender em que medida o sujeito da ação prescinde da consciência, numa experiência que é nessa obra associada a impulsos primitivos e até fisiológicos.

Encontramos na conclusão do aforismo “O gênio da espécie” um elemento ainda fundamental para a compreensão do problema: a utilidade. Afinal,

419 Ibid., p. 247-248.

420 NIETZSCHE, F., “Do gênio da espécie” em *A Gaia Ciência*, p. 249.

é da diferença entre a utilidade e a criação que surgirá uma nova compreensão da linguagem. Nietzsche afirma:

Não temos nenhum órgão para conhecê-lo, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.⁴²¹

A importância da referência final à utilidade é a de nos possibilitar compreender qual é o critério unificador das comunidades e também o fundamento da experiência de consciência e de linguagem elaborada na obra *A Gaia Ciência*. É a utilidade que une os homens e, em grande medida, é porque eles estão submetidos por necessidade a essas utilidades que vêm a perder o que possuem de mais próprio. A sua possibilidade mais elevada não é exercida como uma faculdade; ela precisa ser conquistada. O homem refém das referências instrumentais é um homem biologicamente ameaçado ou, na melhor das hipóteses, regido pela platitude social. Embora Nietzsche apresente uma suspeita com relação ao problema da utilidade já em *A gaia ciência*, é nítido que a sua compreensão tanto da consciência quanto da linguagem está fundada nessa base. Somente em *Genealogia da moral*, quando elaborada a crítica aos velhos genealogistas da moral, aqueles que justamente constroem uma análise com base no critério da utilidade, uma nova compreensão da linguagem poderá advir. Sob todos os aspectos da consciência, da linguagem e da utilidade, é preciso reconhecer as diferenças entre as análises das duas obras.

Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, encontramos rigorosas referências a uma experiência de linguagem radicalmente distinta da utilidade da comunicação – a nomeação, uma experiência criadora na medida em que se dá dentro de conflitos de posição, na diferença entre os homens, em um contexto não de igualdade em que os homens se protegem mutuamente, mas de diferenças. Ela não serve à proteção, não depende dos outros. Cria-se como um ato de individuação.

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles

421 Ibid., p. 248-249.

dizem: “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas. Devido a essa providência, já em princípio a palavra “bom” não é ligada necessariamente a ações “não egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e *as palavras*).⁴²²

Para os velhos genealogistas da moral, aqueles contra os quais Nietzsche se posiciona, o que estabelece um critério ao valor “bom” é que se faça o bem ao maior número possível de pessoas, que uma ação seja útil para a maioria e, portanto, “não egoísta”. Em um momento arcaico, entretanto, antes do advento dos valores democráticos, “bom” não era sinônimo de “não egoísta”, justamente porque ser bom em nada pressupunha fazer o que é útil para a maioria. Bom era aquele capaz de, nas diferenças entre os homens, se apropriar das coisas dizendo “isto é isto”, imprimindo em cada coisa a sua marca.

A experiência de nomeação acima descrita evoca, enfim, o que há de mais individual e próprio – na obra *A Gaia Ciência* apenas vagamente sugerido como “ação”. O que permite a alguém apropriar-se das coisas, podendo designá-las, dizendo “isto é isto”, é, na terminologia nietzschiana, o poder. Poder e criação estariam, assim, diretamente relacionados. Encontramos mais uma vez a referência ao instinto de rebanho – aqui explicitamente colocado como contraposto à criação e ao poder. A ação individual não é mais caracterizada pela intuição e espontaneísmo primitivo, fisiológico, pois ela é instauradora de uma ordem ou norma prescrita a outros – da ação prescritiva de alguns até a modelagem da consciência dos outros. A origem da linguagem não é mais compreendida como simbolização arbitrária da experiência social ordinária, e sim por meio da ação instauradora, respaldada no poder, o qual distingue os homens elevando alguns a uma condição supranatural, posto que criadora e não mais refém da dependência biológica à grege. Na compreensão nietzschiana, é essa experiência de poder que subjaz como fundadora da nomeação e, em última instância, é a ela que se dirige a vida mesma.

O estudo filológico de Nietzsche apresenta semelhanças com o estudo platônico em *Crátilo*. Nietzsche também utiliza a imagem de momentos arcaicos, quando as palavras foram criadas para evocar determinadas experiências

422 NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral*, p. 19.

primordiais. Entretanto, ao contrário do que encontramos no pensamento platônico, essas experiências não são da ordem de uma sabedoria de grandes artesãos da palavra que teriam colhido as formas essenciais das coisas de modo desinteressado e fazendo delas os instrumentos de informação do que eles teriam captado (talvez a origem da ideia de que há um discurso secreto da natureza – *semaïnon*). Tal experiência arcaica tampouco se baseia em uma técnica de compor radicais e sons correlatos às qualidades das coisas ou uma expressão direta das sensações por meio de grunhidos, mas construções do poder, que para serem descobertas requerem uma genealogia da moral – uma análise do valor ou *status* de quem fala. Da mesma forma, é preciso notar que a origem já não é um acontecimento único e distante, pois acompanha a dinâmica do poder.

A genealogia da moral revela também que a nomeação ao longo da história não pertenceu a um único nicho detentor. Em princípio, o poder estava nas mãos de certa “estirpe senhorial”, que se autodenominava bons, como sinônimo de “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento” em oposição a tudo o que era “vulgar e plebeu”: “Desse *pathos* da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!”⁴²³

Em *A Gaia Ciência* essa figura aparece vagamente na caracterização de “um ser solitário e predatório”, que poderia passar sem a consciência, ou seja, sem o instinto de rebanho. O ser que se liberta da dependência gregária, segundo Nietzsche, exige para si uma distinção de valor, de *status*. Quando o tema moral atinge o cerne de sua preocupação, ocorre um marco em seu pensamento, embora os seus elementos permaneçam os mesmos. No aforismo “O gênio da espécie”, não foi considerado o *Pathos* da distância; ao contrário, apenas o que poderíamos chamar de um *Pathos* da necessidade de união. Quando a diferença entre o senhor e a plebe é considerada, a questão da utilidade se torna uma caracterização específica da patuleia e, simultaneamente, é revelada uma compreensão de poder tão implicada ao próprio movimento de afirmação da vida, que este conceito se liberta de toda tradicional compreensão instrumental. Tal compreensão tradicional do poder estaria ainda subordinada ao problema da utilidade como marca da necessidade e da luta pela sobrevivência e não, como propõe Nietzsche, como

423 Ibid., p. 19.

motor intrinsecamente interessado, como vontade, em suma, como criação.

Finalmente, é preciso compreender de que forma o vínculo entre poder e linguagem pode ocorrer não mais pela criação dos nomes, mas na inversão dos valores a eles correspondentes. Afinal, quando ocorre uma inversão de valores, de acordo com uma inversão de posições entre os vencedores e os vencidos, fazendo predominar uma nova experiência entre os homens, o poder deixa a sua nova marca nos nomes, mesmo que os significantes não se alterem. Nomear não é apenas criar para a evocação de sentidos uma composição arbitrária de sons e grafemas, mas reinstalar sobre seus conjuntos estáveis um significado distinto segundo uma nova experiência de poder. Nietzsche revela que a moral do ressentimento, reativa, negativa e coberta de má consciência pode ser também instauradora de novos valores, marcados na resignificação dos nomes. Entre as obras *A Gaia Ciência* e *Genealogia da Moral*, a referência à nomeação, antes proveniente da arcaica necessidade de comunicação, deixa de ser um recurso utilitário para tornar-se imposição de valor por meio de emergências de poder, discerníveis, portanto, por meio da análise de “quem fala”.

*

Vimos como são diversos os temas nietzschianos surgidos nas diferenças entre *A gaia ciência* e *Genealogia da moral* que serão importantes para diferentes momentos do pensamento foucaultiano. Quando Foucault fala na conferência “Nietzsche, Freud, Marx” do problema do signo em Nietzsche ele não apenas esquece a questão central do poder como limiar de interpretação de *Genealogia da moral*, como também esquece que, mesmo em *A gaia ciência*, a trama dos signos não é infinita se ela tem como limite a experiência ordinária, gregária, preocupada com a sobrevivência. O que interessou a esse momento foi o modo como o perspectivismo nietzschiano contraria a noção tradicional de conhecimento, de domínio sobre a realidade, mas que o modelo de interpretação, defendido em sua visão por esses três pensadores do fim do século XIX, se contraponha à noção de conhecimento seguro, de esclarecimento, tal como encontramos em Kant e Hegel, não significa que a interpretação siga ao infinito. Ela sempre estará, de algum

modo, comprometida; trata-se de descrever a partir de qual perspectiva e compromisso ela se produz. É isso que a análise da questão “quem fala?” impõe sobre o modelo da interpretação. O que gostaríamos ainda de fazer é apontar caminhos que serão desenvolvidos em outras obras como meio de aprofundar, nas condições limitadas deste trabalho, sobre a trama do discurso com o poder, a parte dedicada à questão “quem fala?”.

Dois trabalhos explicitam a sua atenção especial à questão. O primeiro, de 1971, é o artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”. O segundo, de 1973, a conferência pronunciada na PUC-Rio: *A verdade e as formas jurídicas*, cujas análises foram pronunciadas no primeiro curso de Foucault apresentado no Collège de France, entre 1970 e 1971, publicado com o título *Lições sobre a vontade de saber*. No primeiro, Foucault afirma: : “A emergência designa um lugar de confrontação⁴²⁴”. Tal descrição remedia radicalmente o entendimento que, em *As palavras e as coisas*, havia colocado em um só conjunto – o dos pensadores da origem – Nietzsche, Heidegger e Hölderlin. Foucault escreve o artigo sobre Nietzsche reformulando o seu tratamento do problema da origem, e podemos ver agora como a caracterização da emergência como um lugar de afrontamento condena a compreensão da linguagem como obscura soberania. A emergência não é a origem como *Ursprung*. Ao contrário, nas palavras de Foucault: “(A genealogia) se opõe à pesquisa da 'origem’”.⁴²⁵ E ainda: “A história ensina também a rir das solenidades da origem”.⁴²⁶

Em *A verdade e as formas jurídicas*, vemos um comentário sobre uma referência de Nietzsche a Schopenhauer em que o primeiro teria feito a este uma reprimenda com base na crítica ao problema da origem como *Ursprung*: “Nietzsche diz que Schopenhauer cometeu o erro de procurar a origem – *Ursprung* – da religião em um sentimento metafísico que estaria presente em todos os homens e que conteria, por antecipação, a semente de toda religião, seu modelo ao mesmo tempo verdadeiro e essencial.”⁴²⁷ Vemos também uma ligação entre a emergência e a linguagem na poesia: “Um dia, alguém teve a ideia bastante curiosa de utilizar certo número de propriedades rítmicas ou musicais da linguagem para falar, para impor suas palavras, para estabelecer por meio de suas

424 FOUCAULT, M., “Nietzsche, a genealogia e a história” em *Ditos e escritos*, v. 2, p. 269.

425 *Ibid.*, p. 261.

426 *Ibid.*, p. 263.

palavras certa relação de poder sobre os outros. A poesia também foi inventada ou fabricada.”⁴²⁸ Essa pequena passagem muito rica nos mostra a nova composição dos antigos elementos do trabalho de Foucault. Lá encontramos a linguagem, mas não como alguma coisa obscura e velada que nos demandaria redobrada atenção. Ela está lá como um campo cujas propriedades estavam abertas a todos até o dia em que alguém, por acaso, inventa, fabrica a poesia. Independentemente da ausência de razões que explicariam esse começo abrupto, havia, logo em seguida, uma prática impositiva, o poder, de forma que o começo mesmo não pode ser separado dele. Alguém criou e impôs a sua criação. A poesia e a literatura, outrora o contradiscurso capaz de encontrar a presumida experiência original com a linguagem, não escapam mais da trama política de toda invenção que é preciso agora reconhecer.

A invenção – *Erfindung* – para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um começo baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. Foi por obscuras relações de poder que a poesia foi inventada. Foi igualmente por puras obscuras relações de poder que a religião foi inventada. Vilania, portanto de todos estes começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade da origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções.⁴²⁹

Na base da questão da emergência e da invenção está um estudo proposto por Nietzsche capaz de se contrapor à visão de uma linguagem associada a uma solene experiência originária. Foucault recupera a questão pela primeira vez abraçada em *As palavras e as coisas* “quem fala?”, mas, agora, no lugar de tomar emprestada a resposta de Mallarmé, ele retorna à resposta nietzschiana: o afrontamento decide quem fala. Nessa conferência, é interessante ver como Foucault fala das primeiras investigações da linguagem. Ao fim do encontro, um professor pede que ele se recorde do problema posto em *As palavras e as coisas*, e mais precisamente da implicação entre Mallarmé e Nietzsche, ao que Foucault responde:

427 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p.14.

428 Ibid., p. 15.

429 Ibid., p. 16.

É preciso ressaltar que não endosso sem restrições o que disse nos meus livros... No fundo, escrevo pelo prazer de escrever. O que eu quis dizer sobre Mallarmé e Nietzsche é que houve, na segunda metade do século XIX, um movimento cujos ecos encontramos em disciplinas como a linguística ou em experiências poéticas como as de Mallarmé, toda uma série de movimentos que tendia a perguntar grosso modo: “O que é a linguagem?” Enquanto que as pesquisas anteriores tinham, sobretudo, visado saber como nos servíamos da linguagem para transmitir ideias, representar o pensamento, vincular significações; agora, ao contrário, a capacidade da linguagem, sua materialidade, tornou-se um problema. Parece-me que temos aí, ao abordar o problema da materialidade da linguagem, uma espécie de volta ao tema da sofística.⁴³⁰

Uma vez diferenciados os propósitos dos dois campos de estudo, uma vez cindida a identidade entre Nietzsche e Mallarmé, recupera-se a questão, na atual conjuntura, em uma posição distinta, na qual aquela de *As palavras e as coisas* não pode ser endossada. Esta remete menos à linguagem e mais ao “tema da sofística”. Portanto, não somente na direção das positivities a análise dos discursos nos orienta, mas também – e nisso consiste a presença da linguagem na genealogia – aos mecanismos de saber-poder que conduziram a justiça e os assuntos políticos, às apropriações da verdade, às estratégias sofisticadas com base na diferença de posições entre aqueles que se servem do discurso como prática interessada de poder. Naquela ocasião, a referência à sofística é deixada sem grandes desenvolvimentos, mas nós a encontramos em outras obras desse período. Em *A ordem do discurso*, Foucault afirmara:

Entre Hesíodo e Platão certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado.⁴³¹

Mais do que o médico, o sofista é a figura por excelência que detém um *status* de saber com base em seu discurso, figura em que vemos necessariamente a implicação entre o discurso e o poder. O sofista é a principal resposta que devemos reconhecer na antiguidade pré-socrática para a pergunta “quem fala?”. Todos aqueles que falam em um contexto político devem ter, até o platonismo, alguma coisa do sofista. É com Platão que começa o caminhar de uma experiência supra-histórica até a experiência com o ser da linguagem. O sofista foi desprestigiado. Seria preciso ver em que medida o pensamento de Foucault o traz

430 Ibid., p. 157-158.

de volta ou o reconhece. É o que encontraremos no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. O caminhar da análise das implicações do discurso ao poder deve abarcar o elemento da verdade e de suas apropriações: “Não há exercício de poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade.”⁴³²

Em *A verdade e as formas jurídicas*, encontramos exemplos que não estariam tão distantes sobre as implicações do discurso, do poder e da verdade – então considerada em suas “formas jurídicas”.

“Se é verdade que este homem lesou outro, eu, representante do soberano, posso afirmar que o soberano, seu poder, a ordem que ele faz reinar, a lei que ele estabeleceu foram igualmente lesados por esse indivíduo. Assim, eu também me coloco contra ele”. O soberano, o poder político vêm, desta forma, dublar e, pouco a pouco substituir a vítima. Este fenômeno, absolutamente novo, vai permitir ao poder político apossar-se dos procedimentos judiciais.⁴³³

Nessa conferência, Foucault fala de mecanismos de inquérito, de prova, de exame, entre outros que revelam múltiplas formas com as quais a verdade foi implicada ao discurso e ao poder e por eles apropriada. A cada conflito em que o Estado pode não apenas servir de intermediário como também assumir uma parte da posição de vítima se produzirá uma passagem de propriedades dos acusados ao soberano, a começar pela verdade. A posição de vítima é parte da retórica que permite a alguns a legitimação de suas ações com fins particulares. Estranhamente – a revelia de Nietzsche ou precisamente segundo o seu diagnóstico da inversão de valores –, a vítima nesse caso detém o poder. Como poderíamos crer que os homens devem obediência somente a uma linguagem silenciosa – à soberania da linguagem – se suas experiências são dirigidas por mecanismos, por dispositivos, como agora diz Foucault, de saber-poder?

*

431 FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 15.

432 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 28-29.

No curso no Collège de France de 1976, *Em defesa da sociedade*, encontramos um esclarecimento conceitual do poder. Foucault realiza uma crítica às análises da filosofia política, sobretudo em Hobbes, baseada no conceito de soberania. Para ele, é preciso reconhecer que o poder não é um bem que alguém detém podendo exercê-lo ou não. O poder pertence às relações de troca, está sempre presente em ato, atua em rede, a partir do que devemos suspeitar se não há um modelo oriundo da antiga caracterização da linguagem.

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários.⁴³⁴

Foucault não chegou ao ponto de dizê-lo, mas é possível que o modelo que ele propõe como alternativa a uma tradição de teoria política seja de algum modo herdeiro de reflexões sobre a linguagem que lhe emprestariam bastante de sua estrutura precisamente quando ela é abandonada em prol da análise do discurso. O poder, como a linguagem, circula, só funciona em cadeia. Embora ele se dê como diferença entre os homens, é uma diferença que não está “entre as mãos de alguns”, quer dizer, deve atingir a todos. Todos devem participar. Sobretudo, o poder se exerce em rede, na qual circulamos ao mesmo tempo nos submetendo a ele e exercendo-o. Os homens não são “alvo” do poder, mas seus “intermediários”.

Quando vimos as diferenças entre as compreensões da linguagem na época clássica e na modernidade, entre o discurso que é um instrumento de transmissão das representações e o ser da linguagem, que nos precede e condiciona o próprio pensamento, não estava justamente em questão uma decisão sobre a soberania? É o homem soberano ou a soberania está nas mãos da linguagem? Se o diagnóstico de *As palavras e as coisas* sugere que os homens estão em vias de desaparecer, isso não se deve ao fato de que toda a posição de soberania que lhe foi outorgada deverá ser devolvida, uma vez que se confirmassem os indícios de que o pensamento é mais uma vez dedicado ao ser da

433 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 66.

linguagem? Foucault dirá, contra a hipótese do poder em Hobbes, que é preciso “fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição”.⁴³⁵ Agora, as análises das relações de poder devem atender a uma metodologia constrita à imanência dos discursos. Mas, por sob os discursos, interpretamos, deciframos relações de poder.

Um dia, não só a teoria política, mas o próprio domínio da linguagem foi concebido de uma forma contratualista: cada espírito com suas representações, mas entrando em um acordo a respeito dos códigos que deveriam organizar os assuntos comuns. Agora Foucault reconhece que “o direito veicula e aplica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação”,⁴³⁶ uma vez já tendo compreendido, com Nietzsche, que a linguagem não é um domínio de regras correspondente a instituições igualitárias. O discurso é aquilo de que queremos nos apossar; os homens impõem nos usos do discurso, e na própria nomeação, os seus valores, os seus interesses. Porque estão presos à mesma rede de linguagem e de poder, não podem fugir ao conflito. Ao nos referirmos à teoria do poder em Foucault, pelo menos quando ele assume que “é evidente que tudo o que eu lhes disse ao longo dos anos anteriores se insere do lado do esquema luta-repressão”,⁴³⁷ é preciso reconhecer um parentesco, um espaço comum, com todas as análises predecessoras acerca da linguagem. Ao descrever essa hipótese contrária à tradição, contra os modelos de soberania e de contrato; ao falar de um combate contínuo entre forças, encontramos mais uma vez Nietzsche. Foucault a nomeia “hipótese de Nietzsche”:

E vocês teriam o outro sistema que tentaria, pelo contrário, analisar o poder político não mais de acordo com o esquema contrato-opressão, mas de acordo com o esquema guerra-repressão. E, nesse momento, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas ao contrário, o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação.⁴³⁸

A “hipótese de Nietzsche” orientou Foucault a inverter uma primeira hipótese, a de Clausewitz, que afirma que “a guerra é a política continuada por outros meios”. A sentença precisa seria “a política é a guerra continuada por

434 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 35.

435 Ibid., p. 32.

436 Ibid., p. 31.

437 Ibid., p. 25.

438 Ibid., p. 24.

outros meios”. Se assim é, na política, a realidade do poder é travada por meio do discurso enquanto uma dimensão correlata corre debaixo dela como uma “guerra silenciosa”:

O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra.⁴³⁹

Uma vez reunido, o problema consistiria em estabelecer qual é o princípio. É o poder que condiciona as formas da linguagem? É a linguagem que dá forma ao poder? Isso não sabemos, mas podemos reconhecer essa implicação e, ao menos no percurso de Foucault, saber que antes de renovar as teorias políticas, ele se dedicou a pensar a linguagem, e que, ao colocar-se os problemas aparentemente pertencentes a um universo inteiramente novo, ele carrega consigo uma série de elementos conquistados no trabalho anterior. A linguagem foi um dia compreendida por meio da lei e colocou um problema eminentemente político, o da soberania. Ainda não escapou de ser compreendida pelo prisma das regras. Agora, ao se dedicar diretamente ao problema político, que lhe serviu anteriormente de alegoria para descrever a linguagem, encontramos um imenso vocabulário que concerne justamente às reflexões sobre a linguagem. Ainda que ele não tenha retornado à análise da linguagem, àquele momento em que ela vinha de baixo, dos camponeses e pastores, do povo, não seria possível, e até um desdobramento necessário, projetar algumas conclusões? No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que “O problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. (...) De um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência”.⁴⁴⁰ Dizia-se que a linguagem é soberana e ao mesmo tempo que ela vem de baixo, com aqueles que melhor se resignam a obedecê-la, o povo, os homens infames. Quando os direitos outrora legítimos do soberano são subtraídos em prol de um pensamento democrático, não se desfaz a obrigação da obediência. Se os homens se libertam de um déspota, eles devem obedecer à linguagem que, por tantas

439 Ibid., p. 23.

440 Ibid., p. 31.

outras formas, já o sabemos pela psicanálise, o substitui. Invertendo a cronologia da obra de Foucault – artifício legítimo ao pensamento –, encontraríamos nas análises políticas da década de 1970 elementos que explicariam o advento da temática da linguagem na modernidade. Ao se substituir a análise da linguagem pela do discurso e do poder, compõe-se um duplo desafio, pois o discurso preservará a dimensão nietzscheana das relações assimétricas e o poder inflige que a diferença que se busca tanto pelos discursos quanto pela guerra seja uma rede perpétua de conflitos de forças, o que nos faz interdependentes tal como na rede de linguagem. A soberania é a promessa de um espaço de individuação que nos une em nossas diferenças.

Quando o problema é encontrado pela primeira vez, Foucault pôs em um só conjunto Nietzsche e Mallarmé. Nietzsche teria posto a questão “quem fala”, a qual Mallarmé teria respondido: as palavras falam, a linguagem fala. Vimos, entretanto, como no caminho do pensamento de Foucault os dois pensadores do século XIX encontrariam no século XX grandes diferenças. No largo espaço da linguagem, o silêncio e o silêncio; a soberania e a soberania; o silêncio e a soberania deixaram de ser a mesma coisa. A questão da soberania, sempre implicada à linguagem, é trazida de volta por Foucault à esfera política de onde surgiu, mas agora justamente, tal como constatamos no advento da análise do discurso, para ser refutada.

3.3 A vida dos homens infames

Buscamos demonstrar que o discurso tomado em sua positividade adquire, com *A arqueologia do saber*, não só uma nova forma como também um novo estatuto. Há consequências significativas para a dimensão metodológica de uma análise histórica que se volta às formações discursivas, à análise dos acúmulos e raridades dos enunciados, mas que há uma dimensão aberta por essa nova abordagem que vai além da escolha por uma ou outra estratégia metodológica. A análise dos discursos, uma vez apartada de uma experiência obscura de linguagem, inscreve-se nas dinâmicas políticas, o que se torna evidente com a questão nietzschiana “quem fala”, muitas vezes e de muitas formas recuperada por Foucault. Vimos o quanto, inversamente à experiência temporal da linguagem, que traz a ideia da saga de um “mesmo” recolhido pelo pensamento que se volta à escuta do passado, a análise das formações discursivas privilegia as diferenças, e por isso é conduzida a esclarecer o que vem substituir o campo da linguagem, quer dizer, o poder. Como vimos, contudo, a teoria do poder a qual se vincula Foucault não só nasce, no pensamento nietzschiano, de uma problematização da linguagem como preserva uma série de suas marcas. Por essa razão, o desafio da decifração, uma entre as questões atribuídas à linguagem antes da tarefa de descrição dos discursos, retornará, readaptado, no trabalho dedicado ao poder. Descrever discursos para decifrar o poder.

Não se deve, todavia, concluir que a relação entre discurso e poder, que substitui a dupla forma discurso e linguagem, implique uma nova relação alegórica. O discurso não é meramente um signo do poder. Como dirá Foucault no texto “A vida dos homens infames”: “Esses discursos realmente atravessaram vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras.”⁴⁴¹ O discurso não é uma expressão do poder; não é diante dele um acontecimento tardio. Eles estão diretamente implicados.

Não procurei reunir textos que seriam, melhor que outros, fiéis à realidade, que merecessem ser guardados por seu valor representativo, mas textos que desempenharam um papel nesse real do qual falam, e que se encontram, em contrapartida, não importa qual seja sua exatidão, sua ênfase ou sua hipocrisia,

441 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 207.

atravessados por ela: fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte.⁴⁴²

“Discursos que desempenham um papel no real do qual falam.” “Fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte.” Nada, portanto, de alegórico. Por essa razão, é preciso também inverter a mão desta análise, recuperando do pensamento sobre a linguagem alguns de seus elementos constitutivos e vendo de que modo eles são incorporados pela nova perspectiva de Foucault. Não basta a referência agora crítica ao caráter alegórico da linguagem, à sua dedicação ao “mesmo”, ao obscurantismo de sua experiência, se vimos também elementos bem mais concretos. Em *As palavras e as coisas*, e mais especificamente na caracterização da modernidade, a linguagem não vem mais “de alhures, de lá onde ninguém fala”, mas “de baixo”, do povo. São possíveis aproximações que, se não permitem uma redução a um mesmo entendimento, é porque não se tratava de uma dedicação aos discursos que vêm de baixo. A vaga referência ao povo é uma indicação de uma origem geral que, por mecanismos pouco evidentes, teriam motivado o empreendimento filológico. O povo era uma soma de forças, uma grande unidade alegórica, como um gigante. Se ele estava na origem da linguagem, é somente na medida em que estava unido. Mas a análise das formações discursivas, por outro lado, dedicada aos enunciados, à miudeza de suas funções nas diferenciações recíprocas, não trará uma visão do poder inteiramente pronta; não se contentará tampouco com a mera oposição de classes. Respeitar a positividade dos discursos exige precisamente não sobrecarregá-los com as unidades de forças da teoria tradicional do poder, o que conduzirá Foucault a reconhecer posições convergentes, antes não imaginadas, entre o soberano e os seus súditos, assim como de encontrar diferenças e abusos de poder em que todos são iguais na infâmia.

Em *A arqueologia do saber*, Foucault renuncia a “ver no discurso um fenômeno de expressão”⁴⁴³. A decifração, antes a atividade correspondente à linguagem em sua abordagem alegórica, será resignificada. Não mais uma busca pelas subreptícias marcas do mesmo, supostamente veladas sob a superfície dos discursos. A decifração não transfigurará as aparências em favor de uma verdade

442 Ibid., p. 206.

preservada dos conflitos de superfície. Ela recobrará, do esquecimento, os acontecimentos que atravessaram os discursos. O resgate da memória não será mais o resgate do sentido, mas justamente o resgate do acontecimento.

Nessa mesma obra que marca a despedida da concepção alegórica de linguagem, *A arqueologia do saber*, encontramos o primeiro passo do novo entendimento de decifração, que se dirige agora a recuperar o discurso do esquecimento e não a recuperar o que o discurso canônico verdadeiramente quis dizer.

Estes quatro termos, leitura – traço – decifração – memória (qualquer que seja o privilégio que se dê a um ou outro, e qualquer que seja a extensão metafórica que se lhe atribua e que lhe permita reconsiderar os três outros), definem o sistema que permite, usualmente, arrancar o discurso passado de sua inércia e reencontrar, num momento, algo de sua vivacidade perdida.⁴⁴⁴

A decifração não se dirige mais ao símbolo – não é, fundamentalmente, interpretação. Ela se dirige à memória, à “vivacidade perdida”, que só pode ser demonstrada na esfera do próprio discurso. Também no curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, Foucault nos fala de uma nova tarefa de decifração. Aqui se encontrará indícios que sugerem um retrocesso. Ele falará de “máscaras” e “segredos”, não por não se ter podido alcançar o sentido verdadeiro por trás do que se queria ter podido dizer, mas porque o que foi dito foi apropriado por um interesse específico que se autodenomina interesse de todos. Ele serviu a uma perspectiva, e será preciso deslocar essa apropriação. Revelar os segredos será desnudar o pretexto de neutralidade dos discursos – a verdadeira máscara.

Portanto, o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem. Não será, portanto, uma história da continuidade, mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada.⁴⁴⁵

É preciso desapropriar o terreno da história porque não estão todos nela contemplados. O trabalho parte da desconstrução de um postulado, “de que a

443 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p. 61.

444 Ibid., p. 139.

445 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 84.

história dos fortes traz consigo a história dos fracos”.⁴⁴⁶ Será preciso, em seu lugar, empregar um novo, o da “heterogeneidade”. Não tanto uma nova forma de interpretação, mas encontrar um meio de dar a cada um o que é seu, admitindo a coexistência de uma multiplicidade de vidas ocultadas pela esfera política que deveria representá-las.

Surge, com isso, o interesse que, um ano mais tarde, em 1977, dará origem ao pequeno e inversamente grandioso trabalho, já referido, “A vida dos homens infames” – uma nova narrativa, dedicada a uma “contra-história”: “Ela vai ser o discurso daqueles que não têm a glória, ou daqueles que a perderam e se encontram agora, por uns tempos talvez, mas por muito tempo decerto, na obscuridade e no silêncio.”⁴⁴⁷

*

O texto “A vida dos homens infames”, pela primeira vez publicado na coletânea *Les cahiers du chemin*, apresenta arquivos que já teriam sido consultados por Foucault em pesquisas anteriores, mas que não foram diretamente citados. Ele deveria acompanhar na forma de introdução uma antologia de fragmentos dos arquivos, plano não inteiramente vingado. Foucault afirma que a publicação em compêndio desse material é um projeto ambicionado desde *História da loucura*, e ele será retomado dois anos antes de sua morte, com a inserção de *Le désordre des familles* na coleção *Archives*. Ao longo do trabalho de Foucault, o exame de documentos históricos, tais como “arquivos de internamento, da polícia, das petições ao rei e das cartas régias com ordem de prisão”⁴⁴⁸ ganhou progressivamente importância, contribuindo na tarefa de problematizar abordagens tradicionais da história. Com tudo isso, em “A vida dos homens infames” será dado a esse material um tratamento ainda diferenciado: “Este não é um livro de história. (...) É uma antologia de existências.”⁴⁴⁹

Mathurin Milan, posto no hospital de Charenton no dia 31 de agosto de 1707:

446 Ibid., p. 81.

447 Ibid., p. 82.

448 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 211.

449 Ibid., p. 203.

“Sua loucura sempre foi a de se esconder de sua família, de levar uma vida obscura no campo, de ter processos, de emprestar com usura e a fundo perdido, de vaguear seu pobre espírito por estradas desconhecidas, e de se acreditar capaz das maiores ocupações”.⁴⁵⁰

A “antologia de existências” exige de sua leitura que não se produza categorias, que não se aprisione essas vidas em classes. Se *História da loucura* revelou uma constelação de classes distintas, sem qualquer ligação intrínseca – blasfemadores, alquimistas, libertinos, leprosos, vagabundos, prostitutas, entre outros – vemos agora, sob o signo do nome próprio, a denúncia do esforço, do mesmo modo estapafúrdio, de institucionalizar em vagos conceitos um homem que busca “vaguear seu pobre espírito por estradas desconhecidas”, de censurar o sonho ao “se acreditar capaz das maiores ocupações”. Esta é a loucura que teria acometido Mathurin Milan.

Jean Antoine Touzard, posto no Chateau de Bicêtre, no dia 21 de abril de 1701: “Recoleta apóstata, sedicioso capaz dos maiores crimes, sodomita, ateu, se é que se pode sê-lo; um verdadeiro monstro de abominação que seria menos inconveniente sufocar do que deixar livre.”⁴⁵¹

A crítica às metodologias tradicionais da historiografia sempre mobilizou o pensamento de Foucault, com destaque para as obras *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do Saber*, que contrariam, sobretudo as compreensões lineares. Porém, o que ele pretende nesse ponto não é lançar um olhar alternativo sobre a história em geral ou a história de uma instituição, de uma disciplina ou de uma prática. É dada atenção às datas mais do que às épocas: 21 de abril de 1701. O que ele pretende é enxergar existências lá onde elas foram censuradas, sufocadas como um evento banal: o “apóstata, sedicioso, sodomita, ateu, se é que se pode sê-lo”. Pois, na virada do século, Jean Antoine Touzard foi preso no Chateau de Bicêtre por sê-lo.

“A vida dos homens infames” é um texto particularmente marcado por uma intervenção pessoal que implica Foucault a esses personagens singulares e que seduz o leitor a se implicar também nessa antologia de existências. Sua trama revela mais do que uma inovação metodológica a nos reposicionar como herdeiros de um mundo desconhecido. O que o caracteriza é a atenção dada a experiências

450 Ibid., p. 204.

451 Idem.

singulares. Não se trata de depreender da história uma lição moral ou um novo método de análise, mas de reunir testemunhos e, com uma estranha comoção filosófica, se juntar a eles.

Eu ficaria embaraçado em dizer o que exatamente senti quando li esses fragmentos e muitos outros que lhes eram semelhantes. Sem dúvida, uma dessas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se pudesse haver outras. E confesso que essas “notícias”, surgindo de repente através de dois séculos de silêncio, abalaram mais fibras em mim do que o que comumente chamamos literatura, sem que possa dizer, ainda hoje, se me emocionei mais com a beleza desse estilo clássico, drapeado em algumas frases em torno de personagens sem dúvida miseráveis, ou com os excessos, a mistura de obstinação sombria e perfídia dessas vidas das quais se sentem, sob as palavras lisas como a pedra, a derrota e o afinco.⁴⁵²

Homens e mulheres que, na efemeridade de suas vidas, encontraram desprezo e violência são desafortunados também no esquecimento. Sem intervir nos grandes acontecimentos da história, sem alcançar glórias, nada restaria não fossem os pequenos “fragmentos” de arquivos, essas “notícias” que, quase dois séculos mais tarde, receberão na leitura os cuidados que não receberam no momento da escrita. Não uma atenção imparcial, mas um gesto admirado. Isso é o que faz de “A vida dos homens infames” um dos mais belos textos de Foucault – e um dos mais ousados.

Recuperemos, como ponto de partida e caracterização desse trabalho, a tensão entre a recorrente ideia de um “acaso” revelador dessas existências e a sugestão do autor de que tal conjunto de relatos formaria um “herbário”⁴⁵³ – imagem chocante, provocativa, que alude a essas vidas como se fossem uma coleção de vegetais a serviço da taxinomia clássica. Mas, em vez de revelar critérios que explicitassem a organização do quadro, Foucault apresenta os critérios motivadores do seu interesse. A tensão provocada pelo texto não opõe, afinal, o acaso à ciência. A tensão surge de um encontro mais espantoso, um reconhecimento recusado – revelação cujo esperado refúgio não se pode buscar em parte alguma, pois acontece no confronto da vida consigo mesma, em vidas reveladas em seus atributos miúdos, em atritos de casais, diferenças entre vizinhos, todo o obscuro mundo privado e sem relevância capaz de, entre paredes

452 Idem.

453 “Vidas singulares, tornadas, por não sei quais acasos, estranhos poemas, eis o que eu quis juntar em uma espécie de herbário”. Idem.

ou no alcance do grito, se multiplicar em casos infinitos e quase idênticos. Vidas reveladas em si mesmas, quicá a outras vidas que não sabem muito de si. São todas essas coisas sem importância, do cotidiano que é alheio à passagem do tempo e à tentativa de aprisioná-lo, que de súbito mais interessam aos olhos que se voltam do futuro. Foucault provoca a tensão de uma experiência genuína com o passado, porque o passado assim exposto nos lembra do presente. O acaso impôs a ele um desvio e, sem os meios de fazer o mesmo conosco, obrigou o autor a implicar-se com ele.

Como disseminar a comoção que tal experiência suscita? O que provoca essa tensão? É possível analisar os casos, conceituá-los, esclarecê-los, abarcá-los e assegurarmo-nos de uma suposta fórmula sob a qual eles nos permitam fugir do encontro temeroso com o mesmo destino – infame? Foucault não nos dá regras para escapar. Ao contrário, dirá que “entre essas pessoas sem importância e nós que não a temos mais do que eles, nenhuma relação de necessidade”.⁴⁵⁴ Não somos nem melhores nem piores do que eles, e se em si isso já nos aproxima, não é por nenhuma necessidade outra. Mas os critérios da filosofia, os critérios da historiografia, mesmo da beleza literária, todas essas referências com as quais organizamos a relação do pensamento com o passado são revistas, são alteradas e não nos permitem saber em que posição, então, nos enredamos. Filosofia, história, crítica literária? Foucault oferecerá as regras que organizaram a sua antologia e que esclarecem, a seus próprios olhos, o interesse que esse trabalho desperta:

Foi para reencontrar alguma coisa como essas existências-relâmpagos, como esses poemas-vidas que eu me impus um certo número de regras simples:

- que se tratasse de personagens tendo existido realmente;
- que essas existências tivessem sido, ao mesmo tempo, obscuras e desventuradas;
- que fossem contadas em algumas páginas, ou melhor, algumas frases, tão breves quanto possível;
- que esses relatos não constituíssem simplesmente historietas estranhas ou patéticas, mas que de uma maneira ou de outra (porque eram queixas, denúncias, ordens ou relações) tivessem feito parte realmente da história minúscula dessas existências, de sua desgraça, de sua raiva ou de sua incerta loucura;
- e que do choque dessas palavras e dessas vidas nascesse para nós, ainda, um certo efeito misto de beleza e de terror.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Ibid., p. 210.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 205-206.

“Existências-relâmpagos”, “poemas-vida”: seriam essas as categorias encontradas por Foucault no quadro de sua própria comoção? “Personagens que tivessem realmente existido”, que pertencessem a “uma peça na dramaturgia do real”.⁴⁵⁶ E o que é isto, pertencer à “dramaturgia do real”, senão ter uma existência “ao mesmo tempo obscura e desventurada”? Que o obscurantismo e o infortúnio da vida estivessem também na forma de seu relato, “tão breve quanto possível”, como breve e sem importância foi a própria vida, e como se a vida fosse só o seu breve relato. É imperativo que essa desventura no relato não seja o que, no cotidiano, o alimenta, mas que o decida; e nascido dele, ao acaso, o destrua. O que surge de “queixas, denúncias, ordens” deve “ter feito parte realmente dessas histórias minúsculas dessas existências”, quer dizer, deve ter atravessado, decidido e desviado. Finalmente, Foucault quis, de todas as regras, que permanecesse um elemento desregrado, não reduzido a nenhuma das outras: “do choque”, “certo efeito misto de beleza e de terror”.

O texto “A vida dos homens infames”, com o qual encerramos um ciclo de análise da obra de Foucault e inauguramos outro, ocupa uma posição estratégica, senão central, na circulação dos elementos que temos analisado. Ele reúne de forma particularmente precisa e generosa a linguagem, o poder, a história, o discurso, o sujeito, entre tantos outros temas de suma relevância para o seu pensamento – temas por diversos modos já considerados, mas que vemos agora implicados à infâmia, ou, como veremos, às fábulas da infâmia. Para esboçar essa diferença, recorreremos à avaliação que ele faz de suas realizações anteriores, de seu próprio discurso precedente, e em referência aos mesmos arquivos já utilizados:

O sonho teria sido o de restituir sua intensidade em uma análise. Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido a sua razão de ser. (...) Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneciam do lado de fora. E uma vez que havia o risco delas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-la?⁴⁵⁷

Diante da dificuldade de analisar os relatos, Foucault submeteu, em *História da loucura*, a constelação de tantas classes de personagens excluídos à

⁴⁵⁶ Ibid., p. 206.

análise de alguns conceitos, a razão, a desrazão e a linguagem. Em referência ao projeto de *As palavras e as coisas*, ele investigou a ordem, o saber por trás dos discursos, como um caminho indireto. Não os conceitos universais, mas os conceitos-chaves de cada época. Há, porém, uma distância intransponível entre a “ordem das razões” e as “intensidades primeiras” de tal enfrentamento. No primeiro momento, o mais difícil era “deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-la”, mas isso não é um sentimentalismo pueril. Admitindo que há uma instância histórica que atravessa qualquer autoria, reconhecer que ela atravessa o nosso próprio discurso. Trata-se aqui da crítica a uma resistência tradicional, que é pôr-se num âmbito de transcendência; a dificuldade de incorporar aquilo mesmo de que é falado na teoria ou a respeito dos outros sobre a nossa inserção histórica. O estilo pessoal que carrega esse texto – mesmo os sentimentos nele contidos – não é apenas um capricho, um efeito que o torna mais belo, porque denuncia a comum aflição dos autores por escapar à história por meio de um estilo de discurso que os proteja da transitoriedade e da força das circunstâncias, que os coloque em um lugar neutro, imparcial, mais próximo da verdade segundo quer tanto a ciência quanto a vulgata. A intensidade da escrita no texto em questão e a implicação explícita de seus afetos são marcas do compromisso do autor com a alteridade e não com a obra que viria salvá-lo de tudo o que ele vislumbra comprometido. Por paradoxal que essa constatação possa parecer, não é no rigor do formalismo teórico que o discurso encontra a história, mas comprometendo-se com ela, mostrando o que dela espera na medida em que a recebe, e a experiência mais radical será aquela em que ele é capaz de apresentá-la sem ser ele mesmo o porta-voz neutro de sua verdade.

A produção anterior foi insinuada como o remoer de uma análise árida, incapaz de apreender o que nos atrai àqueles relatos. Mas devemos reparar que não se trata de recusar a análise anterior, de reconhecer um equívoco, mas uma insuficiência – o critério é a aridez e não o erro. Se teorias foram edificadas, enquanto outras foram combatidas, não seria a hora de, não mais interpretar o que não estaria suficientemente claro, mas de simplesmente reunir e apresentar o que está esquecido, como uma atividade de curadoria da história?

Recordemo-nos das análises de Foucault sobre a autoria em “O que é um

autor?”, de 1969. O foco de seu estudo é o jogo, o conjunto dos casos em que o autor é uma função dos discursos, sobretudo para o fim de conferir aos mesmos um maior *status*: “Sem dúvida, a esse ser de razão, tenta-se dar um *status* realista. Seria, no indivíduo, uma instância ‘profunda’, um poder ‘criador’, um ‘projeto’, o lugar originário da escrita.”⁴⁵⁸ A expressão “*status* realista” é curiosa. Sugere a ideia de que determinado discurso possui maior valor do que outro, na medida em que é proferido por alguém que é um sujeito mais real do que outrem. Ter *status* significa ser reconhecido em seu discurso, ser origem de uma escrita que deixa de pertencer apenas a si para atingir e transformar outras vidas.

Poder-se-ia dizer que há, em uma civilização como a nossa, um certo número de discursos que são providos da função “autor”, enquanto outros são dela desprovidos. Uma carta particular pode ter um signatário, ela não tem um autor; um contrato pode ter um fiador, ele não tem autor. Um texto anônimo que se lê na rua em uma parede terá um redator, não terá um autor. A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamentos de certos discursos no interior de uma sociedade.⁴⁵⁹

Devemos reconhecer neste estudo do texto de 1969, “O que é um autor?”, uma confluência temática com o texto “A vida dos homens infames”, em que deparamos com discursos sem lugar, que não deveriam circular e que por isso mesmo foram esquecidos, mas que, preservados para a consulta dos historiadores, de súbito assumem um valor jamais ambicionado ao serem escritos e arquivados. A diferença essencial consiste em uma espécie de inversão de posições entre quem fala e aquilo de que fala. No texto de 1969, o que é dito – uma obra literária, uma demonstração matemática ou a instituição de uma nova disciplina, como a psicanálise –, carrega o autor, dá a ele um renome, Proust, Galileu, Freud. Tendo certos discursos sido reconhecidos, outros proferidos pelos mesmos autores ou por quem a eles se identifique deverão compartilhar semelhante *status*. No texto de 1977, cujo foco é a infâmia, ou seja, o oposto ao *status*, é conferido ou subtraído *status* a um autor anteriormente aos discursos que ele profere. Se este “quem” já detém *status* por uma posição que lhe foi conferida anteriormente ao seu discurso, portanto por méritos externos ao discurso, sua escrita deverá ser da mesma forma preservada. Será ligando-se ao *status* do rei que os ditos infames terão uma chance de serem recuperados séculos mais tarde. Ao contrário da forma como o discurso

458 FOUCAULT, M., “O que é um autor?” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 276.

dos psicanalistas compartilha o *status* do discurso de Freud, o poder separa os infames do rei, impedindo certo parentesco entre os autores. As solicitações feitas ao rei visam uma pequena partilha do seu poder, mas o gesto deverá, tão subitamente cumprido, ser apagado, deixando rastros somente nos registros para controle nos órgãos administrativos do Estado.

“Fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte” – palavras de Foucault em “A vida dos homens infames” que nos lembram da forma como o discurso desses pseudoautores, incorporados à análise do texto de 1969, se relacionam com a realidade. Encontramos, por meio da familiaridade entre a figura do autor e a figura do rei, o reconhecimento de funções que adquirem na história o estatuto de “reais” – no duplo sentido que, em francês, estaria cindido entre o *réel* e o *royal*. Deste espelhamento de posições – que carregam na verdade diferenças significativas acerca da realidade que lhes é conferida – poderia ser encontrada a diferença entre os conceitos de *status* e poder. Talvez seja possível encontrar na análise do conceito de *status* uma abordagem inicial do problema do poder. Mas, enquanto o *status* é uma forma de autoridade existente enquanto é pelos outros conferida, portanto, enquanto pressupõe reconhecimento que se atribui, o poder, em vez disso, é uma partilha contra outras disputas, e o acesso a ele é um subterfúgio gerador de outros interditos. O limite entre a autoridade e o poder é dado pelo preço pago a quem deles se serve com a perda ou não de sua liberdade.

O que as arranca da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto. (...) É, sem dúvida, para sempre impossível recuperá-las nelas próprias, tais como podiam ser “em estado livre”.⁴⁶⁰

A curadoria da história consiste em, mais do que oferecer um instrumental de conceitos a aplicar, provocar a pensar por comoção. Não um trabalho meramente de historiador. Não se trata de encontrar as origens que encaminham os nossos papéis, mas, por um estranho mecanismo, regrado e desregrado, pois pressupõe um recorte e requer “certo misto de beleza e terror”, desviar as nossas próprias histórias, que não passam também de curadorias do

459 Ibid., p. 274.

460 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 207-208.

nosso interesse despertado fora de nós e que adquire sobre nós certo *status*.

Se a filosofia é composta de esclarecimentos estáveis a partir dos quais discernimos impressões seguras do mundo e, a cada vicissitude, confiamos um controle sobre nossas vidas, o pensamento de Michel Foucault dela não faz parte – fundamentalmente porque o que está em questão na filosofia para ele não é distinguir o que é estável e seguro. Às vezes pode ser qualquer coisa de infame.

*

Não só no pensamento de Foucault encontraremos desdobramentos da investigação que se tornará conhecida sob o termo “biopolítica”. Ela parece partir da visão do poder presente no curso *Em defesa da sociedade*, no caso, mais especificamente da análise do conflito entre raças: “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo.”⁴⁶¹ O filósofo italiano ainda em atividade, Giorgio Agamben, toma desses trabalhos de Foucault uma fonte conceitual para os seus próprios. Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, ele afirma, a respeito dos cursos de Foucault no Collège de France, que a partir de 1977 – o mesmo ano de “A vida dos homens infames” – eles “começam a focalizar a passagem do ‘Estado territorial’ ao ‘Estado de população’”,⁴⁶² o que não significa um abandono da linguagem do espaço. O poder espacializado, das redes secretas às disputas de território passa aos corpos. É o advento da biopolítica. No pensamento de Agamben, do mesmo modo, há o diagnóstico de que a política se dirige à vida em estado bruto, nua, quando a *Pólis*, espaço por excelência do *Bíos* humano, é deixada e há o ingresso na estância selvagem da *Zoé*.

Com a investigação do *homo sacer*, Agamben fará a tentativa de reconstituir a história de uma classe a qual Foucault buscou não reduzir, restituindo dos arquivos a dignidade do nome. Em Agamben, o que se projeta além dos espaços comumente delimitados é o lugar da indistinção do espaço, para

461 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 73.

462 AGAMBEN, G., *Homo sacer O poder soberano e a vida nua I*, p. 11.

onde são projetados os corpos sem lugar.

Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. (...) A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.⁴⁶³

Agamben denuncia a justaposição dos espaços público e privado – aliás, plano já realizado por Hannah Arendt ao descrever, em *A condição humana*, o surgimento da esfera social. Na problematização do espaço, estaria a base diferenciada da experiência política de nosso tempo. Mas, no lugar de pôr em questão o novo espaço de todos, Agamben analisará os “campos”, os espaços de exceção, territórios pertencentes a um Estado embora fora de seu ordenamento jurídico, onde aquele que o habita, o *homo sacer*, pode ser morto sem que isso se constitua um homicídio. Por essa referência, damos de imediato um salto para a outra ponta da esfera de análise que vemos surgir com o trabalho de Foucault em “A vida dos homens infames”; vislumbramos com ele o horizonte de um percurso. Não há meios de percorrê-lo todo, mas é importante reconhecer o alcance ao qual ele se eleva, bem como que, do outro lado, muitas análises se sustentam sobre tais alicerces. Os homens infames, sobre os quais recaem os arbítrios do poder no absolutismo e no estado de exceção, da loucura à questão das raças, serão desviados um dia, por outro autor, para a figura do *homo sacer*, como figura paradigmática na articulação da experiência política de nosso tempo. Mas é preciso perceber que a lógica de análise já esteve presente no pensamento de Foucault desde *História da loucura*: tirar da loucura um retrato da razão; tirar das figuras à margem do ordenamento jurídico o retrato mais fiel do próprio ordenamento. Foucault inaugurou uma tradição de análise política por uma espécie de esclarecimento reverso, na verdade bastante em conformidade com os desafios de seu tempo, pois, como lembra o próprio Agamben, isso foi retratado por Benjamin ao afirmar que o estado de exceção tornou-se a regra geral. Em

463 Ibid., p. 16.

Foucault, como em Agamben, isso significa esclarecer a regra geral pela análise dos casos de exceção. Agamben diz: “É necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua.”⁴⁶⁴

No trajeto da linguagem do espaço, que certamente começa muito antes do pensamento de Foucault e ainda se estenderá para muito além dele, vimos em *As palavras e as coisas* a afirmação de que o ser da linguagem jamais se conciliou com o ser do homem. Em algum momento, sugerimos, como contraposto a essa tese, que a própria investigação da origem da linguagem no povo, o corpo social, como no Leviatã de Hobbes, alçado à estatura de um gigante, deveria testemunhar o quão problemática foi essa afirmação, pressuposta na obra de 1966. Agamben, por outra via, também reforça uma posição contrária à tese da incompatibilidade entre o homem e a linguagem, embora sem para isso apelar à unidade do povo. Para ele, é no espaço da linguagem, ou pela linguagem do espaço, que são travadas as diferenças entre os homens: “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.”⁴⁶⁵

*

Retornamos ao texto “A vida dos homens infames” e notamos, como efeito da conjuntura até aqui introduzida, novas contraposições. Não mais a recôndita excelência da linguagem contra a superfície instrumental do discurso. O texto suscita outras dualidades: as falas toscas e as falas solenes; o campo da linguagem atravessado pela compaixão divina dos escolhidos e pelo repúdio aos hábitos dos miseráveis. Finalmente, o que está em questão no interesse de Foucault na análise desenvolvida nesse trabalho, para além dos elementos já vistos, é o “entrecruzamento” entre os discursos e os “mecanismos políticos”.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Ibid., p. 15.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 16.

⁴⁶⁶ “Mas se o gosto que tenho por eles há anos não foi contradito e se retorno a eles ainda é porque conjecturo um começo; em todo caso, um acontecimento importante em que se cruzaram mecanismos políticos e efeitos de discurso”. FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em

Há dois aspectos que precisam ser analisados: o das consequências dos mecanismos políticos nos discursos, no que diz respeito à sua forma, e o das consequências dos discursos nos mecanismos políticos, quer dizer, o modo como os mecanismos políticos são exercidos pelos discursos e como discurso.⁴⁶⁷ O primeiro caso, como já dissemos, pode ser relacionado a uma questão estilística, ao modo como o discurso se ajusta, se conforma à rede política na qual ele surge. Não esperemos encontrar aí somente a solenidade. Para Foucault, há um “efeito cômico” nessa solenidade:

Efeito cômico, sem dúvida; há alguma coisa de irrisório ao se convocar todo o poder das palavras, e através delas a soberania do céu e da terra, em torno de desordens insignificantes ou de desgraças tão comuns: “Abatido sob o peso da mais excessiva dor, Duchesne, funcionário subalterno, ousa, com uma humilde e respeitosa confiança, lançar-se aos pés de Vossa Majestade para implorar sua justiça contra a mais malvada de todas as mulheres... Que esperança não deve conceber o desventurado que, encontrando-se em estado miserável, recorre hoje à Vossa Majestade depois de haver esgotado todas as vias de doçura, admoestações e deferência para reconduzir a seu dever uma mulher despojada de qualquer sentimento de religião, de honra, de probidade e mesmo de humanidade? Tal é, Sire, o estado do infeliz, que ousa fazer ressoar sua queixosa voz nas orelhas de Vossa Majestade.”⁴⁶⁸

Em segundo lugar, o efeito cômico pode surgir também da exacerbação da solenidade, do modo como por todos os artifícios se buscará adorná-la, mas pelos exemplos em que as tentativas se revelam fracassadas e até patéticas.

Com frequência ocorria que as demandas fossem feitas por pessoas de muito baixa condição, pouco ou não alfabetizadas; elas próprias com seus magros conhecimentos ou, em seu lugar, um escriba mais ou menos hábil compunham, como podiam, as fórmulas e torneios de frase que pensavam requeridos quando alguém se dirige ao rei ou aos grandes, e os misturavam com as palavras maljeitosas e violentas, expressões rudes, através das quais elas pensavam, sem dúvida, dar às suas súplicas mais força e verdade. (...) Assim, fala a mulher de Nicolas Bienfait: ela “toma a liberdade de representar muito humildemente ao Sire que o dito Nicolas Bienfait, cocheiro de aluguel, é um homem extremamente devasso que a mata de pancada, e que tudo vende, tendo já causado a morte de suas duas mulheres, das quais a primeira ele lhe matou o filho dentro de seu corpo, e a segunda, depois de tê-la vendido e comido, por seus maus-tratos a fez morrer definhando, até querer estrangulá-la na véspera de sua morte... A terceira, ele quer comer-lhe o coração sobre a grelha, sem muitos

Ditos e escritos, v. 4, p. 211.

467 “Como o poder seria leve e fácil, sem dúvida, de dismantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; ele faz agir e falar”. *Ibid.*, p. 219-220.

468 *Ibid.*, p. 211.

outros assassinatos que fez; Sire, eu me jogo aos pés de Vossa Grandeza para implorar que o senhor me faça justiça, pois estando minha vida em risco a todo momento, não cessarei de orar ao Senhor pela conservação de vossa saúde”.⁴⁶⁹

Agora é preciso tratar não da conformidade do discurso ao poder, mas da imbricação, do modo como o poder é exercido pelo discursivo em suas múltiplas estratégias. Foucault analisa a passagem da prática religiosa de confissão, com a qual os homens se redimem de seus próprios pecados para uma série de procedimentos de investigação que pertencem a órgãos administrativos do Estado e que servem à apuração das pequenas verdades do cotidiano. Mas a questão não irá comparecer somente em “A vida dos homens infames”. É possível posicionar esse texto, embora em nossa seleção seja o último, em uma posição central que fará circular entre obras muito importantes do período o desenvolvimento e a articulação dessas questões.

A análise de Foucault das formas de investigação da verdade eminentemente discursivas pelas quais o poder é exercido não surgiu em “A vida dos homens infames”. Em *A verdade e as formas jurídicas*, encontramos um primeiro tratamento do problema. Nessa ocasião, lhe interessava os critérios com os quais verdades são reconhecidas dentro de um processo judicial. Entre essas formas, estariam a *disputatio*, a prova, o testemunho, o inquérito e o exame – todas elas mecanismos que relacionam “a verdade”, em suas “formas jurídicas”, ao discurso.

A noção de dano, que estava na base dos processos até esse momento, dá lugar à noção de infração. Porque a infração não é tão evidente quanto o dano, é preciso que ela seja investigada, recobrada, denunciada em uma densa trama de discursos. Nessa mesma ocasião, Foucault se volta à tragédia de Sófocles, *Édipo rei*, sem o interesse de decifrar o universo psíquico dos personagens, mas procurando esclarecer como a tragédia revela o surgimento de um novo sistema jurídico. Quando Édipo acusa Creonte de tramar contra ele, Creonte propõe o mecanismo da prova para demonstrar que isso não é verdade, o que significa que os dois devem jurar perante os deuses e serem punidos caso estejam faltando com a verdade, mas Édipo, não satisfeito, quer evidências. O testemunho dos pastores será então fundamental para demonstrar o duplo crime que cometeu – o incesto e o parricídio.

469 Ibid., p. 217-218.

Em referência ao século XIX, Foucault nos fala do exame. Esta forma jurídica de determinação da verdade pela análise do discurso se baseia no controle não da conformidade das ações de um indivíduo com a lei, não se ele agiu como não deveria, ou seja, não pela análise dos fatos, mas pela avaliação da sua “periculosidade”, que deve revelar se o indivíduo está em vias de agir de tal maneira – investigação fundada em “virtualidades”. Nasce, assim, o estudo de 1975, *Vigiar e Punir*, que aprofundará precisamente a análise dos mecanismos de exame: “A vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que faz, mas do que se pode fazer.”⁴⁷⁰ Os discursos, embora tomados como empiria, vêm nesse caso substituir os acontecimentos.

Os estudos das circunstâncias históricas em torno do exame e da vigilância são desdobramentos da análise dirigida à “verdade e às formas jurídicas”. Outro desdobramento é o que acima vimos, em “A vida dos homens infames”, a respeito do estilo dos discursos, do modo como o poder influencia as “formas” – não só as jurídicas como aquelas cotidianas, as expressões coloquiais. Um elemento em especial aproxima a conferência, de 1973, na PUC-Rio e a obra *Vigiar e punir* do texto de 1977 sobre os homens infames. É a referência às *lettres de cachet*. Que outro mecanismo mais arcaico de controle e vigilância há, mecanismo que pressupõe a participação da própria sociedade e de suas trocas discursivas? Embora Foucault não tenha investido sua especulação nessa direção, seria possível apontar aí as sementes do totalitarismo? Afinal, o totalitarismo requer a participação popular como forma de controle pelo Estado da população mesma. Foucault afirma em *A verdade e as formas jurídicas*:

A *lettre-de-cachet* se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de contra poder, poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou indivíduos exercer um poder sobre alguém. Eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma.⁴⁷¹

Em “A vida dos homens infames”, encontraremos uma passagem muito semelhante:

470 FOUCAULT, M., *Vigiar e punir*, p. 104.

471 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 96-97.

As “ordens do rei” não baixavam de improviso, de cima para baixo, como signos da cólera do monarca, senão nos casos mais raros. Na maior parte do tempo elas eram solicitadas contra alguém por seus familiares, seu pai e sua mãe, um de seus parentes, sua família, seus filhos ou filhas, seus vizinhos, às vezes o padre local, ou algum membro representativo. (...) A lettre de cachet com ordens de prisão, tida como a vontade expressa e particular do rei de fazer encarcerar um de seus súditos, fora das vias da justiça regular, não era senão a resposta a essa demanda vinda de baixo.⁴⁷²

O povo, que fora um dia a fonte da linguagem, agora participa dos mecanismos de poder exercidos pelos discursos. Ele suplica, e assim adapta a sua fala à fala solene dos nobres, tornando-se sujeito patético, estranho na linguagem, mas ele a serve também de outros modos: ele testemunha; ele denuncia; ele delata.

Apenas um ano antes de “A vida dos homens infames”, Foucault publica *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Nessa obra, encontramos a análise mais profunda da questão da confissão como experiência primeira de controle sobre a vida pelo discurso, o que será reconhecido como a origem dos mecanismos administrativos de averiguação da verdade. Ali, Foucault não trabalha com a hipótese repressiva, do silêncio. Ele repete insistentemente que a história da sexualidade demonstra que a relação com o sexo não foi, ao longo dos últimos séculos, essencialmente repressiva, uma vez que, ao contrário, diversos dispositivos surgiram a partir do século XVIII com o fim de fazer com que as pessoas falassem sobre o sexo, que confessassem seus desejos e suas práticas.⁴⁷³ O lugar do discurso em *História da sexualidade I* se baseia na análise das formas como o silêncio sobre o sexo foi transformado em confissão sobre o sexo. A confissão religiosa se transforma em confissão de todas as infrações do cotidiano. A confissão tornou-se, em suma, uma experiência radical para o que somos: “Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente.”⁴⁷⁴

Dessa experiência de revelação do cotidiano surge a noção de “vontade

472 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 214.

473 “Através de tais discursos multiplicaram-se as condenações judiciais das perversões menores, anexou-se a irregularidade sexual à doença mental; da infância à velhice foi definida uma norma do desenvolvimento sexual e cuidadosamente caracterizados todos os desvios possíveis; organizaram-se controles pedagógicos e tratamentos médicos, trouxeram à baila todo o vocabulário enfático da abominação: isso não equivaleria a buscar meios de reabsorver em proveito de uma sexualidade centrada na genitalidade tantos prazeres sem fruto?” FOUCAULT, M., *História da sexualidade*, v. 1, p. 43.

474 Ibid., p. 68.

de saber”, na verdade já presente em *A ordem do discurso*, de 1970, e no primeiro curso de Foucault no Collège de France, *Lições sobre a vontade de saber*. O que está por trás do saber produzido pela confissão? Em um aspecto explorado por Foucault, alternativo de certo modo à analítica do poder, pois voltado mais para a analítica do saber, está uma “vontade” de tudo revelar. A vontade de saber não é uma instância metafísica, mas o conjunto de práticas que tornam público, explícito, o que diz respeito à intimidade, à individualidade, à privacidade.⁴⁷⁵ Em *História da sexualidade I*, Foucault recoloca a ênfase sobre o saber ao mesmo tempo em que, também em 1976, no curso *Em defesa da sociedade*, ele coloca a ênfase no poder. Os discursos, o saber e o saber-poder passarão por uma reflexão sobre uma vontade geral que impera na sociedade: “Gostaria de passar em revista não só esses discursos, mas ainda a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta.”⁴⁷⁶

Em *A verdade e as formas jurídicas*, de 1973, a análise da vontade de saber encontra a analítica do poder, produzindo o conceito de “saber-poder”, justamente porque as formas de discurso estão implicadas à verdade nas “formas jurídicas”, pelas quais o ordenamento exerce o saber-poder. Na verdade, não é possível pensar a relação entre saber e poder que não seja por via do discurso: “É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber.”⁴⁷⁷

Finalmente, se vimos em “A vida dos homens infames” um importante entrecruzamento, que necessariamente pressupõe uma implicação, um favorecimento mútuo, uma simbiose entre discurso e poder, devemos também considerar o estranho caso, não examinado naquele texto, mas considerado em *História da sexualidade I*, e que será muito importante para o desenvolvimento futuro do pensamento de Foucault, em particular quanto à noção de *Pahrrésia*, que parece ao mesmo tempo contrariar e essencialmente confirmar a visão de Foucault sobre o poder. Trata-se do paradoxal caso de não simbiose em que o discurso vem atuar contra o poder. No caso, o discurso nem se adapta ao poder nem é utilizado por ele, servindo-lhe, mas vem confrontá-lo. Esse caso expõe certo problema terminológico no uso desse conceito, pois, para Foucault, ele pode

475 Tal análise é convergente com a análise realizada duas décadas antes por Hannah Arendt em *A condição humana*, no que compete ao diagnóstico da ascensão da esfera social, onde ocorre a sobreposição entre os domínios público e o privado.

476 FOUCAULT, M., *História da sexualidade*, v. 1, p. 15.

477 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 111.

ser tanto o polo, a força dominante que o discurso viria desafiar, como pode ser – dentro do modelo de linguagem que vimos, e que seria a leitura mais original de Foucault da questão – a rede em que é travada a guerra contínua entre as forças e onde são decididas as suas sucessivas trocas de posição. Nesse caso, qual é o sentido de se falar de um discurso contra o poder se o poder é sempre uma relação contrária de forças? De toda forma, é preciso tomar a sério esse caso. Aí estão as sementes dos desenvolvimentos futuros da análise do discurso, que nos absteremos neste trabalho de demonstrar, em direção à questão da *Pahrresia*. Fiquemos com a sua sinalização primeira:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.⁴⁷⁸

“A vida dos homens infames” é o trabalho em que surge um duplo encontro conceitual. Não só, como em *A verdade e as formas jurídicas*, o encontro do anseio de tornar público, de explicitar o velado – a “vontade de saber” – se revelando como estratégia de poder. É também o lugar em que essas análises abstratas, teóricas, esses esquemas de esclarecimento do saber e do poder, buscados do mesmo modo teórico em *História da sexualidade I* e *Em defesa da sociedade*, mas em *Vigiar e punir* já efetivamente voltados aos arquivos, encontram os discursos dos homens infames.

Ora, a partir de um momento que se pode situar no final do século XVII, esse mecanismo se encontrou enquadrado e ultrapassado por outro cujo funcionamento era muito diferente. Agenciamento administrativo e não mais religioso; mecanismo de registro e não mais de perdão. O objetivo visado era, no entanto, o mesmo. Em parte, ao menos: passagem do cotidiano para o discurso, percurso do universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância. Mas a confissão não desempenha aí o papel eminente que lhe reservara o cristianismo. Para esse enquadramento, se utilizam, e sistematicamente, procedimentos antigos, mas, até então, localizados: a denúncia, a queixa, a inquirição, o relatório, a espionagem, o interrogatório. E tudo o que assim se diz, se registra por escrito, se acumula, constitui dossiês e arquivos.⁴⁷⁹

478 FOUCAULT, M., *História da sexualidade*, v. 1, p. 111-112.

479 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 213.

O espaço hegemônico da linguagem encarna em acontecimentos específicos do discurso, amparados nos arquivos: “a denúncia, a queixa, a inquirição, o relatório, a espionagem, o interrogatório.” Na origem dessas análises, está o acontecimento histórico da confissão. Foucault demonstra, em “A vida dos homens infames”, a respeito da passagem para os esquemas administrativos de averiguação da verdade, o lugar da teoria ao abanar toda a poeira que abafava a confissão.

*

Neste livro, que é escrito num tom suburbano, se verá que intercalei algumas palavras cultas: vísceras, conversões etc. Fiz isso porque o compadre tem pretensões a ser fino ou porque (e esta razão exclui a primeira, mas talvez seja a verdadeira) os compadres são indivíduos e não falam sempre como o Compadre, que é uma figura platônica.

Os doutores do Grande Veículo ensinam que o essencial no universo é a vacuidade. Têm inteira razão no que diz respeito à minúscula parte do universo que é o presente livro. Patíbulos e corsários o povoam e a palavra infâmia do título é retumbante, mas por baixo dessa balbúrdia não há nada. Não é mais que aparência, que uma superfície de imagens.⁴⁸⁰

480 BORGES, J. L., *História universal da infâmia*, p. XXX.

4. A isomorfia da morte

4.1 Roussel e o desvio morfológico

A busca antes do registro; o sonho depois do arquivo. E que outros restos depois dessas buscas e registros? Em qual das formulações passadas encontramos a que deve predominar sobre as outras? Há uma só? Se a encontrássemos, não nos seria permitido falar de uma topologia da linguagem, ou seja, de um plano constituído por diferentes esferas, e afirmar seus limites, suas distâncias, o *Tópos* de cada experiência, de modo que a nossa escolha ou o reconhecimento pela primazia do espaço, mesmo com relação ao tempo, é também um modo de preservar as demais.

O trabalho sobre a linguagem, ao menos o empreendimento essencialmente filosófico, considera as diferenças que habitam conjuntamente uma estância não homogênea. A topologia é essencialmente heterotópica. É dedicando-a ao olhar, articulando a noção de ordem, refletindo as suas implicações com a razão e a desrazão, considerando as suas diferentes formas – oníricas, morais, duplas, hegemônicas ou específicas – como a literatura, a crítica, o comentário, a própria língua, que fazemos proliferar a linguagem. Mas, uma vez projetada para fora de seus limites, ela não constrangerá as coisas ao viés de uma pura ontologia, à determinação das coisas em seu ser? O que é próprio da linguagem consiste em pensar as coisas umas com as outras e contra as outras, mas na relação, na conjectura e na conjuntura; não nelas mesmas. Esse é o incontornável de toda análise da linguagem pela sua espacialidade – que é, no pensamento de Foucault, o seu ser. Também a relação da linguagem com o discurso não escapa ao confronto, pois o discurso é o lugar em que as coisas em seu ser adentram o espaço da linguagem, renovando as relações que nela se dão com base no que as coisas, fora dela, pretensamente são.

Foucault privilegia, ao longo de sua obra, a análise de alguns elementos. Nem sempre ocupam a mesma posição, mas, ao contrário de produzir dispersão, o movimento torna mais densa a trama que os atravessa. Ramificações do seu pensamento anos mais tarde podem se encontrar, tonificando conceitos acessórios na forma de um caminho comum. Os distintos desafios de cada pesquisa, a

despeito de uma suposta cronologia na obra, sugerirão uma complementaridade. Os planos não se superam, eles se entrecruzam, e Foucault reivindica abertamente a liberdade para realocá-los à outra perspectiva e contextualizá-los de outro modo transfigurando as suas regras. Porque há tantas variações conjunturais, não podemos falar de “o” discurso foucaultiano ou “o” poder, “o” sujeito e “a” história – não há uma definição precisa nem mesmo acerca da linguagem. Por essa razão, metodologicamente as remetemos às obras e, para além das obras, dizemos que há “experiências”. É preciso a cada tratamento demonstrar uma trama, na configuração das relações que são estabelecidas, e em que divergem das demais. Buscamos confrontar, além dos conceitos, as suas dinâmicas.

Se há ganhos em uma leitura não linear, por meio de uma topologia, então isso pode também significar que para progredir está aberta a possibilidade de recuar. Nosso objetivo não é esgotar a extensão da obra foucaultiana, mas proliferar a relação com as experiências de linguagem dentro de certo recorte, mal ou bem delimitado. Retornaremos ao tema da análise literária, veremos por uma distinta perspectiva – de desvio – o abandono temático da linguagem com o abandono da literatura, em favor mais uma vez do discurso. O pensamento como o delta de um rio: com seus afluentes, seus lençóis subterrâneos e as nascentes por onde as coisas, sem hierarquia, retornam. É assim que os restos devem ser recuperados, por recuo, mas como se estivessem avançados na correnteza e fossem desembocar, antes de nós, em um espaço de vastidão.

*

Em 1962, no mesmo ano em que Foucault publica a versão *Doença mental e psicologia* e um ano antes da publicação de *O nascimento da clínica* – o livro que trata “do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar” –, é lançado *Raymond Roussel*. A capa da edição brasileira é bastante perspicaz.

Raymond
Michel
Raymond Roussel
Foucault

Roussel

Um leigo, não sobrecarregado de leituras e tomado por alguma imaginação, talvez leia ali, com bastante propriedade, o título *Raymond Michel Raymond Roussel Foucault Roussel*.

Um poema concreto? Raymond Michel é coautor de Raymond Roussel em *Foucault Roussel*? Ou, pelo uso dos parênteses, artifício importante para Raymond Roussel, vê-se a fórmula que, ao contrário desses devaneios lucubrados, é assaz precisa:

(Raymond (Michel (Raymond Roussel) Foucault) Roussel).

Foucault se volta a Raymond Roussel com base no modo como seu pensamento foi contido pela obra, pelo pensamento de Roussel. Mas, entre o Roussel que é autor e o Roussel que é tema de análise, a mediação de Michel Foucault inflige um desvio.

Também de 1962 é o artigo “O não do pai”, sobre Hölderlin. Encontramos tantas familiaridades entre os dois trabalhos, que surge a dúvida sobre qual análise terá influenciado a outra, se é que as duas não foram carregadas por uma visão da literatura constituída anteriormente a ambas. O provável é que seja a compreensão do trabalho de Hölderlin, mais canônico e com mais termos próprios, bem mais evidentemente associados ao seu autor, do que o contrário, que ele tenha tomado a obra de Roussel como prisma para a compreensão de Hölderlin. Em Roussel, veremos uma obra em grande medida oposta a Hölderlin – o que faz com que o texto de Foucault sobre Roussel seja um trabalho muito carregado de outro arcabouço teórico, oriundo de outra experiência poética. Assim, se Foucault está contido entre a obra de Roussel e o modo como o pensamento do próprio Roussel o influencia – como se Foucault fosse um meio de devolver o autor à sua obra, de duplicar e intensificar a experiência de Roussel – ele também interfere, transforma, em suma, desvia a obra em direção a uma outra.

O Roussel da obra de Foucault deve ser destacado, senão pela verdade da obra de Roussel, ao menos pelo reconhecimento das intervenções de Foucault. Buscaremos revelar esses pontos comuns que comparecem em Roussel depois de já terem comparecido em Foucault, de ver que conceitos são duplicados em

Roussel sem terem por ele sido escritos, que pertencem, em suma, ao comentário de Foucault. Foucault de certo modo o admite, neste exemplo: “A impossibilidade, aqui, de decidir, liga todo discurso sobre Roussel não apenas ao risco comum de se enganar, mas àquele, mais refinado, de sê-lo. E de ser enganado menos por um segredo do que pela consciência de que há segredo.”⁴⁸¹ Roussel escreveu um texto que se volta aos anteriores com o fim de esclarecer os velhos segredos: *Comment j’ai écrit certains des mes livres*. O empreendimento de Roussel é o do esclarecimento. O empreendimento de Foucault não é o contrário, da criação de segredos, mas de fazer a experiência do segredo, ao contrário do que fez Roussel que os esclareceu, implicando-os ao engano. “Ser enganado pela experiência de que há segredo” não é o mesmo que dizer que não há segredo? Mas se somos enganados é porque há o segredo de que não há segredo. Enfim, se não houvesse segredo, não seria preciso, não quanto a Roussel nem quanto a Foucault, escrever livros para esclarecê-los. Foucault, entretanto, não se contenta com o que há. É preciso confrontar o risco de ser enganado, antecipando-se aos reais segredos – até mesmo ao segredo que não há. Por esses procedimentos, que são os de Foucault e não os de Roussel, ele vai tecendo seu comentário.

É necessário escutar o que diz Roussel: “le procédé, en somme, est parent de la rima. Dans les deux cas, il y a création imprévue due à des combinaisons phoniques. C’est essentiellement un procédé poétique”. Poesia: partilha absoluta de linguagem, que a restitui idêntica a si mesma, mas do outro lado da morte: rimas das coisas e do tempo. Do eco fiel nasce a pura invenção do canto.⁴⁸²

Vemos acima outro exemplo. O que diz Roussel nada condiz com o que dirá Foucault. “Criação imprevista”, pela “rima”, devida a “combinações fônicas”. E Foucault fala de “rimas das coisas e do tempo”, “do eco fiel nasce a pura invenção do canto”, “partilha absoluta” da linguagem “do outro lado da morte”. Há, portanto, diferenças significativas entre os dois, e esta análise, enredando-se também na trama mórbida dos comentários, pretende fundamentar.

Recobrando a imagem muito representativa da linguagem como uma fonte, Foucault diz que há em Roussel a dinâmica da dupla esfera, da superfície e

481 FOUCAULT, M., *Raymond Roussel*, p. 3.

482 “O procedimento, em suma, é parente da rima. Nos dois casos, existe criação imprevista

de sua experiência fundamental, tudo aquilo que já reconhecemos como a experiência alegórica da linguagem,⁴⁸³ em que discurso – expressão que vela à medida que revela – e linguagem, o condicionante oculto, se distinguem: “ocultando, sob pretexto de revelação, a verdadeira força subterrânea de onde jorra a linguagem.”⁴⁸⁴ Aquilo que Foucault não empregou em sua leitura de Hölderlin, mas que em nossa leitura direta de Hölderlin pudemos empregar, encontramos aplicado ao texto de Roussel. O próprio vocabulário da riqueza lacunar: “As lacunas entre as palavras tornam-se fonte de uma riqueza inexaurível.”⁴⁸⁵ E, junto ao Hölderlin que entrevemos, reencontramos também a experiência heideggeriana de linguagem, o pensamento da pura origem, conforme as palavras de Foucault: “Na linguagem, o único elemento aleatório sério não é o dos encontros internos, é o da origem. Acontecimento puro que está ao mesmo tempo na linguagem e fora dela porque forma seu limite inicial.”⁴⁸⁶ A origem é o único acontecimento aleatório porque, depois dela, tudo passa a estar interligado, passa a pertencer à “saga”, e por isso o pensamento da origem é, como afirmará Foucault em *As palavras e as coisas*, um pensamento voltado para o “mesmo”. Em Hölderlin, o “mesmo” do vocabulário filosófico se diz, na poesia, “eco”. Encontramo-lo também no Roussel de Foucault, junto do “secreto”, do “mudo”, adjetivos já conhecidos dessa experiência de linguagem:

Para além e aquém daquilo que fala, são a linguagem rimando com ela mesma: repetindo o que do passado vive ainda nas palavras (matando-o pela figura simultânea que forma), repetindo tudo que é silencioso, mudo, secreto, no que é dito (e fazendo-o viver numa visível imagem). Rima que se torna eco em torno do momento ambíguo em que a linguagem é ao mesmo tempo morta e assassina, ressurreição e abolição de si mesma; aí a linguagem vive de uma morte que se mantém na vida, e sua própria vida se prolonga na morte.⁴⁸⁷

Mais do que um trabalho de crítica literária, o livro de Foucault sobre Roussel é um texto teórico sobre a linguagem, e mais especificamente da linguagem que alberga em seu espaço a morte. Como veremos, Roussel não

devida a combinações fônicas. É essencialmente um procedimento poético”. Ibid., p. 47.

483 “Esse mundo de absoluta linguagem é, num certo sentido, profundamente silencioso. Tem-se a impressão de que tudo é dito, mas que no fundo dessa linguagem alguma coisa se cala. Os rostos, os movimentos, os gestos, até mesmo os pensamentos, os hábitos secretos, as tendências do coração, são dados como signos mudos sobre um fundo de noite”. Ibid., p. 98.

484 Ibid., p. 6.

485 Ibid., p. 31.

486 Ibid., p. 33.

escreve a sua poesia escutando o chamado silencioso da linguagem, atendendo à sua saga, como tudo indica sob um aspecto da análise de Foucault. Ao contrário, ele a escreve compondo o aleatório a “procedimentos” bastante metódicos que multiplicam elementos e expressões do cotidiano, do falatório – daquilo que, em Hölderlin, era o tagarelar dos pássaros, a linguagem desperdiçada. É este choque que se torna patente pelo esforço de Foucault em acomodar duas referências tão distantes em um mesmo espaço, em uma mesma linguagem. A morte nascerá e será o grande símbolo dessa contradição, pois, se para uma experiência moderna de linguagem, aquela de Hölderlin e Heidegger, a linguagem é, em contraposto ou em substituição da metafísica, a experiência que vence a morte, aquilo que, além de nossa mortalidade individual, além de tudo o que é transitório, nos une e sobrevive entre nós – e nisto consiste a sua afinidade com o tempo, assumi-lo como forma de vencê-lo –, para a espacialidade da linguagem, intuição que distingue Foucault dessa tradição a qual ele ainda se vê implicado, impelido a com ela compor, a morte não é superada pela sobrevivência do mesmo; ela promove o novo, ela incita a criação, mesmo aquela de Roussel, que é a criação por procedimentos que combinam o metódico ao aleatório. Em sua obra, não se busca sobreviver à chegada da morte; implica-se com a morte em prol do novo, quer dizer, do desvio e da ruptura. O espaço do mesmo se torna o espaço da distância, não aquela com a origem, mas a da variação. Esta é a grande relevância de ver a outra borda da linguagem, em que há Roussel, e não Hölderlin: “Roussel inventou máquinas de linguagem que não têm, sem dúvida, fora do procedimento, nenhum outro segredo além da visível e profunda relação que toda linguagem entretém, desata, retoma e indefinidamente repete com a morte.”⁴⁸⁸ É como se a morte fosse cumulativa para a linguagem. Em um texto, dois trabalhos, duas referências: uma que já conhecemos e a figura ainda enigmática de Roussel.

Antes de partirmos à análise propriamente da especificidade de Roussel, é interessante, neste preâmbulo que considera o diálogo desse livro com outros, ver a presença nele de temas que, no contexto de 1962, foram muito relevantes para Foucault. Por exemplo, a relação entre a existência e a linguagem: “Não há sistema comum à existência e à linguagem, por uma simples razão: é que a linguagem, e só ela, forma o sistema da existência. É ela, com o espaço designado

487 Ibid., p. 45.

488 Ibid., p. 45.

por ela, quem constitui o lugar das formas.”⁴⁸⁹ A existência que, em *Maladie mentale et personnalité* foi fundamental para qualificar a angústia como disparador da doença mental, como aquilo que faz com que uma pessoa a desenvolva enquanto outra não, parece ser aqui reposicionada em favor da linguagem. É “o espaço designado” pela linguagem – e não a existência de Roussel; não sua angústia, motor de sua loucura – “que constitui o lugar das formas”, aquelas encontradas em sua obra.

Assim como a espacialidade da linguagem não é um espaço físico, pois as formas não se restringem à geometria, quer dizer, àquilo que pode ser efetivamente metrificado, a morte nela também adquire uma realidade própria. Ela não será a voz muda que infinitamente ecoa, um último chamado silencioso, todas essas elucubrações que fazem a inversão, que situam a linguagem na morte, como se o fim marcasse o início de um outro discurso. Foucault despediu-se dos recursos conceituais da existência em favor da linguagem, mas na linguagem a morte será uma experiência existencial. Na passagem da metafísica para a linguagem, a tarefa de falar sobre a vida na morte se torna a tarefa de falar da morte na vida. Se a linguagem é um espaço que serve de amparo aos encontros, ela ligará, pelo tempo ou pelo espaço, seja em Hölderlin, em Heidegger ou em Roussel, a existência à morte.⁴⁹⁰

Loucura e linguagem são articuladas também, talvez lá onde as formas poéticas da morte impõem-se sobre a geometria dos corpos animados, mas loucura e linguagem não são reduzidas uma a outra. “Não é a linguagem, entre a loucura e a obra, o lugar vazio e pleno, invisível e inevitável, de sua mútua exclusão?”⁴⁹¹ A linguagem e o espaço: a linguagem é o lugar, o interstício entre a loucura e a obra, “vazio e pleno”, “invisível e inevitável”, da “mútua exclusão” entre loucura e obra. À diferença de *História da loucura*, e de algo já apresentado nesse trabalho sobre Roussel, a metáfora da linguagem não é mais aquela da “fonte”. É a metáfora do preenchimento da lacuna enigmática entre a loucura e a obra, que ao mesmo tempo as separa, reafirmando o mote, tantas vezes repetido por Foucault, de que a loucura é ausência de obra. Essa lacuna preenchida pela

489 Ibid., p. 142.

490 “Roussel, em 1932, endereçara ao impressor uma parte do texto que iria se tornar, depois de sua morte, *Comment j’ai écrit certains de mes livres*, Estas páginas, entendia-se que elas não deveriam ser publicadas enquanto ele vivesse. Elas não esperaram sua morte; esta, melhor, já as habitava, ligada sem dúvida à instância da revelação que traziam”. Ibid., p. 3.

linguagem é, para Foucault, a presença ausente da morte. Em seu próprio procedimento, ele cuidará de preencher todas as lacunas dessa presença: “A cena que a morte representa imitando a vida, imita a morte de modo tão vivo quanto o vivera a vida. O limite que a ressurrectina não aboliu repete a vida na morte e, na vida, o que já era morte.”⁴⁹² O segredo esclarecido, em Roussel, e o segredo do engano, em Foucault. Roussel, dito louco. Foucault, dito filósofo. Se um louco, como talvez tenha sido Roussel, foi capaz de, ao menos durante um tempo de sua vida, produzir obra é porque ela não surge da loucura, mas da linguagem – “lugar das formas”. E a obra do filósofo?

*

Há uma variação do primeiro capítulo do livro Raymond Roussel, denominado “O umbral e a chave”, que foi publicada sob o título “Dizer e ver em Raymond Roussel”. Nele lemos passagens que faltam no livro, entre as quais destacamos esta síntese: “A morte e a linguagem aqui são isomorfas.”⁴⁹³ Talvez suprimida para que todos os restos que lhe escapam tivessem lugar.

O ano de 1962, até *O Nascimento da clínica*, em 1963, é um período marcado pela temática da proximidade entre a linguagem e a morte, sugerida por Bataille. Além da versão alternativa do primeiro capítulo de *Raymond Roussel*, encontramos mais dois artigos que tratam da mesma temática. São eles os textos “Prefácio à transgressão” e “A linguagem ao infinito”. Reunidos, esses trabalhos formam uma sorte de sinfonia, com a apresentação de múltiplas variações do tema, a linguagem e a morte, dois tons, cujas matérias são, nos signos dessa metáfora, o som e o silêncio. Forma de forma-sonata e propósito de réquiem.

Em “Prefácio à transgressão”, além da referência a Bataille, Foucault afirma que a reflexão sobre o ser da linguagem começou como resposta a Kant, pela dedicação da crítica à investigação dos limites entre o que se pode e não se pode conhecer. “Pode-se sem dúvida dizer que ele nos vem pela abertura praticada

491 Ibid., p.144.

492 Ibid., p. 73.

493 FOUCAULT, M., “Dizer e ver em Raymond Roussel” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 8.

por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites da nossa razão.”⁴⁹⁴ Se o conhecimento fica a partir de então *a priori* constricto, caberá à linguagem o trabalho de transgressão. Uma terceira figura será muito representativa na caracterização da tarefa transgressora da linguagem: Sade.

Os limites impostos ao sujeito do conhecimento por Kant são transfigurados na tarefa transgressora da linguagem, ao colocar o sujeito em contato com a finitude. Por essa, entre tantas outras razões, a linguagem estabelece para Foucault uma relação especial com a morte: “‘Embaraço com palavras’: Talvez ele defina o espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir, se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido à sua própria morte.”⁴⁹⁵ A transgressão, ao menos para o pensamento dedicado à linguagem, é duplamente marcada por uma espécie de êxtase, na medida em que nele se trata de um abandono do primado do sujeito, da perda de sua soberania, mas ao mesmo tempo êxtase no sentido de uma experiência arrebatadora, que nos atravessa e nos convoca – nos submete.⁴⁹⁶ Entre os pensadores que investiram nessa concepção de linguagem, Foucault se destaca pela especial relevância que dará a esse segundo aspecto. Dele se poderá melhor compreender o interesse por Sade e pela questão da sexualidade, o desembaraço da fala referida ao falo. Nesse texto, ele explora as semelhanças da sexualidade com a morte, como na descrição que abaixo transcrevemos de um orgasmo – em francês, *petit mort*.

Arrancado do lugar do seu olhar, revirado em direção à sua órbita, o olho agora não derrama mais sua luz senão em direção à caverna do osso. A revulsão do seu globo não trai tanto a “pequena morte” quanto a morte mesma, da qual ele faz a experiência lá mesmo onde ele está, nesse jorro que o faz oscilar. (...) O olho revirado descobre a ligação da linguagem com a morte no momento em que representa o jogo do limite e do ser.⁴⁹⁷

A questão enfrentada desde Kant sobre o limite será também trabalhada

494 FOUCAULT, M., “Prefácio à transgressão” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 35.

495 Ibid., p. 46.

496 “Que seja suficiente hoje em dia nos perguntarmos que obstinada linguagem não discursiva é essa que irrompe há quase dois séculos em nossa cultura, de onde vem essa linguagem que não é acabada nem sem dúvida senhora de si, embora seja para nós soberana e nos domine, imobilizando-se às vezes em cenas que se costuma chamar de ‘eróticas’ e subitamente se volatilizando em uma turbulência filosófica na qual parece perder o chão”. Ibid., p. 36.

497 Ibid., p. 42.

em “A linguagem ao infinito”. Reencontramos o infinito, mas não como tarefa hermenêutica. Trata-se aqui de uma tarefa de produção, de escrita. O texto começa com Foucault citando Blanchot: “Escrever para não morrer.”⁴⁹⁸ Não a morte na linguagem, mas a linguagem – ao infinito – contra a morte. A relação, nesse caso, é inversa. Não uma tarefa de transgressão dos limites impostos sobre o conhecimento, limitações que presumivelmente devem se estender sobre toda a experiência. Aqui se trata simplesmente da sobrevivência. Mesmo os infortúnios da vida viriam cumprir um papel importante contra o infortúnio maior, que é a morte naufragar no esquecimento. “É possível, como diz Homero, que os deuses tenham enviado os infortúnios aos mortais para que eles pudessem contá-los.”⁴⁹⁹

É preciso questionar em que medida o pensamento de Foucault irá promover essa torção na relação entre a linguagem e a morte, pois, justamente, como é o caso do texto em questão, a linguagem em seu sentido de narrativa desde os *aedos* gregos até a concepção moderna de uma saga do mesmo, é a arma de combate dos homens contra o esquecimento na morte. Esse texto, ao contrário do trabalho sobre Roussel, é o que poderíamos chamar de a visão da linguagem em seu lugar comum. “Talvez a configuração do espelho ao infinito contra a parede negra da morte seja fundamental para toda linguagem desde o momento em que ela não aceita mais passar sem vestígio.”⁵⁰⁰ Como é possível compreender essa formulação de que há uma linguagem anterior e que um dia “não aceita mais passar sem vestígio”? Não é a linguagem o vestígio da vida?

*

Roussel jamais encontrou em vida o reconhecimento esperado, a glória da qual se julgava digno. A entrega dos antigos à morte em campo de batalha serve de metáfora para a experiência em que o campo é o texto. Roussel abre o último livro afirmando: “Je me suis toujours proposé d’expliquer de quelle façon

498 FOUCAULT, M., “A linguagem ao infinito” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 47.

499 Idem.

500 FOUCAULT, M., *Raymond Roussel*, p. 48.

j'avais écrit certains de mes livres.”⁵⁰¹ Findo o projeto, o último legado, ele dá fim aos seus dias. Teria ele sempre considerado esclarecer o “como”, o mecanismo a revelar o sentido não decifrado pela crítica? Mas, se considerava a explicação necessária, por que não a deu desde o princípio? Seria uma última tentativa de vencer uma batalha que um dia considerou não ser necessária? Mais do que um livro de receitas e de condicionamentos, é o livro de encaminhamento das conclusões inesperadas, aquelas não colhidas. O livro é póstumo. Foucault enfatiza: “Roussel, cuja linguagem é de grande precisão, disse curiosamente de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* que se tratava de um texto ‘secret et posthume.’”⁵⁰² O segredo foi nutrido até a hora da despedida, quando achou-se por bem revelá-lo, mas ocorre também que, antes de estabelecer uma relação com a sua morte, ele já estabelecesse uma relação com a morte. Tratemos não mais dos enganos trabalhados nos procedimentos de Foucault, mas do trabalho de Foucault sobre os procedimentos de Roussel – do que há neles de “secreto e póstumo”, e original.

Para apresentar o “procedimento” de Roussel, a referência mais esclarecedora não é tirada de um texto do próprio Roussel, mas de um conhecimento explorado pelos gramáticos do século XVIII, mais especificamente Dumarsais, conhecimento da “maravilhosa propriedade da linguagem de ser rica de sua miséria”:⁵⁰³

Foi preciso necessariamente fazer as mesmas palavras servirem para diversos usos. Notou-se que este expediente admirável podia dar ao discurso mais energia e mais atrativo; não se deixou de transformá-lo em jogo, em prazer. Assim, por necessidade e por escolha, as palavras são às vezes desviadas de seu sentido primitivo, para adquirir um novo que dele se afasta mais ou menos, mas que, no entanto, tem mais ou menos relação. Este novo sentido das palavras se chama sentido tropológico, e chamamos tropo esta conversão, este desvio que o produz.⁵⁰⁴

Nossa topologia da linguagem em Foucault vê-se obrigada, em seu recuo, em sua conversão, a abranger a tropologia – espaço de desvio. Ela mesma recua para desviar e, assim mesmo, converter-se e confirmar-se. Retorna para encontrar Roussel, que deverá, na leitura de Foucault, incorporar Hölderlin, a bem da

501 Ibid., p. 2.

502 Ibid., p. 4.

503 Ibid., p. 12.

504 DUMARSAIS apud FOUCAULT, Ibid., p. 13.

verdade desviando-lhe o seu sentido de linguagem. E esse novo sentido, que é o de Roussel, nós encontramos sua formulação precisa nos gramáticos do século XVIII, que são anteriores a Hölderlin.

Tratava-se, naquela investigação da gramática, de outro modo de manutenção da palavra – não o seu sentido, mas, na palavra, o surgimento do sentido outro. A palavra não é, então, como para a filologia, o ente precioso que preserva o sentido das agruras da passagem do tempo; é o ente precário que, incapaz de multiplicar-se com ele, de atender às singularidades, precisa delimitar um espaço de repetição. O sentido não é o vestígio remoto que precisa ser recuperado; tampouco é a referência primeira de um signo arbitrário. Pela arbitrariedade dos signos restritos é que surge a riqueza da relação, da proximidade entre todas as coisas que, na singularidade, estariam abandonadas à dispersão, a distância. “Não é o ‘sentido’ que falta, mas os signos que só significam, no entanto, devido a essa falta.”⁵⁰⁵

Dissemos que fora da linguagem as coisas são constrangidas à ontologia do tempo, na forma metafísica ou de uma saga do mesmo. Em ambas, trata-se de um privilégio do sentido radical, que deve orientar o âmbito frugal, contingente, verdadeiramente transitório, senão arbitrário no qual nos movemos. Trata-se, para aquela forma de pensamento que predominantemente nos domina, de encontrar alguns pontos de amparo, elementos em que o ser seja determinado para balizar a vida. Mas e se a linguagem não for a casa do ser que, de um modo ou de outro, por sua natureza ou por nosso cuidado, permanece no tempo? E se ela for, por um constrangimento inverso, o âmbito de nosso exílio, de nosso êxodo, porque não temos acesso ao ser e tudo o que fazemos é justapor as coisas umas sobre as outras e umas ao lado das outras? O ser do qual falará Foucault tem as propriedades da sobrevida, da singularidade e da pura distinção. Por isso mesmo, há uma incompatibilidade entre a linguagem e o ser. Dessa incompatibilidade, que é também a miséria da linguagem, dá-se a beleza de sua propriedade, que é as coisas se tornarem o lar umas das outras, acolhendo-se mutuamente em suas diferenças na travessia pelo desconhecido. “Se a linguagem fosse tão rica quanto o ser, ela seria o duplo inútil e mudo das coisas; ela não existiria. E, no entanto, sem nome para nomeá-las, as coisas permaneceriam dentro da noite.”⁵⁰⁶

505 Ibid., p. 146.

506 Idem.

Se na linguagem as relações se proliferam, seus elementos, os signos, são, porém, restritos. Não a proteção do vestígio contra a proliferação, mas a riqueza da proliferação pelo desvio. Roussel, em vez de buscar meios de contornar a precariedade dos signos, já reconhecida no século XVIII, a explorará, encontrando nas formas da finitude, da restrição, um meio de vencê-las, mas sem esperar retirá-las de sua miséria – “sua essencial e maravilhosa pobreza reconduz a si mesma, dando-lhe seu poder de metamorfose: dizer outra coisa com as mesmas palavras, dar às mesmas palavras outro sentido.”⁵⁰⁷ Porque a linguagem é precária, ela produz duplos; ela é obrigada a repetir-se; ela precisa circular e, ao retornar, ela se multiplica.

Insistamos nesse novo horizonte aberto aos nossos estudos topológicos: a topologia. Horizonte para o caos, o caso, o acaso e o ocaso.

A experiência de Roussel se situa no que se poderia chamar “o espaço topológico” do vocabulário. Espaço que não é inteiramente o dos gramáticos, ou melhor, que é o espaço mesmo, mas tratado de outra maneira; ele não é considerado como o lugar de nascimento das figuras canônicas da palavra, mas como um branco disposto na linguagem, e que abre no interior mesmo da palavra seu vazio interior, desértico e cheio de armadilhas. Este jogo que a retórica se aproveitava para fazer valer o que ela tinha a dizer, Roussel o considera em si mesmo, como uma lacuna a estender o mais amplamente possível e a medir meticulosamente. (...) Ele não deseja dobrar o real com outro mundo, mas nos redobramentos espontâneos da linguagem, descobrir um espaço insuspeitado e recobri-lo com coisas nunca ainda ditas.⁵⁰⁸

O capítulo de Foucault se chama “As bandas do bilhar”. As mesas demarcam os limites, mas suas bandas multiplicam as jogadas. Roussel saberá utilizá-las para preencher suas lacunas. Foucault afirma: “O ‘procedimento’ não comandaria as obras até sua figura mais central; dela seria apenas o umbral, ultrapassado desde que traçado, rito de purificação mais de fórmula arquitetônica.”⁵⁰⁹ Ultrapassar o umbral, o limite, não é escapar da mesa, mas estabelecer um jogo, utilizar o retorno – sabemos que o retorno já não é a reprodução do mesmo. A reação jamais reproduz a ação e o que importa é, sobretudo agora, os restos que ampliam o espaço. Na linguagem, esse limite, o umbral, que é também a morte, transfigura o retorno. Roussel irá mapeá-lo não onde ele se dispersa, mas nas pequenas diferenças, nas variantes mínimas, em que

⁵⁰⁷ Ibid., p. 82.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 13.

o retorno é, ao mesmo tempo, signo da diferença e signo do mesmo.⁵¹⁰ Não para “dobrar o real” à maneira da metafísica, quer dizer, “com um outro mundo”, mas “nos redobramentos espontâneos da linguagem”, no espaço que, no lugar de nos servir de modelo, é “insuspeitado”, e então poder recobri-lo simplesmente de “coisas nunca antes ditas”. Tampouco será atribuído esse universo estranho a um país distante. Na verdade, esses estranhos parentescos emergem do cotidiano, do que está mais próximo: “Longe de ser uma linguagem que procura começar, é a figura segunda das palavras já faladas.”⁵¹¹

“le pépin du citron, le pépin du mitron; le crochet et le brochet; sonnette et sornette; la place des boutons rouges sur les masques des beaux favoris blonds; la place des boutons rouges sur les basques etc.” (...) Este minúsculo desvio morfológico (ele não falta nunca, e não há jamais senão um por frase), Roussel o dá como essencial.⁵¹²

Se a linguagem é “o lugar das formas”, e a sua topologia é um esforço de reuni-las em sua diversidade – heterotopia –, Roussel nos apresenta uma experiência em que, de modo alternativo à enciclopédia chinesa, de Borges, que reúne o alheio, este espaço reúne os desvios. Portanto, ela é o lugar das formas e dos desvios morfológicos, que, em si mesmos, justamente lembram o que ela, além dos desvios, é: encontro, repetição – do mesmo, da identidade, do semelhante e da diferença. Se as diferenças forem plenas, quer dizer, se elas se ignorarem, então escaparão da linguagem e não se poderá reconhecê-las senão no espaço ontológico. É, assim, que mesmo o aleatório pertencerá, em Roussel, ao “procedimento”, antes que Foucault interroge, em *As palavras e as coisas*, pela monstruosidade do pensamento – que Roussel já havia, a seu modo, lhe ensinado: a arbitrariedade dos signos e a arbitrariedade dos versos.

A repetição só é procurada e encontrada a partir desta ínfima diferença que induz paradoxalmente à identidade; e assim como a antifrase se deslizou na linguagem pela abertura de uma minúscula diferença, ela mesma só pode mover suas palavras idênticas a partir de uma decolagem quase imperceptível. A repetição e a diferença estão tão bem intrincadas uma na outra e se ajustam com

509 Ibid., p. 7.

510 “No momento em que o tempo retorna a si mesmo e à linguagem primeira, esta derrapa na diferença das significações”. Ibid., p. 18.

511 Ibid., 39.

512 “A semente do limão, a paixonite do ajudante do padeiro; o gancho e o lúcio; campainha e patranha; o lugar das espinhas sobre as máscaras dos belos louros favoritos; o lugar dos distintos vermelhos sobre as lapelas, etc” Ibid., p. 20.

tanta exatidão que não é possível dizer o que é anterior e o que é derivado; este encadeamento meticoloso dá a todos estes textos lisos uma súbita profundidade em que sua banalidade de superfície parece necessária.⁵¹³

O capítulo é agora “Rima e razão”. O título coloca em questão qual será o critério adotado por Roussel para produzir a aproximação do aleatório. Pode ser o mínimo desvio morfológico, como vimos, mas pode ser também o som, pois a rima é uma aproximação do que, a princípio, surge do aleatório: “J’ai du bon tabac (Eu tenho bom tabaco)” e “J’aide une bonne abaque (Eu ajudo um bom ábaco)”.⁵¹⁴ Que haja um critério, desvio morfológico ou rima; que seja preciso adotá-lo para que a linguagem cumpra com a riqueza de seu potencial requer, no procedimento literário, que a razão o incite. Roussel, cuja biografia revela angústias, traços de loucura, tem em sua obra o segredo de sua razão. Foucault diz: “O leitor pensa reconhecer os descaminhos sem fim da imaginação, ali onde só existem os acasos da linguagem tratados metodicamente.”⁵¹⁵ E ainda: “A obra de Roussel – e é uma das razões pela qual ela nasce na contracorrente da literatura – é uma tentativa para organizar, segundo o discurso menos aleatório, o mais inevitável dos acasos.”⁵¹⁶

Por que a obra de Roussel estaria na contracorrente da literatura? Não será justamente porque, em geral, a literatura tornou-se uma experiência pensada como contradiscurso, como recuperação da linguagem por excelência, acesso à origem, à “pérola no fundo do mar”, sob o paradigma, portanto, da obra de Hölderlin, em que a poesia é renovação da origem e não originalidade? Na contracorrente da literatura, que é contradiscurso, a análise da obra de Roussel aproximou ao máximo o pensamento de Foucault do discurso, quando o discurso ainda era para ele alegórico. Esta é a fantástica tensão deste recuo: o desvio da forma, *Tópos* e tropos.

513 Ibid., p. 21.

514 Ibid., p. 37.

515 Ibid., p. 33.

516 Ibid., p. 34.

4.2 Fábula, simulacro e assassinato

A linguagem e a literatura, não apenas a produção, como também a crítica literária, foram na metade do século XX, principalmente na França, os materiais brutos com os quais os pensadores de vanguarda, como Barthes, Blanchot e Sartre, trabalharam. O interesse de Foucault pelo assunto não parece ter sido imediato. Talvez tenha havido antes do interesse estrito pela relação entre linguagem e literatura o interesse pela relação entre linguagem e loucura, a análise desta sendo servida pela literatura entre outras fontes. Em *História da loucura* e muitos outros trabalhos, a literatura atende à investigação da loucura sob a égide da linguagem, como se a loucura fosse a mediação entre as duas outras questões. Por volta de 1962, porém, Foucault começa a elaborar a temática da relação entre literatura e linguagem sem aquela mediação. Roussel foi tratado pelo dr. Janet, mas o livro que Foucault lhe dedicou não aprofunda essa abordagem biográfica e tampouco as conjecturas de outrora sobre a loucura, de modo que, mais do que o texto sobre Hölderlin, ele marca uma distinção entre as duas temáticas, que por mais alguns anos se entrecruzam, como é o caso da leitura de Dom Quixote em *As palavras e as coisas*, mas sem a mesma necessidade.

Em 1964, Foucault profere uma conferência na Universidade de Bruxelas denominada “Linguagem e literatura”, a qual revela o intento de seus esforços a esse momento:

A tarefa atual da análise literária, a tarefa da filosofia, talvez, a tarefa atual de todo pensamento e de toda linguagem seria acolher na linguagem o espaço de toda a linguagem, espaço no qual as palavras, os fonemas, os sons, as siglas escritas, podem ser, em geral, signos. É preciso que um dia apareça essa rede que liberte o sentido, retendo a linguagem. Mas que linguagem terá a força ou a reserva, que linguagem terá tanta violência ou neutralidade para deixar aparecer e nomear o espaço que a constitui como linguagem? Isso ainda não sabemos. Será uma linguagem muito mais condensada que a nossa, uma linguagem sem a separação atual entre literatura, crítica e filosofia?⁵¹⁷

É importante frisar que esse estudo, embora fascinante, não se perpetuou nem se destacou nas preocupações do filósofo no decorrer de sua obra. A literatura fará outras aparições, mas o projeto de encontrar na articulação entre

517 FOUCAULT, M., “Linguagem e literatura” em *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 173.

filosofia e literatura uma experiência extraordinária, supostamente equivalente a que os gregos tinham com a linguagem parece ter tido uma duração consideravelmente fugaz. Ela foi muitas vezes ensaiada em uma série de artigos da época, e esses talvez sejam os trabalhos mais obscuros de Foucault. A forma condensada de escrita será abandonada junto da temática literária, mas a linguagem ainda sobreviverá por muitos anos ocupando o foco de seu pensamento. Para esse evento de quase abandono da questão literária, Roberto Machado cunha a bela expressão “ocaso da literatura”. Todavia, é preciso também não esquecer que o “ocaso” em questão não diz respeito somente ao desaparecimento da literatura de suas investigações, mas à relação da literatura com a morte. E então cabe investigar se este canto fúnebre da literatura irá também com ela desaparecer. Por ora, reconheçamos essa proximidade, recordando palavras do artigo de 1963, “A linguagem ao infinito”:

Pergunto-me se não seria possível fazer, ou pelo menos esboçar, a distância, uma ontologia da literatura a partir desses fenômenos de autorrepresentação da linguagem; tais figuras que são aparentemente da ordem do artifício ou da diversão, escondem, ou melhor, traem, a relação que a linguagem mantém com a morte – com esse limite para o qual ela se dirige e contra o qual ela é construída.⁵¹⁸

Há a expectativa de que a linguagem ultrapasse sua dimensão cotidiana e revele, por meio de uma “ontologia da literatura”, seu poder não tanto político quanto de substituição da metafísica, algo como uma inesgotável fonte de superação da morte e de proteção da manhã criadora. Dois anos depois, em *As palavras e as coisas*, o estudo da linguagem e da literatura retornará, embora por meio de análises coadjuvantes, posto que essa promessa de uma experiência “matinal” não será mais identificada à sua própria filosofia, mas somente àqueles que, nos primeiros trabalhos, ele se debruçara a pensar, sobretudo Hölderlin e Heidegger. Se a linguagem, mais do que a literatura, ainda possui grande relevância é porque foi dissociada do tempo em favor do espaço.

Em “A vida dos homens infames”, encontraremos também uma análise da relação entre a literatura e a linguagem, mais precisamente o discurso. O que separa as duas análises é a distância entre a promessa do vespertino novo despertar da linguagem e as manifestações históricas dos discursos que revelam a

diferença de poder entre os homens.

Mais do que a literatura tal como encarada nessa conjuntura, outros termos, aparentemente acessórios, possibilitarão enlaces de mais larga magnitude na obra foucaultiana. São eles os vilipendiados conceitos de fábula, simulacro e, até tal ponto de uso metafórico, assassinato. A hipótese a se demonstrar é a de que algo que une as duas análises sobrevive ao desaparecimento da questão literária e será explicitado no texto sobre os homens infames. Pretendemos encontrar, naquilo que o texto “Linguagem e literatura” se propõe a oferecer sobre seus principais conceitos, aquilo que a fábula, o simulacro e o assassinato encaminharão na obra foucaultiana.

*

Não há uma coerência em todas as obras de Foucault acerca do início da literatura. Novas rupturas são necessárias conforme o foco de sua análise. Por exemplo, em “Linguagem e literatura”, ele afirma que “a obra de Sade é, sem dúvida, o limiar histórico da literatura”.⁵¹⁹ Em “A vida dos homens infames”, admite que, “a partir do século XVII”, “ela começou a ser literatura no sentido moderno da palavra”,⁵²⁰ tendo em vista provavelmente a obra de Cervantes, o que estaria de acordo com a perspectiva de *As palavras e as coisas*.⁵²¹

Não se deve, todavia, buscar o que está em questão na experiência literária por meio da elucidação dos seus marcos iniciais. Na conferência “Linguagem e literatura”, o que mais nos interessará na condução da questão, o problema “o que é a literatura?” é analisado não segundo a generalidade capaz de abarcar a diversidade de manifestações artísticas da escrita ou toda linguagem que possua algum cunho poético na história da humanidade. Tal sobrevoo produziria somente uma deturpação das diferenças. O rigor surge ao se investigar aquilo que foi produzido de mais distinto na experiência literária de nosso tempo, a época

518 FOUCAULT, M. “Linguagem ao infinito” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 50.

519 FOUCAULT, M., “Linguagem e literatura” em *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 145.

520 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 221.

521 “Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura”. FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, p.

moderna.

Segundo a visão de Foucault nessa ocasião, a literatura emerge, ao contrário da atribuição originária a Homero ou a Cervantes, do acontecimento que é a obra de Mallarmé e, de modo mais remoto, às produções de Sade. Tal surpresa, que destitui Dante, Cervantes ou Eurípides dessa categoria ou crivo, abre um novo horizonte de investigação, desdobrado ainda no seguinte pressuposto: é possível que todos esses autores tenham produzido obras literárias, desde que se compreenda que isso considera a relação que as obras passaram a estabelecer com a linguagem de nosso tempo, não sendo literatura para a linguagem grega, renascentista ou clássica.⁵²²

Além da questão já formulada, outra bastante direta é posta: o que é a linguagem? Ao longo deste trabalho, tivemos a oportunidade de conhecer múltiplas abordagens da questão. Optamos por abrir mão de uma resposta definitiva, preferindo explorar a sua diversidade de relações, sobre uma conjuntura espacial a qual nos referimos como topologia. Agora nos ateremos ao caminho percorrido na referida conferência, que, em suas palavras, indica que a linguagem é “o murmúrio de tudo o que é pronunciado e, ao mesmo tempo, o sistema transparente que faz com que, quando falamos sejamos compreendidos. (...) Tanto o fato das palavras acumuladas na história quanto o próprio sistema da língua”.⁵²³ A linguagem surge, como em Heidegger, como uma memória inclassificável, inapreensível, como aquilo que nos é dado a pensar e a reagir, mas também, como propõem os linguistas, como um “sistema transparente” que condiciona determinados usos. Seja algo classificável e transparente ou um murmúrio tão silencioso que não tomamos consciência de ouvi-lo, o que prevalece é o fato de que a experiência com a linguagem é histórica, na medida em que a própria história aparece como o tempo da linguagem, no conjunto indeterminável dos sentidos pronunciados e nas possibilidades a cada vez

67.

522 Em 1971, encontramos o argumento aparentemente oposto, quando Foucault replica a crítica de George Steiner que, de acordo com a conferência de 1964, é a sua própria: “Quis mostrar que o aparecimento da palavra ‘literatura’ estava sem dúvida ligado a uma forma e a uma função novas da linguagem literária – uma linguagem que, sob aspectos bastante diferentes, existia desde a Antiguidade grega. O Sr. Steiner substitui essa proposição por aquela, indiscutivelmente muito mais improvável e arriscada, segundo a qual não haveria em Cícero, Platão ou Tucídides uso literário da linguagem”. FOUCAULT, M., “A monstruosidade da crítica” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 322.

523 FOUCAULT, M., “Linguagem e literatura” em *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 140.

renovadas da língua. Assim, podemos compreender como é possível que a literatura, sendo uma experiência de nosso tempo, apenas permita que Dante, Cervantes e Eurípides a ela pertençam na medida em que suas obras são lidas por meio das possibilidades atualizadas das línguas e dentro do incomensurável conjunto reunido na linguagem de preocupações e interesses que em nosso tempo se articulam.

O pressuposto acima, de que a nossa experiência de linguagem seja assim determinante para defrontarmos-nos com a literatura, estabelece um modelo em que literatura, linguagem e obra distinguem-se. Elas não possuem uma hierarquia; não se constituem como modalidades umas das outras ou como gêneros entre si. “A literatura não é o fato de uma linguagem transformar-se em obra, nem o fato de uma obra ser fabricada com linguagem; a literatura é um terceiro ponto.”⁵²⁴ As três possuem instâncias próprias que se articulam, conforme o modelo sugerido por Foucault, como um triângulo. A questão “o que é a literatura?” é um problema delineado pelos vértices em que tais elementos se encontram apartados entre si – problema a que se destina a nossa atenção desde o início do século XIX ou o final do século XVIII, mais precisamente com as obras de Chateaubriand e Sade. Posto o problema na exterioridade da linha de encontro entre obra e linguagem, não existe um sentido positivo que tenha dado início à literatura; não há algo como um modelo a se reproduzir. É precisamente a negação da identidade que põe em marcha cada manifestação literária, pois a obra literária é, a um só tempo, recusa das respostas anteriores e cânone do desafio de destacar-se. Trata-se de uma paridade pautada pela diferença; o que se compartilha é um projeto e não uma forma ou uma temática. Chateaubriand e Sade seriam os marcos inaugurais porque foram os primeiros a tornar a herança da tradição patrimônio a ser apropriado e, sobretudo, “assassinado”.

A metafórica violência que surge como forma constitutiva na literatura não defronta algum substrato misterioso, uma substância ontologicamente velada e supostamente inapreensível; já não dialoga com o infinito e tampouco deve tratar do inefável. Primeiramente, é preciso recusar o artifício de discursar sobre o indizível – artifício com o qual, segundo Foucault, desde o século XIX “a crítica esconde a sua inconsistência”.⁵²⁵ Devemos reparar também o quanto a posição

524 Ibid., p. 141.

525 Idem.

aqui assumida desloca a análise de uma anterior preocupação com a superação da morte para questões mais discerníveis e mundanas. A morte se torna não aquilo contra o que devemos esperar que a própria linguagem, acima de todos nós, lute por nós, mas aquilo com o que cada obra confronta as demais, como uma tradição de negativas. Nada implica a perpetuidade de algo velado. Não há nada além de uma estranha e recorrente intenção de negar e recusar.⁵²⁶ É, portanto, com a literatura que a compreensão alegórica da linguagem começa a ser questionada.

Em segundo lugar, não se trata somente de um jogo intertextual em que as obras se recusam umas às outras, pois o que se repudia em cada uma, até cada uma em si mesma, é a literatura. Essa espécie de sociedade anárquica recusa uma origem que determine a sua produção, mas se não pode negar que uma tradição se constitua em sua atividade comum, quer ao menos que ela seja somente identificada pelo paradoxal gênero das obras singulares. Como afirma Foucault: “A literatura, a obra literária, não vem de uma espécie de brancura anterior à linguagem, mas justamente da repetição da biblioteca, da pureza já letal da palavra.”⁵²⁷ Porque a literatura é feita de um não inefável, um discurso sobre a literatura deve ser possível, deve ser capaz de exprimir a sua linhagem ou a sua trama, mas apenas fundamentada naquilo que em algum momento se insinuou e que ao mesmo tempo impôs a necessidade de que viesse a ser, na experiência seguinte, dissipado. Cabe encontrar as formas de aproximação das manifestações que se destacam, jogo que incide não apenas entre as peças, mas principalmente de cada uma contra a literatura, uma estranha forma de alteridade sempre sob o risco de ser encerrada sob o signo do mesmo. Portanto, a literatura não preexiste à biblioteca, ela jaz nessa morada, mas com um propósito, digamos, parricida, de tomar a palavra e torná-la letal, recusando a sua fonte como se assim vingasse a cisão que a biblioteca acarreta perante a vida cotidiana. Ao contrário das epopeias antigas, originadas e devolvidas à memória coletiva e aos seus usos pedagógicos, a literatura encontra na singularidade do livro o seu horizonte máximo: “Na literatura só há um sujeito que fala, o livro, essa coisa da qual Diderot quis, em

526 “Cada novo ato literário – de Baudelaire, de Mallarmé, dos surrealistas – implica, ao menos, quatro negações, recusas, tentativas de assassinato: primeiro, recusar a literatura dos outros; segundo, recusar aos outros o próprio direito de fazer literatura, negar que as obras dos outros sejam literatura; terceiro, recusar, contestar a si mesmo o direito de fazer literatura; finalmente, recusar fazer ou dizer, no uso da linguagem literária, outra coisa que não o assassinato sistemático da literatura”. Ibid., p. 143.

527 Ibid., p. 146.

Jacques o fatalista, tantas vezes escapar, o livro, essa coisa na qual Sade foi, como vocês sabem, enclausurado e na qual também nós estamos.”⁵²⁸ Mas se Foucault começa a distinguir a literatura de uma experiência da linguagem originária e inaudita, de que então é feita a literatura? Encontramos como resposta a fábula:

Ela (a literatura) é feita de um não inefável, de algo que, portanto, poderia se chamar de fábula, no sentido rigoroso e originário do termo. Ela é feita de algo que pode e deve ser dito; uma fábula que, todavia, é dita em uma linguagem de ausência, assassinato, duplicação, simulacro.⁵²⁹

Encontramos, de um lado, a “palavra letal”, caracterizada como assassinato, como busca de distinção; e de outro, a marca da duplicação, o simulacro, o que significa que o jogo de pertencimento e distinção de uma obra a transfere a um campo distinto da linguagem cotidiana. A literatura seria não a linguagem corrente posta em obra, tampouco a obra feita de uma linguagem em estado puro, mas as experiências de assassinato e simulacro que incidem sobre um conceito bem mais específico do que a linguagem: a fábula – “algo que pode e deve ser dito”. Para compreendermos o que supomos ser de grande relevância no conceito de fábula, precisamos estabelecer tais elementos que comparecem no modo como, na literatura e também fora dela, a fábula resiste.

*

Ao analisar, em *História da loucura*, a representação pictórica da loucura no Renascimento, Foucault já utiliza o termo “fábula” referindo-se a uma divisão que será bastante esclarecedora: “Figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral; mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura”.⁵³⁰ Cada qual a sua maneira, a fala e a representação pictórica aproximam naquele período uma experiência de loucura

528 Ibid., p. 154.

529 Ibid., p. 141.

530 FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 18

que será, em seguida, na época clássica, dividida. As aproximam na medida em que “ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral”, quer dizer, a separação entre esses dois modos de representação, de algum modo antecipa, ensaia, o que será “a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura”: a exclusão dos loucos do convívio social. O Renascimento confiava na existência de um saber da loucura e, a representação pictórica, a “figura”, se destaca porque “a imagem começa a gravitar ao redor de sua própria loucura”,⁵³¹ mas ambas “ilustram ainda a mesma “fábula da loucura”. A divisão de uma mesma experiência no modo de expressão se transforma em divisão moral, ou seja, em dupla experiência, porque a loucura já não produz obra. A legitimidade do saber corrente e a expressão artística da loucura dão lugar ao discurso científico.

Em *História da sexualidade I*, há um capítulo que inicia com a seguinte passagem: “Nesta série de estudos, de que se trata? Transcrever em história a fábula das *Joias indiscretas*.”⁵³² Essa espécie de epígrafe, que se utiliza do título de um livro de Diderot sobre os costumes da alta classe, se estende para muito além dessa obra voltada para a questão da sexualidade. Se Foucault se dedica à espacialidade da linguagem, que o seu pensamento não corra o risco de ser uma redução das diferenças, uma corrupção dos seus objetos, consiste em que a espacialidade da linguagem seja o âmbito em que elas adquirirão brilho por se ver de onde partem. A espacialidade da linguagem é uma primeira consideração que serve a cada vez de pano de fundo para a fábula das joias indiscretas, quer dizer, das experiências que precisam ser distinguidas dos espaços cômodos em que as coisas são assimiladas pelo conhecimento de outras. É porque há as fábulas das joias indiscretas que o espaço não é a representação do “mesmo”. A cada experiência, e o espaço não é mais do que o seu traçado, corresponde uma fábula a ser contada.

Dez anos antes de *História da sexualidade I*, em maio de 1966, Foucault publica um texto intitulado “Por trás da fábula”. O título, extremamente sugestivo, nos leva a refletir sobre o que estaria por trás da fábula e, além disso, o que estaria diante dela. Em uma passagem do texto, ele afirma que “seria preciso estudar por meio delas próprias, em seu jogo e em suas lutas, essas vozes por trás da fábula,

531 Idem

532 FOUCAULT, M., *História da sexualidade*, v. 1, p. 88.

cuja permutação delinea a trama da ficção”.⁵³³ Nos ateremos por alguns instantes à questão da ficção, seguindo o fio da análise literária e vendo em que medida ela se relaciona aos conceitos que selecionamos. O que estaria por trás seriam as vozes na trama permutada da ficção e, o que estaria diante, naturalmente, seria a realidade defrontada pela ficção, que encontramos estranhamente definida da seguinte forma: “A fábula de uma narrativa se aloja no interior das possibilidades míticas da cultura.”⁵³⁴ Inserida, alojada na cultura, está a fábula; inserida, alojada na fábula, está a ficção. A fábula aparece como a intermediação entre as possibilidades míticas almejadas pela cultura e as suas narrativas, fictícias ou não. Mais do que uma ordem linear, porém, podemos compreender tal ideia como interioridades, circunscrições. Encontramos ainda a seguinte caracterização: “Fábula, o que é contado (episódios, personagens, funções que eles exercem na narrativa, acontecimentos). Ficção, o regime da narrativa.” A princípio, os episódios, os personagens, as funções e os acontecimentos em uma narrativa não se restringem a um regime específico, de ficção. A forma como estão imbricadas: “Ficção, ‘aspecto’ da fábula.”⁵³⁵ E aqui é preciso reparar em um detalhe relevante: “aspecto” foi posto por Foucault entre aspas, o que significa que este conceito deve ser compreendido de modo preciso. Descobrimos o seu sentido em um texto anterior, de 1963, denominado “Distância, aspecto, origem”.

O que instaura secretamente e determina esse tempo indeterminado é, portanto, uma rede mais espacial do que temporal; seria também preciso retirar dessa palavra espacial o que a assemelha a um olhar imperioso ou a uma abordagem sucessiva; trata-se, antes, desse espaço por baixo do espaço e do tempo, que é o da distância. E se me detenho de boa vontade na palavra aspecto, depois de ficção e simulacro, é ao mesmo tempo por sua precisão gramatical e por todo um núcleo semântico que gira em torno dela (a *species* do espelho e a espécie da analogia; a difração do espectro; o desdobramento dos espectros; o aspecto exterior, que não é nem a própria coisa nem seu contorno exato; o aspecto que se modifica com a distância, o aspecto que frequentemente engana, mas que não se apaga etc.).⁵³⁶

“Ficção, ‘aspecto’ da fábula”. A ficção, tal como o aspecto, instaura na fábula as “distâncias”: “espelho”, “difração”, “desdobramento”. Foucault afirma: “E se me pedissem para definir, enfim, o fictício eu diria, sem firulas: a nervura

533 FOUCAULT, M. “Por trás da fábula” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 214.

534 Ibid., p. 210.

535 Ibid., p. 210.

536 FOUCAULT, M., “Distância, aspecto, origem” em *Ditos e escritos*, v., 3, 71.

verbal do que não existe, tal como ele é.”⁵³⁷ Retornando ao texto de 1966, “Por trás da fábula”, vemos que a ficção é o regime de narrativa de cada obra que lhe dá uma distância própria, mas é também o que torna a narrativa literária uma visão malograda da realidade. Isso é o que Foucault denomina, no trabalho de 1966 “*analogon* de discurso”:

Quando se fala realmente, pode-se também dizer coisas “fabulosas”: o triângulo desenhado pelo sujeito falante, seu discurso e o que ele narra é determinado do exterior pela situação: não há ficção. Neste *analogon* de discurso que é uma obra, esta relação só pode se estabelecer no interior do próprio ato da palavra.⁵³⁸

Aquilo que em “Linguagem e literatura” se chamava simulacro torna-se, no texto de 1966, a ficção como duplo da cultura mitificada, o espelhamento malogrado. Simulacro nada mais é do que a forma como a obra, em seu regime narrativo, embora buscando a mitificação fabulosa da cultura, finda por não fazer-lhe a devida justiça. Assim, o ato da palavra na obra substitui a determinação do discurso dado “realmente”, no modo não fictício, que é aquele caracterizado pelo modo como se impõe ao discurso algo que poderíamos chamar de situação externa. A obra literária é um discurso ficcional, na medida em que o regime de sua narrativa fabulosa é dado à distância e internamente, enquanto o discurso fabuloso não constituído como obra seria “determinado do exterior pela situação”, ou seja, pelo ato mesmo e não pelo ato de uma palavra com regime próprio. Trata-se da diferença, sob o mesmo pano de fundo da cultura, entre a palavra imbricada aos atos e a palavra como substituição dos atos na forma de uma ficção ou, como prefere Foucault, de simulacro.

Sob essas duas figuras provisórias, um espaço difícil (apesar de sua leveza), regular (em sua ilegalidade aparente) está começando a se abrir. Mas qual é ele, se não é inteiramente de reflexo nem de sonho, de imitação nem de devaneio? De ficção, diria Sollers; mas deixemos no momento essa palavra tão pesada e menor.

Preferia emprestar de Klossowski uma palavra muito bela: simulacro.⁵³⁹

É ao fato de que toda obra é simulacro que obra alguma pode perdoar a própria literatura, produzindo algo como um processo letal constitutivo, o qual, no texto de 1964, encontramos caracterizado com o termo de “assassinato”. O

537 Ibid., p. 69.

538 FOUCAULT, M. “Por trás da fábula” em *Ditos e escritos*, v. 3, p. 210.

539 FOUCAULT, M., “Distância, aspecto, origem” em *Ditos e escritos*, v., 3, 63.

simulacro é simultaneamente aquilo que precisa ser recusado, assassinado, e aquilo que a promove e impede que ela simplesmente cesse em uma espécie de identidade absoluta com a linguagem cotidiana, que é perseguida, mas que, realizada, a destituiria de seu papel. Foucault retira de Diderot, mais uma vez, um exemplo extraordinário:

Se eu fosse romancista, diz Jacques o fatalista ao seu senhor, o que lhe conto seria muito mais belo que a realidade que narro; se eu quisesse embelezar o que lhe conto, o senhor veria, nesse momento, como seria uma bela literatura, mas eu não posso, não faço literatura, sou obrigado a lhe narrar o que é.⁵⁴⁰

Percebemos nesse intrincado mecanismo exatamente a estrutura de cisão entre o discurso e a linguagem, representada pela literatura. A literatura contorna o discurso, manuseia-o, como se o remetesse ao que ele é fora dos usos que fazemos em todos os outros propósitos que não o de devolvê-lo à linguagem. Esse é o jogo em que a literatura busca ser porta voz da linguagem, mas Foucault é levado a perceber que o resultado é o simulacro; e, em decorrência, o assassinato. Talvez seja esse o início do distanciamento que ele tomará como historiador do problema da linguagem, pois aqui ele percebe que, se a literatura representa a linguagem, ela não apresenta a história. Se a literatura é o contradiscurso, pior para a literatura. Deixa-se, então, a linguagem ao seu mistério e às suas obscuras reivindicações.

Assassinato e simulacro estão indissociados do caráter de fábula, que é particular à literatura. Na medida em que, segundo o próprio Foucault afirma na conferência “Linguagem e literatura”, “não há uma única obra que possa ser extraída da realidade cotidiana”,⁵⁴¹ o que em uma obra é apresentado jamais corresponde à realidade efetiva, sendo, portanto, um simulacro da realidade, um exemplo que expõe o modo como toda a biblioteca literária é profana e transgressora. Convém que haja nisso uma espécie de ressentimento, pois, do contrário, se o simulacro imperasse na fábula sem os assassinatos, perderia-se o que há de mais próprio na literatura moderna, a sua insatisfação constante com o abismo que a separa da linguagem efetiva, contemplada com a aspiração de poder a ela fundir-se. Sade e Chateaubriand estariam no limiar originário da literatura

540 FOUCAULT, M., “Linguagem e literatura” em *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 150.

541 Ibid., p. 144.

moderna na medida em que compõem a palavra transgressora ao esforço de pôr em questão o que é a biblioteca literária, os atos da palavra que se voltam à cultura, embora constituídos sob um regime próprio – regime que, na visão deste trabalho, se justifica na medida em que, se por um lado fracassa como epistemologia da realidade, por outro tem a oferecer à modernidade uma ética própria, exemplarmente representada na figura de Fausto e também na do próprio Foucault, nas quais se reconhece que, a despeito daquilo que a morte trará, é preciso ir em busca de algo novo.

*

Quando Foucault estabelece que “é característico da literatura ter se dado sempre como tarefa, precisamente, o assassinato da literatura”,⁵⁴² estaria reforçando a tarefa de assassiná-la? Seja como for, Foucault não trata tal assassinato de dentro da literatura, mas da filosofia.

Se está correto o pressuposto de que restos ultrapassam a análise literária, devemos reconhecer como primeiro o simulacro. Precisamos ver como a análise da literatura se tornará simulacro de sua filosofia, quais as consequências dessas considerações sobre a literatura para a filosofia.

Pois não me vanglorio de fazer uma filosofia verdadeira do mesmo modo que, ontem, não permitia aos literatos fazer uma verdadeira literatura; do mesmo modo como ontem a literatura estava no simulacro da literatura, eu estaria, hoje, no simulacro da filosofia. Em suma, gostaria de saber se não seria na direção de um simulacro de filosofia que essas análises literárias poderiam levar.⁵⁴³

É notável que, ao entrar no campo propriamente filosófico depois de ter muito se dedicado à medicina e à psicologia, Foucault se reconheça um estranho.⁵⁴⁴ Seu estudo da literatura estaria, não fosse o prestígio a ela atribuído, ainda no campo dessas intermediações da filosofia com outras matérias. Porém,

⁵⁴² Ibid., p. 143.

⁵⁴³ Ibid., p. 162.

⁵⁴⁴ “Ora, o senhor disse no começo que eu era filósofo. Isso me embaraça e gostaria de começar por esse ponto. Se essa palavra me faz dar uma parada, é porque eu não me considero filósofo”. FOUCAULT, M., “Loucura, literatura e sociedade” em *Ditos e escritos*, v. 1, p. 233.

na passagem acima, percebemos que se trata de mais do que uma interseção de disciplinas. Há a possibilidade de, por esse caminho, encontrar uma nova filosofia que não se forma como redoma sistemática, mas que surge como simulacro desses problemas encarnados, cujos objetos advêm forçosamente de uma abordagem transdisciplinar: a linguagem na literatura, mas tal como se vê em Sade; a loucura fundamentada nas práticas de exclusão do século XVII; o surgimento da anatomoclínica com base na exploração dos cadáveres. Encontramos uma espécie de inversão do modelo platônico, no qual ao mundo das ideias corresponde a uma análise de maior propriedade, em detrimento do plano mundano – plano dos simulacros. Para Foucault, o que escapa aos padrões e às regras são os casos específicos, que fomentam o pensamento a explorar um novo mundo.

Visto o projeto em sua forma ampla, nos perguntamos a que, realmente, o caminho até aqui percorrido orienta? O que a literatura aponta como grande questão filosófica que retorna ao pensamento de Foucault? O que ela aponta é a natureza da linguagem, que, de acordo com Foucault, não deve mais ser compreendida associada ao tempo, mas ao espaço: “Talvez a literatura seja fundamentalmente a relação que está se constituindo, que está se tornando obscuramente visível, mas ainda não pensável, entre a linguagem e o espaço.”⁵⁴⁵

O assassinato da literatura oferecerá de herança, por exemplo, a noção de *epistémê*, presente dois anos mais tarde em *As palavras e as coisas*.

Durante muito tempo, considerou-se, sem dúvida, por várias razões, que a linguagem tinha um profundo parentesco com o tempo, visto que a linguagem é essencialmente o que lê o tempo. Além disso, a linguagem restitui o tempo a si mesmo, pois ela é escrita e, como tal, vai se manter no tempo e manter o que diz no tempo. A superfície coberta de signos é, no fundo, apenas o ardil espacial da duração. É, portanto, na linguagem que o tempo se manifesta a si mesmo e, além disso, vai se tornar consciente de si mesmo como história. Pode-se dizer que, de Herder a Heidegger, a linguagem como logos sempre teve a nobre função de guardar, de vigiar o tempo, de se manter no tempo e de manter o tempo sob sua vigilância imóvel. (...) De fato, o que se está descobrindo hoje, por muitos caminhos diferentes, além do mais quase todos empíricos, é que a linguagem é espaço. Tinha-se esquecido disso simplesmente porque a linguagem funciona no tempo, é a cadeia falada que funciona para dizer o tempo. Mas a função da linguagem não é o seu ser: se sua função é tempo, seu ser é espaço. Espaço porque cada elemento da linguagem só tem sentido em uma rede sincrônica. Espaço porque o valor semântico de cada palavra ou de cada expressão é definido por referência a um quadro, a um paradigma.⁵⁴⁶

545 FOUCAULT, M., “Linguagem e literatura” em *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 173.

O esforço dos filósofos mencionados com a linguagem de alguma forma toma, diante do tempo, o lugar das ideias platônicas, pois se dirige à promessa de que, se a história é devir, a linguagem pode preservar o pensamento de seu movimento, entregando-nos qualquer coisa estável e radical, por exemplo, a excelência grega, como um consolo pelo fim da metafísica. Mesmo em Benjamin, para darmos outro exemplo, contra as ruínas do tempo, algo como um largo espaço que abraça o presente, o passado e o futuro é aberto, com base na ideia compreendida como mônada. Foucault não os contraria, mas denuncia que essas concepções de tempo estão amparadas sobre uma espacialidade fundamental. Em certa medida, pela análise dos quadros epistêmicos, pelas rupturas que efetivamente delimitam um espaço mais reduzido do que as unidades que abraçam o passado, o presente e o futuro, se salva a dimensão de transformação do tempo. Em última instância, a questão é como preservar a inteligibilidade quanto mais específicos são os recortes, e como dar a cada qual um lugar entre os outros.

O que distingue esses pensadores não é o sentido temporal ou espacial da linguagem, os quais Foucault busca organizar por meio de uma distinção entre a função e a essência da linguagem. O que os distingue são as suas compreensões da origem. Em vez de atribuir as rupturas históricas às emergências do poder, Foucault as atribui a um tipo de estruturalismo histórico de cunho kantiano, o “*a priori*” histórico, ou heideggeriano, a “totalidade significativa”, que ele opta por designar “*epistémê*”. São referências menos consideradas do que, por exemplo, a teleologia, em Kant, ou a saga da linguagem, em Heidegger, mas capazes efetivamente de aproximá-los em uma organização das ideias que concernem ao tempo e ao espaço.

Encontramo-nos claramente dentro do projeto de *As palavras e as coisas*, no qual o desafio de compreensão da história não se dá por aquilo que a linguagem oferece de linear ou permanente, mas em sua sincronicidade. As emergências, nesse ponto, são mais atribuídas ao acaso do que às práticas de poder.

Nessa obra, o estudo da linguagem pela literatura cede lugar à análise do saber. Lembremo-nos, entretanto, de que ainda não se trata, como se verá em *A arqueologia do saber*, do saber articulado aos discursos e, dentro das unidades

discursivas, a dispersão e a regularidade dos enunciados. Foucault espera, em *As palavras e as coisas*, contaminado pelo projeto estruturalista, encontrar a espacialidade da linguagem como um “quadro”, um “paradigma” que pudesse ser, a cada época, resumido a um único signo que, contra a progressividade, irromperia por toda parte tão subitamente quanto algum dia também viria a desaparecer. Como um poema de uma só palavra, um só signo, ou mônada do espaço, a *epistémê* instaura uma relação de simulacro em que toda a cultura pode espelhar-se a partir de sua ordem primeira. Porém, a mitificação ou a ficção da cultura – que este signo produzirá – não mais residirá no regime literário. Residirá onde se pretende, como também a palavra letal da literatura, mais fiel à realidade, mas onde pode ressentir-se menos de seu lirismo e de seu regime particular: as ciências.

Esta, afinal, é a pergunta que orienta tal obra: “Em que tábua, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas?” A essa pergunta, que orienta *As palavras e as coisas*, devemos responder com a ideia que encontramos na conferência “Linguagem e literatura”: “E talvez seja na análise dessas formas de repetição que se poderá esboçar algo como uma ontologia da linguagem. Digamos agora simplesmente que a linguagem não cessa de se repetir.”⁵⁴⁷ E ainda: “a linguagem é provavelmente o único lugar do ser no qual algo como a repetição é absolutamente possível.”⁵⁴⁸

*

Retornamos ao texto “A vida dos homens infames”. A literatura reaparece como simulacro. Porém, o que encontramos não é uma tentativa de aproximação da realidade, mas efetivamente correlato de alguma prática mundana. Não mais autônoma e tampouco protegida por trás da fábula, ela agora possui maior correspondência com a trama histórica, com a sua atualidade. Se em outros momentos a experiência com a literatura forneceu, com base na noção de

⁵⁴⁷ Ibid., p. 160.

⁵⁴⁸ Idem.

espacialidade da linguagem, meios de pensar as condições para o surgimento de positividades – os quadros ou *epistémês* –, o que ela agora oferece é um suposto acesso ao discurso que a história se ocupou de escamotear. A literatura, como simulacro aparente dos empoeirados arquivos sobre os quais Foucault se debruça, é semelhante ao discurso da infâmia e por ele é transgressora; revela as vidas que o discurso fabuloso não somente não abraçou, como atuou contra suas vivências repugnáveis com voz de comando.

A fábula, de acordo com o sentido da palavra, é o que merece ser dito. Por muito tempo, na sociedade ocidental, a vida do dia a dia só pôde ter acesso ao discurso atravessada e transfigurada pelo fabuloso; era preciso que a vida fosse extraída para fora dela mesma pelo heroísmo, pela façanha, pela Providência e pela graça, eventualmente por um crime abominável; era preciso que ela fosse marcada com um toque de impossível. Somente então ela se tornava dizível. O que a colocava fora de acesso lhe permitia funcionar como lição e exemplo. Quanto mais o relato saía do comum, mais ele tinha força para fascinar ou persuadir. Nesse jogo do fabuloso imaginário, a indiferença para com o verdadeiro e para com o falso era, portanto, fundamental.⁵⁴⁹

Anteriormente à disputa entre o verdadeiro e o falso está a questão da fábula, a qual surge não só caracterizada como “o que pode e deve ser dito”. A fábula é agora “o que merece ser dito”. Se na década anterior tratava-se de reconhecer na literatura ao mesmo tempo uma esperança para a renovação da experiência moderna e o caráter de ficção que seria para ela letal, agora vemos como precisamente da decisão de não verdade ressurgem renovada a sua relevância. Atestar a indiferença para com o verdadeiro e para com o falso implica a constatação de que esses são critérios pertencentes a uma situação em que perspectivas, em raras circunstâncias como a democracia grega, se contrapõem, ou quando o ordenamento jurídico, a despeito do ceticismo de Foucault a esse respeito, é imparcial. Quando apenas um discurso conclama seu domínio sobre a realidade, quando tem incontestável merecimento ou *status*, a verdade está pressuposta; seu desafio é de exaltação própria, ou seja, daqueles que transitam entre o heroísmo e a Providência. Ao contrário do que vemos em Édipo, não é mais esperado que um rei debata o verdadeiro e o falso com qualquer camponês. Como soberano, ele é juiz dos inquéritos, atesta a verdade, a qual os homens ordinários não podem fazer mais do que suplicar algum proveito. Desse modo, o

549 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 220.

comum ou ordinário somente aparecerá sem intermédio na forma do repugnante. Se não produz façanhas nem é dotado de graça, a voz que vem da banalidade precisa se tornar abominável para ingressar na dimensão, senão do fabuloso, ao menos do fascinante.

Daí sua dupla relação com a verdade e o poder. Enquanto o fabuloso só pode funcionar em uma indecisão entre verdadeiro e falso, a literatura se instaura em uma decisão de não verdade: ela se dá explicitamente como artifício, mas engajando-se a produzir efeitos de verdade que são reconhecíveis como tais.⁵⁵⁰

O fabuloso funciona em uma indecisão entre verdadeiro e falso porque nele a condição de quem fala, sendo também a condição de quem se fala, é o bastante. Se o fabuloso é a façanha de um príncipe, ninguém questionará a sua veracidade. Se o fabuloso é o abominável, o gesto cometido já está de saída julgado. Retira-se, portanto, das noções hegemônicas, e não da verdade fatural, o critério de análise. Nisso consiste a natureza do fabuloso: que ele transforme a contingência em necessidade. A literatura, por outro lado, embora reconhecida como artifício, como ficção e simulacro, vem sugerir um novo critério, que não consiste em uma verdade acima das noções hegemônicas, mas na estratégia de contorná-las, de tomar uma “decisão de não verdade” – único meio de transgredir as noções hegemônicas. Sim, a literatura é um artifício, mas um artifício crítico do que se toma como verdade. Ela mesma não é expressão da verdade, mas é capaz de inverter o merecimento político e moral residente nas narrativas que cortejam o rei e outros dessa nata. Esse é o seu “efeito de verdade”. Como uma espécie de ritual de vingança ou como último lampejo de esperança, a literatura, jogando com as leis do fabuloso, desvirtua-as, a exemplo da obra de Baudelaire, em direção a uma espécie de epopeia das coisas banais e miseráveis. Portanto, sua legitimidade funda-se, então, não mais em sua pretensão de autonomia, mas exatamente em sua decisão de simulacro. Ela revela que, porque há uma fábula dos bem-aventurados, é preciso haver uma fábula da infâmia.

Estaríamos no domínio de uma abordagem funcional da literatura perigosamente subordinada ao analisarmos sua implicação ou compromisso com a realidade? Não precisamos reduzi-la a tanto, mas é evidente que tal abordagem se distingue das considerações modernas no sentido atribuído a Mallarmé, quando

⁵⁵⁰ Ibid, p. 221.

dito, em *As palavras e as coisas*, que “a linguagem fala”. Baudelaire surgiria de fato como maior expoente dessa experiência em que não é a linguagem que fala, tampouco preserva uma saga vinda de alhures. Se há, como sugerido por Hölderlin, um eco ou, como sugerido por Heidegger, uma resposta, há de ser conforme o cotidiano articulado por outro discurso.⁵⁵¹

Se a literatura não pode ser a mais segura epistemologia da realidade, pode ser, no entanto, uma ética de resistência aos discursos que têm tal pretensão e que escamoteiam ideologias, como ocorre no caso das pretensões científicas da historiografia quando servem à perspectiva dos vitoriosos, portanto, mais à realeza do que à realidade. Está incorporada à sua tradição a promessa de redenção, que, como sabemos, resultará em ataque até a si mesma. Todo o seu aspecto filosófico, que, na tradição moderna, o relaciona a uma excelência da linguagem, viria transfigurado senão como uma ética ou uma política, ao menos em uma relação de concomitância, na qual se instituiria não uma revolução, mas uma involução do *status quo*. Em favor de que, porém, tal façanha? De sua autonomia, da infâmia ou de retóricas de poder mais eficientes?

A decisão de não verdade é, no campo literário, o princípio das fábulas da infâmia. Isso não quer dizer que toda fábula da infâmia dependa da literatura e dessa decisão de não verdade. Se a literatura permanece presa ao regime da ficção, se a sua não verdade a preserva no campo do simulacro, Foucault irá buscar as fábulas da infâmia, privilegiá-las, nas “notícias”, nos “fragmentos de discurso carregando fragmentos de uma realidade da qual fazem parte”. Como um reino paralelo que gera “efeitos de verdade” – qualquer coisa como uma meia justiça –, a literatura gera um tipo de memória, mas ela não é o relato direto dos oprimidos. Finalmente, tais efeitos de verdade não incidem sobre aqueles que deles mais necessitam.

A literatura, portanto, faz parte desse grande sistema de coação através do qual o Ocidente obrigou o cotidiano a se pôr em discurso; mas ela ocupa um lugar particular: obstinada em procurar o cotidiano por baixo dele mesmo, em

551 Ver a análise de Katia Muricy a respeito da relação entre Baudelaire e Walter Benjamin: “Na construção das alegorias, Baudelaire calcula cada efeito da linguagem, do ritmo, da versificação. O que Benjamin encontra de desconcertante nessas alegorias é que Baudelaire as destitui do tom elevado da lírica convencional e lhes dá o ambiente prosaico de sua poesia. Nela ele faz irromper inesperadas palavras de proveniência urbana, imagens banais do cotidiano; a sua técnica é, para Benjamin, a do conspirador: surpresa, agilidade, choque”. MURICY, K., *Alegorias da dialética*, p. 223.

ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e os códigos, em fazer dizer o inconfessável, ela tenderá, então, a se pôr fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta. Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela permanece o discurso da “infâmia”: cabe a ela dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o descarado.⁵⁵²

Se o Ocidente obrigou o cotidiano a se pôr em discurso, certamente não foi respeitando as vozes infames, mas, ao contrário, exigindo suas confissões, alojando-os em comportamentos repudiáveis. A literatura é simultaneamente “transgressão”, “revolta” e “parte do sistema de coação” – nisso consiste a noção de assassinato ou o seu caráter letal já visto nos primeiros textos a seu respeito. A literatura se instaura onde o cotidiano pode, contrariamente à primazia do fabuloso que orienta a história, pôr-se em discurso com base em um governo próprio, um regime livre. O que nela é tão forçosamente letal é o fato de poder exigir uma liberdade para si que as verdadeiras fábulas do cotidiano, em verdade, não têm condições de exigir.

No combate entre a liberdade e a ironia de seu atentado, prevalece certamente a liberdade. E quanto mais criativa, mais se afasta de seu propósito reformador, de tal maneira que talvez algum dia tenha o abandonado de todo, tornando-se, assim, apenas autoreferente.⁵⁵³ Deparamos, destarte, com um estranho raciocínio circular. Afastando-se de seu propósito politicamente reformador, a literatura se torna uma experiência autorreferente de linguagem; tornando-se, assim, autorreferente, ela assemelha-se à loucura; construindo tantas tramas com a loucura, ela reencontra o seu propósito reformador.

A autonomia da linguagem, antes de confrontar o seu aspecto instrumental, dá-se em referência ao primordial compromisso com a infâmia. Saberemos algum dia se não foi apenas porque o poder da técnica insinuou-se como a maior das ameaças, a literatura encontrou justificativa para abandonar o compromisso que impregnou seu próprio estilo de ser a voz transgressora da

552 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 221.

553 “O problema é saber em que direção vão os fios que tecem a escrita. Sobre esse ponto, a escrita posterior ao século XIX existe manifestamente para ela mesma e, se necessário, existiria independentemente de todo consumo, de todo leitor, de todo prazer e de toda utilidade. Ora, essa atividade vertical e quase intransmissível da escrita assemelha-se, em parte, à loucura. A loucura é, de algum modo, uma linguagem que se mantém na vertical, e que não é mais a fala transmissível, tendo perdido todo o valor de moeda de troca, seja porque a fala perdeu todo o valor e não é desejada por ninguém, seja porque se hesita em servir-se dela como de uma moeda, como se um valor excessivo lhe tivesse sido atribuído”. FOUCAULT, M., “Loucura, literatura, sociedade” em

infâmia? Quando a ameaça deixou de ser política para se tornar epocal? Quando deixou de ser expressiva e representativa para tornar-se formal?

É certo que atuar em uma dimensão possível, na resiliente expectativa de “efeitos de verdade”, a subtrai da dimensão política. Afinal, sua suposta excelência à vida imediata dos homens infames importa quase nada. Àqueles impedidos de andar errantes, que importa que em suas homenagens ou, pior, pela acusação do ridículo de seus hábitos, escolhas e sonhos, tenha surgido um Dom Quixote? A um judeu cujos direitos de exigir justiça foram extirpados, que importa que tenha surgido um Shylock? Se a excelência da linguagem é qualquer coisa como o resgate de uma memória que não se reconhecia a si mesma, trata-se da excelência de um serviço prestado sempre a quem é de fato lembrado, o que distingue a literatura das “notícias” recuperadas por Foucault. Nas fábulas que ele reúne, quem diria, a formiga canta também, e até de forma mais comovente do que a cigarra.

Não se trata jamais de um serviço prestado a quem é, de fato, ultrajado e esquecido. Trata-se tão somente de um discurso outro, letal contra si, mas que pretende ser também letal contra as formas hegemônicas. Assim, a literatura garante ao menos que o cotidiano não seja tão simploriamente coadunado com a verdade dos discursos originados nas viciadas relações de poder.

A fábula da modernidade, seja contada pela historiografia ou pela literatura, não é memória da realidade, mas simulacro de eventos sublimados, de lembranças assassinadas, do aniquilamento dos infames para que o fabuloso e a ficção imperassem não só como relato histórico, mas também como comando sobre a realidade a cada momento na forma de discursos retóricos, bem ou mal enfeitados.

O pensamento de Foucault é um esforço por atravessar em sentido oposto os processos de institucionalização dos simulacros para reencontrar as experiências que os produziram, para questionar a história do fabuloso em favor da fábula da infâmia. Afinal, se esse propósito não está na alçada da literatura, pode estar na alçada da filosofia. Trata-se de quebrar a identificação entre a verdade e os simulacros produzidos pelas tramas compostas pelo saber-poder ao longo da história.

4.3 Pierre Rivière e o parricídio

História da loucura e O nascimento da clínica são dois livros cujos desfechos são voltados a uma reflexão sobre a literatura. Tivemos a oportunidade de ver por meio de uma composição de textos menores como, na década de 1960, ela possui uma posição privilegiada, e vimos por via de qual elaboração conceitual ela a perde. Em uma conferência de 1970, “Loucura, literatura, sociedade”, deparamo-nos com uma posição muito diferente que o atesta: “Com efeito, se o ato de escrever é subversivo, basta traçar letras, por insignificantes que sejam, sobre um papel, para colocar-se a serviço da revolução mundial.”⁵⁵⁴ Já não é a escrita em si, tampouco a escrita voltada sobre si mesma, a promessa de novos caminhos. Quando Foucault não se ocupa mais com a produção de uma nova linguagem com base na filosofia, na crítica e na literatura; quando ele privilegia o discurso e sua inserção política, o caráter de simulacro da literatura passa a ser uma razão de desinteresse ou de ironia: “De algum modo, a literatura é admitida na sociedade burguesa precisamente porque foi digerida e assimilada. A literatura é como uma criança fujona: ela faz bobagens, mas, cada vez que volta para casa, é perdoada.”⁵⁵⁵ Somente em *A vida dos homens infames*, tecendo novas relações com aquilo que chamamos de fábulas da infâmia, ela reconquista, justamente em oposição a sua apropriação ou assimilação burguesa, uma relevância, que, no entanto, não irá de todo redimi-la. No aspecto político, renova-se a experiência sombria de sua “palavra letal”, o “assassinato”, primeiramente oriundo do jogo de intertextualidade entre as obras. Mas, alojada também em seus laços com a cultura, ela contraria o *status quo*. Ela resguarda a promessa de um ato parricida libertador, criador, mas, com efeito, não escapa de uma coadunação filial. Há decerto um tratamento ambivalente. Se a linguagem é, como afirmou Platão, um *Pharmakon*, é, sobretudo a literatura que encontrará no pensamento de Foucault distintas ocasiões em que é compreendida como remédio, cosmético e veneno.

Os elementos migram de um ponto a outro no espaço. O desaparecimento da questão literária é, como em tantos aspectos já vistos, um efeito de superfície. Vimos que a reflexão sobre a espacialidade da linguagem nasce da análise literária

⁵⁵⁴ Ibid., p. 244.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 247.

e, ao desaparecer, ela comparece nos quadros epistêmicos de *As palavras e as coisas*. Vimos, do mesmo modo, como a questão das fábulas, “aquilo que merece ser dito”, é deslocada do “contradiscurso” literário para a análise dos discursos, pois não se buscará analisar todos os discursos, mas aqueles que foram obliterados e que merecem ainda pertencer à memória dos homens. O pensamento de Foucault, um dia interessado nos simulacros literários, irá se reconhecer como análise dos simulacros da verdade; irá investigar “quem fala”, a quem a fala serve, segundo quais sistemas jurídicos e por quantas maneiras ela está tramada ao poder. Neste último capítulo, investigaremos outras duas transfigurações ou desvios: como o assassinato literário dá lugar a análises de assassinatos literais; e como a beleza, critério nem tão relevante nas análises estéticas de Foucault, surge nos estudos que possuem com a estética relações inusitadas. Há na curadoria da história de Foucault uma relevância significativa da beleza nas fábulas – de uma beleza controversa, da realidade que não nos deleita, mas nos repugna, da qual nos desviamos, experiência que é “misto de beleza e de terror”.

A obra mais representativa em tal caso, que não fala da função política da arte, mas da presença da forma estética nos arquivos históricos é, provavelmente, *Vigiar e Punir*, de 1975. Ela começa com o relato do suplício de Damiens, um parricida:

(Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757), a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris (aonde devia ser) levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; (em seguida), na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzido a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento.⁵⁵⁶

Todo o relato seria de horror não fossem as cinzas de Damiens destinadas a serem “lançadas ao vento”, o que faz suspeitar se este é um caso em que a morte imita a arte. Transcorrido o suplício e incinerados os seus restos mortais em praça pública, alguns tiraram conclusões “do fato de um cão se haver deitado no dia seguinte no lugar onde fora levantada a fogueira, voltando cada vez que era

enxotado”.⁵⁵⁷ Estranhas formas de aquecer o coração. E ainda, a arma do crime, “a famosa faquinha”, foi “coberta com enxofre e amarrada à mão culpada para queimar ao mesmo tempo em que ele”,⁵⁵⁸ como uma chaga. A invenção de rituais vem encobrir absurdos mais sistemáticos. Foucault cita Vico: “essa velha jurisprudência foi toda uma poética.”⁵⁵⁹ E tudo isso não ensinará qualquer coisa sobre o que nos atrai na própria literatura sem que tenhamos coragem de admitir? Que a literatura tanto mais nos atrai quanto mais ela oferece, em simulacros de significações nobres e formas rebuscadas, a realidade do mal que nossos nervos não suportam. Seja como for, é o que Foucault parece explorar.

Diz-se que a beleza está nos detalhes, e neles também ela encontra com a crueldade. Todas as medidas, as dosimetrias, os sistemas arbitrários que se tornaram muito sofisticados, em nome da justiça, para correlacionar e reagir aos atos mais sem sentido, aprimorando cada vez mais as suas técnicas, não servem senão a uma escolha criativa e a um exercício de arbítrio. “Todos esses diversos elementos multiplicam as penas e se combinam de acordo com os tribunais e os crimes: ‘A poesia de Dante posta em leis’, dizia Rossi.”⁵⁶⁰ Arte cuja matéria-prima para a imaginação é o corpo e o seu sofrimento:

A morte-suplício é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em “mil mortes” e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies*. O suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas.⁵⁶¹

Estranhos modos de contemplação da forma. Justificamo-nos com a sua distância ao atestar que a fonte dessa curiosidade é a importância da história? Prazer da sofisticação e da vingança; prazer que devia ser punitivo e dissuasivo e que se tornou prazer da erudição histórica, não afeito à quantidade, não tão arbitrário quanto o antigo, mas de ultrapassar a identidade com a qual nos reconhecemos, de não nos reconhecermos naquilo que um dia fomos capazes. Prazer daquele conhecimento do qual nos fala Nietzsche no início da *Genealogia da moral*, de sermos a nós mesmos desconhecidos e querermos “levar algo para

556 FOUCAULT, M., *Vigiar e punir*, p. 9.

557 Ibid., p. 10.

558 Ibid., p. 39.

559 Ibid., p. 39.

560 Ibid., p. 31.

casa”,⁵⁶² ao mesmo tempo em que descobrimos que somos os homens mais cheios de pudores e os mais frágeis.

O essencial para a investigação teórica de *Vigiar e punir* é reconhecer que, no fim do século XVIII, uma ruptura acontece nos sistemas de punição. Os suplícios são abandonados. Surge “certa discrição na arte de fazer sofrer”⁵⁶³ e o corpo não é mais “dado como espetáculo”.⁵⁶⁴ O livro é uma coleção dessas torções de estilo que aproximam a teoria, a narrativa histórica e o tratamento estético da forma, para contar o surgimento da “vergonha de punir”, de uma alteração em seus objetivos: “a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro.”⁵⁶⁵ A arte não é, portanto, mais uma referência de simulacro da realidade. Quanto mais crua a análise, mais se percebe que a realidade utiliza-se da arte com outros fins que não puramente estéticos. A forma está a serviço da punição, do castigo, do exemplo, do aviso, do medo, da dissuasão. As formas buscam atender a uma espécie de isomorfia primeira, de isometria da moral, do poder, das vidas tão mal distribuídas nos mesmos espaços.

Não é a arte que se torna desinteressada, mas o sistema jurídico e penal que, aprimorando a sua técnica, quer deixar ao mundo uma mensagem de correção e uma pedagogia sem sujar as mãos, nutrindo o desapego, o desinteresse próprio. “Utopia do pudor judiciário: tirar a vida evitando deixar que o condenado sinta o mal.”⁵⁶⁶ Seu instrumento, a guilhotina.

O desinteresse não nasce com a ciência e com os mais elevados deleites com as formas puras; nasce da culpa, da obrigação de ter que sujar as mãos. Mas nem tudo, no desaparecimento do suplício, é progresso humanista ou sentimento casto perante a dor alheia. Há também estratégias, artifícios, riscos pesados, medos mútuos e ganhos de contrapartida. Nem sempre o suplício foi um espetáculo para o povo, uma festa da justiça terrena, pois certamente houve casos de identificação, casos de julgamento injusto ou se viu “levar à morte um homem do povo por um crime que teria custado a alguém mais bem nascido ou rico uma pena relativamente mais leve”.⁵⁶⁷ A ocasião de infligir medo à população,

561 Idem.

562 NIETZSCHE, F., *Genealogia da moral*, p. 7.

563 FOUCAULT, M., *Vigiar e punir*, p. 12.

564 Ibid., p. 12.

565 Ibid., p. 13.

566 Ibid., p. 15.

567 Ibid., p. 51.

causando revoltas, pôde reverter-se em constrangimento e em desafio ao poder soberano. Sobretudo, sugere Foucault, na ocasião do fim iminente e das mais terríveis torturas já definidas, como evitar que o supliciado não se vingue também em seus discursos, em suas blasfêmias e, é claro, em suas verdades?

Se houvesse anais para registrar escrupulosamente as últimas palavras dos supliciados, e se tivesse a coragem de percorrê-los, se se perguntasse a essa vil população reunida por uma curiosidade cruel em torno dos cadafalsos, ela responderia que não há culpado amarrado à roda que não morra acusando o céu da miséria que o levou ao crime, reprovando a barbárie de seus juízes, maldizendo o ministério dos altares que os acompanha e blasfemando contra Deus de que ele é o instrumento.⁵⁶⁸

Uma das estratégias da justiça que se volta contra ela própria de modo especialmente interessante para a nossa análise é a do “discurso do cadafalso”: o “rito de execução previa que o próprio condenado proclamasse sua culpa reconhecendo-a publicamente de viva-voz”.⁵⁶⁹ São discursos reais aos quais se juntam outros fictícios com o intuito de esclarecer a população sobre o mal cometido e que começam a circular como “folhetins”. O desvio muito interessante nesse artifício consiste em que “o condenado se tornava herói pela enormidade de seus crimes largamente propalados, e às vezes pela afirmação de seu arrependimento tardio”.⁵⁷⁰ Há uma inversão extraordinária, pois o ato infame passa a ser carregado de glórias pelo seu alcance público. Cria-se uma demanda antes não existente por uma “literatura de crimes”, “fábulas verídicas da pequena história”, mas cujo significado se perde ou se reverte entre aquele que escreve, aquele que edita e aquele que lê:

Se esses relatos podem ser impressos e postos em circulação, é certamente porque se esperam deles efeitos de controle ideológico, fábulas verídicas da pequena história. Mas se são recebidos com tanta atenção, se fazem parte da leitura de base das classes populares, é porque elas aí encontram não só lembranças, mas pontos de apoio; o interesse de “curiosidade” é também um interesse político. De modo que esses textos podem ser lidos como discursos com duas faces nos fatos que contam.⁵⁷¹

Os “reformadores do sistema penal” não tardarão a pedir a supressão dos

568 BOUCHER D’ARGIS apud FOUCAULT, Ibid., p. 51.

569 Ibid., p. 54.

570 Ibid., p. 55.

571 Ibid., p. 55.

folhetins, e é provável que isso tenha contribuído para o surgimento e a proliferação da “literatura policial”. De Quincey a Baudelaire, diz Foucault, “há toda uma reescrita estética do crime”.⁵⁷² Mas não nos enganemos ao ver aí um subterfúgio bem-sucedido da voz do povo. Já falamos de todas essas ambivalências, das perdas e dos ganhos da literatura, o alcance possível e a autonomia impossível que ela conquista. A questão não é tanto se a literatura nos salva ou não. Afinal, como já anunciado na década anterior, “não há ser da literatura, há simplesmente um simulacro que é todo o ser da literatura”.⁵⁷³ O que importa é que o espetáculo sombrio tenha conquistado uma forma de se perpetuar nas sombras. Que não só a literatura tenha conquistado os holofotes, mas que incida sobre os crimes nas sombras um jogo de simulacros do crime original. “Os grandes assassinatos tornaram-se o jogo silencioso dos sábios.”⁵⁷⁴

*

Totem e tabu, de Freud, confabula uma origem da cultura universal, nossas crenças e nossas leis, no crime. No início da obra, ele afirma que “Tabu” é um termo polonésio de difícil compreensão, uma vez que carrega dois sentidos contrários: “por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’.”⁵⁷⁵ O tabu é, por natureza, ambivalente. É preciso analisar melhor a questão da ambivalência, e também o crime máximo, o assassinato por excelência nutrido pela ambivalência íntima, o parricídio.

Devemos conhecer a análise freudiana, que está na base de muitas outras. É preciso antes de tudo questionar o que é o totem, associado ao tabu.

Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação particular com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito, guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e

⁵⁷² Ibid., p. 56.

⁵⁷³ Ibid., p. 147.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 56.

⁵⁷⁵ FREUD, S., “Totem e tabu” em Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13, p. 38.

poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras).⁵⁷⁶

No universo ao qual se refere Freud, as leis se resumem, na verdade, a duas: “não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico.”⁵⁷⁷ São esses os tabus primitivos e suas relações com o totem. É interessante observar a ideia de uma “sanção” ou de uma vingança automática decorrente da quebra do tabu sem precisar determinar em que consistirá essa sanção. Para Freud, na origem de todo sistema de penalidade está o tabu, mas há ainda uma experiência anterior ao tabu, que ele vem substituir. Antes do sistema totêmico, teria havido um crime contra o pai primevo, de quem o totem seria um substituto com a função de sublimar a culpa pelo crime, ao mesmo tempo advertindo os homens para que ele não se repita. Ao menos originalmente, o homem não é, de acordo com Freud, um animal social, mas um animal de horda, o que quer dizer que nas relações humanas há uma relação de comando, e o déspota por excelência é o pai. De início isso significava muito mais do que em nossos dias. Significava, como é comum entre algumas espécies de mamíferos, que ele tinha para si todas as mulheres do clã e que, na medida em que os jovens machos cresciam, adquirindo força para desafiar a sua posição dominante, ele os expulsava do bando. A nossa cultura teria tido início com uma revolta dos filhos que, juntos, resolvem não só matar o pai e devorá-lo como modo de herdar suas forças, como, no lugar de brigarem entre si para decidir quem assumiria o novo lugar despótico, reformar esse sistema, dando origem à vida em sociedade, fundada então sobre aqueles dois tabus fundamentais que garantiriam a convivência.⁵⁷⁸ Esta análise considera que os homens substituem de formas cada

⁵⁷⁶ Ibid., p. 21.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 52.

⁵⁷⁸ “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. (...) O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (...) Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (...) Cada um quereria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito.

vez mais complexas, simbolicamente, uma história construída em atos de violência, e por isso mesmo condenada a se repetir. É quando, no lugar das disputas efetivas, se estabelece a hipótese, o “como se” oculto nas fábulas, o “era uma vez”, os bichos que falam, e finalmente todos os símbolos, quando se transfere a um ente distante aquilo que retrata os seus criadores, que surge as leis, a religião, os costumes, o que, finalmente, nos torna ao mesmo tempo criadores de nós mesmos e apartados de nós mesmos. Apenas nos reconhecemos nos símbolos que criamos e no fracasso da obrigação de assumi-los.

O sistema totêmico foi um modo de solucionar o sentimento ambivalente com relação ao pai, de ao mesmo tempo garantir a sua “proteção, cuidado, indulgência”,⁵⁷⁹ e organizar um sistema social que não os levasse nem a uma nova situação despótica nem a um novo crime. Para Freud, todas as demais grandes bases da cultura seriam derivadas dessa experiência fundamental. Ele afirma que “foi somente muito depois que a proibição deixou de limitar-se aos membros do clã e assumiu a forma simples: ‘não matarás’.”⁵⁸⁰ Foi somente depois que o festival em que se tornava permitido o sacrifício do totem tornou-se uma oferenda em devoção aos deuses. E, finalmente, “a elevação do pai que fora outrora assassinado à condição de um deus de quem o clã alegava descender constituía uma tentativa de expiação muito mais séria do que fora o antigo pacto com o totem”.⁵⁸¹

No *Homo sacer: a vida nua I*, Agamben, que se dedica também a uma investigação da origem das leis, faz uma série de referências a Freud e à questão da ambivalência como caracterização da experiência política originária. A referência é ambígua. De um lado, ele afirma que esse tipo de análise, entre as quais está a freudiana, é um “mitologema científico”, “ele próprio carente de explicação”.⁵⁸² Contudo, sua análise está muito mais próxima do que pode parecer. Como fez Freud, Agamben também refere-se a Wundt para retratar o “horror sacro”. A certo ponto, ele chegará mesmo a admitir que “o conceito de tabu exprime exatamente a originária indiferença de sacro e impuro que

Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos, – talvez somente depois de terem passado por muitas crises perigosas – do que instituir a lei contra o incesto”. Ibid., p. 172.

579 Ibid., p. 173.

580 Ibid., p. 174.

581 Ibid., p. 177.

582 AGAMBEN, G., *Homo sacer O poder soberano e a vida nua I*, p. 88.

caracterizaria a fase mais arcaica da história humana”.⁵⁸³ Além disso, sua análise também carrega, como já vimos, um forte caráter ambivalente. Ele reforça a importância dada por Freud à ambivalência presente no termo “sacer”, referindo-se a um artigo que Freud teria publicado na revista *Imago* em que o utiliza no sentido de “santo e maldito”.⁵⁸⁴ Mas o que ele tem em vista, o foco que o afasta de Freud é que, por trás da “teoria da ambivalência do sagrado”, é a análise do bando mais do que a referência ao parricídio original que é fundamental. Ele desqualifica a narrativa parricida, dando ao termo outro sentido etimológico: “Qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, ele indica na origem o assassinio de um homem livre.”⁵⁸⁵ O lugar da análise freudiana seria a de um horizonte mais restrito, o qual Agamben se encarrega de alargar, não importando tanto o suposto assassinato original, mas essencialmente a dinâmica que para Freud seria subsequente à formação do “bando”. É o bando, para Freud, a sociedade dos parricidas, que, para Agamben, é mais importante na experiência da ambiguidade do sacro e, conseqüentemente, dos fundamentos da lei e da cultura: “A análise do bando – assemelhado ao tabu – é desde o início determinante na gênese da doutrina da ambiguidade do sacro: a ambiguidade do primeiro, que exclui incluindo, implica aquela do segundo.”⁵⁸⁶ Agamben inverte a fórmula freudiana: é o bando que estabelece o tabu, dentro do qual está o parricídio como assassinato do homem livre.

O que há de mais distante e de certo modo ameaçador na referência a Freud no trabalho de Agamben é que o *sacer* de Freud é o pai,⁵⁸⁷ enquanto o *sacer* de Agamben acaba sendo, dentro de uma conotação mais ampla, o exato oposto, o homem que não é livre, o homem matável e insacrificável. Assim, o parricídio, que é para Freud o assassinato original, que precisou ser sublimado, para Agamben ocupa o lugar de uma dinâmica em que a morte do *homo sacer*, no lugar de eliminar, qualifica os direitos de soberania; instaura os limites do ordenamento e da política, que não são estabelecidos como os direitos de todos, mas de alguns sobre outros.

583 Ibid., p. 85.

584 FREUD apud AGAMBEN, Ibid., p. 86.

585 Ibid., p. 80.

586 Ibid., p. 85.

587 “‘Tabu’ é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o tabu polinésio”. FREUD, S., “Totem e tabu” em Obras

O interesse de Agamben no *homo sacer* consiste em ter também encontrado ali a referência primeira da política, mas que será compreendida de outra forma. Como já vimos em Nietzsche e em Foucault, ela não substitui a guerra, mas a ritualiza, organiza, categoriza – não de todos contra todos, mas de certa estirpe contra os restos. Ele diz: “o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação política originária, ou seja, a vida enquanto na exclusão inclusiva.”⁵⁸⁸ A análise do pensamento de Foucault em sua interlocução com pensamentos como o de Agamben deve explicitar de que modo os restos se tornam centrais na análise da biopolítica. Vimo-lo nos homens infames e vemos agora com a análise do *homo sacer*, de Agamben.

O *homo sacer* serve de critério objetivo para a soberania, pois o exercício da soberania é um exercício sobre a vida do *homo sacer*. “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrável, é a vida que foi capturada nessa esfera.”⁵⁸⁹ Mas ainda não está claro por que a relação entre o soberano e o *homo sacer* estaria nas bases do que ainda hoje experimentamos em nosso sistema jurídico e político e, sobretudo, em que ambas as investigações da origem desse sistema encontra o tema de nosso estudo, que é a linguagem do espaço.

Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*, e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos.⁵⁹⁰

Agamben estabelece uma simetria entre essas duas figuras, “nos limites extremos do ordenamento”. A dinâmica originária se reproduziria em nossos dias pelas práticas de soberania que ainda incidem sobre os *homo sacer*, aqueles que são excluídos da proteção do bando, dos direitos que possuem seus membros, mas que são incluídos, na medida em que os soberanos não são soberanos senão sobre aqueles que o qualificam. Eles delimitam as suas fronteiras perante aqueles que precisam estar presentes como objeto de suas diferenciações: o que é crime e o que não é; o que é matável e o que não é. Este limite, talvez seja pouco dizer que

psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13, p. 38.

588 AGAMBEN, G., *Homo sacer O poder soberano e a vida nua I*, p. 92.

589 Ibid., p. 91.

como um reflexo, se apresenta em uma divisão duplamente espacial, pois há diferenças geográficas decerto, mas a distância estabelece o que cada um é. A organização desses espaços seria um signo do real sistema social em que vivemos, não aquele do pacto social, mas o das buscas de soberania de uns sobre os outros em uma rede de perpétuo conflito.

Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.⁵⁹¹

A grande contradição com a análise de Foucault é, em primeiro lugar, a proposta de um estudo da origem, que se possa compreender a política moderna por meio de uma articulação arcaica. Tal visão seria provavelmente rejeitada por Foucault por sua metodologia. A segunda é que a análise de Agamben se funda sobre a morte, sobre o direito de matar do soberano, enquanto a análise de Foucault, não somente não se funda sobre uma noção de soberania, enfatizando em seu lugar a noção de combate perpétuo de forças, quanto se dirige às obrigações da vida, ao controle sobre a vida e não a um direito fundamental do soberano de tirá-la. Pois quando a linguagem dá lugar ao discurso, a morte dá lugar à vida. O controle sobre a vida tornou-se patrimônio precioso nas tramas do poder, e a morte não pode ser considerada senão contrariedade da obrigação de servir.

A visão de Agamben é, sob esses aspectos, uma nova roupagem do pensamento hobbesiano criticado por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*. Agamben chega mesmo a afirmar: “A grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.”⁵⁹² Se há um modelo de Hobbes a ser tomado de parâmetro para a visão política de Foucault não é o do *Leviatã*, mas o de *Behemoth*, texto menos estudado de Hobbes, cujo título é tomado emprestado do nome da criatura bíblica que foi criada por Deus precisamente para derrotar o Leviatã, um texto em que Hobbes

590 Ibid., p. 92.

591 Ibid., p. 98.

592 FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 131.

fala sobre o estado de guerra civil na Inglaterra da época.

As análises de Freud e Agamben são ambas as análises da origem, mas estabelecem que nela, no longínquo do tempo, uma experiência espacial fundamental, a da contradição entre forças opostas, a ambivalência, se estabelece. Na origem dos tempos, o que a despeito do tempo a linguagem preserva, é que no início havia a linguagem do espaço. Em grande medida, Foucault traz para uma análise de nosso tempo, que não requer esses tipos de atribuição originária, a dinâmica da qual, mesmo pondo a distância, nem Freud nem Agamben escaparam. Se a linguagem do espaço é fundamentalmente definida por uma experiência de sincronicidade, de um quadro comum que reúne o que é díspar, então as duas análises da formação original das leis, baseadas na exclusão inclusiva, nela se inscrevem. Em Freud, na forma de uma pulsão instintiva, de uma contradição na vontade, a ambivalência é precisamente uma oposição de forças em um só espaço: o eu. Em Agamben, na outra ponta do século, em formas ou categorias de soberania e de escravidão, em uma dualidade que não pode ter escapado radicalmente de Freud, encontramos o corpo social ressuscitado. Para além de Foucault, se poderá encontrar exemplos da linguagem do espaço. A questão é se eles o reconhecem ou se abusam do tempo, nele buscando inserir um lugar de origem⁵⁹³.

*

O caso Pièrre Rivière, ocorrido em 1835, foi reconstituído e publicado

593 Terry Eagleton identificou não só a sobreposição da política e da estética em Foucault, como enxergou um tratamento ambivalente. De fato, esta sobreposição é efeito de uma experiência anterior de Foucault com a linguagem do espaço, mas devemos discordar da avaliação prejudicial que ele faz da análise política devido à presença dos traços estéticos. Foucault não sobrecarrega a história com uma teoria estética, mas vê a preocupação estética tramada ao poder e afirma que, tanto quanto o poder, a beleza favorece a memória. De todo modo, entre os críticos de Foucault, Eagleton talvez seja o mais perspicaz. “A tese de que o poder atravessa tudo é mais pessimista de um ponto de vista político do que do ponto de vista estético. Toda a atitude de Foucault em relação ao poder carrega consigo uma profunda ambivalência que reflete a sua tentativa de combinar Nietzsche com uma política radical ou mesmo revolucionária. E essa ambivalência não pode ser resolvida simplesmente contrapondo-se uma dessas modalidades de poder à outra, o estético criativo contra o político opressivo. (...) O poder que oprime politicamente é também 'estético' na sua essência, inteiramente envolvido no seu prazer consigo mesmo e em sua auto-expansão”. EAGLETON, T., *A ideologia da estética*, p. 281

por Foucault e um grupo de pesquisadores, em 1977, com base em um dossiê que contém laudos e relatórios médicos da época, composto por peças judiciais, tais como declarações de testemunhas, relatórios do procurador e do juiz, entre outros, além de notícias de jornais referentes ao caso e, o que é mais impressionante, um memorial do assassino no qual ele relata seus motivos e seus planos. Como as passagens inseridas no texto “A vida dos homens infames”, trata-se de um material dos arquivos históricos e não de um livro de Foucault. Ele faz a apresentação do projeto coletivo de estudo do caso e insere um texto com a sua análise, o qual se intitula: “Os assassinatos que se conta.”

Seria uma enorme distração fechar os olhos para um termo tão relevante na década anterior, quando se tratava do estudo da literatura, embora agora esteja inserido em um contexto certamente muito distinto. O texto de Foucault poderia muito bem se chamar “Os assassinatos que se contam”. Ao contrário de se voltar à questão da ficção ou dos simulacros, ele diz respeito agora a arquivos históricos. Ao contrário de um uso metafórico, o termo agora é preciso ao se referir aos fatos. Mas não é só o emprego do termo que aproxima análises aparentemente tão distantes, pois, como visto já em *Vigiar e punir*, na falta de elementos de natureza jurídica, psicanalítica, filosófica que deem conta de acontecimentos tão brutais, Foucault recorre a uma espécie de crítica de arte sobre o arquivo. Que o material esteja tão cheio de informações ou que o evento em si mesmo seja chocante, nada disso é suficiente para revelar o interesse no caso Rivière, pois, como ele próprio afirma, “os casos de parricídio eram relativamente numerosos nos tribunais da época (dez a quinze por ano, às vezes mais)”.⁵⁹⁴ O parricídio sozinho não é o bastante para justificar o trabalho devotado ao caso. Ele admite: “Sejamos francos. Não foi talvez isso que nos deteve mais de um ano sobre esses documentos. Mas simplesmente a beleza do manuscrito de Rivière. Tudo partiu de nossa estupefação.”⁵⁹⁵

Pierre Rivière, um camponês de cerca de vinte anos, habitante da região da Normandia, na França, ficou com seu pai e alguns irmãos depois que seus pais se separaram, embora nas proximidades da casa da mãe, que manteve a guarda de dois de seus irmãos. O jovem Rivière assistiu a todos os conflitos entre os pais enquanto progressivamente a família perdia o seu patrimônio e passava a viver em

594 FOUCAULT, M., *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, p. X.

595 Ibid., p. XI.

maiores dificuldades. Acostumado a acompanhar seu pai na lavoura e a vê-lo trabalhar, Rivière culpa sua mãe pelos infortúnios. Mas, em seu relato, descobrimos que o assassinato não se deve ao rancor nutrido nesta única relação pessoal. “Depois que deixei de ir à escola, tratava da terra com meu pai, mas não era bem essa a minha inclinação, tinha ideias de glória e gostava muito de ler. (...) Era devorado por ideias de grandeza e imortalidade, considerava-me muito mais do que os outros.”⁵⁹⁶ O desprezo de Rivière é dirigido quase a todos. Ele representa, na distância que separa a infâmia da glória, a tentativa de transformar uma em outra e, finalmente, a confirmação de que a primeira apenas se eleva ao estatuto da outra pelo abominável de um crime. Mas como o acesso que temos a ele é pelo seu próprio relato, pela franqueza com que trata as humilhações que sofreu e pela clareza que possui dos efeitos de suas experiências sobre suas escolhas, fazendo dele ao mesmo tempo uma figura cheia de orgulho e reconhecedora de suas fraquezas, há um efeito, como diz Foucault, de “estupefação”. Talento de escritor para narrar não só experiências muito pessoais, como experiências que, dirigidas a justificar seus atos, não explicam a sua escrita.

Mas eu estava sempre ocupado com minha superioridade, e, andando sozinho, inventava histórias em que me imaginava desempenhando um papel, sempre liderando os personagens que imaginava. Via, no entanto, como as pessoas me olhavam, a maior parte caçoava de mim. Eu me esforçava para encontrar uma maneira de agir que fizesse com que isso acabasse e eu pudesse viver em sociedade, mas não tinha jeito para isto, não achava as palavras que precisava dizer, e não conseguia ter um ar sociável como os rapazes de minha idade; era principalmente quando havia moças no grupo que me faltavam as palavras para me dirigir a elas, por isso algumas delas, por brincadeira, correram atrás de mim para me beijar, não queria ir visitar meus parentes, isto é, uns primos, nem os amigos de meu pai, pois tinha medo dos cumprimentos que precisaria fazer. Vendo que eu não podia ser bem-sucedido nessas coisas, conformei-me, e desprezava dentro de mim aqueles que me desprezavam.⁵⁹⁷

Sobretudo, é terrível ver um talento ao mesmo tempo surgir do mal e perder-se nele. Estranha travessia não cumprida, não desviada, que fica encerrada, mas talvez por isso produz um caso tão distinto e interessante.

Nos limites opostos da Europa, haverá romances que captarão sentimentos semelhantes, de jovens que vivem em tempos de guerra, que cultuam a si próprios, uma inteligência com gosto amargo de diferenciação, mas que

⁵⁹⁶ Ibid., p. 94.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 94-95.

precisam, talvez por isso mesmo, pôr em ação um plano concreto que não permita que tudo termine em diletantismo. É o caso de Raskolnikov em *Crime e castigo*, de Dostoiévski. O crime, a expiação e a redenção, imaginário muito comum, tornam-se ali um caso de ficção. Meio século antes, uma onda de suicídios atravessou a Europa depois da publicação dos *Sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe. É como se a literatura tivesse feito a anatomia de muitos espíritos, renovando os seus laços com a morte. Pierre Rivière, contudo, nada fala de inspirações literárias. Se há uma inspiração religiosa, será em favor do crime e não como forma de redimir-se. Principalmente, há uma inspiração decorrente de estudos históricos. Esses textos de naturezas tão distintas encontram-se na composição temática da glória, da violência e, sobretudo pela beleza trágica. Mas Pierre Rivière não é tanto um escritor quanto um personagem da história. O que ele escreve pertence mais aos fatos do que a si próprio. Este é o cânone em que se insere o memorial.

Esqueci completamente os princípios que me deviam fazer respeitar minha mãe, minha irmã e meu irmão, vi meu pai como se ele estivesse em mãos de cães raivosos ou bárbaros, contra os quais eu deveria lutar, a religião proibia tais coisas, mas eu esquecia suas regras, até me parecia que Deus me tinha destinado a isto, e que eu executaria sua justiça, conhecia as leis humanas, as leis da polícia, mas pretendi ser mais sábio que elas, considerava-as ignóbeis e vergonhosas. Tinha lido a história romana, e tinha visto que as leis dos romanos davam ao marido direito de vida e morte sobre sua mulher e filhos.⁵⁹⁸

As relações sociais de Rivière e as que cultivava em sua família refletem-se, ao menos até que a ação irreversível seja cometida, rompendo pela última vez o simulacro dos afetos. Depois disso, não haverá mais casa e todas as chances de construção de laços estarão comprometidas. A vida nos bosques, isolado, será o seu único paradigma de sobrevivência, mas a experiência ficará muito distante dos ideais românticos. Se os homens sonhavam nesse período com uma vida distante da sociedade corrompida, imaginavam formas de mergulhar o próprio eu na pureza, de confortar-se com a vida que frui as belezas da natureza, o caso real de Rivière compromete o sonho e testemunha a miséria. Rivière escreve ao mesmo tempo em que Hölderlin, mas sua experiência real refutará aquele imaginário. Ele passará fome, passará frio, não conseguirá se distanciar demais dos lares dos homens, que compassivos lhe dão de comer. Seus sonhos de glória darão lugar a

uma vida de pedinte, dependente de esmolas, até a exaustão e a resignação mórbida. Isso diz apenas da dificuldade de subsistência, pois seus sentimentos mais profundos com o ocorrido devem ser apresentados por suas próprias palavras:

Enquanto ia, senti enfraquecer aquela coragem e aquela ideia de glória que me animavam, e quando me afastei mais e alcancei o bosque, recuperei completamente minha razão, ah, será possível, perguntei-me, monstro que sou! Desgraçadas vítimas! Será possível que eu tenha feito isso, não, é apenas um sonho! Ah, não, é demasiadamente real! Abismos, abram-se sob meus pés; terra, engula-me; chorei e me rolei no chão, deitei-me e examinei o local e os bosques, já tinha estado lá outras vezes. Ai de mim, nunca pensei encontrar-me um dia aqui neste estado; pobre mãe, pobre irmã, culpadas talvez de alguma maneira, mas jamais tiveram ideias tão indignas quanto as minhas, pobre criança infeliz, que vinha comigo trabalhar no arado, que conduzia o cavalo, que já arava sozinho, estão aniquilados para sempre, esses infelizes! Nunca mais reaparecerão! Ah, céu, porque me destes a existência, porque ma conservais ainda.⁵⁹⁹

Uma vez capturado o criminoso, o caso é objeto de investigações de diversas ordens. Ele contribui para o desenvolvimento de diagnósticos de perfis criminosos, contribui para a resolução de medidas jurídicas, todo este universo que transcende a experiência pessoal de Rivière e seus atos para encontrar a recepção de seu tempo, a racionalidade da época e as ações das diversas instituições do Estado. Mas o que, também nessa ordem, torna o caso especial é o que fazem essas instituições, os saberes e as práticas ao assumirem o memorial como uma parte tão essencial para a produção de diagnósticos e resoluções. O texto não é um item a mais que deu à situação um diferencial curioso, uma riqueza maior de elementos de compreensão. O texto teve um papel determinante para as decisões que se seguiram no julgamento.

Disseram-me para pôr todas essas coisas por escrito, e eu o fiz; agora que dei a conhecer toda a minha monstruosidade, e que foram dadas todas as explicações de meu crime, eu aguardo o destino que me é reservado, conheço o artigo do Código Penal referente ao parricídio, eu o aceito para expiação de minhas culpas; ai de mim, se ainda pudesse reviver as infelizes vítimas de minha crueldade, se para isto fosse apenas necessário suportar todos os suplícios possíveis; mas não, é inútil, só posso segui-las. Desta forma, aguardo a pena que mereço e o dia que deve pôr fim a todos os meus remorsos.⁶⁰⁰

598 Ibid., p. 96-97.

599 Ibid., p. 104.

O debate daquele início de século XIX, uma vez abandonados os suplícios e já estabelecido que os loucos não podem ser responsabilizados por atos criminosos, consistia, aplicado a esse caso específico, em determinar qual é a punição adequada para Rivière com base no quadro de sanidade ou de alienação que ele devia ter. Na ocasião de seu julgamento, ele foi considerado sã e condenado à morte, que era uma pena dirigida aos parricidas, porque, embora em sua aldeia fosse considerado um “idiota” e pelos jornais um “furioso”, havia redigido um longo memorial com extensas explicações, o que atestava ter planejado e ter tido consciência de seus atos. Foucault chega a afirmar que “o memorial teria sido fabricado com o crime”, que “o fato de matar e o fato de escrever, os gestos consumados e as coisas contadas se entrecruzavam como elementos da mesma natureza”.⁶⁰¹ Esquirol e outros psiquiatras da época apelarão ao rei, que finalmente transformará a punição de morte – desejada pelo próprio Rivière – em condenação à prisão perpétua. Em vão. Rivière, acreditando já estar morto, na prisão recusava quaisquer obrigações, mesmo aquelas dos cuidados com seu corpo. Ameaçava todos à volta que pretendessem contrariá-lo e, logo posto em isolamento para a proteção dos demais, encontrou um meio de enforcar-se.

Há algo bastante específico no parricídio de Rivière. É que, embora o termo não exista, trata-se, por um neologismo, de um matricídio, de um atentado contra a mãe. O fraticídio ocorreu somente em decorrência daquele ato. Com a psicanálise, sabemos que os pais nem sempre ocupam nas dinâmicas familiares as funções atribuídas pelo gênero. A função paterna, que apresenta a lei e cinde a relação simbiótica com a mãe, pode ser exercida por outrem. Mas isso é uma conjectura que não importa tanto considerando o que se segue. Rivière, já crescido, padecia com todas as experiências que impunham limites à sua volta, como se todas as leis de fora não devessem estar lá – somente são dignas aquelas com as quais ele mesmo julgava os outros e a si próprio. O fato é que a lei comum dos homens lhe faltou. Ou melhor, antes mesmo da relação com a lei, talvez se possa dizer que os tabus eram sentidos de forma especialmente sensível.

Rivière tinha uma memória prodigiosa, uma grande imaginação e grandes ambições, mas era tomado por sentimentos de inadequação e culpa – sobretudo relativa a seus desejos sexuais, ao incesto e ao universo feminino em

600 Ibid., p. 112.

601 Ibid., p. 212.

geral, causando-lhe profundas aflições e fazendo-o cair no ridículo. Ele diz:

Naquele tempo, a paixão carnal me incomodava. Pensava que seria indigno de mim pensar alguma vez em me entregar a ela. Tinha, sobretudo, horror ao incesto e isso fazia que não quisesse me aproximar das mulheres da família, quando eu pensava ter me aproximado demais, fazia sinais com a mão como se quisesse reparar o mal que pensava ter feito. (...) Como me perguntassem por que fazia estes sinais, procurava contornar as perguntas dizendo ser o diabo que eu queria enxotar.⁶⁰²

Entre a lei e os tabus, ocupando a distância entre eles, há o espaço da linguagem. Lacan dizia que o louco está na linguagem, mas não está no discurso. O discurso de Rivière era de uma enorme força, desperta profundas comoções, mas, como é próprio a um poeta, ele combate com o discurso os limites da linguagem. Se Rivière está na linguagem, é combatendo-a. Para além do tabu e da lei, o combate é, na verdade, a própria linguagem que aprendeu – linguagem da violência familiar e dos tempos de guerra em que viveu. Ele atentou contra quem ele acreditava estar na fonte da linguagem de violência, mas, como é próprio do modo como os filhos repetem os pais, rendendo-lhe homenagem, levando a um grau não alcançado pelo exemplo dos mesmos e contra os mesmos. Ele tornou literal as agressões ensaiadas nos discursos que apreendeu, ao ponto em que se transformou em autor de um crime ao qual está entranhado um texto.

Foucault diz no capítulo final de *História da sexualidade I*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, que um dos traços fundamentais da biopolítica não é tanto matar ou deixar viver, mas o de fazer viver ou deixar morrer.⁶⁰³ O caso de Rivière, embora não seja circunscrito a nenhum saber institucional, é fundador da experiência biopolítica na qual nos inserimos. Desde o início, ele planejava morrer, e com uma morte gloriosa, que mostrasse ao mundo a necessidade da ordem patriarcal que lhe faltou. Ela estava na equação, pois ele esperava subverter as regras da sociedade, tal como fazem os poetas, zombando das leis, colocando-as contra elas mesmas.⁶⁰⁴ Para tudo isso, precisava escrever

602 Ibid., p. 94.

603 “Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte”. FOUCAULT, M., *História da sexualidade I*, p. 150.

603 “Minha primeira intenção foi de escrever toda a vida de meu pai e minha mãe, mais ou menos como está escrita aqui, e de colocar no início um relato do fato, e no fim minhas razões para cometê-lo, e as zombarias que tinha intenção de fazer à justiça, que eu a desafiava, que me imortalizava, e tudo isto”. FOUCAULT, M., Eu, *Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, p. 98.

um texto e sabia-o inteiramente de cor. Esperava revelar ao mundo que ele não pode fugir da verdade de sua lei natural, conforme os exemplos em seus estudos pareciam confirmar, que a lei que se impõe sobre todas as outras é aquela estabelecida pela vontade do mais forte. A lei natural é a lei anterior às leis. Vingando seu pai significava restituí-lo ao seu lugar natural, injetar-lhe o ânimo para assumir a função não assumida, nem mesmo para dar a ele, Pierre Rivière filho, os limites que possibilitariam uma vida em sociedade e que lhe protegeriam de suas angústias. Vemos o sentimento ambivalente com o pai, para ser resolvido, voltar-se, enfim, contra a mãe. Esta é a forma como Rivière culpa e ao mesmo tempo exime seu pai de sua ausência, não porque não estivesse efetivamente presente, mas porque eximiu-se. Educando o próprio pai, que aos seus olhos era um homem simplório, ele esperava educar todos os homens simplórios do mundo – e ser, por um crime misógeno, imortalizado como o herói dos homens descaracterizados.

Roubaram-lhe a glória da morte planejada, uma morte pelas mãos do Estado, que seria ao mesmo tempo a sua grande vingança, o seu grande trunfo. Rivière devia ser um espelho de seus pais e de sua pátria, pretendia devolver-lhes o que deles herdou. O único meio de pagar pelo que fez, de encontrar uma redenção, era ser punido – punição que esperou receber desde o início, que a vida toda lhe faltou e que o conduziu a viver fora de todos os limites. O plano requeria que ele mesmo se tornasse vítima de um assassinato promovido pelo Estado, como se por trás do parricídio, crime com condenação à morte, o Estado afirmasse a sua verdadeira lei velada, desejada e então tornada transparente por seu exemplo: o indivíduo subversivo, a começar por aquele que acomete contra as leis na família, se não se curva às leis do âmbito privado, se curvará às leis do âmbito público, onde rege o soberano.

A morte punitiva pelas mãos do Estado fez parte do plano desde o início, de modo que o desejo de matar não pode ser dissociado do desejo de morrer. Roubaram-lhe os planos porque, ao escrever, e assim se demonstrar dotado de razão, ele abandonou a infâmia, ele se tornou porta-voz de um discurso que poderia perdurar com a sua morte. Seu caso estava estampado em todos os jornais, e era justamente a ocasião de desmerecer os folhetins, de deixar tudo fenecer nas sombras. Era preciso tirar-lhe a razão, concedendo-lhe a vida. O melhor meio de devolvê-lo à infâmia foi condená-lo a viver. Com o que lhe dão a pena para a sua derradeira autoria.

O mistério permanece em nosso estranhamento. O que os distintos caminhos de análise da parte de Foucault fazem, contudo, suspeitar é que a experiência literal do parricídio exige uma sublimação, uma transfiguração, e de fato a encontra na cultura, em formas alegóricas, por exemplo, na experiência literária – experiência de assassinato. Se a análise da história recusa as formas alegóricas, o presente, quer dizer, o processo de cura do passado requer a produção de alegorias. O paradoxo consiste em que a cultura preserve as marcas da violência nas tentativas de expiação que, finalmente, serão repudiadas como deturpações, em detrimento de uma espécie de outra cura, de curadorias da verdade. A cultura desvirtua a violência, a ressignifica, buscando oferecer meios de transcendê-la, mas nunca apagando inteiramente os seus rastros, o que conduz então os historiadores a persegui-los na inteireza – a convalescente alegria do espectador.

Rivière, ao contrário do que pretendia de início, não conseguiu escrever seu memorial antes de cometer o crime. Talvez por pressentir que se o fizesse não seria capaz de levar o plano adiante. Vimos que em um texto chamado “Linguagem ao infinito” Foucault fala da importância, citando Blanchot, de “escrever para não morrer”. A investigação desenvolvida aqui nos faz reconhecer, todavia, a importância de escrever para não matar. É um cuidado com o diálogo e um testemunho a mais do modo como o discurso e os atos estão tramados na educação. Não há escrita que não se ligue à vida por esse propósito.

Não subestimemos o cuidado com a forma com a qual o discurso é travado – cuidado que muitas vezes é maior no âmbito público do que no privado, como se no âmbito privado estivesse justificada a lei da vontade do mais forte, e então essa esfera seria não um ensaio para o mundo, mas para a sua hipocrisia. Para o júri, porque Rivière escreveu um texto, ele é o autor do crime. Para Foucault, porque Rivière escreveu um texto e cometeu um crime, não podemos ser ainda hoje os seus autores. Nessa borda final do traçado percorrido, abraçamos o mistério.

Seria interessante que algum historiador com os devidos meios se encarregasse de levar adiante essas análises, investigando a relação entre o momento em que o parricídio passou a ser julgado como forma de homicídio comum com o momento do surgimento ou do amadurecimento da república. Em “A vida dos homens infames”, Foucault oferece elementos que reforçam a relação

entre os dois âmbitos da lei, o social e o íntimo, o público e o privado. Ele se refere aos usos das *lettres de cachet*, mecanismo com o qual a população solicitava no século XVII uma intervenção direta do rei na decisão dos pequenos conflitos do dia a dia.

Os que utilizavam as cartas régias com ordens de prisão e o rei que as concedia foram pegos na armadilha de sua cumplicidade: os primeiros perderam cada vez mais sua potência tradicional em benefício de um poder administrativo; quanto a este, por ter se metido todos os dias em tantos ódios e intrigas, tornou-se detestável. Como dizia o duque de Chaulieu, eu acho que, nas *Mémoires de deux jeunes mariées*, ao cortar a cabeça do rei, a Revolução Francesa decapitou todos os pais de família.⁶⁰⁵

CONCLUSÃO

Será preciso se espantar com o fato de que as figuras do saber e as da linguagem obedeçam à mesma lei profunda, e de que a irrupção da finitude domine, do mesmo modo, essa relação do homem com a morte que, nesse caso, autoriza um discurso científico sob uma forma racional, e, no outro, abre a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no vazio deixado pela ausência dos deuses?⁶⁰⁵

A isomorfia entre a linguagem e a morte delimita o espaço. A experiência o põe à prova, reage aos limites e confronta os simulacros do fim. A vida constrangida ainda escapa, emigrante, às vezes severina, voltando-se sobre si como reflexo, pensamento, que hoje parte da história e na mesma estância se mobiliza. Na modernidade, a renovação da tarefa de responder: “qual é a ultrapassagem possível?”. Pós-modernidade? *Post-mortem*?

Não se trata mais de preencher o vazio, o que esvazia a ambição teleológica; não se trata de explorar um novo mundo, mapeando e categorizando o desconhecido como fizeram James Cook e Joseph Banks. Não se trata de entrever um modelo para impor às coisas a conformidade ideal, quer dizer, que usurpa os espaços existentes para lhes dar melhor emprego. Salvo nos casos de latifúndio da indústria cultural. Trata-se de multiplicar os limites contra eles próprios, sobrepondo as formas de uma mesma experiência empírica. O pensamento do ponto cego, dos fragmentos dispersos e da constelação: não paramos de procurar novos espaços com base nos mesmos. A linguagem do espaço é, para além do papel da finitude na existência e dos limites para o conhecimento, a presença da morte nas condições prévias do pensamento e da ação que nascem já inscritos no mundo e destinados a suplantá-lo.

O pensamento de Foucault, de múltiplas formas, respeita o mote de que a linguagem do espaço é o limite da experiência e a experiência do limite ultrapassado. Por isso, ele quer manter-se sempre “*aux frontières*”, de onde, fortuitamente, vê-se uma resposta, ou um tropo, solapar. O espaço é o retorno da forma, mesmo transfigurada. No sonho, a grande experiência de sobreposição, o *surréal*, não é fonte de dúvida, mas via de encontro. A loucura, primeira entre as

605 FOUCAULT, M., “A vida dos homens infames” em *Ditos e escritos*, v. 4, p. 216.

606 FOUCAULT, M., *O nascimento da clínica*, p. 219.

modalidades da linguagem do espaço investigadas por Foucault na forma de uma experiência histórica e cotidiana, na forma de “experiência-limite”, só existe como o outro, presença ausente e excluída. Esse é o campo do *lógos* – “o-que-é-com” – muito antes e para muito além da linguagem racional; é a linguagem do espaço, que Heráclito ainda nomeou *Harmonia*, “o encontro dos divergentes”. O que se faz com isso, as instituições erguidas – prisões, manicômios, campos de refugiados – nos pertencem e nos compreendem.

Em *O nascimento da clínica*, estudo dedicado, segundo o próprio Foucault, à linguagem, ao espaço e à morte, a questão encontra o espaço por excelência dos corpos. Ali se descobre que, mesmo o conhecimento, “o discurso científico sob uma forma racional”, a forma pretensamente mais imaculada das experiências, faz com que o eu se ligue ao outro por seus corpos.

As palavras e as coisas revela o espaço comum às palavras e as coisas, seja nas similitudes encarnadas, seja na representação, seja na linguagem proveniente das formas mais brutas da vida, em que o homem deve abnegar a si. Para além de todos os espaços enigmáticos, pressupostos, cogitados, cobiçados, não se escapará de um senão para atravessar a outro. *A arqueologia do saber* trata daquele positivo, empírico, dos arquivos que nos livros e nas bibliotecas são o suporte aos enunciados – expressão mínima, mas jamais isolada, do mundo.

As fábulas da infâmia são as verdadeiras fábulas da morte, em que o limite da finitude não é reconfortado por nenhuma glória – nem o paraíso nem a publicidade. O espaço, a experiência da espacialidade da linguagem, é a presença sem subterfúgios da morte no pensamento, não só naquilo que é possível conhecer, como apontou Kant, mas da perda de uma autoridade, perda da hegemonia que, na forma de lei, e muitas vezes na figura paterna ou divina, significa ruptura, transgressão ou, como no ocidente se tornou ingênuo e pueril cogitar, revolução.

Roussel, em um sentido deveras diferente daquele de Rivière, escreveu algo que se aplica a ambos: “Je me suis toujours proposé d’expliquer comment j’ai écrit certains de mes livres”.⁶⁰⁷ Rivière não escreveu o livro que será publicado em seu nome, mas se propôs a escrever sobre a razão de sua obra de fúria. Estranha analogia talvez seja permitida com a escrita de uma conclusão de

607 ROUSSEL apud FOUCAULT, *Raymond Roussel*, p. 48.

tese quando se depara com tantas coisas que faltam ou que restam amorfas. Mas não há por que ainda nos repetirmos. O momento em que a proposta de explicar como a tese foi escrita se transforma na obrigação de explicá-lo é o ponto da obrigação, na verdade, de concluí-la. Resta talvez colher a cortesia que se multiplica na proporção deste espaço compartilhado e, assim, confiados à memória seletiva, lembrar dos elogios de Foucault ao filme de Allio sobre o caso Rivière por não ter utilizado atores profissionais, mas “camponeses do mesmo lugar, isomorfos ao caso de 1836”.⁶⁰⁸

Em um tempo de uniformidade cultural e em que ainda acreditamos precisar de filosofia, é preciso pensar o que se distingue, o que se renova e em que medida, às vezes com que custos, as promessas de distinção são cumpridas. A tarefa da filosofia é estabelecer na linguagem as afinidades de um mundo disperso e as discrepâncias de um mundo consolidado. É isso o que faz Foucault em sua curadoria da história. Ele demonstra que a história é memorável pela ação do poder e da beleza, quem sabe da ação de um sobre o outro. Vê-se renovada a mais estranha narrativa de Hesíodo na Teogonia, que afirma a ascendência de Harmonia no amor secreto de Ares e Afrodite. Mas é preciso que essa beleza, embora despertada pela sua própria escrita, possa expressar-se por si independentemente da produção conceitual, de algum modo respeitando os campos de batalha que em nossos dias não cabe mais exaltar. O maior contraste é encontrar a beleza, ao acaso, onde apenas se via violência – da mesma forma como o historiador quer livrar-se da violência conceitual do filósofo. Se o artista moderno é um curador dos eventos de seu tempo, o filósofo moderno se torna, com Foucault, um curador da memória – tanto no sentido da seleção quanto no sentido da cura. Cura que não é aquela apenas da pretensão aos fatos como tais, mas cura no sentido da costura, que é como a cicatrização da experiência aberta.

A espacialidade da linguagem não inflige uma deturpação das diferenças; não é a forma preguiçosa do pensamento de reduzir o todo ao uno. Ela talvez seja o pano de fundo em que as coisas têm a chance de se destacar. Ela é a prisão cuja arquitetura atende ao modelo do panoptismo para surpreendermos do centro uma saída onde outros já se adiantaram.

Há um prisma epistemológico, quer dizer, que se volta a como o

608 FOUCAULT, M., “O retorno de Pierre Rivière” em *Ditos e escritos*, v. 7, p. 80.

conhecimento se constitui inserido na espacialidade da linguagem, ao fato de que não se conhece nada que não esteja tramado, inserido numa rede de relações. Há também um critério moral ou político, que revela como a linguagem do espaço é um fundo hegemônico, uma articulação já constituída da normalidade e da normatividade, do permitido ou não. Entre as referências à linguagem do espaço, é preciso, todavia, que algo de específico, singular, particular e contrário a ela insurja ao mesmo tempo em que a confirma. Vimos, dessa maneira, múltiplas modalidades de discurso. Se se voltam contra a linguagem, reúnem-se na vigência da fábula – “o que pode e deve ser dito”; “o que merece ser dito”. A fábula contra a linguagem do espaço, a fábula na qual a literatura expressa exemplarmente o desígnio do assassinato, torna-se ela mesma a fábula da nova linguagem do espaço.

Exploramos, na medida desta oportunidade, certa extensão do pensamento de Foucault. Uma tese que pretendeu oferecer uma topologia da linguagem e que, finalmente, encontrou uma curadoria das fábulas que se destacam em diversos espaços da história, talvez deva terminar também como um exercício de curadoria da obra fabulosa a qual se voltou. Reservemo-nos, a distância em que já estamos, para contemplar palavras devotadas a cores, de Roussel, um poeta ao qual se voltou o filósofo e, com elas, as palavras e as voltas, encontrar mais um discreto movimento de recuo.

No terreno de grandes flores, azuis, amarelas ou carmesins brilhavam entre os musgos. Mais longe, através dos troncos e das ramagens, o sol resplandecia; embaixo, uma primeira zona horizontal de um vermelho sangrento se atenuava para deixar lugar um pouco mais acima a uma faixa laranja que, iluminando a si própria, fazia nascer um amarelo-ouro muito vivo: em seguida, vinha um azul pálido apenas esboçado, no seio do qual brilhava, em direção à direita, uma última estrela retardatária.⁶⁰⁹

609 ROUSSEL apud FOUCAULT, *Raymond Roussel*, p. 57.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G., **Homo sacer O poder soberano e a vida nua I**, trad. H. Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGOSTINHO, **Confissões**. *Nova Cultura edição Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural: 2000.
- BAUDRILLARD, J., **Oublier Foucault**, Éditions Galilée: Paris, 2007.
- BECKETT, S., **Novelas**, Trad. E. A. Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2008
- BENJAMIN, W., **Images de pensée**, trad. J. F. Poirier e J. Lacoste, Lonrai: Titres, 2011
- _____, **Magia e técnica, arte e política**, trad. S. P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 2008
- _____, **Origem do Drama Barroco Alemão**, trad. S. P. Rouanet, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- _____, **Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana**, Relógio D'água: São Paulo, 1992
- BORGES, J. L., **História universal da infâmia**, trad. F. J. Cardozo, Porto Alegre: Editora Globo, 1978.
- _____, **O livro dos seres imaginários**, trad. Heloisa Jahn, São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- CARNEIRO LEÃO, E., **Aprendendo a Pensar**, Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- CERVANTES, M., **O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHEVALLIER, P., **Le pouvoir et la bataille**, Nantes: Éditions pleins feux, 2004.
- DAVIDSON, A. e GROS, F., **Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres**, Paris: Éditions Kimé, 2011.
- DELEUZE, G., **Foucault**, Trad. Claudia Sant'anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 2008.
- _____, **Nietzsche et la philosophie**, trad. Paris: Presses universitaires de France, 1977.
- DESCARTES, R., “Meditações” *Nova Cultura edição Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- EAGLETON, T., **A ideologia da estética**, trad. Mauro Sá Rego Costa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993
- ERIBON, D., **Michel Foucault**, trad. H. Faist, Companhia das letras: 1990, São Paulo

FOUCAULT, M., “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____, “A linguagem ao infinito” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “A linguagem do espaço” em **Ditos e escritos**, v. 7, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.

_____, “A loucura, a ausência de obra” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “A loucura e a sociedade” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “A loucura só existe em uma sociedade” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “A psicologia de 1850 a 1950” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “A monstruosidade da crítica” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “A vida dos homens infames” em **Ditos e escritos**, v. 4, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

_____, “Distância, aspecto, origem” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “Dizer e ver em Raymond Roussel” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “Entrevista com Michel Foucault”. em **Ditos e escritos**, v. 7, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.

_____, “Estruturalismo e pós-estruturalismo” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____, “Introdução (in Biswanger)” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “Introdução (in Rousseau)” em **Ditos e escritos**, v.1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “Isto não é um cachimbo” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “Lacan, o 'libertador' da psicanálise” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “Loucura e doença mental” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “Loucura, literatura, sociedade” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

_____, “Michel Foucault explica seu último livro” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____, “Nietzsche, a genealogia e a história” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____, “Nietzsche, Freud, Marx” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____, “O pensamento do exterior” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “O que é um autor?” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, “O que são as luzes?” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa

- Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.
- _____, “O retorno da moral” em **Ditos e escritos**, v. 5, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.
- _____, “Outros espaços” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.
- _____, “Por que o crime de Pierre Rivière?” em **Ditos e escritos**, v. 7, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.
- _____, “Por trás da fábula” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.
- _____, “Prefácio à transgressão” em **Ditos e escritos**, v. 3, trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.
- _____, “Prefácio (Folie et déraison)” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.
- _____, “Resposta a Derrida” em **Ditos e escritos**, v. 1, trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.
- _____, “Sobre as maneiras de escrever a história” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.
- _____, “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia” em **Ditos e escritos**, v. 2, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.
- _____, “O retorno de Pierre Rivière” em **Ditos e escritos**, v. 7, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.
- _____, **A arqueologia do saber**, trad. L. F. B. Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____, **A hermenêutica do sujeito**, trad. M. A. Fonseca e S. T. Muchail, São Paulo: Martins fontes, 2006.
- _____, **A ordem do discurso**, trad. L. F. A. Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____, **A verdade e as formas jurídicas**, trad. R. Machado e E. Jardim, Rio de Janeiro: NAU editora, 2009.
- _____, **As palavras e as coisas**, trad. S. T. Muchail, São Paulo: Martins fontes, 2002.
- _____, **Em defesa da sociedade**, trad. M. E. Galvão, São Paulo: Martins fontes, 2005.
- _____, **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão**, trad. D. L. Almeida, São Paulo: Edições Graal, 2012.
- _____, **Doença mental e psicologia**, trad. L. R. Shalders, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.
- _____, **Histoire de la folie à l'âge classique**, Paris: Gallimard, 2011.
- _____, **História da loucura na idade clássica**, trad. J. T. Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, São Paulo, 2005.
- _____, **Leçons sur la volonté de savoir**, Paris: Gallimard, 2011.
- _____, **Les corps utopique, les hetérotopies**, Paris: Lignes, 2009.
- _____, **Maladie mentale et personnalité**, Paris: Presses universitaires de France, 1954.
- _____, **Maladie mentale et psychologie**, Paris: Guadrigue / PUF, 2011.
- _____, **Naissance de la clinique**, Paris: Presses universitaires de France, 1963.
- _____, **Naissance de la clinique**, Paris: Guadrigue / PUF, 2009.
- _____, **Nascimento da biopolítica**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo:

Martins Fontes, 2008.

_____, **O nascimento da clínica**, trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.

_____, **Qu'est-ce que les lumières?**, Paris: Breal, 2004.

_____, **Raymond Roussel**, trad. M. B. Motta e V. L. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____, **Vigiar e punir**, trad. Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 2008.

FREUD, S., “A interpretação dos sonhos” em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. V, trad. W. I. Oliveira, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, “Dostoiévski e o parricídio” em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XXI, trad. J. O. A. Abreu, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, “Simbolismo nos sonhos” em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XV, trad. J. Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, “Sobre a transitoriedade” em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XIV, trad. J. Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, “Totem e tabu” em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XIII, trad. J. Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, “Um estudo autobiográfico”, em **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. XX, trad. J. Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

_____, **Sigmund Freud présenté par lui-même**, trad. F. Cambon, Gallimard: Paris, 1987.

GOETHE, J., **Fausto**, trad. J. K. Segall, São Paulo: Editora Itatiaia 1981.

GROS, F., **Foucault et la folie**, Paris: Presses universitaires de France, 2004.

HABERMAS, J., **O discurso filosófico da modernidade**, trad. Luis Sergio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G., “Les introductions manuscrites” em **Introduction à la philosophie de l'histoire**, trad. M. Bienenstock e N. Waszek, Paris: Les livres de poche, 2011.

_____, **La raison dans l'histoire**, ed. L. Gallois, Paris: Éditions Points, 2011.

_____, **Fenomenologia do espírito**, trad. P. Meneses, Petrópolis: Vozes, 2002

_____, **Filosofia da história**, trad. M. Rodrigues e H. Harden, Brasília: Editora universidade de Brasília, 1995

_____, **Phénoménologie de l'esprit**, trad. J.-P. Lefebvre, Paris: Flammarion, 2012.

HEIDEGGER, M., **A caminho da Linguagem**, trad. M. S. C. Schuback, Petrópolis: Vozes, 2004.

_____, **Ensaio e Conferências**, trad. M. S. C. Schuback, Petrópolis, Vozes, 2006.

_____, **Ser e tempo**, trad. M. S. C. Schuback, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____, **Sobre o humanismo**, trad. E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HERÁCLITO, **Os Pensadores**, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HÖLDERLIN, F., **Hipérion ou o heremita na Grécia**, trad. E. J. Paschoal, São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003.

KANT, I., **Idée d'histoire universelle du point de vue cosmopolite**, trad., Luc. Ferry, Paris: Galimard, 2009.

_____, **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**, trad. R. Terra, Martins Fontes: São Paulo, 2003

_____, **Crítica da Razão Pura**, trad. A. Marins, São Paulo: Martin Claret, 2003.

LACAN, J., “Função e campo da fala e da linguagem” em **Escritos**, trad. V. Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____, **O Seminário livro 1 Os escritos técnicos de Freud**, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C., **Antropologia estrutural**, trad. B. P. Moisés, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967

_____, “Language and Social Laws” em **American Anthropologist**, vol. 53, N.2, 1951.

LOUBET, M., **Estudos de Estética**, Editora da UNICAMP: Campinas, 1993.

MACHADO, R., **Ciência e saber A trajetória da arqueologia de Foucault**, Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____, **Foucault, a filosofia e a literatura**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MANDOSIO, J-M., **Longevité d'une imposture: Michel Foucault**, Paris: Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2010.

MENDONÇA, E. P., **O mundo precisa de Filosofia**, Rio de Janeiro: Agir, 1996.

MURICY, K., **Alegorias da dialética**, Rio de Janeiro: NAU editora, 2009.

NIETZSCHE, F., **A Gaia Ciência**, trad. P. C. Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____, **Aurora**, trad. P. C. Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____, **Escritos sobre história**, trad. N. C. de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2005.

_____, **Genealogia da moral**, trad. P. C. Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____, **Seconde considération intempestive**, trad. H. Albert, Paris: Flammarion, 1998.

PESSOA, P., **A segunda vida de Brás Cubas**, Rocco: Rio de Janeiro, 2008

PLATÃO. “Crátilo” em **Diálogos**, v. IX, trad. C. A. Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

REVEL, J., **Foucault, une pensée du discontinu**, Paris: Mille et une nuits, 2010.

_____, **Le vocabulaire de Foucault**, Paris: Ellipses, 2009.

SABOT, P., **Lire Les mots et les choses de Michel Foucault**, Paris: Presses universitaires de France, 2006.

SAUSSURE, F., **Curso de lingüística geral**, São Paulo: Cultrix, 2006.

VEYNE, P., **Foucault, sa pensée, sa personne**, Paris: Éditions Albin Michel, 2008

WITTGENSTEIN, L., **Investigações Filosóficas**, trad. M. Montagnolli, Petrópolis: Vozes, 1996.