

Jean Dyêgo Gomes Soares

As ficções da filosofia de Michel Foucault

Tese de Doutorado

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

Orientador: Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho
Co-orientador: Prof. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Rio de Janeiro

Abril de 2018



Jean Dyêgo Gomes Soares

As ficções da filosofia de Michel Foucault

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

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Co-orientador

Departamento de Psicologia – UFMG

Prof. Vera Maria Portocarrero

Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Marco Antônio Sousa Alves

Departamento de Direito – UFMG

Prof. Baptiste Noël Auguste Grasset

Departamento de Filosofia – UniRio

Prof. Luísa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro, Abril de 2018

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

Jean Dyêgo Gomes Soares

Nasceu em São Domingos do Prata – MG. Graduiu-se em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto em 2012, e tornou-se Mestre em Filosofia em 2014 pela PUC-Rio. Músico e editor de rádio, desenvolve com a artista Virgínia Mota a *Área de Convivência*, um projeto físico, escrito e dialógico de escuta artística em espaços públicos. É editor e publica em revistas e catálogos especializados. Tem participado de eventos nas áreas de arte, literatura e filosofia na América do Sul e na Europa. É colaborador editorial da Autêntica Editora.

Ficha Catalográfica

Soares, Jean Dyêgo Gomes.

As ficções da filosofia de Michel Foucault / Jean Dyêgo Gomes Soares; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho; co-orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini. – Rio de Janeiro, PUC, Departamento de Filosofia, 2018.

v. 282 f. ; il. 1 ; 29,7 cm

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

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia – Teses. 2. História. 3. Ficção. 4. Verdade. 5. Retórica. 6. Enciclopédia. I. Soares, Jean Dyêgo Gomes Soares. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

O Ultramar

Peço que não me confundam com um apologista do absurdo, porque o ultramar vem antes da história. O que está lá do outro lado, entreposto por uma imensidão de água ou de montanhas, não poderia ter um nome mais bonito. Nós não construímos pontes em vão. Numa busca inquietante por saber o que está do outro lado, levantamos estruturas de pedra, concreto, aço ou metal, combinados ou não, entre dois pontos de terra firme, ou entre dois portos aéreos ou marítimos. Ainda que seja somente o atravessar o alto de uma montanha, lá no ponto mais longínquo da massa de terra em que vivemos sedentários, imaginamos haver o mar, com seu balanço leve ou terrível, mas sempre cheio de beleza. E nossa geografia nos acostumou também a imaginar algo para além do mar que, errantes, desejamos encontrar.

Gostaria de agradecer à companhia de João Guimarães Rosa. Dentre tantas recordações que a leitura de seus textos me proporcionaram, talvez uma das mais reincidentes era a de que “a colheita é comum, mas o capinar é sozinho”. Esse trabalho que o leitor tem em mãos, a despeito da lida diária que empreendi com este manuscrito, seria impossível sem a ajuda de gente de muitos lugares. Peço que compreendam, não vou citar sobrenomes nem apelidos, a não ser em casos especiais. O comum da colheita passa também por lembrar como é que a gente se trata na lida diária.

Essa pesquisa guarda uma inegável continuidade com a dissertação de mestrado que escrevi também na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que agradeço por ter me apoiado e acreditado em mim sempre institucionalmente de modo eficaz, bem como pela acolhida nesses últimos anos, pela simpatia de seus funcionários, em especial, à Edna e à Dinah e pela argúcia de seus professores. Entre esses, agradeço ao Camillo pela acolhida e pelas discussões sempre vívidas e espontâneas, ao Paulo César pela retidão e cuidado, ao Danilo pela simpatia e orientação, à Luísa pelo ambiente ímpar de investigação. A Baptiste, Vera e Marco Antônio, agradeço de antemão pela interlocução. Agradeço ao CNPq pelo financiamento, cada vez mais encurtado,

mas certo, mesmo nos tempos de maior temor. Aos amigos e colegas de empreitada, agradeço pela partilha de tantos momentos importantes, com uma lembrança especial para: Marcelo, André, Ana, Bernardo, Priscilla, Ronaldo, Alyne, Matheus, Bianca, Rafael, Felipe, Uriel, Yasmin, Pedro, Fernanda, Gisele, Immanuel, Bruno, Emerson e Daniel, pois juntos partilhamos eventos, leituras e publicações, tanto do lado da produção quanto do da discussão e difusão de ideias.

Quando eu descobri o que era o amanhecer nas descidas de Santa Teresa, comecei a ter uma relação de dor e delícia com o Rio, para usar a expressão de um amigo. Alguns momentos merecem especial lembrança: as tardes e noites de xadrez com os queridos “grande mestre” Souza, “grande mestre” Rogério, Émile, Márcio e Oscar; as manhãs de terça-feira embaixo do flamboyant da Praça do Odílio, em que os amigos da Santa Pelada suavam mesmo quando o sol de verão resolvia mostrar sua imponência; as tardes a abusar do calor para fermentar bons pães; os fins de semana em que religiosamente visitava os amigos da feira livre. Ao querido Cláudio, à Marta e ao Marcone, agradeço pela amiga vizinhança, plena em alegrias e percalços, porque viver ali é viver rosianamente; AoLeo e à René, pela amizade tão delicada e familiar, bem como ao Precioso; ao Gustavo, pela partilha do espaço; a João, Beatriz, Felipe, Camila, Rafa, Verônica, Nadja e Lucrécia pela convivência; a Guilherme e Jessica, Ana e Leo, Taísa, Gabi e Bebel pelos momentos nos entornos da Calógeras; à Ynaiê, Marta, Susana, Ana e Manel, Catarina pela partilha de bons momentos com variações de sotaques; ao Júlio e à Ana pelas discussões para além da academia; à Madá, por partilhar conosco as melhores conversas com seriedade e bom humor.

Vi também o ultramar nas montanhas. Aos caminhantes engolidos pelo sertão e pelo cerrado, agradeço a partilha de tantas coisas revolucionárias, em especial, a Sô Argemiro, Fidel, Virgílio e Fanta; a Louise, Diego, Janina, Dayan e Paola. Ao Henrique e ao Moisés, pela escuta e interlocução cotidiana, amigos demais, pra vida toda; aos companheiros de Vila Rica, agradeço o acolhimento nesse rincão do universo que sempre conforta, em especial, a Celso, Torquete, Bahia, Gustavo e Menezes. Nas margens da serra do Curral, encontrei a paz necessária para escrever e o espaço para o diálogo, algo tão raro e importante. Agradeço especialmente ao Gilson e à Cláudia, pela acolhida, amizade e incentivo ímpares – as leituras do Gilson foram cruciais na fase final desse trabalho; a Romero e Corina, pelas boas conversas; ao Bruno, pela interlocução vivaz; ao

Olímpio, pela força maior da alegria; à Leka, pela curiosidade para com a fantasia; ao Rogério, pela presença pontual determinante; a Bárbara, Clara e Douglas, pela amizade e pela torcida; à Rita, pela generosidade; ao Rafael, pelas boas posturas; ao Deividson, pela resistência. Ao pessoal da editora, em especial a Rejane, Cecília e Rafaela, gratidão pela confiança.

Há amigos que recebemos e que não nascem com a gente. Num Ultramar, encontrei anônimos que compartilharam esforços de proliferação do acesso ao conhecimento sem os quais esse trabalho não teria o desenho que tem. Sem eles, esse trabalho teria tomado rumos completamente diferentes - dádiva recebida, e multiplicada na medida do possível. Aos bibliotecários agradeço pela companhia silenciosa e cúmplice. A Luísa e Catarina, pela partilha e amizade, à do Mar, a Manuel, Rute e João, ao Zé Carlos, à Tatiana, ao Pedro e à Matilde, agradeço pelos momentos acolhedores entre as colinas. A Luís, Felipe, Catarina e Inês, Alzira e Nelo, Denise e Thiago, Fátima, Cecília, Luís, Pedro e Rita, Marta e Berto, um abraço de gratidão pela acolhida.

Há muitas coisas que nos ultrapassam. Tantas, que só o tempo, com sua sucessão de novidades, é capaz de permitir experimentar esse espanto diante da vida. E há amigos que a gente herda, que já nascem com a gente. A eles agradeço: em especial à Lili, que me ensinou o que é a simplicidade e à Eci, responsável pelo aprendizado da concentração; ao Jaime, pelo apoio e cumplicidade; à Ormi, pela generosidade; ao Jô e à Jô, pela partilha desses anos todos; e à Cida de Izaú com quem entendi o que é a alegria e a beleza, mesmo nos dias nublados, bem como a silenciosa experiência do amor.

Ultramar é também o que vai além do amar, o que ultrapassa a nossa capacidade de compreender o que é esse fenômeno motor da filosofia, é algo da flor, que em sua beleza, guarda dentro de si o segredo do fruto. Com a Virgínia, olho para as margens do Atlântico e penso que essa vida vale a pena ser vivida, que a despeito de qualquer surrealismo no noticiário, há algo que vem antes de tudo, antes da lei ou da responsabilidade, algo sem o qual nada disso teria piada. Ela me fez experimentar a maior das alegrias, que é ver a Aurora. Ela é a interlocutora primeira, a amiga que não tem hora marcada. Essa tese foi escrita graças a sabedoria de sua escuta, e de seus gestos. A ela e para elas, só poderia dizer que mais do que amar, aprendi a ultramar.

Resumo

Soares, Jean Dyêgo Gomes; Marcondes de Souza Filho, Danilo (Orientador); Iannini, Gilson de Paulo Moreira (Co-orientador). **As ficções da filosofia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro, 2018. 282 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Como afirmar que Foucault faz filosofia? De que tipo de filosofia se trata e como ela se configura? Permeado por questões como essas, esse trabalho defende a tese de que Foucault faz filosofia através de “ficções”. Termo amplo, ele serve ao propósito de assinalar uma relação nada tradicional que o autor estabeleceu com a prática da história da filosofia. Isso porque seu tratamento de temas e questões filosóficas passa por um entendimento diferente do que seria história, assim como aborda de outra forma o “objetivo” tradicional da filosofia, a saber, a verdade. Através de uma leitura muito particular de dois pontos de vista metodológicos, a saber, o projeto crítico de Kant e a abordagem genealógica emprestada de Nietzsche, bem como de outras influências salientadas ao longo do trabalho, Foucault desenhou estratégias inovadoras para compreender as maneiras pelas quais verdades moldam subjetividades. Tendo isso em conta, procuramos perceber uma nova maneira de escrever a história que implica numa maneira diferente de pensar a filosofia, uma vez que um de seus interesses mais contínuos é o de investigar os jogos de verdade. Ensaaiadas as mais diversas ficções – de suas “enciclopédias” até sua maneira particular de compreender a “Antiguidade”, passando por diversas personagens e perspectivas sobre a filosofia –, salientou-se certa liberdade e certa liberação do pensamento. Ao visitar deliberadamente e de modo não-sistemático seus livros, ditos e escritos, esperamos ter enfrentado alguns dos impasses e armadilhas naturalizados pela tradição, bem como por parte da vária foucaultiana.

Palavras-chave

Ficção; História; Retórica; Enciclopédia e Verdade.

Abstract

Soares, Jean Dyêgo Gomes; Marcondes de Souza Filho, Danilo (Advisor); Iannini, Gilson de Paulo Moreira (Co-Advisor). **The fictions of Michel Foucault's philosophy**. Rio de Janeiro, 2018. 282 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

How do we affirm that Foucault does Philosophy? Which kind of philosophy is it and how is it set? Permeated for questions like these, this work defends the thesis that Foucault does philosophy by “fictions”. A wide term, it suggests a non-traditional relationship the author establishes with the practice of history of philosophy. The reason is his treatment of philosophical thematics and questions linked with a different understanding about history, as well his other approach to the traditional “aim” of philosophy – the truth –, as we hope to show by choicing to talk about fictions. Thanks to a particular reading of two methodological points of view - Kant's critical project and Nietzschean genealogical approach, Foucault drafts innovator strategies to comprehend the way in which “truths” shapes subjectivities. Taking it in account, we put lights (and shadows?) in a new way of writting the history which implies a different way of thinking philosophy, once one of his most continuos interests would be inquiry the games of truth. After essaying many of his fictions – from his “encyclopedias” to his way to comprehend the “Antiquity”, passing through many characters and perspectives about philosophy -, we hope to stress certain freedom and liberation of thought into his books, writings and speechs, facing traps and stalemates naturalized by traditional pratices, as well as challenging the common-sense of Foucault's readings.

Keywords

Fiction; History; Rhetoric; Encyclopedia and Truth.

Sumário

1. Introdução.....	13
Ficções.....	13
Mapas	37
Meios e caminhos não-diretos.....	39
2. As enciclopédias	41
Uma enciclopédia.....	41
Enciclopédias ambulantes.....	44
Ética do esquecimento	47
Outra enciclopédia?	50
A enciclopédia chinesa.....	56
A próxima obra	58
Em novos eixos	61
Prática e saber	62
Ordens e definições.	64
Atonalidade	68
Heterotopias.....	69
Os livros heterotópicos.....	73
3. Estratégias do enunciado.....	77
A liberdade e os atos falhos	77
Em busca de um átomo do discurso	83
“Ninguém entendeu”.....	85
Pirâmides, gráficos e labirintos.....	86
Quando fazer é saber.....	88
Béasse	93
Os piados	95
Um ângulo diferente	100

4. Os labirintos da filosofia.....	102
“On”	102
“Isso que fala”	107
Quem fala?	108
Ensaio de análise	111
A narradora.	112
Quando as estruturas vão às ruas	118
Deformações de percurso	124
O Borges chinês.....	127
A armadilha	128
Filósofo?.....	131
Ocidente, Oriente.	133
Uma escolha original.....	135
As peripécias.....	140
Espécies de filósofos.....	143
Escutar a história.....	147
O jornalista	149
As ferramentas	167
O médico	173
A experiência.....	184
O jogo das miçangas.....	188
O inominável ou a cena da filosofia.....	190
Esperando Foucault	196
As máscaras do filósofo.	200
 5. A Antiguidade, um erro profundo?	 208
A tarefa do crítico.	208
História das soluções, Genealogia dos problemas.....	214
Crítica e genealogia	221
Contra ou a favor?.....	222
A atitude	232

6. A tarefa	240
A advertência	240
Fragmentos de autobiografia.....	246
Nós.....	251
Outros e outras.....	261
7. Referências bibliográficas	268
Outras referências.....	270

Com o problema do labirinto passa-se algo de peculiar, algo que se passará com a maioria dos problemas da investigação sobre mitos, assim que os pusermos com toda a seriedade. Não há nenhuma solução para acabar com eles. São mistérios, no sentido em que um grande intérprete de textos poéticos difíceis contrapõe mistério e problema: “este deve ser resolvido; uma vez que isso aconteça, desaparece. Aquele, pelo contrário, deve ser experimentado, venerado, integrado à própria vida. Um mistério que seja desvendado mediante explicação, nunca foi tal. O mistério autêntico resiste à ‘explicação’; e não porque se furte à prova, por meio de quaisquer truques de dupla verdade, mas sim porque, pela sua natureza, não pode ser desvendado racionalmente. Mas pertence à mesma realidade a que também pertence o explicável, e relaciona-se com a explicação de forma absolutamente honesta. Ele reclama explicação, e a tarefa desta consiste, precisamente, em mostrar onde há algo de autenticamente inexplicável (Guardini).”

Károly Kerényi, *Estudos do Labirinto*

1

Introdução

Essa introdução está organizada em três partes. Na primeira, fornecemos uma compreensão mínima do conceito de ficção do qual este trabalho parte. Na segunda, apresentamos pequenos mapas com os caminhos que parecem centrais em cada capítulo, antecipando o elementar de nossos passos teóricos. Na terceira parte, explicitaremos alguns dos meios utilizados para escrever essa tese.

Ficções. O *Dicionário dos intraduzíveis* sugere que ficção vem do latim *fin*go, gerando o supino *fictum*, cujo sentido apropriado é o de “modelar em barro”, como o Grego *plássô* [πλάσσω]. Ambos se referem também à atividade de inventar ficções, enquanto algo oposto a escrever história, ligando desde então, ficção e plasticidade. Além disso, o termo guarda proximidade com o latim *factum*, “fato”, que produz *factura*, *fictum* e *figura*, entre outros casos, evocando a relação entre fato e ficção, bem como evoca fabricação humana (Cassin 2014: 342-3).

Usamos o termo hodiernamente em muitos sentidos: diante de um fingir, de uma invenção, de uma fábula, diante de um relato subjetivo de um fato ou de um conceito, quando da ocasião de uma suposição não fundamentada, bem como falamos da ficção em oposição à não-ficção, ou como ficção-científica quando se trata de narrar futuros possíveis a partir dos saberes hoje disponíveis. Em sentido epistêmico, ficção sugere algo que não é real, que forja um real. Em sentido ético-moral, sugerir que algo é ficção incorre, por vezes, num claro juízo de valor, quando, por exemplo, acerca de algo se diz que é “mera ficção”, isto é, que foi forjado com flagrante intuito de enganar. Por fim, ficção tem um evidente sentido estético, como vimos, presente já na Antiguidade, enquanto algo que liga o fazer e o dar forma, a ação em seu conteúdo e a ação em sua forma representável.

A história da filosofia foi marcada indiretamente pela amplitude desse termo. Há inúmeros temas e disputas em torno da ficção, de seu sentido e de sua história. O mesmo verbete anteriormente assinalado sugere uma rede complexa de relações, divididas em dois grandes campos (*Ibidem*). A ficção estaria ligada num primeiro campo a linguagem e verdade, campo no qual se discutiria seu *status* discursivo através de conceitos aos quais está vinculada tais como: história, descrição, poesia, incluída aí a questão da *poiêsis* grega, *práxis* e seus respectivos modos de ação, entre eles o “ato de fala”; há ainda nesse campo a relação entre real e verdade, quando falamos de *Dóxa*, termo grego para opinião, *Res*, vertido do latim por “coisa”, bem como quando falamos do que é verdadeiro, do que é falso, das intenções e de mentiras. Há um segundo campo aberto em que a ficção se ligaria à imagem e à arte, quando falamos de imaginação, fantasia, *mímesis*, simulacro, bem como do gênio e seu engenho imaginativo.

Evidentemente discutir todos esses assuntos fugiria não só ao nosso alcance como também ao escopo dessa tese, a saber, o de compreender como é possível afirmar que Foucault faz filosofia, isto é, de que tipo de filosofia se trata e como ela se configura. O pressuposto deste problema é o de que, mesmo não claramente formulada, há uma maneira de fazer filosofia a ser compreendida nos trabalhos do autor, ainda que ele mesmo se questione maieuticamente sobre se o que faz é ou não filosofia. Por vezes, esse trabalho chegará mesmo a assumir a possibilidade de enfrentar esse pressuposto, e as ficções desempenharão um papel importante nesse labirinto. É preciso dizer ainda que ele nunca escreveu nenhum livro específico, ou capítulo sobre o assunto, tampouco alguma vez falou de ficções da filosofia. Todavia, antes de passarmos propriamente à investigação sobre filosofia, reconstituiremos muito sumariamente duas posições sobre a ficção que acreditamos elucidativas para abordar o escopo em questão, a saber, uma platônica e outra aristotélica, sem com isso querer esgotar as possibilidades de leitura do tema em ambos os casos. Logo a seguir, passaremos aos usos que Michel Foucault fez de tal termo.

Luísa Severo (Holanda 2007/8) faz uma inspiradora sumarização das duas posições em questão, numa formulação sintética que gostaríamos de trabalhar. Ela sugere, restringindo sua leitura ao *Íon*, à *República* e à *Poética*, que se Platão ao mesmo tempo mantém um “distanciamento e faz uma análise de evidente proximidade” da poesia, Aristóteles, por sua vez, “defende a aproximação e faz

uma análise de espantoso distanciamento”, de modo que “cada um deles parece preferir o contrário daquilo que demonstra diretamente com seu método investigativo e com seu estilo de escrita” (70). Mas vejamos algumas das razões pelas quais Severo faz tal sugestão.

No caso de Platão, ela o vê em uma encruzilhada. Por um lado, “apaixonado pela ideia de educação pela verdade” (70), ele não pode simplesmente ignorar ou abordar a poesia de modo passageiro, uma vez ciente de sua potência psicagógica, isto é, da capacidade da poesia de conduzir as “almas” em uma determinada direção (66). Como ela salienta, para Platão “quanto melhor a poesia, mais poderosa e mais eficaz, mais perigosos os seus efeitos” (66). Esse risco diante do que “poderíamos, modernamente, considerar como simples ficção” (67) surge porque ela é um “acontecimento profundamente sedutor e tentador”, fornecendo com isso amostras da dimensão pública e ampla desse fenômeno na Grécia. Por outro lado, na encruzilhada de Platão, encontramos um mestre no uso das palavras, apaixonado ele também pela sedução poética (70). Diante de algo tão encantador, Platão mostra-se imerso em versos épicos e trágicos, o que se manifesta tanto na forma de seus diálogos como na fluência com que mobiliza esses recursos. Para ele, somente alguém que acredita na força e no risco iminente de sucumbirmos aos encantos da poesia seria capaz de propor um antídoto, a saber, cultivar a filosofia. Segundo Severo, para Platão,

Ao que parece, a filosofia é capaz de dar armas para que um cidadão se torne um bom espectador de tragédias ou ouvinte de epopeias. Por meio dela é possível se tornar imune ao poder pernicioso e ilusório de boa parte da poesia. Sem filosofia, por outro lado, ficamos indefesos e expostos. Em poucas palavras, é possível afirmar que Platão está tão envolvido com o poder psicagógico da poesia, que termina por tomá-la por algo perigoso, análogo a um canto das sereias – que só pode ser ouvido por quem for tão astuto quanto Ulisses e tiver uma artimanha para não ser carregado (67).

Com uma bela comparação entre o poder da poesia e o canto das sereias, Severo explicita com clareza essa dupla potência: Ulisses terá de pedir aos seus que tapem os ouvidos enquanto remam e que o amarrem ao mastro, pois só através dessa artimanha o encanto provocado por aquele acontecimento seria evitado, permitindo através de uma artimanha racional a devida apreciação do que pode comprometer a razão.¹ Platão via na poesia um saber de ordem moral

¹ Não seria então essa a primeira narrativa filosófica? Ulisses amarrado ao mastro não mostra pela primeira vez a distância entre a razão e a sedução pela música, e todas as artes que nela se

arriscado porque ao imitar, o poeta consegue através das palavras “usar cores de cada uma das outras artes” para falar “muito bem quer sobre a arte militar, quer sobre qualquer outra coisa” gerando um encantamento aparente e possivelmente enganoso (Platão 2003: 601a-b). Assim, ao elaborar um pensamento distinto da poesia, ou se quisermos, distinto da ficção, isto é, a filosofia, Platão proporciona uma saída ética provida de um estilo imerso na tradição da poesia grega. Ética porque não só nos fala da verdade, como quer tratar da verdade em relação às ações em questão na ficção. A imitação do filósofo torna-se desse modo diferente da imitação do poeta, pois a poesia compromete o raciocínio do ouvinte ao se dirigir a suas emoções e não à condução das almas da melhor maneira (Holanda 2007/8: 69-70).

Seguindo ainda Severo, entre Platão e Aristóteles poderíamos notar um ponto em comum, a saber, para ambos a poesia tem uma relação bastante estreita com a imitação (*mimesis*), isto é, ela “se origina de uma tendência mimética dos homens” (69), seríamos uma espécie de animal mimético. Todavia, a semelhança se limita a isso. Enquanto Platão adverte contra os riscos do “mimetismo na poesia”, Aristóteles endossa a potência catártica da mesma.

Mas como Aristóteles procede tal endosso? Através da criação de uma área restrita. Severo salienta como o estagirita se afasta de uma “antiga disputa” sobre o uso da linguagem poética, contemporânea de Platão, contra a qual este acabou por se insurgir em sua crítica à poesia. Tal afastamento se deve, entre outros fatores, ao fato de ter Aristóteles proporcionado uma nova forma para a filosofia, muito próxima de nossa linguagem científica (73). Com isso, ele pode, como já citamos, defender a aproximação da poesia e, ao mesmo tempo, fazer uma análise espantosamente distanciada da poesia. O distanciamento repousa sobre a forma científica pela qual o estagirita dispõe as características da poesia em sua *Poética*, sem com isso necessitar fazer uso de linguagem poética. Evidentemente, é preciso considerar a distância histórica e as mudanças políticas

inspiram na Grécia Arcaica? Cassin (2010) sugere com agudeza pensar em Homero como filósofo, numa leitura às avessas da tradição, resgatando cenas filosóficas “primitivas” do famigerado poeta grego. Recordo ainda o recurso a essa narrativa em ao menos dois casos importantes no século XX. O primeiro é o célebre conto de Franz Kafka (2004: 87-88) *O silêncio das sereias*, em que ensaia uma hipótese sobre o inconsciente de Ulisses; o segundo, talvez inspirado nesse texto, foi elaborado por Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985: 47-70) em sua coletânea de fragmentos, *Dialética do esclarecimento*. O excuro em questão esforça-se por esboçar os diversos elementos racionais presentes na narrativa homérica com o intuito de caracterizá-la como peça original de um modo antigo de pensar o esclarecimento e suas vicissitudes.

que separam também os dois autores, o que evidentemente pode ter deslocado o campo de interesses, bem como suscitado novas formas de expressão para a filosofia nascente. Fato, todavia, salienta Severo, “é que Aristóteles separa um campo de atuação para a poesia, concedendo-lhe enorme liberdade, mas restringindo-a àquela área” (73). O que seria tal enorme liberdade em uma área restrita? Não se deve esperar outra coisa do poeta que não seja “ser mais fabulador que versificador; porque ele é poeta pela imitação e porque imita ações” (Aristóteles 1987: 1415b). Assim, tendo como principal campo de atuação a imitação, o poeta deve levar isso às últimas consequências, conduzindo as emoções do ouvinte da maneira a melhor atingi-lo, de modo que o “bom ouvinte” esteja apto a “reconhecer as situações geradoras de medo e de compaixão” apresentadas pela tragédia bem como “se deixar levar por elas tanto quanto necessário para que se opere a *kátharsis* de suas emoções” (Holanda 2007/8: 70). Essa dupla condição que acomete o espectador, a saber, de medo e de compaixão, era vista por Aristóteles como uma maneira de curar a alma, de fazer uma “purgação” de seus sentimentos mais terríveis.

Todavia, ao invés de conferir à poesia o caráter forte e arriscado sugerido por Platão, tal atividade de purgação está distante do coração da verdade. Severo sugere que, para Aristóteles “ao poeta não cabe falar a verdade, e sim falar o que se fala, mas de modo mais belo” (72). Restrito campo de atuação do saber poético, esse da salvação aristotélica da poesia que cobra seu preço político, já que assim dedicada simplesmente à *bela* composição e não à *verdadeira* composição, o estagirita deflaciona a importância ética da poesia para a *pólis*. Ao criar essa área restrita, ele impõe algum distanciamento. É verdade, e Severo recorda, que “a poesia é considerada, no célebre capítulo nove da *Poética*, como mais séria e mais filosófica do que a história, por falar do universal e não do particular”, mas de riscos adestrados, tornada algo ao mesmo tempo elevado, belo, útil, mas inofensivo para o intelecto, exatamente por pertencer “ao campo daquilo que hoje chamaríamos de ficção” (73), estando assim em contraste evidente com a sugestão platônica. Se para Platão não se trata de mera ficção, uma vez que ela colabora na educação e na condução dos “homens”; para Aristóteles, apesar de seu caráter catártico, poderíamos dizer que se trata de mera ficção, dado que distante do coração da verdade.

Os caminhos dessa discussão sobre a definição de ficção percorreram muitas veredas: - Grande é seu sertão! não percorreremos todas. Escolhemos esses dois exemplos porque eles situam um momento de ruptura da tradição de pensamento grega com o pensamento mítico, no qual emergem numa formulação distante muitas das questões filosóficas para nós hoje relevantes. Esse é um claro exemplo. Entre Platão e Aristóteles vemos duas maneiras distintas de se aproximar e de se distanciar da ficção: Platão se aproxima pela forma e se distancia do conteúdo arriscado da poesia; enquanto Aristóteles se aproxima do conteúdo, deflaciona o seu risco, e salienta o prazer gerado pela imitação, afastando-se, todavia, através da forma nada imitativa com que trata a poesia.

Num salto evidente, e sem pretender uma continuidade absoluta entre o problema tal como foi posto na Antiguidade e sua forma atual, passaremos aos usos que Foucault faz do termo ficção. O primeiro sentido que encontramos disperso ao longo de seus *Ditos e escritos* corresponde ao de mera ficção. Digo “mera ficção” não porque encontramos essa expressão ali, mas tão somente pelo sentido que ela evoca, como uma herança que, de alguma maneira, restringe a sua área de atuação em relação à definição do que é ou não verdadeiro. Um exemplo dessa entrada encontra-se em uma entrevista de fevereiro de 1975, época do lançamento de *Vigiar e punir*, em que lemos:

Só uma ficção pode fazer acreditar que as leis são feitas para serem respeitadas, a polícia e os tribunais, destinados a fazerem as mesmas serem respeitadas. Só uma ficção teórica pode fazer acreditar que sobrescrevemos de uma vez por todas as leis da sociedade em que pertencemos. Todo mundo sabe que as leis são feitas por uns e impostas aos outros (*DE* II: 718-9).

Nesse trecho nada legalista, Foucault fala de ficção duas vezes com um sentido bastante claro: só uma “mera ficção” pode nos levar a acreditar no pretense intuito do aparato jurídico-policial, só uma “mera ficção” para supor que a lei é para todos. Fazendo um uso de uma constatação *ad populum*, ele sugere que “todo mundo sabe” quem fala através das leis e para quem elas falam. Elas definitivamente não servem para falar em nome de uma vontade geral. Servem em verdade para impor a vontade de alguns sobre os restantes.

Esse sentido de ficção pode ser encontrado disperso ao longo dos volumes dos *Ditos e escritos* (*DE* I: 798, 800; II: 266, 285, 286, 397, 690, 810; III: 449; IV: 371), atendendo cada qual à temática em questão nos textos em que aparecem. Digno de nota é o fato de estarem localizados principalmente no recorte que vai

de 1970 a 1975, o que poderia servir para corroborar a tese do ocaso da literatura (Machado 2005), isto é, de que a mudança de interesse em suas investigações levou Foucault a não situar a literatura, indiciariamente referida aqui através do conceito de ficção, com os mesmos privilégios em relação aos saberes instituídos que possuía anteriormente. Uma vez situada a ficção nesses termos, distantes de um saber próximo ao coração da verdade, Foucault estaria revisando sua relação com tal temática, distanciando-se dela. Nesses casos, não expostos exaustivamente aqui para dispensar o leitor de uma leitura maçante e cansativa, Foucault enuncia “ficção” num sentido depreciativo, com maior ou menor intensidade, como é o caso também no artigo em resposta à crítica derridiana feita acerca da leitura de Descartes em *História da loucura*. Um bom exemplo de sentido depreciativo menos intenso, nessa réplica, ele sugere: “Derrida imagina uma ficção ‘retórica’ ou ‘pedagógica’, ali onde é preciso ler um episódio meditativo” (DE II: 266). Sem entrar no mérito da questão posta no artigo, o sentido exposto de ficção aqui é um sentido mais teórico, pois se refere ao modo pelo qual Foucault interpreta a leitura de Derrida, mas depreciativo, ainda que deflacionado em relação ao exemplo anterior. Isso porque Foucault quer claramente desqualificar a leitura de Derrida, ao sugerir que ele imagina uma “ficção ‘retórica’ ou ‘pedagógica’”. O expediente consiste em apontar um erro de leitura e usa para isso a palavra ficção em detrimento de episódio, como num caso jornalístico, em que já não se fabula, mas se conta algo que aconteceu, e pode ser revisto.

O segundo sentido de ficção que encontramos nos *Ditos e escritos* localiza-se principalmente no recorte que vai até 1970, não se restringindo, todavia, a ele, mas se tornando muito rarefeito ao longo do restante de seus trabalhos: trata-se de ficção como gênero literário (por exemplo, DE I: 178, 186, 275-282, 298, 303, 309, 506, 512-3, 518, 520, 523, 811; III: 252). Sugerimos que ele se torna rarefeito porque a separação entre esse sentido e o terceiro, de ficção como conceito, é artificial, porque para retirarmos o artifício da distinção seria preciso supor uma separação muito clara entre ficção e literatura, o que o terceiro sentido ainda não exposto acaba por dificultar. Cientes desse artifício, vejamos o que Foucault entende por ficção quando fala do gênero literário. Vamos trabalhar sobre dois casos em que esse segundo sentido aparece, bem como um terceiro

caso no qual vemos uma clara transição (ou confusão) na direção de um terceiro sentido.

Um deles é um artigo pouco comentado. Em um número da revista *L'arc* dedicado a Júlio Verne, Foucault publicou um texto muito relevante para a discussão aqui em questão, intitulado “Por trás da fábula” (*DE I*: 506-513). Ao dizer que é muito relevante, não procuramos somente convencer o leitor através de um artifício retórico. É que este talvez seja um dos raros casos, talvez o único, em que Foucault desenvolve um texto sobre o assunto. Explico: ali, o argumento em questão desde o início é o de que “por trás da fábula” encontramos a “ficção”. Encontraremos outros desenvolvimentos em meio a artigos dessa época, citados quando se trata de trabalhar a relação de Foucault com a literatura, mas esse é o único caso em que a ficção enquanto gênero literário encontra-se presente, mesmo que virtualmente, deste o título, pois é ela o que está por trás da fábula, ela é um aspecto incontornável da fábula (506), algo que pode ser visto entre as vozes que nos contam histórias, cito Foucault: “Seria preciso estudar através delas mesmas, em seu jogo e em suas lutas, as vozes por trás da fábula, cujo intercâmbio delineia a trama da ficção.” (*DE I*: 509).

O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, Foucault mobiliza os elementos da fábula presentes em Júlio Verne para, num segundo momento, abordar a ficção. Foucault estabelece logo no início a seguinte distinção: “A fábula é feita de elementos colocados em uma certa ordem. A ficção é a trama das relações estabelecidas, através do próprio discurso entre aquele que fala e aquele do qual ele fala. Ficção, ‘aspecto’ da fábula” (*DE I*: 506). Numa distinção de rara clareza, o autor sumariza o pressuposto do qual parte. A fábula estabelece com precisão o que é narrado, quem fala e a distância a ser mantida da narração, alojando-se no “interior das possibilidades míticas da cultura”. A ficção, por sua vez, abrigada “no interior das possibilidades do ato da palavra”, possui “diversos regimes segundo os quais ela é narrada” (506). Nessa medida, a ficção pode ser um aspecto da fábula, sendo esta um tipo específico através do qual aquela pode aparecer.

Após detalhar elementos das fábulas de Júlio Verne, Foucault situa sua relação com o cientista enquanto personagem de ficção. Em seus romances, o cientista ocupa uma diversidade de posições: permanece à margem; serve de intermediário; é colocado no lugar da falta; bem como também está diante de

heróis que celebram a própria ignorância, como uma espécie de “testemunha desinteressada” que se põe a relatar o que viu, oferecendo-nos uma “vã ficção” em sua narrativa. Essa figura do cientista então é quem acaba por “lutar contra a entropia”, isto é, contra a desordem que se manifesta no mundo, escapando da “monotonia do mundo humano” (509-11).² E aqui estabelece-se o elo entre o caso específico de Júlio Verne e certos comentários mais amplos sobre a ficção enquanto gênero literário. Cito Foucault:

Contra as verdades científicas e quebrando suas vozes geladas, os discursos de ficção remontam sem cessar à maior improbabilidade. Acima do murmúrio monótono em que se enunciava o fim do mundo, eles faziam fundir o ardor assimétrico da sorte, do inverossímil acaso, da loucura impaciente. Os romances de Júlio Verne são a sintropia do saber. Não a ciência tornada recreativa, mas a re-criação a partir do discurso uniforme da ciência (*DE I*: 512).

A ciência, no caso específico de Júlio Verne, não funciona como um discurso cuja verdade é utilitária, colocada a serviço do ordenamento do mundo, mas como um “regime” segundo o qual certas possibilidades do ato da palavra se manifestam. Seus romances são a recriação do discurso científico contra verdades científicas, na medida em que “quebram o gelo” em direção não das probabilidades de previsão da natureza, mas das improbabilidades que a literatura oferece, do que há de surpreende na ficção. Como sugere Foucault: “*As Viagens* de Júlio Verne obedecem a uma lei totalmente oposta: uma verdade se desenrola, conforme suas leis autônomas, sob os olhos espantados dos ignorantes, indiferentes àqueles que sabem” (*DE I*: 512). Alusão ao sábio ignorante, figura importante para o pensamento filosófico, presente tanto na personagem socrática (Platão 2009: 20c), quanto na inspiradora empreitada de retratar a si mesmo, elaborada por Montaigne em seus *Ensaio*s (III, XI; 2000: 369), ela opera aqui sobre uma personagem moderna, o escritor que desloca e esvazia o jogo do cientista, na direção de uma circunstância improvável, a saber, a da partilha com o leitor de uma posição de ignorantes, de indiferentes àqueles que sabem.

E a partir desse ponto, o papel da ficção como gênero literário é apresentado em termos muito semelhantes àqueles que encontramos em outros

² É notável aqui um uso, não raro no caso em Foucault, de uma metáfora científica para conceituar teoricamente algo que não é científico. Veremos isso em diversos momentos: quando fala da “dispersão” em *A arqueologia do saber* (Soares 2014: 76-80), quando pensa numa “microfísica do poder” (*MP*), quando usa de metáforas arquitetônicas (*VP*: 162-187; Deleuze 2006: 280; *supra*: 217).

textos de Foucault nos quais a literatura desempenha um papel importante³, como no trecho a seguir em que sugere: “Isso que restitui à linguagem o desequilíbrio de seus poderes soberanos, isso que não é saber (sempre de mais a mais provável), isso que não é fábula (que possui formas obrigatórias), isso que, entre as duas, e como numa invisibilidade de limbos, são os jogos ardentes da ficção” (*DE I*: 512). A ficção enquanto gênero literário ocupa assim um lugar intermediário – não é nem saber, nem fábula. Ela não obedece ou busca o mais provável, tampouco exige a conformação a um estilo específico. Manifesta-se assim invisível, ainda que por trás da fábula, num jogo interessante, conflituoso porque não cede às facilidades de uma identidade.

Numa citação que faz lembrar a hipótese de Merleau-Ponty sobre a destituição da busca por um texto original ou por uma expressão completa, isto é, na defesa de que “toda linguagem é indireta e alusiva, é, se se preferir, silêncio” (1991: 44), lemos Foucault a sugerir que “as múltiplas vozes da ficção se reabsorvem no murmúrio sem corpo da ciência: as grandes ondulações do mais provável apagam das areias infinitas as arestas do mais improvável” (*DE I*: 513). Que as ondas arrebenhem pouco antes de chegar a orla, é provável prever com alguma ciência; e diante de toda essa previsibilidade que as probabilidades oferecem, apagando a possibilidade de que haja algo que nos escape, as vozes da ficção falam contra o apagamento improvável de nossa ignorância. Metáfora grandiloquente, repetida outra vez no prognóstico de *As palavras e as coisas* (*PC*: 536), ela serve aqui para ilustrar esse lugar intermediário da ficção que lida com a regularidade da ciência, mas a desafia diante daquilo que ela crê improvável, abrindo espaço para pensar na incompletude de nosso saber, presente também na sugestão de uma linguagem indireta, expressão incompleta e resultado dos acidentes de seu uso, e não de um texto original - linguagem sujeita à força das marés na beira do mar. A metáfora aqui ainda como manifestação do ficcional: meio através do qual a hipótese sobre o lugar da ficção se mostra ela mesma como um esboço de ficção.

O segundo caso que gostaríamos de explorar encontra-se numa importante conferência que Foucault pronunciou em duas versões, uma em 1969, outra em

³ Além de *As palavras e as coisas*, livro publicado no mesmo ano deste artigo, no qual a literatura ocupa um papel central (Machado 2006: 85-116, Soares 2014: 101-133), ver também *DE I*: 518-40; 233-50; 250-61; 272-85; 407-12; 479-98).

1970, a saber, “O que é um autor?”. O trecho em que fala de ficção encontra-se na versão proferida nos Estados Unidos em 1970, anexada pelos editores como uma variante daquela de 1969, publicada nos *Ditos e escritos*.

Esse pequeno acréscimo explora duas hipóteses, uma é a do *status* ideológico do autor, e a segunda é a do autor como princípio funcional do discurso. Poderíamos partir do *status* “ideológico” do autor, isto é, de sua importância para uma “economia dos sentidos”, e nos perguntar, segundo Foucault, “como afastar o grande risco, o grande perigo com os quais a ficção ameaça nosso mundo?” (*DE I*: 811). Isso nos levaria a conceber a hipótese de que é possível afastar esses riscos através da função-autor. Ao supor tal função, postula-se uma “instância criadora que emerge de uma obra em que ele deposita, com uma infinita riqueza e generosidade, um mundo inesgotável de significações” (811). Essa figura distinta faz pensar menos em alguém de carne e osso, do que em uma figura mítica e enigmática, que somente uma análise profunda de seu sentido, como é a análise da ideologia, é capaz de desvendar. Vale notar ainda o quanto essa figura do autor como o dissuador dos riscos da ficção faz lembrar o papel psicagógico da poesia, uma vez que ao poeta apreciador de filosofia, ou simplesmente, ao poeta-filósofo, cabe conceber uma ficção de tal teor que fuja aos riscos de imitar o que desconhece ou imitar o que não colabora para a boa e bela condução das “mentes”.

Foucault sugere, todavia, algo “completamente diferente”, a saber, que o autor não é nem “fonte infinita de significações”, tampouco “precede as obras”, mas é uma espécie de “princípio funcional” que em nossa cultura delimita, exclui ou seleciona quem pode falar (811). De tal modo que ao invés de pensarmos num gênio, o autor funcionaria de modo completamente inverso, isto é, ele é menos a figura de inesgotáveis significações do que “uma figura ideológica pela qual se afasta a proliferação do sentido”. Com isso, ao invés de imaginarmos uma cultura em que a ficção circularia livremente, à disposição de cada um, sem atribuição a uma figura necessária ou obrigatória, veríamos no autor esse princípio que desempenha um papel específico para a ficção em cada época. Este pode ser o de regulador dos modos de narrar, como se passa após o século XVIII, como seu papel pode estar sujeito a alterações a ponto de desaparecer, permitindo “uma vez mais à ficção e aos seus textos polissêmicos funcionar de novo de acordo com um

outro modo, mas sempre segundo um sistema obrigatório que não será mais o do autor, mas que fica ainda por determinar, e talvez por experimentar” (811).

Neste caso, como no outro, a ficção é vista como um gênero literário, e o autor como uma modalidade enunciativa desse gênero, um “quem” através do qual se fala. A argumentação de Foucault visa desviar-se de uma análise da ficção que coloque a figura de seu autor como chave mestra e enigmática do sentido, indo assim na direção de mostrar como mesmo as liberdades que a ficção desperta estão limitadas por características de cada época. Mesmo que imaginássemos o surgimento de uma nova figura para compreender os modos de narrar, promovendo a dissolução do autor, e conseqüentemente, interpelando a ficção como linguagem indireta e texto incompleto, composta não por uma figura soberana, mas por uma função ainda desconhecida, ainda assim seríamos colocados diante da necessidade de pensar como sua liberdade criativa funcionaria e entraria em contato com a cultura em questão. Se Júlio Verne propôs uma nova maneira de a ficção se relacionar com a ciência, dando um impulso fundamental para o que hoje chamamos de ficção-científica, isso se deu não só graças a um esforço hercúleo e único de um autor soberano sobre seus sentidos, mas graças principalmente à função discursiva que Verne desempenha naquele momento histórico, pois ele cria um elo entre ciência e ficção que liberta o discurso da primeira na direção da segunda, numa estratégia específica e resultada de sua atualidade.

Por fim, o terceiro caso aparece em um texto bastante comentado, escrito por Foucault sobre Maurice Blanchot – “O pensamento do exterior”. Ele inicia com a seguinte sugestão: “A verdade grega foi outrora abalada por esta única afirmação: ‘eu minto’. ‘Eu falo’ põe à prova toda a ficção moderna.” (*DE I*: 518). Há um hiato entre os dois enunciados. Nenhuma explicação, nenhum conectivo. Foucault dá um salto da verdade grega para a ficção moderna e logo em seguida passa a relatar o abismo. Ele sugere que a dualidade do “eu minto” é solúvel ao distinguir entre proposição e objeto, situando a primeira em superioridade: a proposição diz uma verdade, ainda que o objeto em questão – o eu – subordinado à proposição não diga, ou seja, minta. Com o enunciado “eu falo” passa-se algo diferente, uma vez que mesmo distinguindo os dois níveis, algo os ultrapassa, pois este enunciado precisa ser pronunciado para que sua verdade se faça valer, sendo desafiado pelo silêncio que logo após a sua pronúncia se interpõe. Enquanto falo,

o enunciado serve de suporte à verdade: - eu falo, e digo que eu falo. E logo em seguida, o enunciado desaparece no momento em que me calo. Em que medida esse impasse poria em questão a ficção moderna? Foucault enceta uma vez mais seu argumento sobre a literatura, agora a partir de Blanchot, cito-o:

A literatura não é a linguagem se aproximando de si até o ponto de sua ardente manifestação, é a linguagem se colocando o mais longe possível dela mesma; e se, nessa colocação “fora de si”, ela desvela seu ser próprio, essa súbita clareza revela mais um afastamento do que uma retração, mais uma dispersão do que um retorno dos signos sobre eles mesmos. O sujeito da literatura (o que fala nela e aquele sobre o qual ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do “eu falo” (*DE I*: 520).

A literatura, portanto, não seria a aproximação desse “eu falo” da essência de sua manifestação, mas um afastamento, um lançamento na direção do vazio e da nudez que este enunciado desperta. “Eu falo”: o que fala e quem fala através da literatura deparam-se com um deserto imenso, com um “fora de si”, exigindo que a linguagem sirva de “mala de ser” desse vazio. Isso porque a linguagem ao invés de negar o vazio, em nome de alguma positividade que preencheria o “eu” que fala na literatura, ela mostra ou coloca diante de um deserto e este eu, despido das referências positivas de sua ciência, de sua economia, de sua previsibilidade, é levado a se deparar com o que Fernando Pessoa chamou de mala de ser. Recordo um trecho de “Grandes são os desertos...” do heterônimo Álvaro de Campos:

Arrumo melhor a mala com os olhos de pensar em arrumar
Que com arrumação das mãos factícias (e creio que digo bem).
Acendo o cigarro para adiar a viagem,
Para adiar todas as viagens.
Para adiar o universo inteiro.

(Pessoa 2018; 1944: 43).

Adiamento da ordem pré-estabelecida, o arrumar das malas com “os olhos de pensar em arrumar” exemplifica bem o deserto que emerge do silêncio precedente do “eu falo”: são as palavras a arrumar formas melhores de se afastarem do eu. Fernando Pessoa, poeta celebrado por, entre tantas coisas, ter escrito através de heterônimos, experimentou escrever como esse ato de confronto com algo exterior, nu e adiável, dissolvente do “eu falo”. Enquanto autor, ele age para dissolver sua figura em personagens, como a fumaça do cigarro que adia a partida. A mala de ser é um lance de atraso: ao fazê-la perdemos o trem e encontramos na estação o ser da linguagem sobre a forma da literatura.

Essa inspiradora argumentação em torno do ser remete pelo menos a Merleau-Ponty, bem como a Heidegger, para quem a questão da literatura era um ponto crucial para a percepção dos limites da metafísica e, conseqüentemente, de nossa linguagem. Por exemplo, em uma palestra de 1950, Heidegger sugere: “Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz.” (Heidegger 2003: 14). Há algo da linguagem que não a expressão ou a atividade do falante, mas algo da própria linguagem, algo que ela promove somente através da poesia, graças a esse distanciamento do uso cotidiano, técnico e humano da linguagem. Ao “adiar o universo”, a hipótese que esses autores aventam é a de que ao invés de simplesmente apresentar algo sem-sentido, a literatura manifesta a ausência de sentido unívoco e completo, afasta-se do “texto original” a que Merleau-Ponty se refere (1991: 44).

É no interior dessa tentativa de dissolução da gramática que o texto sobre Blanchot é escrito, e por isso o estilo literário da prosa teórica de Foucault se vê mais salientado e mais próximo dos autores supracitados: é através desse exercício de convergência entre o que se fala e como se fala que de alguma maneira se torna possível manifestar esse pensamento do exterior de que ele fala. É Foucault quem sugere que a linguagem reflexiva “deve estar voltada não para uma confirmação interior – uma espécie de certeza central de onde ela não poderia ser mais desalojada – mas, antes, para uma extremidade na qual lhe precisaria sempre se contestar” (*DE* I: 523). A herança do *cogito* cartesiano, que instrumentaliza um conjunto de expedientes céticos para a produção de uma dúvida hiperbólica, foi capaz de supor e rever a possibilidade de uma certeza central inamovível. Essa herança é confrontada aqui por um pensamento que interpela o “eu penso”, não mais através de sua interioridade, mas da incompletude proporcionada por sua relação sensibilizada com o exterior, através do “eu falo”, enunciado fadado ao confronto com o silêncio. Esse confronto contínuo colabora para resgatar certas características do ceticismo, a saber, certa desconfiança em relação a positivities, fundamentos, origens da linguagem, universais. No mínimo, o que a literatura fornece como contribuição para esse modo de pensar é esse “adiar o universo inteiro” de que fala Pessoa.

Daí não surpreender lermos algo sobre as ficções em Blanchot:

As ficções em Blanchot serão, mais do que imagens, a transformação, o deslocamento, o intermediário neutro, o interstício das imagens. Elas são precisas, têm apenas figuras desenhadas na monotonia do cotidiano e do anônimo: e quando dão lugar ao encantamento, não é jamais nelas próprias, mas no vazio que as circunda, no espaço onde são colocadas sem razão e sem fundações. O fictício não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais distante, absoluta dissimulação lá onde estamos. A ficção consiste, portanto, não em fazer ver o invisível, mas fazer ver o quanto é invisível a invisibilidade do visível (*DE I*: 524).

As ficções de Blanchot não são retratos ou fotografias de uma utopia, ou de uma realidade, são mais do que isso. Invertendo o consagrado adágio popular, mil palavras valem mais do que uma imagem nesse caso. Elas se colocam no interstício, no vazio, falam e se relacionam acusticamente com o que a imagem só pode colorir. Valem mais porque são colocadas nesse espaço de dissimulação do sujeito, de dissimulação da ordem das coisas em que estamos. Foucault, mais uma vez, avança de um caso particular para o plano mais geral acerca da ficção enquanto gênero literário, pois caracteriza o fictício como o que não está nem nas coisas nem nos homens, numa referência provável à linguagem, às palavras dos homens. Não se trata no fictício, nem de palavras, nem de coisas, mas da “impossível verossimilhança do que está entre eles”. A condição paradoxal da expressão, aqui usada para qualificar a ficção enquanto gênero literário, servirá também para compreendê-la enquanto conceito, e por isso sugeríamos que elas se confundiam. Explico com um exemplo: a ficção expressa a impossibilidade de fazer coincidir a palavra do homem e as coisas a que ele se dirige, um pouco como a relação entre as camisas e a mala no poema de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa:

Não posso levar as camisas na hipótese e a mala na razão.
Sim, toda a vida tenho tido que arrumar a mala.
Mas também, toda a vida, tenho ficado sentado sobre o canto das camisas empilhadas,
A ruminar, como um boi que não chegou a Ápis, destino.

(Pessoa 2018; 1944: 43).

Pensando nas camisas como as coisas, e nas palavras como a mala da razão, o poeta nos leva a compreender o que seria essa impossibilidade da verossimilhança para a qual a literatura desperta. Por mais que tenhamos de fazer “as malas da razão” e nela colocar, por hipótese, “as camisas”, por mais que passemos toda a vida colocando palavras para as coisas, ainda assim a verossimilhança entre elas é

adiada, sentado que estamos ao lado do poeta que lemos, sobre o canto das camisas empilhadas a ruminar sobre a linguagem, a pensar sobre o destino: a origem dessa relação é uma impossibilidade que a literatura, ao invés de lamentar, celebra, a saber, impossibilidade de se relacionar com as coisas em si mesmas, como a imagem do boi mítico evidencia, pois ele não chegou à Ápis, à terra que era seu destino, ficando distante das coisas ditas “reais”.

A confusão a que me referia entre a ficção como gênero literário e conceito surge quando consideramos a importância dessa impossibilidade da verossimilhança assinalada aqui. Veremos a seguir como, de alguma maneira, ao sugerir que o que escrevera teoricamente não passa de ficções, Foucault sugere também uma espécie de área irrestrita em que literatura e filosofia, tal como ele as compreende, guardam uma característica em comum. Ambas através de suas ficções, salientam a impossibilidade de estabelecer o verossímil. Isso porque, adiantando o argumento, em ambos os casos essas ficções fazem ver o quanto é invisível “a invisibilidade do visível”, o quanto o que pensamos silenciosamente é inaudível inclusive em nosso silêncio.

De passagem, já podemos notar também o quanto esse problema contrasta com as duas posições anteriormente assinaladas sobre a ficção: nem podemos supor que Foucault cede à resposta aristotélica, uma vez que ele fala da ficção moderna como gênero que narra uma impossibilidade de verossimilhança, o que não implica na negação da verdade, mas na suposição de que a verdade sobre a relação entre palavras e coisas manifesta essa impossibilidade do verossímil; tampouco podemos supor que Foucault cede às exigências platônicas, uma vez que à ficção não cabe conduzir as almas, mas simplesmente colocar diante delas “a invisibilidade do visível”. É verdade que, como em Platão, há certa defesa da coragem da verdade ao falar da “invisibilidade do visível” - ao narrar os últimos momentos de Sócrates, Platão de alguma maneira age corajosamente ao nos fazer ver o que há de invisível na visibilidade da prática socrática. Foucault retomará a leitura de Dumézil sobre esses momentos de uma maneira que está em consonância com esse tema, que infelizmente não abordaremos aqui (*CV*: 83-154). E como em Aristóteles, há um elogio do ficcional. Mas os tempos são outros e as ficções também.

Portanto, passemos à ficção como conceito. Vamos salientar três entrevistas distintas em que ela aparece: uma na década de 1960, outra na de

1970, bem como uma última só publicada em 1980, essa entre as melhores concedidas por Foucault.

A primeira ocorrência surge em “Sobre as maneiras de escrever a história”, entrevista de 1967. Ali Foucault caracteriza impasses e novidades historiográficas que lhe eram contemporâneas, bem como é levado a discutir influências e trabalhos recentes, como é o caso na citação a seguir, sobre *As palavras e as coisas*, quando diz:

Meu livro é uma pura e simples ficção: é um romance, mas não fui eu que o inventei, foi a relação de nossa época e sua configuração epistemológica com toda uma massa de enunciados. Embora o sujeito esteja de fato presente na totalidade do livro, ele é apenas o “se” anônimo que fala hoje em tudo aquilo que se diz (DE I: 591).

A ficção como conceito está exposta aqui de modo claro. Isso porque ao invés de falar da literatura de outros, como nos casos de Júlio Verne ou de Maurice Blanchot, e a partir daí conceituar ficção, ele se refere àquilo que ele mesmo escreve como ficção. Parafraseando o autor: ficção, “aspecto” da arqueologia, que era como ele definia seu trabalho até então. Ao sugerir ser um romance que ele não inventou, isto é, algo que resulta das configurações epistemológicas de nossa época, dos enunciados que ela mobiliza, ele destaca sua arqueologia, seu modo de descrever os discursos, como uma maneira de escrever a história.

O entendimento de ficção aqui em causa é próximo daquele do texto sobre Blanchot. Como lá, as ficções fazem ver o quanto é invisível a invisibilidade do visível, aqui, todavia aplicadas não só à linguagem, não só ao ato da palavra, mas à história. Como lá também, estamos diante da impossibilidade de mostrar a verossimilhança entre as palavras e as coisas, diante da impossibilidade de mostrar que o que dizemos tem uma real e íntima relação com as coisas. Esse discurso ficcional da arqueologia nos mostra a invisibilidade dessa impossibilidade de relação com real – ao estudar a loucura, a clínica, as ciências humanas – em relação com a materialidade histórica que essas áreas fornecem e não simplesmente esvaziando essa materialidade em nome de uma fábula. Antes de Foucault, era visível a relação de Descartes com a loucura como um indício relevante para pensar sua exclusão? Era visível o homem como sujeito e objeto na história do mesmo da modernidade? É improvável, e mesmo que alguém tenha vislumbrado tais possibilidades, elas permaneciam invisíveis para a história da

loucura ou das ciências humanas. Invisíveis, isto é, para dizer o mínimo, não eram vistas até então como relevantes.

Vale notar também que a impossibilidade de mostrar a verossimilhança não impede de se relacionar com alguma verdade histórica, a saber, a da distância entre as palavras e as coisas no interior das ordens discursivas que Foucault frequentou. Ao contrário de sugerir uma história que conta os fatos de modo mais verossímil, numa espécie estranha de réplica que nem Heródoto dirigiria a Aristóteles, Foucault reconfigura o problema: escrever a história é relatar uma ficção que faz pensar no que se passa em silêncio, que não solicita nem se atém a comunicar seu parentesco, pois permanece invisivelmente nas superfícies visíveis da história. Esboçaremos a relação de Foucault com a história ao longo de todo esse trabalho, bem como detalharemos o lugar desse “se” [on] anônimo de que ele fala (*supra*: 101). Para já, gostaríamos simplesmente de destacar esse aspecto da ficção como conceito para compreender seus modos de fazer a história.

A segunda entrevista foi realizada em janeiro de 1977, mesma época em que publica “A vida dos homens infames”. Nela podemos ler:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante: eu me dou conta de que escrevi apenas ficções. Não gostaria de dizer portanto que essas estejam desprovidas de verdade. Parece-me que há a possibilidade de trabalhar a ficção na verdade, de induzir seus efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal modo que o discurso de verdade suscite, fabrique algo que não existe ainda, isto é, “ficcione”. “Ficcione-se” a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, “ficcione-se” uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica (*DE* III: 236).

O vocabulário de Foucault aparece ligeiramente alterado. Mais direto ao deixar claro o problema em questão, ele retoma o mesmo tópico abordado dez anos antes reiterando, em certa medida, sua posição: escrevera somente ficções. Esse vocabulário mais sóbrio deixa entrever a noção de ficção em causa. Uma vez mais ela não é desprovida de verdade: ela pode muito bem não querer ser verossímil, pode admitir que não quer representar o real tal como ele poderia ter sido, porém, há algo nessa fabricação que “induz efeitos de verdade”, que forja o que ainda não existe. Nesse sentido ele sugere um neologismo, o verbo “ficcione”. Como vimos, o campo semântico em que a palavra ficção surge envolve também verbos como fazer, forjar e fingir, permitindo assim um sinônimo novo, o ficcionar, que, todavia, adiciona a esse campo semântico a história da ficção moderna.

Ele explicita ainda alguns modos pelos quais essa fabricação da ficção em seus trabalhos se relaciona com a política e a história, numa dupla implicação. Ao fabricar tais ficções, ao ficcionar, Foucault não parte, como vimos, de sua imaginação, mas da materialidade disponível. A dupla implicação neste caso consiste em 1) fazer uso dessa materialidade manifesta de modo que o ficcionar parta de uma realidade política – como é o caso do Grupo de Informação sobre as Prisões, que investigou como se dava o tratamento nas prisões francesas de então – de modo a 2) tornar uma história verdadeira, isto é, como uma ferramenta ou uma bomba para a política – como é, neste caso, *Vigiar e punir*, que trata do nascimento das prisões, e cuja verdade manifesta pelo seu livre uso como caixa de ferramentas colaborou para lidar com situações intoleráveis nas prisões (DE II: 720; *supra*: 166; 251-224).

Verdadeira, todavia em um sentido bastante específico, e assim chegamos à terceira entrevista. Entre todas, esta é aquela na qual Foucault mais se demorou sobre esse tema. Trata-se da longa entrevista concedida a Ducio Trombadori no fim de 1978 e só publicada na Itália pela primeira vez em janeiro de 1980.

O que nos leva a crer que esse sentido de ficção é importante para compreender a filosofia de Foucault deriva, entre outras coisas, de uma constatação que majora a importância de suas entrevistas. Cito-o:

Proponho também reflexões metódicas em meus artigos e entrevistas. São, antes de mais, reflexões sobre um livro acabado, suscetíveis de me ajudar a definir outro trabalho possível. São espécies de andaimes que servem de relés entre um trabalho que está acabando e um outro. Não é um método geral, válido definitivamente para os outros e para mim. O que escrevi nunca é prescritivo nem para mim, nem para os outros (DE IV: 42).

Algumas coisas estão patentes aqui. A primeira delas é a íntima ligação entre as obras escritas e os artigos e entrevistas, hoje reunidos, em sua maioria, nos *Ditos e escritos*. Foucault não fala de metodologia, mas de reflexões metódicas [*méthodiques*, no original], sugerindo um cuidado e não um dever com os caminhos percorridos ao elaborar seus trabalhos. Usa em seguida mais uma metáfora arquitetônica – o andaime – que faz lembrar o trecho em que surge a famosa escada de Wittgenstein no *Tractatus* (2001: §6.54 e §7):

§6.54: Minhas proposições se elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas - por elas - para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

§7: Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

Sem a pretensão de dissertar sobre esse trecho assaz enigmático, suscitamo-lo simplesmente para efeito de contraste, oferecendo uma interpretação bastante sumária. Se a imagem aqui é a de um abandono da filosofia – nada mais falar filosoficamente, como Wittgenstein admite de alguma maneira em §6.53 – ao lançar a escada, também uma metáfora arquitetônico-filosófica, há aqui a pretensão de “ver o mundo corretamente” ainda que não se possa falar, por exemplo, sobre o que é metafísico, deve-se permanecer em absoluto silêncio.

O contraste com os andaimes de Foucault é patente. Apesar de não termos ainda oferecido uma posição específica sobre a filosofia do autor, é de se adivinhar graças ao desenho até agora esboçado, o caráter ficcional de sua filosofia. Para Wittgenstein, ao menos nessa etapa de seu trabalho, tratava-se de dar um passo para fora talvez de seu próprio tratado filosófico, abandonando qualquer pretensão, pois ele se incomodava com o caráter contrassensual da linguagem, isto é, ele está em busca de uma linguagem que esteja livre de contrassensos (como é o caso das proposições bipolares, necessariamente verdadeiras ou falsas) ou de um recolhimento ao silêncio. Poderíamos dizer que, ainda que fazendo uso de uma metáfora, ele recusasse justamente o caráter ficcional inerente ao próprio uso da linguagem (ao menos no que se refere a seu uso não estritamente proposicional).

Os andaimes de Foucault, por sua vez, usam justamente daquilo que Wittgenstein rejeita, a saber, esse aspecto ficcional do uso da linguagem. Tais andaimes servem como “relés” – uma metáfora física –, ou seja, servem para comutar, fazer o contato entre partes, ligar e desligar dispositivos. Talvez eles concordassem que a tarefa da filosofia deixou de ser buscar universais, mas é improvável que suas metáforas sejam mais coincidentes do que isso. Pois, para Foucault não se trata de abandonar as ficções da filosofia, jogando-as fora uma vez percorrido o caminho. Trata-se como sugerirá para Deleuze (e só para este?), de um *Theatrum philosophicum* (DE II: 75-99).⁴ O caminho percorrido, também ele, é importante e os mapas, pistas e vestígios que se pode retirar dali servem para os que vêm logo a seguir. As reflexões metódicas de Foucault são um cuidado com seu pensamento, não uma chamada de abandono, mas uma

⁴ Nota-se aqui certo caráter paródico entre este título, *Theatrum philosophicum*, e o do primeiro livro de Ludwig Wittgenstein a fazer fama, a saber, *Tractatus logico-philosophicus*, evidenciando uma vez o aspecto ficcional que salientamos aqui.

provocação para si mesmo para que ele continue adiante, caminhando não na direção de um método geral, de prescrições ou verdades universais, mas de algo que nos faça ver o que permanecia invisível, na direção de pensar o que é intolerável.

Com isso em mente, compreendemos melhor uma passagem importante dessa conversa com Ducio Trombatori em que lemos:

É então o livro que funciona como experiência, para quem o escreve e para quem o lê, bem mais do que como a constatação de uma verdade histórica. Para que possamos fazer essa experiência através do livro, é preciso que o que se diz seja verdadeiro em termos de verdade acadêmica, historicamente fiável. Pode não ser exatamente um romance. Contudo, o essencial não se encontra na série dessas constatações verdadeiros ou historicamente verificáveis, mas, antes, na experiência que o livro permite fazer. Ora, essa experiência não é nem verdadeira, nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção: é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois. É essa relação difícil com a verdade, a maneira como essa última se encontra engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que, até certo ponto, a destrói (DE IV: 45).

Muito do que está aqui exposto do ponto de vista da ficção como conceito fora sugerido anteriormente. A novidade fica por conta da sugestão de pensar a experiência como ficção. É verdade que Foucault inicia seu comentário falando do livro como experiência, mas também é verdade que ele termina sugerindo que “uma experiência é sempre uma ficção”. Veremos mais adiante na conclusão desse trabalho a importância desse cruzamento entre experiência e ficção para a filosofia (*supra*: 245). Todavia para elucidarmos a importância do conceito de ficção como conceito crucial de suas reflexões metódicas esse trecho é de grande valia. Por que pensar no livro como experiência vai além da “constatação de uma verdade histórica”? Porque o livro, como vimos, funciona também como uma ferramenta de intervenção em uma determinada realidade histórica, ou seja, de uma atualidade. Foucault não entra na disputa por uma concepção do que é a realidade. Ele sugere intervir nela através de ficções que refletem essa realidade graças à experiência, isto é, graças a algo que não é a mera vivência individual, mas algo que perpassa o indivíduo e o meio em que ele está. O advento gutemberguiano é crucial portanto, não só porque a ficção moderna, que está na base dessa sugestão de que ele só escreve ficções, surge graças a multiplicação radical dos livros através da tecnologia; mas também graças à certa desconfiança que desafia a própria realidade do livro, como é o caso de *Dom Quixote de la Mancha*, um livro em que se encena a ficção do livro (PC: 63-68; DE I: 298). O

interesse do argumento de Foucault é a expansão disso que, normalmente só se atribui à literatura, para um livro cujas práticas prezam para que seja verdadeiro o que se diz em termos de verdade acadêmica.

O essencial, contudo, não é a verdade acadêmica, ou a dissolução do livro simplesmente pelo prazer teórico de pensar em sua dissolução: – isso corresponderia a lutar contra moinhos de vento sem sonhar em ser o cavaleiro andante! Não se trata de saber se o conteúdo do livro é verdadeiro ou falso, numa luta infundável sobre se aquela interpretação na página tal está completamente certa ou se precisaria ser minimamente retificada para corresponder melhor à verdade das coisas em questão. Isso pode até ser desejável para alguns, e não se trata de julgá-los. O crucial é o que o livro enquanto experiência permite fazer algo, intervir exatamente porque é algo ficcionado, fabricado, moldado no barro, engajado em uma luta. Isso confere uma força que não passa somente por um crivo epistêmico, mas lança performativamente, ainda que fazendo recurso a algo ficcional, uma ferramenta de intervenção na realidade. Estabelece-se uma relação difícil com a verdade porque se trata de um modo especial de fazer, através dos enunciados, a experiência do livro. Dependendo de quem, como, quando e por que ela for concebida, de quais estratégias, esta relação difícil pode ajudar a enfrentar uma outra verdade de nossa experiência que não está ligada à verdade produzida pelo livro, criando uma situação em que o dissenso, a disputa pelo que seja a verdade, através de duas ficções diferentes e divergentes pode resultar na destruição de uma delas.

Foucault retoma ainda nessa entrevista, no que toca especificamente a ficção enquanto conceito, o exemplo de *Vigiar e punir* a que aludimos anteriormente, cito-o:

O livro [*Vigiar e punir*] faz uso de documentos verdadeiros, mas de maneira que, através deles, seja possível efetuar não somente uma constatação da verdade, mas também uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que temos conosco mesmos e com o mundo em que, até aí, não nos reconhecíamos sem problemas (em uma palavra, com o nosso saber).

Assim, esse jogo da verdade e da ficção – ou, se preferir, da constatação e da fabricação – permitirá fazer aparecer, claramente, o que nos liga – de maneira às vezes totalmente inconsciente – à nossa modernidade e, ao mesmo tempo, fará com que apareça alterada. A experiência pela qual chegamos a alcançar, de maneira inteligível, certos mecanismos (por exemplo, o aprisionamento, a penalização, etc.) e o modo como chegamos a nos distanciarmos deles, percebendo-os de uma outra forma, só devem fazer uma única e mesma coisa. É verdadeiramente o coração do que faço (DE IV: 45-6).

Ele mobiliza aqui algo que faz lembrar a oposição de John Austin (1990) entre constatativos e performativos, sem, todavia, desenvolvê-la sistematicamente. O intuito, todavia, é claro: sugerir que há uma relação diferente para com a verdade que não se restringe a sua constatação do verdadeiro e do falso. *Vigiar e punir* não simplesmente constata algo do gênero: – “Vivemos numa sociedade disciplinar, em que os panópticos se transformaram em modelo para o governo dos corpos!”. Após ler esse livro, a partilha das experiências ali envolvidas *faz* algo através dos saberes orquestrados, ainda que consideremos o caráter ficcional do mesmo.

Um pouco como a música, a experiência do livro fabrica sons e sensações partilhadas coletivamente, isto é, experiências que, apesar de serem ficcionais, fabricadas para seu próprio tempo, proporcionam uma relação que não existe antes, mas poderá existir depois. E isso não precisa ser enunciado – pode inclusive sê-lo de maneira “totalmente inconsciente”. Como Slavoj Žižek sugere em seu filme *O guia pervertido do cinema* (2006), a nona sinfonia de Beethoven foi usada para fins muitas vezes divergentes entre si: serviu de ode ao nazismo, ao bolchevismo, a Revolução Cultural na China, como hino dos times olímpicos da Alemanha quando dividida, do projeto colonial britânico da Rodésia do Sul, hoje Zimbábue, do Conselho da Europa e da União Europeia. Isso só ilustra o quanto uma experiência pode fazer algo sem sequer enunciar algo, ainda que indiretamente, atuando inconscientemente em direções as mais diversas. O exemplo de Foucault é mais eloquente: a fabricação que ele cria a partir da experiência moderna de aprisionamento e penalização de tal forma coloca a nu, através da ficção algo do que se passa, que promove um distanciamento imediato, a ponto de nos perguntarmos: seria mesmo possível alguma vez uma tal experiência? Vivemos realmente assim? E imediatamente após nos perguntarmos, podemos nos perceber de outra forma, encarar o que somos diferentemente, entender que tal ficção não resulta simplesmente de um gênio impessoal, mas da experiência de um tempo por alguém que se empenha em desafiar o intolerável, fazendo ver algo cuja visibilidade e audibilidade permaneciam invisíveis e inauditas.

Antes de passar aos próximos pontos, gostaria de lembrar ainda um trecho que suscitou minha curiosidade depois de passar por essas páginas. George Steiner escreveu um artigo sobre Foucault para o *The New York Times* intitulado “O mandarim da vez”. Foucault parece não ter concordado muito com as críticas

dele e de um outro crítico e escreveu um artigo em 1971 como resposta, “As monstruosidades da crítica” (*DE I*: 214-23). Sem refazer uma leitura detalhada de seu jogo de críticas e réplicas, recordamos que Foucault termina o artigo sugerindo uma espécie de indulgência para com as monstruosidades produzidas pelo crítico. Ele chega mesmo a sugerir que é preciso “combater vigorosamente a ideia de que o Sr. Steiner poderia ser um homem desprovido de talento” (223) E começa a listar as habilidades do referido Steiner: “Ele não só reinventa o que ele lê no livro, não só inventa elementos que não figuram lá, mas também inventa aquilo a que faz objeção, inventa as obras as quais compara o livro, e inventa as próprias obras do autor” (*Ibid.*) Como se vê, a indulgência de Foucault para com seu crítico acaba por ceder, não sem ironia, algum valor, ainda que muito pequeno, às ficções de Steiner. Fica claro que Steiner materializa o quixotismo dos que lutam contra moinhos de vento sem sonhar, todavia, em ser um cavaleiro andante, isto é, são os que criticam por criticar, sem conceder àquilo que critica a mesma indulgência que o autor, mesmo que sem muita empolgação, acaba por solicitar nesse final. Por fim, Foucault constata: “Prejuízo, para o Sr. Steiner, que Borges, que foi um gênio, já tenha inventado a ficção-crítica.” (*Ibid.*)

Não sugerimos um quarto sentido de ficção para esse caso, não só porque é único, mas também porque talvez ele esteja presente nos anteriores. Alguém poderia alegar que se trata do primeiro sentido, e que o neologismo ficção-crítica só foi criado para desqualificar o trabalho do “Sr. Steiner”. Não de todo, pois se considerarmos a ironia, este alguém estaria enganado: o elogio a Jorge Luís Borges não me parece desabonador. Foucault inicia um de seus livros mais conhecidos, *As palavras e as coisas*, com uma citação do autor argentino, que desempenha um papel muito importante na economia de sua argumentação (cf. *supra*: 41 *et seq.*). Poderíamos sugerir que se trata de ficção como gênero literário, uma vez que ficção-crítica [*critique-fiction*], um provável neologismo de Foucault, remete imediatamente à ficção-científica [*science-fiction*], um gênero literário e, posteriormente, cinematográfico bastante difundido e reconhecido. A ficção-crítica seria uma maneira através da qual Foucault lê os trabalhos de Borges, tendo este criado inúmeras ficções a partir de enciclopédias, textos filosóficos, livros de literatura, fazendo a ficção se voltar sobre os próprios limites do que é ficcional, de modo a levantar a pergunta sobre se o que lemos num verbete é menos criado do que um verbete desaparecido em um conto seu. Situar

essa citação nesse sentido seria plausível até, e, todavia, ele assinala outra vez a confusão com o terceiro sentido de maneira lapidar, pois poderíamos supor que os trabalhos do próprio Foucault, quando se colocam como ficção que faz pensar, fabricação que nos proporciona uma perspectiva inesperada, inusual, intempestiva, oferecem algo semelhante à uma ficção-crítica. Assim sendo qual seria a diferença entre a resenha crítica do Sr. Steiner e os livros de Foucault? Precisamente que este último, um pouco como Borges fez à sua maneira na literatura, faz de seus livros uma experiência que não simplesmente quer fazer o outro se conformar a seus desejos, mas desafia o que chamamos de natural, de verdadeiro, de modo não a tolher por tolher o que já existe, mas de permitir novas condições de possibilidade.

Essas ficções-críticas de Borges e de Foucault não funcionam como utopias, como fábulas de mundos ideais ou ideologicamente programados. Elas funcionam como *heterotopias*, como espaços através dos quais percebemos as diferenças antes invisibilizadas pela normalidade dos sonhos utópicos. As heterotopias “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 juntas’ (ao lado e em frente uma das outras) as palavras e as coisas” (PC: XII). Ao dissecarem os propósitos que antes formulavam a linha reta entre o presente e um futuro utópico, as heterotopias “contestam, desde a raiz, toda a possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases” (*Ibid.*) Não é que falte a Foucault neste prefácio a *As palavras e as coisas* o prazer de escrever – é notável sua fluência – mas se as heterotopias imprimem esterilidade ao lirismo, isso talvez o seja no sentido de proteger as ficções-críticas das composições que só se preocupam em impressionar através da forma, ignorando o cuidado inerente à uma reflexão digna do nome, seja ela literária, filosófica, histórica ou em qualquer outro campo que se deseje pensar heterotopicamente.

Mapas. Além dessa introdução, cujo mapa está perdido, a presente tese é composta de mais cinco partes para as quais oferecemos alguns mapas imprecisos a seguir, esboços dos caminhos que percorremos e de suas relações com a questão principal. O primeiro deles, “As enciclopédias”, procura compreender a relação da arqueologia de Foucault com a história a partir da resignificação de um termo. A primeira parte do texto percorre as ocorrências em que ele situa o projeto

enciclopédico e sua relação com o saber e a história; a segunda parte enfatiza o quanto a arqueologia de Foucault pode ser pensada como uma enciclopédia diferente, crucial para a compreensão do conceito de filosofia subjacente ao longo de toda sua carreira, uma vez postulada sua relação com a ficção em chave heterotópica. Em outros termos, isso nos permitirá encontrar uma noção mais ampla de saber, ensejada por Foucault quando fala do sonho de uma outra enciclopédia: trata-se de pensar a *arqueologia* dos saberes como *enciclopédia das técnicas de interpretação*, sem subsumi-las ao crivo tradicional do que *realmente* importa ou não.

“Estratégias do enunciado” investiga a relação dessas ficções com o discurso. Nesse momento, a tese defendida é a de que, a despeito de várias semelhanças com outros modelos de análise, a arqueologia considera como filosoficamente relevante o que é excluído ou relegado como irrelevante, para além dos limites da seriedade. Isso porque ela não está ocupada em mostrar a realidade da linguagem, mas como se dá a invenção dessas realidades, ou em outros termos, como *forjamos* saberes para lidar com essa realidade. Assim, uma vez mais, deparamo-nos com as ficções da filosofia.

“Os labirintos da filosofia” constrói o labirinto das posições de Foucault sobre a filosofia. É verdade que ele chega a dizer que não se considera um filósofo (DE IV: 42). Levando a sério diversas remissões sobre o assunto, construímos um panorama complexo dessas diversas manifestações. Nosso objetivo aqui foi sugerir personagens e perspectivas do que seria a filosofia, através das diversas “ficções” elaboradas por Foucault. Ao fim desse capítulo, ensaiamos uma sugestão de como a cena da filosofia se monta para ele, confrontando a atitude “socrática” com os dilemas da contemporaneidade.

Com a questão “A Antiguidade, um erro?”, temas cruciais do pensamento de Foucault são visitados com o intuito de sugerir que o retorno à Antiguidade, enquanto tarefa crítica, constitui menos uma história das soluções do que uma genealogia de nossos problemas. Assim, o tão comentado retorno à Antiguidade feito por Foucault não representa uma nostalgia do tempo perdido, mas busca remontar, através de ficções, um problema presente para nós. Com isso, estaremos aptos a defender que Foucault elabora um tipo de filosofia que, por sua conexão com a experiência e com as práticas, assemelha-se em alguns pontos com objetos de estudo da Antiguidade, mas procura escapar de certos valores, resistir à

repetição apática de soluções, em busca de uma filosofia prática, ou seja, que conecta pensamento e modo de vida, porém, ligada à atualidade, disposta a pensar em como nos tornamos o que somos e não em nos tornarmos o que fomos.

Com caráter conclusivo, “A tarefa” procura por meios diretos e não diretos compreender o quanto a tarefa do filósofo Foucault passa pela elaboração de fragmentos teóricos cujo teor está vinculado à sua vida, constituindo uma espécie de trabalho autobiográfico. A pergunta que se lhe coloca é a de em que medida a incorporação de sua tarefa teórica foi suportada graças a sua franqueza em relação à sua experiência, bem como também graças à franqueza em relação ao papel do filósofo, enfrentando com coragem os desafios interpostos pela invisibilidade de certas verdades e veredas.

Meios e caminhos não-diretos. Alguns avisos em primeira pessoa do singular. Procurei tanto quanto possível ser o mais objetivo, mas peço a indulgência do leitor que vai se deparar como uma subjetividade constantemente desviante. Como já dito, o foco recai sobre a questão mais geral do que seria a filosofia para Foucault, daí certa tendência a não entrar demasiado em discussões específicas encetadas por ele, bem como assume-se um livre trânsito pelos materiais disponíveis do autor, com algum foco nos *Dits et Écrits (DE)*, esse artifício editorial que criou uma nova obra, na qual ouvimos Foucault falar “ao vivo” de filosofia muito mais do que em seus livros. A maior parte das traduções dos *DE* e dos comentadores em língua estrangeira segue por nossa conta, à exceção daquelas assinaladas na lista de abreviaturas e nas referências ao final do trabalho. Alerto também que desenvolvimentos incipientes podem ser respostas idiossincráticas, bem como alguns exemplos, pouco frequentes numa tese de filosofia, são resultantes da única experiência a que tive acesso, a saber, a minha. Apostei, mais de uma vez na inteligência do interlocutor que me lê. Os mais sagazes perceberão um jogo de cena, repleto de cortes secos, e a despeito dos saltos, dos cortes abruptos, eles funcionam significativamente na edição final, na disposição dos móveis ou na condução da ação, resguardando a cena deste trabalho. Outra atitude a que recorri frequentemente foi a de desafiar uma leitura de Foucault baseada na teologia negativa, ou seja, apegada a dizer o que ele não é, o que ele não faz. Vamos evidentemente encontrar essa atitude, inevitável porque Foucault recorreu a ela inúmeras vezes, mas o objetivo final sempre foi tentar definir, bem como sugerir o que hoje podemos pensar diferentemente graças a ele,

destacando também o lado possivelmente afirmativo de seus trabalhos. Peço ainda indulgência diante de inevitáveis ausências e lacunas temáticas. O objetivo foi sempre tentar restringir-se à busca do filosófico no interior de seus trabalhos. Desviar, o que no caso presente é sempre uma opção tentadora, comprometeria ainda mais o tempo (curto?) para a investigação da questão a que nos propusemos. Por fim, recordo um trecho de Adolfo Bioy Casares, escrito para a segunda edição da *Antologia de literatura fantástica* que elaborou em parceria com Silvina Ocampo e Jorge Luís Borges: “Para consolar-me, argumentei, certa vez, que se um escritor viver bastante vai descobrir em sua obra uma variada gama de erros, e que não se conformar com tal destino indicaria presunção intelectual. No entanto, tentarei não desperdiçar a oportunidade de emenda” (Borges 2013: 17). Quando percebemos um caminho, nem sempre é cedo o suficiente e o sol da pesquisa, em seu crepúsculo, impõe escolhas difíceis. Fi-las sem arrependimentos porque uma nova Aurora me esperava no berço de um novo dia.

Porto-Lisboa, 2018

2

As enciclopédias

Foucault refere-se ao menos a dois sentidos de enciclopédia. O mais usual é bem conhecido, refere-se à tradição que herda dos *philosophes* franceses a empresa de fazer a história através da acumulação e justaposição de conhecimentos. Encontramos algumas referências que exemplificam esse primeiro sentido espalhadas por seus trabalhos.

Uma enciclopédia. A primeira destas referências está em “A pesquisa científica e a psicologia”, um escrito de juventude, no qual Foucault procura discutir os paradoxos envolvidos pela pesquisa em psicologia e, notavelmente, sua relação com a verdade e a filosofia. A citação a seguir se insere em um contexto que demarca a transformação do campo das disciplinas psicológicas, que deixam de ser mais um saber em sentido amplo para se dedicarem à pesquisa sobre os mecanismos que governam a mente. O autor sugere o desaparecimento de um tipo de ciência ligada à memória, enquanto processo de acumulação de pensamentos em um ciclo fechado, dando lugar a uma ciência mais histórica, assentada em práticas de pesquisa, cujo caminho abre outro ciclo de possibilidades. Dito isso, entendemos um pouco melhor sua sugestão de que:

A passagem da *Enciclopédia* para a *pesquisa* constitui sem dúvida um dos acontecimentos culturais mais importantes de nossa história. Não nos cabe discutir o lugar e o papel de uma psicologia sem um saber cuja pretensão seria, de pleno direito, enciclopédica. O único problema que nos concerne é saber o que pode significar agora a psicologia como pesquisa, uma vez que a psicologia foi completamente transformada em pesquisa (*DE I*: 155-6).

Ao retomar a discussão da pretensa importância de um saber enciclopédico para a psicologia, Foucault faz notar a transição de um modelo para o outro. É em todo caso a única remissão no texto. Trata-se somente de indicar que a psicologia deixa de ser um saber que acumulava catalogações enciclopédicas de humores para se tornar um saber dirigido à pesquisa do funcionamento das mentes. O que

gostaríamos de notar nessa passagem não se refere ao conteúdo específico deste texto, mas sim à primeira ocorrência do verbete “enciclopédia”, ligado a temas de interesse que acompanharão o autor ao longo da vida, a saber, o interesse pelas disciplinas e positivities “*psi*” para pensar a genealogia de nossos saberes, os limites históricos de suas práticas, bem como o interesse por seus momentos de ruptura. Um exemplo deste último ponto é exposto na citação e explorado na sequência do texto: na psicologia bem como em outras práticas, pôde-se notar a transição de um saber que funcionava pela acumulação contínua de conhecimentos em ciclo fechado – nos termos sugeridos anteriormente, um saber enciclopédico – para um processo que funciona através da dispersão de *pesquisas* cujos caminhos diversos constroem um espaço aberto e, muitas vezes, em litígio no campo em questão.

Algumas ocorrências deste sentido são expostas pelo autor em *As palavras e as coisas*. Ali, Foucault fala do projeto levado a cabo por pensadores como Diderot e D’Alembert que no século XVIII procuraram fazer uma “enciclopédia ‘das ciências e das artes’” (PC: 120-1). que não dependesse do encadeamento próprio aos conhecimentos expostos. Elaborada em ordem alfabética, ela almejava um estudo aprofundado do homem e de suas ações, como sugere seu editor D’Alembert (2015: 91): “Os homens são o primeiro livro que um homem assim deve estudar para vencer”. É bastante interessante, portanto, a citação desse projeto no interior de uma arqueologia das ciências *humanas*, pois para o seu tempo, a *Enciclopédia* representou uma espécie de quadro geral, espelho que reflete estudos detidos sobre os saberes e representações da própria espécie, a ser fixado, um pouco como a imagem do pintor que representa a si e a sua corte. O que se deve estudar aparece no interior e no exterior da pintura: dentro da *Enciclopédia* como verbete e graças àquele que a escreve fora dela. Como sugere Souza (2015: 25, grifos nossos), “a primeira finalidade da *Enciclopédia*, no entender de seus editores, é preservar do esquecimento os conhecimentos humanos, *guardar na memória o patrimônio que o gênero humano produziu em sua história.*”

O interesse de Foucault ao citar rapidamente a *Enciclopédia* pode ganhar novas dimensões se consideramos o caráter antropocêntrico e historicista desse projeto. A *Enciclopédia* procura um modo de situar o discurso em uma linha mediana pela qual, segundo Foucault, “a ciência se emparelha à percepção, e a

reflexão às imagens”, ou seja, nas palavras, no discurso, “o que se imagina torna-se o que se sabe, e em contrapartida, o que se sabe torna-se o que se representa cotidianamente” (PC: 120-1). Portanto o homem que fala, nessa época enciclopédica, pode simplesmente representar as coisas, apor-lhes a imagem do saber, acumulando memórias com o objetivo de mostrar toda sua arte e ciência. É através dessas representações que, de pleno direito, os elementos de nossos saberes iluminam-se mutuamente. Isso a tal ponto que pensar as zonas de sombra se torna dispensável. O que não se encontra refletido nessa imagem humana ou perceptível aos sentidos, o que não é humano, não estando ao alcance de sua arte e ciência, não se encontra na memória construída pela *Enciclopédia*.

Em um sentido semelhante, há uma terceira ocorrência numa entrevista dada no calor do verão de 1966, quando *As palavras e as coisas* desponta entre os livros mais vendidos do ano. Foucault fala de uma forma de pensamento não dialética que vinha se formando cuja genealogia remonta à Nietzsche, Heidegger, Russell, Wittgenstein e Lévi-Strauss, exemplos de pensadores heterogêneos entre si que, todavia, fogem à empresa enciclopédica. O que seria tal empresa? Nas palavras do autor:

Primeiramente, a *Enciclopédia* acumulava os conhecimentos e os justapunha. O pensamento atual deve definir isomorfismos entre os conhecimentos. Em segundo lugar, a *Enciclopédia* tinha como tarefa anular o não saber em proveito do saber, da luz. Nós, nós temos de compreender positivamente a relação constante que existe entre o não-saber e o saber, pois um não suprime o outro; eles estão em relação constante, eles se endossam um ao outro e só podem ser compreendidos entre si (DE I: 543).

Entre os diversos verbetes, o objetivo historicamente atribuído a empresa enciclopédica é o de construir o saber em sua positividade, permitir o seu abrigo, e protegê-lo daquilo que foge ao controle, ou seja, o não-saber. Aqueles pensadores seguem na contramão dessa tendência na medida em que compreendem a necessidade de refletir sobre o que é arbitrário, desafiador e resistente a formas catalogadas de saber. Eles não procuram elidir o não-saber, uma vez que admitem sua existência e usufruem, cada um à sua maneira, dessa relação constante entre saber e não-saber. O exemplo, Foucault salientará anos depois, será dado por Georges Bataille e Nietzsche: “o tema nietzschiano da descontinuidade, do super-homem que seria completamente outro em relação ao homem, bem como, em Bataille, o tema das experiências limites através das quais o sujeito sai de si mesmo, se decompõe como sujeito, nos limites de sua própria impossibilidade,

tiveram um valor essencial” (DE IV: 49). Isso porque, a partir dessas experiências de transgressão dos limites do não-saber, de uma outra relação com o acaso e as descontinuidades, o impossível ganha tangibilidade.

Em todo caso, o que se segue à passagem anterior não é só provocativo como esclarece a importância de se opor a um “enciclopedismo”, cito:

Isso porque a filosofia passa atualmente por um tipo de zona de austeridade. É menos sedutor falar do saber e de seus isomorfismos do que da existência e de seu destino, menos consolador falar das relações entre saber e não-saber do que falar da reconciliação do homem consigo mesmo em uma iluminação total. Mas, no final das contas, o papel da filosofia não é forçosamente adoçar a existência dos homens e lhes prometer algo como a felicidade (DE I: 543).

Foucault sugere aqui uma espécie de diagnóstico da própria filosofia de seu tempo quando diz que ela passava em 1966, antes portanto dos movimentos de maio de 1968, “por um tipo de zona de austeridade”. Suas contraposições procuram sustentar a resposta final, e perceber alguns dos interlocutores aqui presentes pode colaborar. Falar dos saberes e de seus isomorfismos ou das relações entre saber e não-saber é algo que caracteriza não só o livro recém-publicado por ele, como algo presente por exemplo na *Antropologia estrutural* de Levi-Strauss (2008: 181 *et seq.*) ou no pensamento das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2009: §150 *et seq.*). O papel da filosofia não é nem o de seduzir tampouco o de consolar através de temas como a existência, o destino, a reconciliação do homem consigo por meio de algo que o ilumine, como uma *Enciclopédia*. Na entrevista de 1980, anteriormente citada, Foucault chega a definir seu recurso a esses pensadores como “um tipo de saída” que ele havia encontrada para o hegelianismo e para a identidade filosófica do sujeito, que marcaram, por exemplo, o existencialismo na França de sua formação. É preciso admitir, porém que tais definições negativas passam ao largo da promessa de felicidade que alguns desejam fazer soar da filosofia.

Enciclopédias ambulantes. Assim os ecos nietzschianos não surpreendem ao refletirmos sobre a tarefa da filosofia. Um dos principais objetivos da *Segunda Consideração Intempestiva* consiste em mostrar os riscos de determinadas práticas históricas: como nos exemplos da história monumental, antiquária ou crítica (cf. *infra*: 148). Se praticadas de maneira temerária, alçadas como necessárias sempre, essas práticas podem se mostrar desvantajosas para a vida e para o pensamento, uma vez que o exagero de uma atitude enciclopédica – que

tudo deseja tornar a saber e fazer lembrar – pode prometer algo como a felicidade, exercendo, porém, o efeito contrário. Como sugere Nietzsche (2003: 9): “Em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer, ou dito de outra maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração.”

É interessante perceber que esses temas são retomados por Foucault e salientam os limites anteriormente assinalados acerca do enciclopedismo. A necessidade de poder-esquecer, de sentir a-historicamente corresponde em boa medida ao que Foucault sugere como “falar das relações entre saber e não-saber”. A *Segunda consideração intempestiva* consiste em um dos melhores exemplos nesse sentido. Toda a empreitada busca compreender até que ponto a história enquanto saber é útil para a vida, e até que ponto poder-esquecer, poder não-saber também o é: em resumo, em que medida ambos, saber e não-saber, são necessários para a condução de uma vida potente. E nesse sentido, descontado o otimismo exagerado de Nietzsche em relação aos gregos, há uma comparação elucidativa entre a atitude destes e dos modernos em relação à história. Cito-o:

Aquele conhecido povozinho de um passado não muito distante – tenho em vista aqui justamente os gregos – conservara teimosamente, no período de sua mais grandiosa força, um sentido a-histórico; se um homem sintonizado com o seu tempo precisasse retornar àquele mundo como que por um passe de mágica, ele talvez achasse os gregos muito “incultos”, através do que certamente o segredo tão penosamente escondido da cultura moderna seria exposto publicamente ao ridículo: pois nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes, com o que talvez um antigo heleno extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra (Nietzsche 2003: 34-5).

Há duas fábulas nesse trecho que se misturam. Na primeira, Nietzsche imagina um contemporâneo seu que retorna à Grécia helênica; fábula essa que se mistura a uma segunda, no fim da citação, em que um “antigo heleno” se extravia em “nosso tempo” para conversar. Nietzsche expõe e mistura duas “hipérboles” temporais. Ao longo do trecho, por um lado, ele salienta que a força dos gregos residia em ter uma relação com a história capaz de não elidir “um sentido a-histórico”: ou seja, uma maneira de sentir que proviesse daquele mesmo tempo, que não dependesse da consulta ao passado e ao arcabouço cultural de tempos imemoriais para a tomada de decisões. Força aqui deve ser entendida como *força plástica* que, para o autor, é a capacidade crescente que cada singularidade – um

homem, um povo ou uma cultura – tem de transformar e incorporar o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesmo as formas partidas (Nietzsche 2003: 10). É a força plástica a responsável por equilibrar a relação entre sentido histórico e o a-histórico, criando um esquecimento ativo capaz de incorporar elementos na maneira dessas singularidades perceberem, sem necessariamente desejar se lembrar de tudo tal como aconteceu em uma suposta origem histórica. Foucault sugere em “Nietzsche, a genealogia e a história”, que “o sentido histórico está mais próximo da medicina do que da filosofia”: ou seja, a pesquisa sobre tal sentido se dirige menos para servir ao filósofo em sua busca pelo nascimento da verdade e do valor; do que em direção ao conhecimento das “poções e contrapoções”, das energias e humores, da história como uma “ciência dos remédios”, expressão de Nietzsche em *O viajante e sua sombra* citada por Foucault (*DE II*: 149; *infra*: 172).

Assim, por outro lado, não surpreende a crítica de Nietzsche ao apego ao sentido histórico, típico de sua época, quando sugere que as “enciclopédias ambulantes” – os homens modernos – são incapazes de esquecer, de lidar com o não-saber. Esse apego é manifesto na necessidade contínua de “entulhar-se” e “apinhar-se” com conhecimentos alheios que até o tornam digno – e por isso a personagem do nobre antigo heleno dirige-lhe a palavra – mas o tornam “ridículo” uma vez incapaz de esquecer a busca pelas origens e de desenvolver seu próprio sentido a-histórico, sua maneira particular de narrar. Usufruindo da imagem anterior, se a história é a ciência dos remédios, o apego excessivo à história resulta numa espécie de hipocondria. Menos do que nos aprofundar nessa comparação talvez exagerada entre gregos e modernos, é de interesse perceber aqui a crítica à empresa enciclopédica presente na *Segunda consideração intempestiva*. Nietzsche continua:

No entanto, nas enciclopédias todo o valor acha-se circunscrito ao que tem dentro, no conteúdo, não no que encontra fora, ou na encadernação e na capa. Desta feita, toda a cultura moderna é essencialmente interior; na parte de fora, o encadernador imprimiu algo assim como: “manual de cultura interior para bárbaros exteriores”. Sim, esta oposição entre dentro e fora torna o exterior ainda mais bárbaro do que precisaria ser, se um povo rude crescesse somente a partir de si e segundo suas necessidades grosseiras (Nietzsche 2003: 34-5).

A despeito da graciosa expressão “manual de cultura interior para bárbaros exteriores”, essa citação pode ser lida como uma crítica ao projeto do

esclarecimento, antecipando incipiente e surpreendentemente a crítica à razão moderna, característica de muitos trabalhos do século XX, entre os quais o referido livro de Foucault. Nietzsche chama a atenção para o fato de que não basta ter conteúdo interior – não basta congregar saberes racional e enciclopedicamente numa interioridade, se exteriormente eles se manifestam como barbárie: a ascensão do fascismo, e principalmente do nazismo, pode servir aqui como um exemplo hiperbólico, mas eficaz. Um povo cuja força plástica faz crer que seu interior é o mais nobre desde a Grécia Arcaica, e manifesta sua suposta superioridade através do extermínio de milhares de prisioneiros de guerra indefesos exemplifica bem os problemas gerados pelo uso de tal “manual de cultura interior”: trata-se de um “povo rude” que só cresce a partir do que pensa como necessário *para si*. Em *Believe and Destroy*, Christian Ingrao (2013) persegue com riqueza de detalhes como uma geração de intelectuais alemães participou ativamente da máquina de guerra nazista, a SS, não só através de uma “ciência combativa” e de uma doutrina fundada em princípios, mas também exemplificando através da experiência concreta da violência como exterminar os “inimigos”. Como o estudo de Ingrao explora profundamente, vários atores de relevância do movimento nazista foram gestados nas principais universidades alemãs da época. Eles literalmente acreditavam em seu dever de destruir, mesmo tendo sido muito bem-educados nas universidades, tendo lido e absorvido de modo enciclopédico grande quantidade de conhecimento. Isso somente para citar um exemplo sumário de como a barbárie que emergiu naqueles tempos não estava despida de manuais, bem como dela não se pode dizer que era propriamente inculta. Eles já sabiam o que estavam a fazer e ainda o faziam.

Ética do esquecimento. Ainda sobre a importância de lidar com o sentido a-histórico, o esquecimento e o não-saber, vale citar “Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público”, artigo em que Andreas Huyssen, ao desenvolver o que chama de *políticas do esquecimento*, sugere que “A exigência moral de lembrar foi articulada em contextos religiosos, culturais e políticos, mas ninguém, a não ser Nietzsche, jamais fez a defesa geral de uma ética do esquecimento”(2014: 157). Diante de um excesso de história que pode conduzir à barbárie, somente ações que estimulem a capacidade de selecionar o que lembrar tanto quanto o que esquecer se mostram vantajosas para a vida. É somente através

de políticas que nos permitam tanto lembrar, quanto aprender a esquecer ativamente, que algo como o nazismo pode ser ultrapassado.

Gostaríamos de, com isso em mente, retomar a crítica de Foucault à empresa enciclopédica nesse sentido relacional: somente através da preservação da possibilidade de esquecer e mesmo de não-saber não nos deixamos iludir pela promessa de felicidade que uma empresa enciclopédica que tudo quer recordar pode criar. Rudi Visker exemplifica essa posição através do interesse de Foucault pelos saberes *psi*, pois eles “escrevem a história da condição de sua emergência não com a intenção de retomar suas origens, mas de modo a esquecer a vergonha da origem” (Visker 1995:18). Assim, é na medida em que elide a relação com a existência do não-saber, com a possibilidade de esquecer, bem como não lida com os motivos da emergência da vergonha, que tal prática enciclopédica só se torna um problema para nós.

Vale retomar ainda na passagem de Foucault anteriormente citada sobre os saberes e não-saberes, como ele ressalta a partir dessa crítica à *Enciclopédia*, certas tendências no interior da filosofia. Pois não se trata somente de saber se o problema filosófico levantado está bem construído e conduz a conclusões bem fundamentadas. Antes disso, a escolha mesma dos temas pode ser estimulada pelo que parece mais sedutor ou consolador, ou mesmo parece iluminar melhor um idílico caminho para a felicidade. A lição que a crítica ao enciclopedismo pode trazer talvez seja essa: mostrar os percalços do caminho e atinar para o que, na sombra de nosso cotidiano, escapa aos verbetes e alíneas.

Nesse primeiro sentido, encontramos ainda mais uma remissão esporádica à *Enciclopédia* em uma conferência de dezembro de 1969, cujo problema central é o de saber quais os problemas a linguística moderna introduz para o pensamento (notadamente para a filosofia e as ciências humanas). Foucault sugere que as ciências sociais solicitam das ciências da linguagem forma e conteúdo de conhecimento exemplares. O caso citado é o *Discurso preliminar da Enciclopédia*, em que D’Alembert propõe que se é preciso um dicionário diverso com a forma de uma análise da língua, isso assim se dá de maneira que um monumento possa se dirigir a gerações futuras, permitindo-as o contato com as técnicas e os conhecimentos do século XVIII. O que, segundo a leitura de Foucault, pode ser visto como o poder de dar uma imagem, um perfil, um enquadramento da sociedade e da civilização daquele século construídos *como* um

dicionário de palavras (DE I: 822). Uma vez mais, a *Encyclopédie* é caracterizada como aquilo que resume o mundo a representações, encetando uma história que pretende anular o não-saber, uma vez que ela não parece oferecer imagem ou averbação possível. Encontramos o termo também em uma publicação de jornal escrita pelo autor e publicada no Brasil, onde se lê:

Assim, mesmo para mim, atualmente, as manifestações da razão analítica – que seria a nova filosofia – estão ainda dispersas. É desse modo que se apresenta para nós uma tentação perigosa, o retorno puro e simples ao século XVIII, tentação que ilustra bem o interesse que se guarda atualmente pelo século XVIII. Mas tal retorno é impossível. Não faremos mais a *Encyclopédie*, tampouco o *Tratado das sensações* de Condillac (DE II: 424).

A posição de Foucault mostra-se assim direta e simples: um pensamento que acredita na imediata transparência do discurso, que acredita retomar os postulados de uma enciclopédia para iluminar, manter completamente esclarecida a relação entre palavras e coisas, entre os saberes e os não-saberes, um tal pensamento postula um retorno que não só é impossível, como cede a tentações perigosas de uma promessa de encontro singelo com o que deseja chamar de realidade, de felicidade e de beleza. Através de uma elisão estratégica dos riscos que essa visão acarreta, tal modo de pensar esquece-se que, em nome do potencial da racionalidade, a anulação do que é considerado como não-saber ganhou proporções radicalmente violentas desde então: seja através da exclusão social da loucura; da justificação enciclopédica da escravatura; do extermínio em massa de pessoas consideradas como degeneradas por certas ordens discursivas, ou mesmo pelo intensivo governo dos corpos que pouco tolera uma sexualidade que não lhe pareça produtiva, incapaz de conceber uma relação com os prazeres que não se mostre ascética e disciplinada.⁵

⁵ Em seu artigo “Diderot and the encyclopaedic order”, Jacques Proust procura situar os próprios enciclopedistas em relação a seu empreendimento, discutindo com acuidade as teses propostas por Foucault. Reproduzimos a seguir sua conclusão: “I shall refrain from stating in conclusion whether Diderot’s insights, and the epistemological revolution described by Foucault of which these insights are the toned down and poeticized echo, have destroyed for ever the reductionist dream of the encyclopaedic order. After all, encyclopaedias are still being produced today, that are not necessarily all the late off-shoots of an *episteme* long since superseded. Suffice is to say that, for the father of the great eighteenth-century encyclopaedia in any case, a fundamental doubt constantly attended his most enthusiastic reflections on the enterprise he was directing. Even before it was completed, he knew that the archaeological basis on which it was founded was liable to collapse, and that the fine harmony of the edifice itself was purely Utopian. *Le neveu de Rameau*, *Le Réve de D’Alembert* and the *Salons* are not entertainments with which he relaxed on the seventh day of a lengthy and fatiguing task. They are neither more nor less the hidden face of the *Encyclopédie*, its double, its reverse side and already its other dimension” (Proust 1984:8).

Outra enciclopédia? Haveria, todavia, um segundo sentido do termo enciclopédia? Ao reler uma conferência pronunciada em 1964, despertei para essa intrigante possibilidade. Nela lemos o seguinte:

Realmente, por trás destes temas [concernentes a técnicas de interpretação], há um sonho: seria o de um dia poder fazer um tipo de *Corpus* geral, de *Enciclopédia* de todas as técnicas de interpretação que pudéssemos conhecer desde os gramáticos gregos até os nossos dias. Creio que poucos capítulos deste grande *corpus* de todas as técnicas de interpretação foram redigidos até o presente (*DE I*: 564).

Esse trecho foi pronunciado logo no início da conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, elaborada à época da redação de *As palavras e as coisas*. Nele parece ausente o sentido de enciclopédia aludido anteriormente, uma vez que o que sonha fazer não consiste na completa reunião de nossos saberes, mas em estudar algo que lhes é anterior: as técnicas de interpretação. As técnicas de interpretação consistiriam nos meios pelos quais cada época faz a ligação entre as palavras e as coisas, dando conta dessas outras coisas que “falam e não são linguagem” tanto quanto do que permanece inaudito no discurso. Como explicita o autor, dois tipos de suspeita são despertados pela linguagem – enquanto material dessas técnicas - a saber, a de que a linguagem não diz exatamente o que diz; e a de que “ela ultrapassa sua forma propriamente verbal”, ou seja, de “que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem” (*DE I*: 564-5). O sonho de uma enciclopédia desse gênero nasce digamos de alguma maneira em um gesto crítico – pois ao contrário de desejar encontrar a técnica mais geral capaz de tudo interpretar, ele deseja retomar somente aquelas que “podemos conhecer”. Além disso, continuaria sendo enciclopédia na medida em que reúne diferentes maneiras pelas quais essa relação entre palavras e coisas foi concebida ao longo do tempo. Poderíamos falar de uma enciclopédia crítica?

Não sabemos. Em todo caso, Foucault sugere e algumas vezes chega a “rascunhar” alguns “capítulos” dessa “enciclopédia”. Já neste texto ele dá exemplos. É o caso de quando fala sobre as tais técnicas na Grécia a partir de uma rápida alusão à *allegoria* e *huponóia*, que podem ser vistas como meios pelos quais se percebe *isto que não diz exatamente o que diz*; e algo parecido ele diz sobre o *semaínon* que caracterizava essa relação de ultrapassagem dos limites verbais da linguagem – através dos signos algo mais se manifestava que não o meramente linguístico, verbal (*Ibidem*: 563). Após essa rápida e não aprofundada

citação de termos gregos, Foucault retoma a questão da semelhança, trabalhada por ele em *As palavras e as coisas* (1966). Tanto lá, quanto aqui neste texto, até o século XVI a unidade mínima de interpretação teria sido a *semelhança*. Um modo de interpretar que aos nossos olhos pode parecer confuso, mas que apresenta uma ampla rede de similitudes que se aproxima dos signos de diferentes maneiras, quais sejam, por conveniência (*convenientia*), simpatia (*sympatheia*), emulação (*emulatio*), assinatura (*signatura*) e *analogia*. Através dessas formas, detalhadamente exemplificadas pelo autor em seu livro de 1966 (PC: 23-63) no capítulo sobre “A prosa do mundo”, tudo possui algum parentesco com tudo e à técnica de interpretação em questão caberia fazer emergir, através dessas figuras, as mais diversas semelhanças entre coisas, incluídas aí as palavras. Com a crítica de Bacon e Descartes ao reinado da semelhança no interior das técnicas de interpretação (DE I: 566), separam-se palavras e coisas, através da representação, cuja enciclopédia no primeiro sentido exposto constitui melhor exemplo, uma vez que a imagem ou a palavra representam, e não mais se confundem com as coisas.

Para Foucault, as técnicas de interpretação só serão colocadas novamente em suspeita no século XIX quando de maneira muito específica Nietzsche, Freud e Marx suscitam um novo capítulo nessa história das técnicas de interpretação. Para apoiar essa sugestão, Foucault aborda três temas: o das condições de distribuição dos signos em um espaço linguístico; o do inacabado das interpretações; e o da retomada das interpretações. Os três temas situam um ponto de retomada comum desses três pensadores: os três teriam sido notáveis por não buscar uma origem primeira e profunda, um espaço do qual os sentidos e os signos viriam. Muito pelo contrário, eles teriam se notabilizado por mostrar como na superfície mesma do que falamos, podemos notar relações interpretativas, laços produzidos, forças e jogos em causa, levando em consideração o inacabamento e a dispersão dos discursos. Tanto a genealogia em Nietzsche, a livre associação proposta por Freud, quanto a análise da ideologia em Marx privilegiariam análises que interpretam o meio pelo qual as interpretações são elaboradas menos do que proporiam um mergulho nas profundezas originais e universais de tempos desconhecidos, bem como uma clarificação total e irrestrita dos espaços de não-saber. Um valor moral como bem ou mal, um sonho ou um ato falho, ou mesmo um fetiche resultam já das interpretações das interpretações que se tem de algo. Ao invés de buscar simplesmente interpretar o mundo – como quem olha para

uma flor e se pergunta, “O que é uma flor?”, eles se perguntam “Por que dizemos que algo é bom ou mal?”, “Por que sonhamos com isso ou com aquilo?”, “Por que desejamos uma coisa da marca tal e não simplesmente a coisa?”. Em todos os casos, não é simplesmente a relação entre o que pensamos e um objeto, mas a maneira de interpretar é o que está em questão e, conseqüentemente, é interpretada. Se para Freud (2015: II, §14), por exemplo, o sonho seria uma realização (disfarçada) de algum desejo recalcado, nesse sentido ele já resulta de uma interpretação desse desejo. Através deste tipo de modulação do problema, Nietzsche, Freud e Marx abririam um novo capítulo na história das técnicas de interpretação, por proporcionarem interpretações das maneiras pelas quais interpretamos os nossos valores, corpos e processos de produção.

Ainda, vale notar como “ponto de ruptura da interpretação” um tema importante para Foucault, citado neste texto, qual seja “a experiência da loucura”. Sua relação com o assunto sugere o retorno constante de uma experiência limite que não só o impressiona como talvez o ameace, como fez a Freud, ao analisar o caso “Schreber”, que sugere que “o futuro decidirá se na teoria há mais delírio do que eu penso, ou se no delírio há mais verdade do que outros atualmente acreditam” (Freud 2010: 103); bem como a Nietzsche, que foi tomado por ela (*DE* I: 570-1; *DE* II: 113). Para Foucault, essa ameaça contínua de poder enlouquecer sugere que a experiência da loucura desafia, uma vez que a interpretação racional se liga a discursos continuamente em mutação, que resistem sem cessar a outras interpretações definitivas. Por que a razão estaria sempre à beira da loucura? Seria o delírio uma outra forma de razão, a ser encontrada no por vir, como Freud insinua no caso “Schreber”? Nietzsche, Freud, Marx, uma vez diante da impossibilidade de firmar definitivamente razões, ousaram usar de um tipo específico de violência, a saber, a de escolher uma perspectiva, sem insistir procurar a verdadeira interpretação diante do que sempre oferece novas possibilidades. Eles teriam situado seus trabalhos, como ‘psicólogos’ no interior dessa experiência de interpretação das interpretações. Nesse sentido, cito o autor:

Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretado, cada signo é em si mesmo não algo que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos. (...). Com efeito, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se oferece a ela passivamente. Ela só pode se apoderar, e violentamente, de uma interpretação já ali, onde deve subverter, revirar, quebrar a marteladas (*DE* I: 571).

Interpretação das interpretações dos valores, interpretação das interpretações do corpo, interpretações das interpretações das relações de produção – poderíamos definir assim o trabalho de Nietzsche, Freud e Marx, respectivamente. O que me chama a atenção é a sugestão de violência que este gesto impõe. Eles seriam violentos na medida em que preferem não estabelecer como se deve avaliar a interpretação do próprio gesto, mas sim chamar a atenção para a importância de interpretar.

Gary Gutting (1989: 273-5) salienta com precisão os dilemas que essa passagem pode despertar: se entendermos esse trecho como uma defesa de que o pensamento de Foucault sugere algo excessivamente relativista, algo do gênero “só há interpretações”, simplificamo-lo a ponto de colocá-lo sobre o risco de legitimar críticas como a de Melquior (1985) para quem o trabalho de Foucault repousaria sobre o seguinte dilema: “Se ele diz a verdade, logo todo conhecimento é suspeito em sua pertença de objetividade; mas em tal caso, como a sua própria teoria pode garantir sua verdade?”. Gutting sugere que Foucault segue uma tradição de pensadores para os quais “não há fatos dados de modo simples, separados de conceitos” e por isso *não* haveria *fatos ininterpretáveis*. Diferente, porém, de outros neo-kantianos, ele sustentaria que “os limites [de nossas experiências e pensamentos] são eles mesmos produtos contingentes de nossa história”. Então, seriam violentos um pouco como sugere Alexander Nehamas (1986: 688) em seu artigo “What an author is”, “o processo de contínuo ajuste não tem fim. A interpretação termina quando o interesse minguar, não quando a certeza, ou um sentido último são alcançados”. Menos do que uma garantia racional, é grau de interesse, de atenção, de disputa que faz prevalecer certas interpretações, o que por si só sugere um gesto superficial e violento diante daquilo que se interpreta.⁶ O que os três autores retomados acabam por fazer é se

⁶ A partir da teoria das revoluções científicas de Thomas S. Kuhn, as anomalias precisam se acumular, ou em termos mais singelos, uma anomalia só não faz revolução. Acumuladas, e tão somente assim, é que elas acabam por gerar uma crise no modelo interpretativo dominante – o paradigma – a que Kuhn alude (Kuhn 2003: 77-92; Chalmers 1993: 129-30). Ao falar de *épistémè*s em *As palavras e as coisas*, Foucault foi comparado a Kuhn e seus paradigmas, talvez devido a certa ênfase no elemento descontínuo em ambos os modos de escrever a história. Todavia, o francês está interessado em descrever as relações existentes entre domínios de saber em uma determinada época (PC: XVI-XVIII), sem se ocupar em mostrar as razões precisas que levam um saber a entrar em crise. Em *A arqueologia do saber*, ele sugere: “No enigma do discurso científico, o que ela [a *épistémè*] põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ele existe” (AS: 214). A existência de descontinuidades entre uma *épistémè* e outra é vista sob a ótica do surgimento sucedâneo de novas formas de pensar “o que é o mesmo”, *sem* atribuir uma relação

interessarem por aquilo que era relegado até então por parecer superficial ou trivial. Eles acabaram por tornar o ininterpretável interessante para o momento histórico em que se situaram.

Os exemplos são esclarecedores. No caso dos atos falhos, dos sonhos ou dos chistes ao estabelecê-los como objetos de análise, Freud dá dignidade àquilo que era impensável ou irrepresentável, torna-os objetos de interpretação, e chama a atenção para importância do que era excluído, como gesto sem sentido, errado, anormal ou estranho, sem pretender-lhe uma origem primeira ou um sentido originário (cf. *infra*: 76). Freud não busca a boa ou a má interpretação para um sem número de gestos – trata-se de interpretar o que chamamos de falho, engraçado, o que chamamos de nobre, de mal, de bom, de verdadeiro. Isso, evidentemente nos coloca diante de uma tarefa infinita que talvez só se rompa pela violência das semelhanças, ou pela força de uma interpretação convincente – e, quem sabe, só enquanto seu convencimento faz minguar o interesse. Daí por exemplo, a possibilidade de reinterpretar as perspectivas sobre um ato falho, um valor moral ou sobre as relações de produção em uma dada época.

Poderíamos sugerir algo parecido partindo do aforismo “Nosso novo infinito”, no qual lemos Nietzsche a dizer:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelectos e perspectivas *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva ou regressivamente (com o que se teria uma orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente infinito para nós: na medida em que não podemos

causal para tal surgimento, isto é, discute-se as relações entre os saberes e não o direito de ser ciência. Daí a possibilidade de que as novas formas emirjam no cenário, promovendo as rupturas, mas não estando ligadas às anteriores por um conjunto de anomalias, não há uma necessidade ontológica entre *épistémès* que leve a uma crise, exatamente porque já se pressupõe de saída a descontinuidade existente entre saberes. Talvez pudéssemos sugerir a seguinte imagem: é como se Foucault nos contasse uma história e, nesses momentos de passagem, em cortes secos, eles nos levasse a perceber que, por acaso, foi assim. Vale ressaltar, como nota Castro (2009) em seu verbete *épistémé*, que o referido conceito é uma manifestação localizada na obra de Foucault, e na medida que seus interesses se voltam para a questão do poder e da ética, o conceito de dispositivo e, posteriormente, o de prática virão ocupar o lugar de *épistémé*. A ênfase nas práticas, todavia, pode ser notada já em *A arqueologia do saber*, como veremos a seguir (*infra*: 50).

rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. (Nietzsche 2002: § 374).

Nesse aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche sugere o mesmo exercício de interpretar a possibilidade de interpretações, ciente da dificuldade radical do intelecto de fazer um autoexame. Nietzsche assume certa condição paradoxal, qual seja, a de que não estamos em uma condição suficientemente apta para decidir *se uma existência sem interpretação é absurda ou não*, seguindo-se daí a necessidade de estar atento ao risco da interpretação, aos valores implicados em cada uma delas. Uma vez que o “mundo”, após a superação das dicotomias cristãs e utilitaristas, se torna novamente infinito, uma gaia ciência não deve rejeitar a possibilidade de que as interpretações se multipliquem infinitamente. Isso não significa afirmar a impossibilidade de interpretar, e sim de que as perspectivas sejam múltiplas e seu confronto faça proliferar ao infinito esse jogo. Nietzsche parece sugerir que nossas limitações não nos devem impedir de interpretar, desde que cientes que essa interpretação pode ser sucedida por outras infinitamente.

Poderíamos também recorrer ao celebre aforismo de Marx, já tão citado, quando diz que “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (Marx, *Teses sobre Feuerbach*: XI in Jinkings & Sader 2012). Uma vez mais temos um exemplo da interpretação das interpretações de que fala Foucault. Aqui Marx resume sua contraposição a uma atitude teórica típica de sua época, qual seja a de se limitar a estudar e interpretar o mundo sem se comprometer com a ação gerada por sua interpretação. Nesta constatação já está contida uma interpretação das interpretações. Marx interpreta a atitude dos filósofos como limitada, e sugere a necessidade de “transformar o mundo”, o que passa por conectar essa capacidade de pensá-lo de diversas maneiras à de agir diferentemente, alterando o “mundo”, e consequentemente, as interpretações usuais que dele se têm. A incitação no sentido de transformá-lo sugere a possibilidade de retomar com o interesse assuntos que até então foram marginalizados, possibilidade de ressignificar os modos de produzir novas coisas e interpretações, infinitamente. Nesse sentido, a ênfase que Foucault confere à ideia de que a teoria já é uma prática, e que sua prática analítica também o é pode ser vista claramente como uma retomada do problema da *práxis* em Marx, lançando mão de novas ferramentas (cf. *infra*: 62, 166). Éric Clemens nota, com razão, que Foucault não comenta a XI tese no artigo em questão (1985: 199).

Todavia Clemens não nota como a problematização das práticas do presente é uma constante no trabalho de Foucault, desde esse artigo até quando retomará um texto de jornal de Kant para discutir a possibilidade de uma ontologia do presente (cf. *infra*: 148, 172). É preciso dizer que tal problematização objetiva suspeitar das maneiras como se concebe o mundo não só pelo gozo da constatação, como quem diz “eu bem sabia que as coisas andavam assim”, mas para servir como caixa de ferramentas para sua transformação.

Através desses casos, esboçamos rapidamente como, partindo da suspeita de que a linguagem não diz tudo o que diz, os pensadores da suspeita desenvolveram técnicas que lhes permitiram interpretar as interpretações. Ao abordarem as interpretações através da superficialidade presente, sem recorrer a origens remotas, assumindo o caráter inacabado e infinito de suas tarefas, esses pensadores retomaram uma atitude diante da linguagem que resgata os potenciais esquecidos desde a Revolução Científica e a *épistémè* da representação. Análises estas que não cessam de se implicar elas mesmas em sua atividade de modo a inserir no horizonte de interpretação aquele mesmo que interpreta, expondo assim a finitude do intérprete diante da infinitude de sua tarefa.

Em que medida essa sugestão de pensar os trabalhos de Nietzsche, Freud e Marx como um capítulo especial da história das técnicas de interpretação se liga com aquela ideia de um segundo sentido de enciclopédia que postulamos a partir do início do texto? Em outras palavras, como pensar em uma enciclopédia depois destes pensadores? Seria possível ressignificar o termo, dar-lhe algum sentido em uma nova direção capaz de abarcar esses novos infinitos?

A enciclopédia chinesa. O primeiro passo é retomar aquela que talvez seja a mais célebre alusão de Foucault a uma enciclopédia: o prefácio de *As palavras e as coisas*. Sem grandes introduções, cito-o:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento — do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia —, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “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”. No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto

exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso (PC: IX).

Em uma primeira leitura, é quase inevitável que o leitor espirituoso sorria junto e graças à atitude de Foucault. Essa citação sem referência de “O idioma analítico de John Wilkins” de Jorge Luís Borges (1974: 706-709) por si só é inusitada e algo impensável como epígrafe de um livro dedicado à “arqueologia das ciências humanas”. Acreditar, em todo caso, que se trata somente de um efeito de abertura, um fogo de artifício que nos coloca no rosto um sorriso pode deixar escapar algo do pensamento de Foucault manifesto ali.

A primeira frase constata o lugar de nascimento desse livro: no texto de Borges, a enciclopédia chinesa. Como vimos no primeiro sentido de enciclopédia, esta se dedicaria comumente a apresentar a familiaridade entre os diversos saberes, reunindo-os e justapondo-os de modo a clarificar uma determinada ordem de discursos que elide o espaço do não-saber. No círculo destes saberes não há espaço para o não-saber. Assim, ao propor o lugar de nascimento de seu livro sobre as ciências humanas em uma enciclopédia chinesa é o próprio sentido de enciclopédia que surge imediatamente *ressignificado*. Essa arqueologia nasce remetida a uma enciclopédia imaginada na literatura, prática discursiva associada ao não-saber. O livro nasce de um texto cujo espaço estava até então elidido, *perturbando as familiaridades do nosso pensamento atual* (que tem a nossa idade e geografia). Das duas expressões grifadas assinalo na primeira delas que tal enciclopédia perturba a *ordem do familiar*, leva a um riso de estranhamento, nos coloca diante da impossibilidade de pensarmos o nosso próprio limite, através dessa experiência taxionômica que nos *parece* familiar, mas não é absolutamente, e desperta para o interstício entre saber e não-saber. Foucault sugere que diferente de sua história da loucura que perturba a imagem feita do outro, da desrazão e dos “loucos”, trata-se em *As palavras e as coisas* de uma “história da ordem das coisas” que “seria a história do Mesmo — daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades ” (PC: XI) – feita não para reconhecer esses “Mesmos” como um enciclopedista clássico, mas para abalar a ordem que se deseja reconhecer como garantida. Ao pensar numa outra enciclopédia completamente perturbadora, Foucault levanta a possibilidade de serem os nossos saberes tão

perturbadores em sua capacidade de estabelecer o mesmo, quanto as imagens da loucura o são, em outro sentido.

Ele mesmo admitirá anos depois, em 1976 no Japão, numa fala que serve como contraponto a afirmação de um ocaso da literatura (Machado 2005), que a tendência literária experimentada por Borges se contrapõe ao positivismo científico, ou noutros termos, à tendência enciclopedista presente na literatura francesa do século XIX, especialmente em Zola e Hugo. Isso porque, cito-o, “Ao descrever os saberes e as civilizações (...), ele dá relevo ao peso da inquietude e da angústia que residem na civilização moderna constituída em torno desses saberes: é aí, me parece, que reside a força crítica que possui a literatura borgeana” (DE III: 85). Menos do que afirmar o esclarecimento irrefletido, a atitude de Borges diante do enciclopedismo habilita uma reflexão sobre o lado fantástico, estranho, não-familiar e, por isso, questionável que se atribui aos saberes de seu tempo.

Vale lembrar também que o rebuliço provocado por essa obra não é acidental (cf. Gros 2010: Cap.III; Eribon 1989: 159-74; Norberto 2011: 91-111). Sugerir uma radical resignificação do sentido que possuímos de enciclopédia incorre necessariamente na defesa de novos sentidos de história e saber até então formulados vagamente pelos antecessores de Foucault, deixando capítulos de uma história ainda por fazer, como ele mesmo assinala em “Nietzsche, Freud, Marx”. Essa vaga e “episódica” sugestão de resignificar a noção de enciclopédia ganha assim um sentido mais amplo, quando conectada ao quadro mais geral das pesquisas de Foucault: trata-se de uma necessária reavaliação de nossa noção de saber. Ciente dos problemas de método ensejados por seu trabalho, ele deixou assinalado nesse mesmo prefácio uma referência a uma “próxima obra” em que examinaria as características dessa nova maneira de escrever a história a que ele se diz filiar e que, de alguma maneira, acaba por propor: a arqueologia.

A próxima obra. Para encontrarmos o que Foucault compreende como saber, podemos recorrer àquela obra que procura responder aos problemas de método referidos pelo autor: em *A arqueologia do Saber* Foucault sugere compreender as práticas discursivas como aquelas que constituem um saber, pelo menos, a partir de quatro relações:

I) “Do que se fala?”, ou seja, do que se pode falar *em* uma prática discursiva (o que chama de domínio de objeto - sobre a loucura, a delinquência, a sexualidade, etc.), (AS: 55-67);

II) “Quem fala?”, ou seja, qual é o espaço em que alguém pode se situar *para* falar dos objetos (modalidades ou posições subjetivas – o psiquiatra e o paciente, o juiz e o réu, o sexólogo e o ativista, etc.), (AS: 68-74);

III) “De onde se fala?”, ou seja, qual o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados nos quais os conceitos aparecem, são definidos, se aplicam e se transformam (como é caso dos campos de conceitos como as disciplinas *psi*, o direito, a medicina, a psicanálise, etc.), (AS: 75-84);

IV) “Por que se fala?”, ou seja, quais as possibilidades de utilização e apropriação dos discursos (aqui entram as estratégias, como o encarceramento da loucura, dos mendigos ou a defesa de relacionamentos heterossexuais como modelo de sexualidade sadia), (AS: 85-93; sobre esses quatro pontos ver também Soares 2014: 39-101).

Interrogar uma determinada formação discursiva – algo que está dito – a partir dessas quatro relações permite perceber como um determinado saber se manifesta. Em outros termos, se conseguirmos responder a estas questões, estamos diante de uma prática discursiva, ligada a uma positividade (um nível mais geral, por exemplo, o dos discursos sobre o que é a loucura) ou a um saber (algo historicamente mais específico, como é o caso da psiquiatria). Agamben nota com precisão que o termo “positividade” pode ser uma herança de Jean Hyppolite. Este sugeriu ser “positividade” o nome dado pelo jovem Hegel “ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se tornam, por assim dizer, interiorizadas num sistema de crenças e sentimentos” (Agamben 2009: 32). No entanto, Foucault não parece desejar reconciliar os indivíduos com os elementos históricos, tampouco enfatiza os conflitos entre as duas partes. Trata-se, nas palavras de Agamben, de “investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos de poder’” (Agamben 2009: 33).⁷

O saber por sua vez também tem suas especificidades. Como Foucault sugere em uma conferência contemporânea ao lançamento do referido livro, “O saber não é uma soma de conhecimentos” sobre os quais se pode dizer que são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou

⁷ Agamben (2009: 33 *et seq.*) deixa entrever a sugestão de pensar positivities como dispositivos no ensaio citado, “o que é o dispositivo?”.

coerentes. Para ele, essas distinções classicamente utilizadas pela história do conhecimento ou pela epistemologia das ciências não são “pertinentes” para descrever o saber. Saber aqui é entendido por Foucault como “o conjunto formado a partir de um sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva” (*DE I*: 723). Citemos um exemplo: a relação entre o saber médico e o saber psiquiátrico. Em seu trabalho sobre a história da loucura, Foucault aborda o aparecimento de uma disciplina psiquiátrica e, a partir de uma perspectiva retroativa exposta em *A arqueologia do saber*, ele sugere que:

recuando no tempo e procurando o que pôde preceder nos séculos XVII e XVIII a instauração da psiquiatria, percebeu-se que não havia nenhuma disciplina anterior: o que era dito das manias, delírios, melancolias, doenças nervosas, pelos médicos na época Clássica não constituía de modo algum uma disciplina autônoma, mas, no máximo, uma rubrica na análise das febres, das alterações dos humores, ou das afecções do cérebro. Entretanto, apesar da ausência de qualquer disciplina instituída, uma prática discursiva com sua *regularidade e consistência* era empregada (*AS*: 201, grifos nossos).

Ao retomar a definição de saber a partir desse exemplo, e abordar “o que é dito” a partir daquelas quatro questões (o quê? quem? de onde? por que se fala?), é possível perceber antes mesmo da psiquiatria, uma positividade sobre as manias, os delírios, melancolias e doenças nervosas, apresentada nas duas partes iniciais de *A história da loucura na Idade Clássica*. Para tratá-las não havia uma disciplina como a psiquiatria, supostamente capaz de instituir os limites entre o verdadeiro e falso louco, mas sim uma positividade dispersa entre saberes médicos no interior da história natural. O que é “pertinente” nessa maneira de pensar o saber, retomando o que já foi dito, está em considerar mesmo o que está à sombra para sua compreensão. Arquivos históricos são tão pertinentes para a compreensão dessa positividade, quanto obras de arte ou documentos esquecidos pela historiografia tradicional. O que interessa aqui não é saber o que é a loucura universal e verdadeiramente, mas como essa positividade se estrutura, constitui com o tempo os saberes *psi*, e produz uma verdade sobre o que é a loucura. A diferença não é trivial. Se no primeiro caso, temos uma alegação tipicamente realista – o que se diz é verdadeiramente o que corresponde à realidade da loucura, e tudo que foge a essa definição é falsa loucura; no segundo caso, temos uma alegação, se quisermos, historicizada, qual seja, a de que nem sempre o que se produz através dos discursos sobre a loucura corresponde a alguma realidade transcendental da loucura, questionando tal possibilidade; uma definição

historicamente dada da loucura constitui aquilo que em determinada época creditou-se como a verdade sobre a loucura, o que não implica que essa seja a verdade extemporânea sobre a mesma.

Em novos eixos. Assim, para compreendermos aquela ressignificação do sentido de enciclopédia, essa definição de saber é bastante pertinente, uma vez que permite compreender a amplitude do conteúdo por ela abarcado. Através dela, encontramos uma noção mais ampla, ensejada por Foucault quando falava do sonho de uma outra enciclopédia: trata-se de pensar a *arqueologia* dos saberes como essa *enciclopédia das técnicas de interpretação*, sem subsumi-las ao crivo tradicional do que *realmente* importa ou não. Na expressão de Deleuze, Foucault é um novo arquivista (1988: 13 *et seq.*) – se quisermos, um novo enciclopedista – que desloca a nossa atenção para as múltiplas possibilidades do trabalho enciclopédico, agora liberadas de certa experiência fenomenológica ou positivista de pensar os saberes. Como ele mesmo sugere:

Ao invés de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser liberado do índice da subjetividade), a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência. Enquanto a *história das ideias* encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no elemento do *conhecimento* (encontrando-se, assim, coagida a reencontrar a interrogação transcendental), a *arqueologia* encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no *saber* - isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica) (AS: 205, grifos nossos).

Podemos pensar em dois desenhos a partir dessa citação. No primeiro, o eixo da história das ideias está orientado pela análise do que é o conhecimento, ou seja, nele se busca uma resposta ligada à aposta



Figura 1: esquema da história das ideias

de que as investigações sobre os fundamentos de nossa subjetividade podem apontar para a possibilidade de chegar a conhecer alguma verdade última, capaz de fundar algo como a atividade científica exterior. Trata-se de uma releitura do problema cartesiano sobre a ligação entre a coisa pensante e coisa extensa que Foucault parece caracterizar aqui pela fenomenologia de seu tempo, nomeadamente a de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, fazendo-o de maneira difusa e indireta. Bem como, ele parece criticar um tipo de história positivista, cuja raiz francesa pode ser demarcada pelo trabalho dos

enciclopedistas, que pressupunham que o acúmulo de conhecimentos demonstrava o progresso da razão rumo a um caminho mais veraz e menos ameaçado pelos não-saberes, sem muito espaço em uma história das ideias voltada para essa busca de uma verdade primeira.

O segundo eixo é o da arqueologia. Orientado pela análise do saber, nele o sujeito não é mais o caminho pelo qual investigamos as origens do conhecimento. Neste esquema, ele é mais um ator que está situado como um elemento em uma prática, que pode ser procurado quando nos perguntamos por “quem fala?” quando algo é dito. Essa questão, crucial para uma percepção aprofundada do pensamento de Foucault, será retomada mais adiante (cf. *infra*: 101).

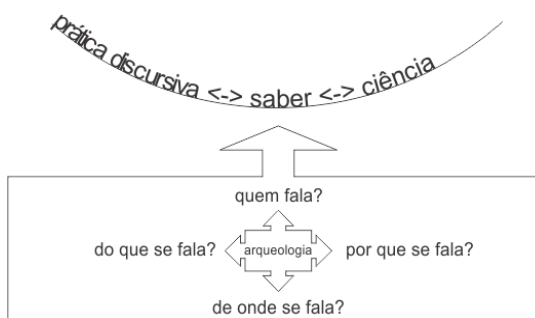


Figura 2: esquema da arqueologia do saber

Prática e saber. Como sugere Brad Stone (*in* Lawlor 2014: 390-1), além de uma definição dada em uma mesa redonda de 1978, Foucault pouco explicita o que entende por prática. Naquela mesa, ele sugere que o “ponto de ataque” de suas análises são as práticas, e não instituições, teorias e ideologias. Sua hipótese é a de que:

os tipos de prática não são *só* comandados pela instituição, prescritos pela ideologia ou guiados pelas circunstâncias – seja qual for o papel de uma ou das outras – ainda que tenham até certo ponto uma regularidade, uma lógica, uma estratégia e uma “razão” próprias. Trata-se de fazer a análise de um ‘regime de práticas’ – *sendo as práticas consideradas como o lugar de encadeamento daquilo que se diz e se faz, das regras que se impõem e das razões que se dá, dos projetos e das evidências* (DE IV: 22, grifos nossos).

Trata-se de uma definição bastante posterior a esse momento de *A arqueologia do saber*. Ressalva posta, o trecho em destaque salienta o entendimento das práticas como conjunto de ditos e ações, o mais amplo possível, que graças a regularidades produzem regras, razões, projetos, evidências entre outras coisas. Stone salienta em seis pontos seu entendimento do que seriam as práticas ao longo dos trabalhos de Foucault, ligando o conteúdo dessa citação com outros momentos da obra. São eles: 1) *todos os interesses de Foucault resultam de práticas* não partindo de *a priori* teórico-transcendentais, e sim de *a priori*

históricos – certas maneiras de dizer e fazer ligadas a um determinado momento;⁸ 2) *as práticas conectam discurso, poder e subjetividade*; 3) *toda prática está conectada com uma problematização*, ou seja, elas procuram responder a uma determinada maneira histórica de formular problemas; 4) *para toda prática, pode haver uma contraprática*; 5) *as práticas elas mesmas não são nem “positivas” nem “negativas”*, mas todas são perigosas (cf. *infra*: 213); 6) *há um número finito de práticas para um dado momento* (cf. Stone in Lawlor 2014: 390-1). Neste último ponto, Stone se remete explicitamente a *A arqueologia do saber* para destacar a importância da raridade dos enunciados e de práticas não-discursivas, se quisermos, dispositivos (cf. Agamben, 2009: 33; Gutting, 1989: 271). Em 1977, anos depois de escrever o livro supra-citado, quando Jacques-Allain Miller diz que não compreende bem o que ele chama de não-discursivo, Foucault responde: “com um dispositivo, busco quais teriam sido os elementos que intervieram em uma racionalidade, em uma dada conjuntura”. Face a psiquiatria, marxismo ou astrologia, em tais casos, essas práticas possuem um conjunto de enunciados específicos, produzidos ao longo de épocas específicas e, por isso, são raros – não estiveram sempre disponíveis para o pensamento tal como o encontramos naquele momento da história. Assim, elas são finitas porque não existem fora da história e do tempo.

O saber é algo específico que surge dentro das práticas discursivas. Ele constitui um conjunto de enunciados específicos que responde àquelas questões anteriormente propostas (o quê? quem? de onde? por que se fala?). Além disso, ele serve como “ponto de equilíbrio” desse tipo de análise arqueológica, diferente da história das ideias que se “equilibrava” sobre a noção de conhecimento. Trata-se evidentemente de uma noção de saber ressignificada. Como sugere Guaracy Bolívar (2016: 47), “a noção proposta por Foucault de saber aponta para um campo vasto e heterogêneo. São saberes as ciências, mas há também o saber em regulamentos e discursos políticos, em mapas, imagens e poemas”. As noções de positivities e saberes diluem os limites da distinção entre saberes e não-saberes:

⁸ Sobre a diferença entre a priori histórico e o a priori kantiano, a observação de Béatrice Han é elucidativa: “lá onde Kant procurava antecipar a possibilidade de todo conhecimento prescrevendo previamente suas leis, Foucault quer partir de conhecimentos já constituídos para definir retrospectivamente o que os possibilitou. O segundo limite da analogia [entre Kant e Foucault] diz respeito à invalidação, por parte de Foucault, de toda perspectiva normativa – se o a priori histórico opera claramente uma determinação no campo do saber, esta não saberia, diferentemente de sua contrapartida transcendental, legitimar *a priori* a possibilidade de um conhecimento seguro” (Han 1998: 75).

o que antes ficava de fora da enciclopédia passa a constituir novos capítulos, colabora para compreender a formação dispersa de uma positividade, ainda que seja um enunciado raro, e aparentemente irrelevante.

Assim, não impressiona o exemplo dado no início de *As palavras e as coisas*. Um texto de Borges, aparentemente irrelevante para quem deseja fazer uma história das origens das ciências humanas, surge como o lugar de nascimento de uma arqueologia proposta por Foucault. A sugestão não me parece uma licença poética. O texto de Borges é visto como uma prática discursiva que colabora por contraste para a análise do que são esses saberes específicos chamados de ciência do homem. Ele ajuda a desnaturalizar nossos *a priori*, desestabilizar nossos saberes, a questionar nossa ontologia espontânea. Evidentemente ao proporcionar um estranhamento tal diante daquela taxionomia, ele permite compreender melhor a sugestão final de que “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano” (PC: 535). Se para os contemporâneos de Foucault, a enciclopédia chinesa poderia parecer estranha, estranhamento semelhante pode ser sentido quando compreendemos a historicidade das ciências *do homem*. Elas tanto quanto seu objeto de estudo – o homem – são “uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra” (*Ibidem*) não tão facilmente, como sugere Foucault, mas certamente com algum êxito. Em todo caso, podemos perceber em que medida aquele sonho de uma outra enciclopédia é realizado por Foucault através de sua arqueologia, uma vez que nela diversas práticas discursivas, tanto as consideradas pela *Enciclopédia* no primeiro sentido assinalado, quanto as deixadas de fora, são ambas relevantes para responder as perguntas desse novo enciclopedista.

Ordens e definições. Um ponto ainda aqui merece destaque. Uma das definições de arqueologia comumente destacada por leitores (Castro 2009) de Foucault é esta: “A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo” (AS: 149). Ao ler esse trecho, a nossa hipótese é a de que não se trata de encontrar a ordem última dos discursos ou interpretar um sentido subjacente, primeiro e original: a arqueologia, como uma nova enciclopédia, descreve práticas a partir dos saberes os mais variados, sendo o arquivo, grosseiramente, a reunião dessas práticas.⁹ Essa descrição não tem a pretensão de

⁹ Para uma discussão detalhada e consistente de algumas aporias ou objeções, ver o trabalho de Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica* no qual sugerem

mostrar a realidade do arquivo, nem de encontrar uma ordem subjacente às coisas, tampouco desvelar todas as suas práticas. Ela traça uma “ordem” semelhante àquela da enciclopédia descrita por Borges.

Mas alguém poderia sugerir ser então Foucault um defensor da ordem? De que entre as palavras e as coisas há alguma ordem a ser revelada? Um tipo de ordem que emanaria de alguma maneira do arquivo? Hayden White (1994: 256) aponta com precisão para o espírito de ironia de Foucault. Ele sugere que a escolha de *The order of things* para traduzir *Les mots et les choses* remete a “um daqueles racionalistas franceses para os quais o mundo *tem uma* ordem” para os quais “a desordem é introduzida no mundo somente pela incapacidade da mente de apreender essa ordem de modo apropriado”, numa referência à primeira parte do *Discurso do método* de Descartes (1996: 5). Porém, Foucault não é um racionalista, continua White:

seu objetivo é forçar a consciência a uma apreensão do mundo na forma como este poderia ter existido antes de aparecer nele a consciência humana, um mundo de coisas que não é ordenado nem desordenado, mas *é simplesmente o que parece ser*. Longe de acreditar que as coisas têm uma ordem intrínseca, Foucault nem sequer louva a coisa chamada ordem (1994: 256, grifos do autor).

Não se trata de defender Foucault como um utopista do passado, que projeta o que poderia ter existido antes de qualquer consciência. White sugere que Foucault *força imaginar* um mundo anterior à consciência *humana*, numa perspectiva de sua história semelhante àquela de um mosquito descrita por Nietzsche em “Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral”: “Se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *páthos* [semelhante ao do intelecto humano] e sente *em si o centro esvoaçante deste mundo*” (2007: 26, grifos nossos). Considerando que a ordem das coisas corresponde a ordens pelas quais palavras e coisas *parecem ser* tal como as consciências de *um tempo* as imaginam, como na perspectiva das “moscas” em relação ao “seu mundo”, não se trata de uma ordem imaginada como intrínseca às coisas, mas correspondente a *uma invenção de um tempo*. É graças a essa perspetivação que somos levados a diagnosticar o presente através da arqueologia e da genealogia: para perceber como esses estratos, hoje

haver um fracasso metodológico da arqueologia enquanto estudo do que chamam de “atos de fala sérios” (cf. 1995: 89-112; *infra*: 74). Beatrice Han em seu *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* orienta-se em sentido semelhante ao chamar atenção para as relações ambíguas entre as noções de formação discursiva, *épistémè*, arquivo e *a priori* histórico, e para certa “falha metodológica da arqueologia” (2002:38-72).

“calcificados”, emergiram em dado momento, descendendo e diferenciando-se de momentos anteriores.

Por sua vez, Pamela Major-Poetzl em seu detalhado estudo sobre Foucault, *Archaeology of Western Culture: Toward a new history of science*, sugere uma perspectiva interessante sobre esse ponto. Ela sugere que Foucault não tenta fazer uma história do pensamento ocidental que progride por estágios como em Hegel ou Vico, mas que salta “erraticamente entre um número indeterminado de formas únicas”. Com isso, a intenção primeira do autor seria a de “demolir categorias convencionais de pensamento e tornar não credíveis os mitos científicos que organizam a nossa percepção do passado”, o que chama de *épistémès*. Nessa leitura, ele seria bem-sucedido mais como “destruidor” do que como “criador”, uma vez que seus novos “mitos científicos” (uma possível referência da autora a Freud) “são complexos demais para persuadir pelo seu poder imaginativo e improváveis demais para persuadir pelo seu rigor sistemático” (Major-Poetzl 1983: 199-200). A autora sugere, por fim, que a credibilidade de Foucault é uma espécie de credibilidade negativa que resulta de sua crítica à história evolutiva tradicional e da adequação a suposições comuns ao pensamento contemporâneo, tais como a de que “a ordem é imposta sobre uma desordem fundamental”. Assim, cito-a:

Não importa se as *épistémès* de Foucault são uma invenção superimposta sobre um caos essencial. A arqueologia e a física moderna podem ser vistas como formas “isomórficas” do pensamento que apresentam ambas “uma visão do caos sob a ordem – ou, o que é a mesma coisa, da ordem imposta sobre um caos mais profundo e fundamental. Isso está em contraste amplo com uma visão desenvolvida e solidificada nos três séculos de Kepler a Einstein, uma visão da ordem sob o caos” (Kenneth W. Ford, *The World of Elementary Particles*) (Major-Poetzl 1983: 200).

Essa leitura sugere que o pensamento de Foucault percebe certa desordem das coisas. Em todo caso, tanto na leitura de White quanto na de Major-Poetzl, uma sub-reptícia concepção de mundo resiste: seja enquanto uma aparência – Foucault falar-nos-ia daquilo que *parece ser*, mas não é – seja enquanto um mundo de coisas em desordem – como se a partir da filosofia do autor fosse possível postular a *existência* de um caos anterior. A sugestão de John Rajchman na introdução de seu *Foucault: a liberdade da filosofia* se contrapõe a estas de maneira bastante curiosa ao sugerir que “Foucault não é cético no tocante à existência do mundo externo, mas a respeito do pressuposto de que existe somente

uma coisa unificada, o mundo” (1987: 9). Para ele, não parece fazer sentido postular uma dúvida hiperbólica para a qual basta encontrar “alguma razão para duvidar” de cada uma das coisas para se coibir o assentimento a todas (Descartes 1999: 17). Como sugere Rajchman, não há um ceticismo total em Foucault “precisamente porque ele é cético a respeito da totalidade”(1987: 9). Por isso quando fala dos saberes, ele procura se dirigir a práticas, de certos indivíduos, é certo, mas também inseridas num determinado momento da história, e cuja suspeita só é levada adiante a partir da descrição de arquivos específicos.

Ao negar a história das ideias tradicional, Foucault procura evadir-se de teorias totalizadoras sobre os movimentos de nossa história, sobre a natureza humana, ou sobre uma ordem primeira. Isso não quer dizer que ele não considere haver regularidades que nos rodeiam. Na discussão entabulada com Noam Chomsky na década de 70, ambos são perguntados sobre o lugar da criatividade e ele, à dada altura, sugere que

há, em verdade, uma grande semelhança entre o que o senhor Chomsky disse e o que tento mostrar: ou seja, só há, de fato, criações possíveis, inovações possíveis. Só se pode produzir algo novo, em uma ordem de linguagem ou de saber, ao colocar em jogo certo número de regras que vão definir a aceitabilidade ou a gramaticalidade dos enunciados, ou que vão definir, no quadro do saber, a cientificidade dos enunciados (...) Nesse sentido, creio *equivocadamente* que digo algo novo, não obstante sou consciente de que em meu enunciado há regras em funcionamento, regras não somente linguísticas, mas epistêmicas, e que caracterizam o saber contemporâneo (DE II: 485, grifos nossos).

É de interesse notar como Foucault sugere que há possibilidades de criação, não porque se obedece a uma determinada regra ou por estar completamente consciente de uma ordem, mas porque dentro dessa ordem temos a impressão equivocada de dizer algo novo. Um pouco como o inconsciente – cujos limites e o funcionamento não são completamente transparentes à consciência – as regras e ordens de que ele fala regulam os nossos gestos sem que tenhamos domínio absoluto, contínuo ou imediato sobre elas.¹⁰ E, no entanto, através de certos equívocos podemos perceber seu funcionamento. Seu interesse por práticas ligadas à loucura, à doença, ao crime não é acidental: ao estudá-las, ele percebe como certas ordens entram em funcionamento ao abordar não só o que corre bem numa prática, aquilo que enseja manifestar-se como o fim verdadeiro – a

¹⁰Seria o caso de se perguntar se há algum tipo de determinismo historicamente motivado, sem qualquer teleologia ou sentido oculto, em Foucault e compará-lo ao determinismo defendido por Freud, por exemplo, em *Psicopatologia da vida cotidiana*, cap. XII?

sanidade, a saúde, a normalidade – mas principalmente o que se manifesta como equívoco para a ordem em funcionamento. Assim, procedendo caso a caso, ele mantém um questionamento permanente e presente, elaborando uma enciclopédia que não estuda só aquilo que se manifesta como o livro da vida humana, como o que aparece também em suas margens, sombras e saliências. O pensamento de Foucault esboça sempre semblantes teóricos que as marés fazem constantemente por apagar. Como sugere Gary Gutting, as análises críticas de Foucault nos desafiam na medida em que sempre “correspondem a uma perspectiva historicamente limitada, específica e não de uma visão de lugar nenhum que oferece um corpo de verdade teóricas absolutas e a-históricas” (1989: 266). A enciclopédia com que sonha Foucault é aquela em que o homem é só mais um personagem datado, que a loucura aparece em suas várias formas; é lugar em que a criminalidade e a infâmia são tão necessárias para compreendermos o que somos quanto a nossa normalidade e nossos bons costumes. É aquilo que estranhemos por ser tão crucial à escrita de uma enciclopédia como esta, quanto ordens e definições de cujo conhecimento parece tão certo e acessível.

Atonalidade. Deleuze começa seu estudo sobre Foucault sugerindo estar o novo arquivista em uma “espécie de diagonal”, que torna legível “o que não podia ser apreendido de nenhum outro lugar”: os enunciados. E dispara a questão: “uma lógica atonal?” (Deleuze 1988: 13-4). Por quê “atonal?” A par de considerar a hipótese do autor sobre a raridade dos enunciados (cf. *infra*: 82), o adjetivo “atonal” remete de pronto à história da música. José Miguel Wisnik, em *O som e o sentido*, sugere que “a música atonal está relacionada com um traço determinante do tempo que foge à experiência: o não-tempo inconsciente, enquanto tempo não linear, não ligado, não causal, tempo das puras intensidades diferenciais” (1989: 175). Experiência-limite dos sons, a atonalidade é caracterizada por um processo de composição no qual todas as notas ganham uma importância semelhante, preterindo a necessidade de um centro tonal, de uma estrutura harmônica ou melódica, capaz de conferir algum sentido de totalidade, ou de linearidade à composição. Trata-se de destacar as relações entre as notas, mais do que o sentido que se poderia atribuir a uma delas, um *tom*, essa experiência fugidia que protagonizaria a direção do sentido.

Ainda sobre o texto de Borges, Foucault confessa que este o fez “rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer”, prossegue ele

Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do *heteróclito* (PC: XI, grifos do autor).

Dispostas em lugares tão diversos que é impossível definir para elas um lugar-comum, assim palavras e coisas parecem funcionar segundo uma lógica atonal – numa desordem que exhibe os fragmentos de ordem, as causalidades e linearidades que a consciência procura, em vão, atribuir a um todo. Desordem que a pesquisa sobre o inconsciente faz emergir: o estranhamento gerado por peças como as de Schoenberg que se assemelham a esse despertado pelo texto de Borges – ele vem de um outro lugar, de um outro espaço, algo estranho como a China, mas que não é consolador como uma utopia, esse lugar sem lugar real, que desde Thomas More ocupa a imaginação ocidental com sonhos para um futuro cujo espaço nunca estará completamente determinado, uma vez que as utopias estão em um plano semelhante àquele das ideias: algo irrealizável.

Heterotopias. O elemento atonal a que se refere Deleuze, Foucault o denominou de heterotopia:

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 uma 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 (PC: XII).

Podemos escutar a leitura dos textos de Foucault ou de Borges, conferir um sentido a seus sons, atribuir-lhes uma gramática. No entanto, a atonalidade das heterotopias corresponde a impossibilidade de dar um nome comum, uma vez que a desordem que esses textos pretendem despertar procura desnaturalizar uma ligação transparente e direta entre palavras e coisas. As utopias correspondem à maneira de pensar que cria uma linha reta entre as palavras e as coisas, projetando essa linha em direção ao futuro. Na fábula, sintaxe e semântica convergem para permitir a emergência de um sentido moral, semelhante àquele do discurso

ordenado de uma homilia, de uma cidade planejada ou de uma declaração de guerra – em todos os casos, uma racionalidade, uma gramática organiza os espaços que estão por vir. Nestes casos, um espaço maravilhoso é imaginado, com vastas avenidas, belos jardins, famílias e profissões educadas, batalhões enfileirados no front, todos segundo princípios que poderiam muito bem constar em uma enciclopédia. Mas como bem notam os autores do *Dicionário de Alternativas*, uma utopia pode se tornar facilmente uma distopia, e vice-versa (Parker et al. 2007: 80-2; 300-1). Uma distopia constitui um espaço em alguma medida catastrófico em que nem o escritor, nem o leitor desejariam viver, é uma espécie de anti-utopia. Os autores lembram que ambas, utopias e distopias, refletem os contextos em que foram escritas. Poderíamos ler a famosa obra de Thomas More, *Utopia* (2017), como uma forma de distopia se considerarmos o tipo de racionalidade ali em voga, cujos sonhos incluem punições extremas, proibições sexuais e de gênero, a busca por um caráter uniforme, por um regime completamente hierárquico. Isso a um tal ponto, que não seria difícil imaginar More a ler *Admirável Mundo Novo* (1993) de Aldous Huxley e pensar ser um bom regime para garantir a felicidade, estabilidade e segurança de pessoas bem obedientes. De modo que a distância que separa ou aproxima o ambiente distópico do ambiente utópico depende do que se chama de racional e de como os valores se moldam em torno de tal racionalidade.

A atonalidade das heterotopias inquieta: o propósito de fazer uma enciclopédia soa risonho, estranho, estrangeiro; os mitos surgem desfeitos nas *Mitológicas*; a “Biblioteca de Babel” reúne obras o suficiente para fazer com que seu usuário se perca entre seus corredores; as dicotomias encontram seu lugar na história e o estranhamento diante de um tempo e espaço inconscientes perturba.

Ao pensar sobre os espelhos, na conferência “Outros espaços”, Foucault salienta as diferenças entre utopia e heterotopia. Sobre o espelho como lugar da utopia, ele sugere:

No espelho, me vejo onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície; estou distante, lá onde não estou, um tipo de sombra que dá a mim mesmo a minha própria visibilidade, que permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho (*DE IV*: 756).

Como numa fábula, ou numa sinfonia tonal, notas, moedas e medalhas se multiplicam em uma casa de numismática, tanto pelo capital que fantasticamente valem, quanto pelo mundo de espelhos que as refletem. De todas as partes e

tamanhos, cores e texturas, seu valor de exposição ali, entre os reflexos do brilho de uma luz branca, se mostra em seu valor de culto. Senhores de todas as idades, jovens pela rede, um monitor ligado no centro da loja e um leilão: todos atentos aos valores dos valores. Não se trata de uma convenção pela transvaloração genealógica de valores morais. São as moedas que desafiam a aritmética. Duas notas de um real valem ali mais de dois reais e põem em questão a própria realidade do dinheiro. Ali, torna-se evidente que o dinheiro não é só um mero instrumento representativo do valor do trabalho, deixou de ser um símbolo usado para o valor de troca, para criar uma realidade própria de valores, na qual o objeto vale por si e multiplica em si mesmo o seu valor. Numa casa de numismática, as utopias sem lugar se instalam, aparecem e permitem ver que os valores passaram a ocupar lugares fantásticos, pois isso que se mostra valer não está mais lá da mesma maneira, se projetando maior e mais valioso do que supostamente ele seria, através do tempo e de um ideal de história. As moedas ali ganham dimensões imateriais, são valores que se dão ao olhar onde eles já não estão mais presentes, longe das relações de troca por trabalho. Ali o irreal se forja real, um real que se dobra, se multiplica e se transforma em muitos reais.

Os espelhos que cobrem as paredes das vitrines refletem e ilustram essa multiplicação fantástica. Os objetos nele dobrados fazem ver uma vez mais o valor, que se antes era literalmente notado em algum canto do pequeno expositor, já não está mais lá, na imagem com a sombra presente, agora com frente e verso, e que de todo modo vemos, quando olhamos para as múltiplas perspectivas de uma mesma moeda, cada vez mais plena no espaço imaginado. No espelho, temos a cara e a coroa, as duas faces e uma síntese imaginária. Nas casas de numismática, não só as moedas estão refletidas e multiplicadas pelos espelhos, como refletem os sonhos de uma riqueza absoluta, abstrata e duradoura.

Foucault não vincula o espelho à utopia. É somente um modo de olhar através dos espelhos que gera um espaço utópico, pois o espelho, como ele ressalva:

é igualmente heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que ele possui, no lugar que ocupo, um tipo de efeito retroativo. É a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou, pois me vejo lá. A partir desse olhar que de algum modo se lança sobre mim, do fundo desse espaço virtual que é o outro lado do vidro, eu retorno e recomeço a lançar meus olhos sobre mim mesmo e a me reconstituir aí onde estou. O espelho funciona como uma heterotopia nesse sentido que ele torna possível este lugar que ocupo, no

momento em que me vejo no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ele é obrigado, para ser percebido, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (DE IV: 756).

A adversativa apagada que inicia esse trecho – um “mas” por nós apagado – ressalva a ambiguidade do espelho. Sim, é lugar sem lugar, lugar das utopias, *mas* é igualmente o lugar das heterotopias, e isso na medida em que ele *existe*, não é só projeção de uma imagem: ele ocupa um espaço que é diferente do meu. O espelho retroage sobre mim. Um jogo ótico, físico, de fato, mas que devolve o olhar, com uma energia antropológica de um eu que se vê outro naquele espaço, criando uma relação espacial entre eu e isso que me reflete. É preciso passar por um ponto longínquo, virtual, no qual surjo olhando para mim para me perceber olhando para mim. Quando o faço e consigo me ver diferente nessa distância da diferença, não projeto ali uma imagem utópica de mim. Aquilo que reflete me projeta para mim mesmo, impelindo-me a ver as diferenças. Se a imagem de si pode ser utópica – como quando alguém se prepara para se expor, seja se arrumando para sair, seja sorrindo para as câmeras que transmitem ao vivo *flashes* de torcedores nos monitores dos estádios – a imagem de si pode ser também heterotópica. Não se trata de *reconhecer* algo que se projeta no espelho. É preciso perceber nesse caso que o espelho projeta sempre algo de nós que em geral *não percebemos* e que se faz preciso notar. Traço que resiste, insiste em chamar a atenção para aspectos de si que, pela utopia de uma imagem criada, foram relegados para um segundo plano. O espelho devolve o nosso olhar mesmo, com toda a energia por ele possuída, seja de angústia, alegria, preocupação, tristeza, atenção, admiração ou desprezo. Ele é fisicamente o lugar onde algo de si aparece refletido por um espaço outro, em outros espaços, recortando, reduzindo, planificando ou enquadrando, exagerando, como nos casos distópicos / utópicos, mas também e notadamente ampliando as perspectivas em que podemos nos ver de modos diferentes.

Permitindo-nos uma digressão rápida, em chave semelhante ao paradoxo do *Mênon* de Platão (80d), Chico Buarque sugere sobre a cabrocha predileta do sambista em “Quem te viu, quem te vê” que: “Quem não a conhece não pode mais ver pra crer // Quem jamais a esquece não pode reconhecer”. Heterotopicamente, o poema da canção apresenta-se como uma outra maneira de entender essa atonalidade. Há algo no lugar em que se está, em que se é visto, que é *inacessível*

a quem não conhece aquela que está no lugar em questão. Querer narrar essa experiência seria utópico – corresponderia a ver e crer no que nunca conhecemos, um lugar sem lugar. Tampouco alguém com uma memória enciclopédica sobre uma temática – “que jamais a esquece” – pode conhecer novamente, encontrar-se com a novidade presente no reconhecer da canção. O hiato entre *quem te viu* e *quem te vê* presente na vírgula do título da canção é o hiato mesmo da heterotopia. A cabrocha que o sambista conheceu não está mais ali, e essa ausência é expressa pelo “quem te viu”; é preciso ainda uma modalidade de esquecimento ativo para poder reconhecê-la, expressa no atual “quem te vê”, para vê-la na diferença através da qual ela se apresenta. No entanto, essa ligação é como o olhar-se no espelho da heterotopia – algo de um instante, de uma pausa, de uma vírgula. A canção desperta para a ausência de uma memória apagada, agora manifesta no espelho no lugar que se ocupa, expressão do hiato entre esses dois “quem” que veem. A troca de olhares entre sambista e cabrocha, e principalmente entre as perspectivas ativadas por tal troca, funciona como o espelho heterotópico: faz manifestar esse estranhamento pelo ponto virtual criado por uma lembrança baça.

Os livros heterotópicos. Encerrada a digressão, retornemos aos livros. Se o texto de Borges constitui o lugar de nascimento de *As palavras e as coisas* isso talvez se deva ao caráter heterotópico desse texto que o livro de Foucault faz proliferar: ele torna possível esse lugar ocupado pelo autor *sem* constituir uma fábula. Trata-se, outrossim, de uma enciclopédia chinesa. Ainda nessa chave heterotópica, vale recordar que os livros de Foucault costumam partir de cenas atonais – a nave dos loucos de *História da loucura* (HL: 7-52), os casos de mutação do discurso clínico da cura em *O nascimento da clínica* (NC: VII-X), o suplício de Damiens em *Vigiar e Punir* (VP: 9-30), as aulas inaugurais de cursos tais como o primeiro que se constrói sobre o espectro de Beckett (OD: 7 *et seq.*, Eribon 1990: 198); o estudo de um texto até então pouco conhecido de Kant que funciona como “epígrafe” e reforça o paralelismo estabelecido anteriormente entre jornalismo, um modo de fazer a história, e a filosofia, no curso sobre *O governo de si e dos outros* (GSO: 3-25); as cinco proposições sobre a análise dos mecanismos de poder no curso de 1978 (STP: 3-39); a análise da grande sala de Sétimo Severo como uma espécie de dispositivo em *Do governo dos vivos* (GV: 3-22); a aula sobre a fábula de São Francisco de Sales acerca da monogamia dos elefantes em *Subjetividade e Verdade* (SV: 3-28).

Não se trata de uma regra geral, mas de uma atitude atonal, heterotópica, que o autor nutriu ao longo de toda sua atividade intelectual: esses princípios funcionam como os espelhos da heterotopia. Eles tornam possível o lugar que o autor ocupa, no momento mesmo de sua fala, tornam palpável e real aquilo que se deseja pensar, mas passam por um ponto virtual, distante e longínquo, que atenta para o caráter perspectivístico daquele que fala, para o caráter não-utópico, não causal de sua fala, heterotópico. Atonal, na medida em que despertam o leitor: certo estranhamento inevitável o toma diante desses princípios inusitados entre tantos possíveis, diferentes e virtuais. Eles soam estrangeiros à maneira daquele em que a enciclopédia chinesa é exemplar ao devolver uma imagem que lança o enunciador e seu ouvinte na nova perspectiva em questão, naquele caso, a de suspeitar da relação estabelecida antropocentricamente entre palavras e coisas. “Quem te viu, quem te vê”: esses princípios demarcam um hiato entre *o que nos tornou* o que somos, e *o que somos* atualmente.

Uma intervenção. Em maio de 1974, a 17ª Câmara correcional de Paris condenou o diretor da revista *Recherches* por “ultraje aos bons costumes” graças ao número de março de 1973, intitulado *Grande enciclopédia dos homossexuais - Três bilhões de perversos*, um número coletivo escrito por pessoas ligadas ao tema, mas não sexólogos. A condenação havia se dado “não por causa do assunto”, mas “pelas palavras e fotografias empregadas” que consistiam, sendo o juiz, numa “exibição libidinosa de uma minoria perversa”. O julgamento confirmou ainda a apreensão e destruição de todos os números (*DE II*: 536). No calor da situação, Foucault publicaria uma intervenção pública discutindo os problemas despertados pela atitude do tribunal. Perguntava-se como integrar a sexualidade na luta política. Ao fim, ele sugere:

Há séculos reina toda uma política do corpo. Com efeito, desde os séculos XVII e XIII, o corpo humano foi, por vezes, usado, esquadrihado, encerrado, “espartilhado” como força de trabalho. Esta política consistia em extrair o máximo de forças úteis para o trabalho e o máximo de tempo útil para a produção. Atualmente, a questão que se põe é esta: será ou não possível recuperar seu próprio corpo, e também o corpo dos outros – com todas as relações que isso implica – por outra coisa que não o uso da força de trabalho? *DE II*: 537

A intervenção vem em defesa de uma enciclopédia incompleta e censurada, apreendida e tomada como infame. A sumária elaboração do problema político em questão na citação acima se manifesta em torno de um verbete preciso: o corpo. Nem só de palavras se faz uma enciclopédia: há práticas que

preferem um discurso específico para se constituírem enquanto práticas. Os trabalhos que Foucault desenvolverá procuram fazer essa ligação – a das práticas que usam os corpos sem exigir um discurso definido e específico, e por isso, *não-discursivas*, ao lado daquelas que falam sobre os corpos entre tantas outras coisas, as práticas *discursivas* (AS: 75; DE I: 686; DE IV: 578-84). Os corpos disciplinados passaram a obedecer uma política de extração do máximo de tempo e forças *úteis* para a produção e o trabalho, e a questão que o autor levanta desafia esse utilitarismo incorporado pelo nosso dia-a-dia. Isso de tal modo que não nos deixa esquecer da suspeita levantada por Nietzsche na primeira dissertação de *A genealogia da moral* sobre como um instinto de rebanho moldou a maneira como se entende o bom enquanto útil, não egoísta e desinteressado, que acabou por excluir e mesmo abominar o que achava não ser útil (Nietzsche 1998: §2). A enciclopédia apreendida põe em litígio uma noção de corpo que obedece a essa moral. Recuperar o corpo corresponde à capacidade de poder usá-lo para além dos limites da força de trabalho, emancipando-o em outras direções tais como a de uma sexualidade menos dirigida à simples reprodução. O problema político que a censura dessa enciclopédia levanta é também este: pode o corpo vivenciar outras maneiras de encarar a sexualidade que não aquela dirigida à força de trabalho? É possível governá-lo de outra maneira? Daí a sugestão de que:

Foi essa luta pelo corpo que fez com que a sexualidade se tornasse um problema político. É compreensível, em tais condições, que a sexualidade dita normal, ou seja, reprodutora da força de trabalho – com tudo o que ela supõe como recusa de outras sexualidades e também de assujeitamento feminino – queira se mostrar normativa. E é também normal, no movimento político inclinado à recuperação dos corpos, que se encontre movimentos pela liberação da mulher, assim como pela homossexualidade masculina ou feminina (DE II: 537).

A intervenção é sutil, porém eficaz. Não se trata de condenar a sexualidade reprodutora da força de trabalho. É compreensível que ela queira sempre se mostrar como normal, que ela deseje governar o modo pelo qual os corpos são governados. O que Foucault questiona é o próprio limite da normalidade. Por que então outras práticas, que não essas, não são normais? Por que não encarar também como normal uma sexualidade menos presa à passividade e recato femininos ou a maneiras alternativas de vivê-la? Defender essa enciclopédia através de uma nova perspectiva sobre a genealogia da moral é intervir em práticas cotidianas por um corpo que ainda não se sabe qual é, por um pouco de possível para os corpos, para suspeitar do que se acredita natural ou normal,

questionando-o e expandindo-o tanto quanto os verbetes se mostrarem possíveis. Lutar, enfim, por uma enciclopédia diferente pode ser lutar por algo mais do que palavras e interpretações.

3

Estratégias do enunciado

A busca primeira de Michel Foucault sempre foi aquela das falhas do discurso...

Félix Guattari, *Foucault hoje*, p.38

A liberdade e os atos falhos. Se o exercício filosófico, tal como Foucault o entendia nos últimos anos de vida, consistia em "liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente" (*UP*: 14), escolher quais são as palavras sérias, dotadas de sentido, já seria uma maneira de silenciar aquilo que talvez esteja em questão nos jogos de verdade. Cumpre aqui fazer uma pequena relação elucidativa (que não deixa de ser inusitada) entre a perspectiva sobre a linguagem implicada nos trabalhos de Foucault e ao menos um aspecto da teoria dos atos falhos de Freud ([1901; 1916-7])¹¹. O aspecto que vou salientar ajuda a aproximarmo-nos dessa liberação de pensamento do que pensa silenciosamente, ou seja, não simplesmente, liberar o pensamento de qualquer amarra, mas atentar àquilo que ele pensa sem, todavia, fazer soar, demandando assim uma investigação capaz de escutar o ainda não percebido.

Sobre a ação falha, Freud sugere o seguinte:

Uma pessoa que sai a passeio e mal sabe para onde está indo não deixa de seguir o caminho correto até o seu destino, sem se perder [*vergehen*]. Em geral, pelo menos, o encontra. O pianista experimentado toca as teclas certas sem pensar. É claro que, uma vez ou outra, ele pode errar, mas, se a execução automática de uma peça aumentasse o perigo de erro, precisamente o virtuose – cuja execução é automatizada mediante muito exercício – é quem estaria mais exposto a esse perigo. O que observamos, ao contrário, é que muitas ações são tanto mais bem-sucedidas quanto menos atenção especial se presta a elas, e que o percalço do ato falho pode ocorrer quando se atribui particular importância ao desempenho correto, ou seja, quando seguramente não há desvio nenhum da atenção necessária (Freud [1916-7]: 38).

Freud fala aqui de se perder e de se encontrar, de acertos e falhas. Seu intuito, no entanto, não é absolutamente prescritivo ao nos falar disso. Ele não nos

¹¹ Uma curiosidade que me deixou pensante. Ao transcrever o que saía do caderno, automaticamente escrevi “a teoria dos atos de fala de Freud”.

alerta para que ajamos dessa ou daquela maneira. Ocupa-se de mostrar que são falhos, não segundo o juízo ou um critério que ele fornece, mas porque quem o comete, considera-o como falho, e daí se segue a questão sobre como esses atos falhos se tornam significativos. Podem ser linguísticos, como os lapsos verbais (quando alguém, ao falar, troca palavras), constituírem lapso de memória (esquecimento de alguma informação ou objeto) ou mesmo equívocos na ação (quando se intenciona agir de certa maneira e se age de outra).¹² Como ele mesmo formula em *A psicopatologia da vida cotidiana* ([1901]: cap. XII): “Certas insuficiências de nosso funcionamento psíquico (...) e certos desempenhos aparentemente inintencionais revelam, quando a eles se aplicam métodos da investigação psicanalítica, ter motivos válidos e ser determinados por motivos desconhecidos pela consciência.” Para reconhecer um ato falho, Freud sugere algumas condições tais como: não exceder certas dimensões do que se avalia como “dentro dos limites do normal”; ser momentâneo, temporário, ou seja, aquele que o comete deve acreditar ser capaz de realizar o ato corretamente em qualquer outra ocasião, deve reconhecer a “exatidão da correção” e “imprecisão do processo psíquico em questão”; e ainda, ao cometê-lo, não deve ter sentido nenhuma motivação para tal, tendendo a tomá-lo por uma “desatenção” (Freud [1901]: cap. XII).

O ato falho de dizer “teoria dos atos de fala de Freud” corresponde na mesma medida ao gesto de um pianista que, ao tocar nota trocada, assume-a como ato falho, ainda que a nota soe bem. Trata-se de algo que poderia ter sido pensado

¹² Freud separa nas *Conferências* os atos falhos da seguinte maneira:

1. Linguísticos: I. Lapsos verbais [*Versprechen*]: “quando alguém, pretendendo dizer/escrever uma palavra, diz outra em seu lugar” (*Ibidem*, pp. 31-2); II. Lapsos de leitura [*Verlesen*]: “quando, em um texto impresso ou manuscrito, lemos algo diferente do que está escrito” (p.32); III. Lapsos de audição [*Verhören*]: “em que se ouve algo diferente do que foi dito, sem que, é claro se possa atribuir o equívoco a um distúrbio orgânico de capacidade auditiva” (p.32).
2. Lapsos de memória [*Vergessen*] – esquecimento [temporário]: “quando alguém não consegue se lembrar de um nome, que conhece e geralmente torna a reconhecer, ou quando se esquece de pôr em prática uma intenção, dela se lembrando posteriormente” (p.32).
3. Extravio [*Verlegen*] / Perda [*Verlieren*]: “quando alguém guarda um objeto em determinado lugar e, depois, não logra reencontrá-lo, ou algo análogo, a perda do objeto” (p.32) diferente de outros esquecimentos este gera “perplexidade ou irritação”.
4. Equívocos [*Irrtümer*]: “por algum tempo, acreditamos em algo que, sabíamos antes e sabemos depois, não é o que pensávamos”(p.32).

Um desenvolvimento anterior e mais detalhado dos lapsos, pleno de exemplos, pode ser encontrado em *A psicopatologia da vida cotidiana* (Freud [1901]: cap. VIII-XI), em que ele ainda fala dos equívocos na ação (quando se deseja agir de uma maneira e se age de outra), dos “atos casuais” (quando não há intenção explícita ou desejo e se age de modo “puramente casual”), dos erros e dos “atos falhos combinados” (quando há a soma de mais de um dos lapsos anteriormente descritos).

corretamente em outro momento, constituindo ação temporária, e resulta de uma desatenção, de uma imprecisão que ambos, locutor e pianista, são capazes de destacar. Tratar ambos como manifestações do inconsciente, ou seja, dotá-los de um sentido, leva-nos a perceber o que foi liberado daquilo que silenciosamente se pensava. Assim, é verdade, Freud nos mostra que há um pensamento claro nesse ato falho, algo fala através dele. Para que Foucault libere o pensamento do que ele pensa silenciosamente, de alguma maneira, ele precisa participar dessa atitude anterior e diferente de Freud, a saber, a de poder liberar o que silenciosamente se pensa, de que há algo no ato falho que é pensamento e, através da análise, é liberado.

Precisamente como outros objetos de análise – a saber, os sonhos ou os chistes – os atos falhos para Freud liberam índices de pensamentos latentes na atividade psíquica. Não à toa, eles são o primeiro tema abordado pelo autor em suas *Conferências introdutórias à psicanálise*. Os atos falhos, ao mesmo tempo em que são corriqueiros, têm (ou, pelo menos, até Freud tiveram) seus sentidos menosprezados¹³. Essas falas há muito tempo eram consideradas somente falhas, sem sentido. Enquanto gesto cotidiano, o ato falho constitui maneira excelente de buscar a adesão de um auditório às propostas da psicanálise. Através dele, Freud fez com que propostas, antes facilmente rechaçadas pelo desagrado dos ânimos, pela resistência da audiência, ou mesmo, por aquilo que pensa silenciosamente em cada um, fossem ali naquele curso, ouvidas e minimamente acolhidas – como ainda hoje são pelos que leem as conferências. Pensar os atos falhos nos libera para ressignificar aquilo que cada um antes tomava como simples falha, erro. A nota equivocada do pianista sugere novas melodias inauditas que ganham espaço nos improvisos ao ponto de nos conduzirem – pela livre associação, quem sabe – ao nascimento do jazz. Freud, como o pianista de jazz, sugere a ampliação de nossa capacidade de escutar enunciados.

Mais simplesmente, retomando agora um exemplo citado por ele: ao abrir uma sessão da Câmara dos Deputados, seu presidente diz: “Senhores deputados, constato um número suficiente de membros na casa e declaro, portanto, *encerrada* a sessão” ([1916-7: 44]). Freud sugere que atos como esse possuem sentidos

¹³ Como Freud mesmo admite ([1901]: cap. VII), ele não é o primeiro a supor um sentido e um propósito por trás “das pequenas perturbações funcionais da vida cotidiana das pessoas sadias”. Em todo caso, ele recolheu meticulosamente um sem número de exemplos e os organizou de modo tal a transformá-las em matéria prolífica e de fundamental relevância para o processo analítico.

ligados à manifestação de processos primários, inconscientes, à revelia da consciência. Se considerarmos sua capacidade de produzir sentido, o lapso enquanto ato psíquico pode manifestar objetivo próprio não explícito, proibido ou indesejado pela consciência – como no caso do presidente da Câmara que antes de começar, manifesta inconscientemente sua reticência em relação ao prosseguimento da sessão. Em todo caso, ao mesmo tempo em que ele falha ao abrir a sessão, por manifestar um sentido latente e inesperado de sua atividade psíquica, ele é bem-sucedido.

A importância que atribuímos à noção de enunciado proposta por Foucault em *A arqueologia do saber* fica mais saliente se considerarmos o desvio feito. Como bem nota Guattari, jogando com o vocabulário da filosofia moderna, a busca “primeira” de Foucault é pelas “falhas” do discurso. Guattari parece se referir aos objetos de pesquisa mais célebres do autor – a loucura, o crime, a sexualidade – que Foucault estuda não com o objetivo de buscar verdades fundamentais, mas as “falhas” presentes na formação da verdade, emitidas por tais discursos, o teatro de tais verdades (*DE* III: 571-2; *infra*: 189). Um dos exercícios daquele livro de método de Foucault é sugerir que outras possíveis definições de enunciado seriam insuficientes para dar conta do mais amplo escopo possível de práticas discursivas. Essa insuficiência aparece graças à observância daquilo que, devido à aplicação excessiva de nossas atenções a certos detalhes, acaba passando despercebido. Há toda uma demanda muito “constante” nesse livro por pensar o inaudito naquilo que dizemos, sem nos esquecermos do que está dito naquilo que não dizemos. Exemplifico com as palavras do autor:

Nem oculto, nem visível, o nível enunciativo está no limite da linguagem: não é em si, um conjunto de caracteres que se dariam mesmo de um modo não sistemático, à experiência imediata; mas não é, tampouco, atrás de si, o resto [*reste*] enigmático e silencioso que ele não traduz.

E um pouco mais à frente, continua:

A linguagem é o enunciado na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, como tal ele provém de uma descrição que nem é transcendental, nem antropológica. A análise enunciativa não prescreve as análises linguísticas ou lógicas no limite a partir do qual elas deveriam renunciar e reconhecer sua imposição; ela [análise enunciativa] não marca a linha que encerra seu domínio, desenrola-se em uma outra direção, que as cruza. A possibilidade de uma análise enunciativa, se for estabelecida, deve permitir levantar a teimosia transcendental que uma certa forma de discurso filosófico opõe a todas as análises da linguagem, em nome do ser dessa linguagem, do fundamento em que deveria ter origem (*AS*: 141-2).

Estes dois trechos, mais colhidos do que escolhidos, procuram marcar uma necessidade do autor de situar sua investigação sobre a linguagem – vale lembrar que ele não diz fazer filosofia da linguagem aqui como em outros lugares. Seu exame deseja se situar no limite do que se enuncia, evocando um vocabulário de suspensão das demarcações entre o considerado material de reflexão filosófica ou não, pelos modelos de análise anteriores. A análise enunciativa não pretende excluir certos modos estranhos, raros, não-convencionais de enunciados. Isso não implica denegar, prescrever ou considerar inúteis análises lógico-linguísticas, mas questionar as fronteiras que estas estabelecem. Tal maneira de pensar o enunciado procura os limites de suas predecessoras quando abordam o que está dito, ou seja, qual tipo de “teimosia transcendental”, de limite arbitrário estabelece o que deve ser considerado como enunciado. Tal análise enunciativa enseja trabalhar em um espaço que cruza as outras análises, mas não abre mão de trabalhar ali onde encontra nomeadas falhas e erros – ao considerar esse material é que se tornará possível “levantar”, ou melhor, suspender tal “teimosia”. As formas através das quais esse limite arbitrário se manifesta são discutidas durante *A arqueologia do saber*, o que procuraremos exemplificar a seguir quando falaremos sobre o enunciado (cf. *infra*: 82).

Por agora, gostaríamos de desenvolver um pouco mais essa aproximação entre a *atitude* de Foucault sobre enunciado e a do próprio Freud sobre os atos falhos, visto que ambos parecem salientar os limites das análises de enunciados que lhes eram contemporâneas. É o próprio Freud que sugere:

Se nos decidimos a fazê-lo [a examinar as condições nas quais um lapso acontece], precisamos encontrar a coragem para dizer: em alguns desses exemplos, também aquilo que resulta do lapso verbal possui sentido. O que significa “possui sentido”? Pois bem, isso quer dizer que o próprio produto do lapso talvez tenha o direito a ser considerado como um ato psíquico pleno, munido de objetivo próprio, devendo assim ser compreendido como uma manifestação dotada de conteúdo e significado (2015: 32-5)

Note-se que na fala de Freud há todo um cuidado e uma procura por legitimar o sentido atribuído ao lapso verbal. Isso porque a linha demarcatória do que pode ou não ser dito, do que falha ou não ao ser dito é posta em questão: no limite, a linha é suspensa ao sugerir que o que é fruto falho, indigno de reflexão, deixa de sê-lo. Torna-se um ato psíquico pleno, ou seja, uma manifestação que possui “conteúdo e significado”, um objetivo inconscientemente manifesto, ainda que estes não estejam evidentes ao alcance imediato. Influenciado pelos trabalhos

de Brentano, como foram Husserl e Frege (Shuhmann 2004: 277-97), é possível notar aqui as ressonâncias da sugestão de Freud em relação a seus contemporâneos. Entre as diferenças que se poderia salientar, destaca-se esta relativa ao ato falho: a suposição de que há um enunciado com conteúdo e significado que resulta de um processo sobre o qual, ao menos, a) não se tem absoluto controle, b) não é completamente transparente à consciência do locutor; c) é relevante para a análise.

Diante de análises de atos falhos como as de Freud, quando essa pretendida irrelevância é sugerida – expressa nas versões mais inusitadas, do tipo “que absurdo, isso não tem sentido algum”, “é só uma piada”, “mais um rompante retórico? Desconsidere-o...”, “convenhamos, qual a relevância filosófica disso?” “isso não passa de literatura” – pois bem, não seria aí mesmo que a pesquisa sobre os enunciados encontra uma zona limítrofe? A pesquisa sobre os atos falhos libera os enunciados de uma espécie de quarentena do sentido, deixando de ser excluídos porque são falhos. Ao contrário de serem dispensados por serem absurdos, sem sentido ou contrassensos, eles saem da quarentena e passam a instigar novas demandas, tornam-se enunciados, pensados agora no interior daquilo que habitam: na linguagem. Essa pesquisa dá relevância ao pretendido irrelevante, a brincadeiras, absurdos, chistes, ao que o analisado sugere ser preciso desconsiderar. A nossa hipótese é de que algo desse objetivo é comungado pela análise enunciativa de Foucault: ao situar-se no limite da linguagem, ela se permite pensar o que está dito, mas oculto, invisível para modos de análise que não consideram relevantes casos como o do ato falho.

O que a análise enunciativa de Foucault suscitaria de diferente? Ela permite precisamente o cruzamento entre o que se via como distinto e o que sempre foi objeto das investigações da linguagem. As análises lógica e linguística não rechaçadas deixam de possuir o privilégio de fundadoras, de legisladoras de limites sobre o que é relevante, sobre o que *deve* ser ou não pensado sobre o que dizemos – sobre as tais práticas discursivas. Os enunciados surgem da prática, ou seja, através de modos de agir e de pensar e, na prática com a linguagem, seus possíveis sentidos podem surgir (cf. *supra*: 62). Essa perspectiva permite, enfim, aproximarmos melhor a experiência da *filosofia*, pensada por nós como essa *investigação*, como busca arqueológica, que pensa mesmo quando só há vestígios, e nesse contexto, investigação que se debruça sobre seu próprio veículo, a

linguagem; e a experiência da *retórica*, enquanto atividade delineadora de 1) *táticas*, ou seja, de recursos pontuais de condução da linguagem, e de 2) *estratégias*, essas amplas maneiras de pensar como conduzir, como levar a cabo um discurso. Em suma, esse modelo de análise enunciativa permite pensar diferentemente as relações entre essas *investigações*, as *táticas* e as *estratégias* da linguagem, ou em outros termos, podemos, quem sabe, repensar a relação entre filosofia e retórica (cf. *infra*: 260 et seq.). Isso porque considerá-íamos, já no contexto da arqueologia, a relação entre o que há de investigativo nesse trabalho, com o que há de estratégico, ou seja, com o que atende a um determinado modo de conduzir o discurso.

Em busca de um átomo do discurso. Dediquemos um pequeno espaço a essa noção de enunciado, o elemento mínimo e raro da arqueologia do saber. Para Foucault, o saber se organiza através de práticas discursivas e não-discursivas (*DE* III: 301; *supra*: 62). A título de exemplo, há na economia, na biologia ou até, quem sabe, na história algo que ultrapassa o discurso; em seu cotidiano, há processos sociais não-discursivos: experimentos, gestos, ações, dinâmicas. O gesto de aplicar uma substância em um corpo, uma ronda de um gerente em uma linha de produção são ações não-discursivas. Por mais que possamos discutir se há linguagem, ou mesmo algum tipo de enunciação implícita, o gesto mesmo prescinde de palavras. Nesse sentido, ele é não-discursivo. Descrições seriam incapazes de dar conta de todas as relações e efeitos em curso quando uma ação desse tipo está em curso. Nessas práticas, algumas relações não passam pelo uso do discurso, dando-se também por algo que é de outro âmbito. Um aperto de mão pode ser visto por alguns teóricos como linguístico, sem implicar necessariamente em algum tipo específico de discurso. As análises sobre as práticas não-discursivas serão desenvolvidas por Foucault em seus cursos e trabalhos sobre os dispositivos e os poderes, como é o caso de *Vigiar e Punir* (2004), ficando em aberto em *A arqueologia do saber*.

Em todo caso, muito da organização dos saberes inevitavelmente passa pela prática dos que escrevem ou falam. A esse conjunto mais geral de ditos, Foucault deu o nome de *práticas discursivas*, ou simplesmente *discursos*. Os enunciados surgem no interior das práticas discursivas, como aquilo que distingue uma prática da outra, tornando-a *rara*, permitindo-nos perceber como situá-la no interior de um arquivo, lugar de reunião dessas práticas. Em outros termos, o

enunciado é aquilo que soa peculiar naquela prática, distinguindo-a, de modo a percebermos que ela se pôs em curso. Se em uma conversa, ouvimos em sequência “exploração”, “Capital”, “burguesia”, “proletariado”, “luta de classes”, “falsa consciência” e “alienação” não teremos muitas dúvidas sobre que tipo de prática discursiva está em curso, porque se trata evidentemente de um conjunto de enunciados marxistas. Eles são raros porque surgem constantemente de maneiras diferentes, podendo cada uma delas constituir um acontecimento único, singular, dentro daquela região do discurso, daquele arquivo. Raridade definida por sua dimensão de acontecimento, isto é, algo que emerge de tal maneira na história que promove uma ruptura com o que lhe é anterior. Exemplo disso é que não só os marxistas escasseiam, como, a cada vez que os termos “capital” ou “burguesia” aparecem, eles estão dotados de uma raridade ligada a suas circunstâncias de enunciação – se foi um marxista ortodoxo, ou marxista neoliberal cínico; se eles falavam em uma igreja, sindicato ou na bolsa de valores; se foi um operário científico, leitor de Marx ou simplesmente um operário.¹⁴ Por fim, a situação dos enunciados é *precária* porque o arquivo – espaço de acumulação dos discursos que formam esses enunciados – está sempre sujeito à ação do tempo, o que deteriora o sentido daquilo que foi dito. Nunca é demais retomar o exemplo de Marx, cujos escritos são fruto de querelas e disputas infundáveis sobre as fidelidades das interpretações levadas a cabo e guardadas nas estantes das bibliotecas (Heinrich 2012: 14-27; Postone 2014: 15-144).

Para tornar mais legível a noção de enunciado, podemos destacar duas estratégias complementares entre si utilizadas por Foucault. A primeira é introdução dessa noção a partir de uma estratégia maior, ligada a uma de suas hipóteses mais conhecidas, a de “que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (OD: 10-1). Nessa estratégia maior de estudo do *governo das*

¹⁴ Lula relata um encontro com Luís Carlos Prestes que, ao nosso ver, ilustra bem essa raridade do acontecimento a que nos referimos entre leitores de Marx da seguinte maneira: “Sabe o que acontece? Não sou um operário científico, como gostaria o meu amigo Prestes. Sou um operário operário. Sou mais do que científico, sou só operário. Uma vez, fui a um debate com o Prestes em Cajamar e, depois que falei, ele disse: “Eu gosto muito do Luiz Inácio, mas ele não é um operário científico”. Eu falei: “Porra, Prestes, já sou operário, você ainda quer que eu seja científico? Cacete! [risos]” (Lula 2018: 52-3).

práticas discursivas, o enunciado é estudado como um tipo de elemento básico de composição das práticas. Sem enunciados, não há práticas discursivas; sem práticas, não há governo. Por exemplo, sem a formação dos conceitos anteriormente listados – capital, burguesia, proletariado, alienação, etc. – em uma dada época e circunstâncias, nesse caso ligadas à história dos séculos XIX e XX não haveria marxismo; sem marxismo, ou seja, sem a positividade formada pelos conjuntos de práticas discursivas e não-discursivas em torno de certas ações, tais como a Comuna de Paris, a disseminação das obras de Marx, os movimentos da Internacional e anarquistas, das inúmeras publicações e manuscritos, da emergência da União Soviética e o impacto que esse acontecimento representa para a vária marxiana, enfim, sem essa diversidade de acontecimentos nunca haveria tantas querelas sobre as interpretações de Marx, isto é, disputas sobre o governo do sentido dos textos de Marx.

A segunda estratégia discerne a noção de enunciado de abordagens semelhantes da filosofia da linguagem, ou como Foucault prefere, das “investigações da linguagem” (*AS*: 101; *ASf*: 111). Nota-se no uso dessa expressão e nos temas a seguir uma discussão direta com os trabalhos tanto da filosofia da linguagem de expressão anglo-saxônica, (G. Frege, B. Russell e, notadamente, L. Wittgenstein), dos linguistas considerados estruturalistas (F. de Saussure, R. Jakobson, L. Hjelmslev, N. Chomsky, entre outros) e da teoria dos atos de fala (J. Austin, J. Searle). Foucault não apresenta esses nomes e as versões entre esses autores apresenta diferenças relevantes para o que se convencionou chamar de filosofia da linguagem. Uma das estratégias deste trecho de *A arqueologia do saber* consiste em elidir os autores de modo a discutir segundo uma perspectiva eminentemente argumentativa na qual o objetivo é encontrar uma definição de enunciado o mais simples e abrangente possível. Vamos, todavia, recorrer a algumas comparações para situar o debate histórico no interior desse campo filosófico.

Aqui estamos diante da mesma estratégia suscitada anteriormente de situar a análise no limite da linguagem, sobre o signo da investigação. O trabalho de definição de um elemento mínimo do discurso procura proporcionar uma noção capaz de operar segundo essas condições. Por que então não partir de uma proposição, uma frase ou de um ato de fala? Vejamos as razões do autor.

“Ninguém entendeu”. Uma proposição tem, via de regra, estrutura lógica e

valor de verdade, podendo, como sugere Bertrand Russell (1985: 3-15), denotar acerca de algo, de coisa alguma ou denotar ambigualmente. Com isso ele propõe que algo pode ter sentido, mas não denotar nada de concreto – como é o caso da proposição “o atual rei da França é careca”. Tal ligação possui sentido, mesmo denotando algo que não é verdadeiro, ou nas palavras do autor, as proposições “não se tornam carentes de sentido simplesmente porque suas hipóteses são falsas” (1985: 7). A distinção entre sentido e denotação, portanto, permite separar a estrutura lógica e o valor de verdade daquilo que foi dito. A proposição anterior possui sentido, mas naquele caso seu valor de verdade é falso.

Foucault recorre a um exemplo interessante ao contrastar duas proposições, cito-o: “‘Ninguém entendeu’ e ‘é verdade que ninguém entendeu’ são indiscerníveis do ponto de vista lógico e não podem ser consideradas duas proposições diferentes” (AS: 107). Isso porque ambas as proposições possuem uma estrutura lógica idêntica, possuem o mesmo sentido, bem como possuem o mesmo valor de verdade. Porém, se considerarmos os enunciados em jogo, elas não são equivalentes. Se encontrarmos a primeira no início de um livro, ela pode sugerir a constatação feita por um narrador, talvez em voz alta ou interiormente: “Ninguém entendeu”; enquanto a frase “é verdade que ninguém entendeu” sugere, nas mesmas circunstâncias de composição literária um sentido diferente, mais reflexivo, provavelmente fruto de um monólogo interior, de uma voz que fala à consciência da personagem – talvez ela não constate, só insinue.

Assim, independentemente do sentido e de terem o mesmo valor de verdade do ponto de vista da análise lógica, elas podem enunciar duas coisas diferentes, denotando ainda a mesma coisa. Sugerindo uma limitação de teorias como as das expressões denotativas de Russell, que ele não cita diretamente, tampouco cita variáveis desta, Foucault sugere uma primeira demanda por definir diferentemente o conceito de enunciado. Com isso ele não pretende refutar tal teoria, mas sugerir que ela é incapaz de salientar diferenças mais sutis na ordem do discurso.

Pirâmides, gráficos e labirintos. Assim, seria o caso de recorrer à frase enquanto elemento mínimo do discurso. Uma frase tem uma estrutura sintática, semântica, com sujeito, verbo, predicado, aos quais atribuímos sentidos. Chomsky (1957) chega inclusive a sugerir distinguir gramaticalidade e sentido. Para ele, uma frase poderia não fazer sentido, mas possuir gramaticalidade. Para tanto

recorre a um par de exemplos que se tornaram célebres, a saber: “(1) *Colorless green ideas sleep furiously*; (2) *Furiously sleep ideas green colorless*” (1957:15) [Em tradução livre: (1) Incolores ideias verdes dormem furiosamente; (2) Furiosamente dormem ideias verdes incolores)]. O autor reconhece que, apesar de possuírem uma estrutura sintática, as duas frases seriam desprovidas de sentido, ou seja, elas não expressariam nada de significativo. Com isso, o expediente do autor será o de procurar mostrar como a gramaticalidade é independente da semântica, um pouco como na sugestão de Levi-Strauss, para quem “O vocabulário importa menos do que a estrutura” (2008: 219). Assim, podemos evidentemente construir frases, omitindo vocábulos, utilizando um conjunto de vocábulos que, reunidos, não produz sentido, mas ainda assim estaríamos a construir frases com gramaticalidade, com estrutura.

Foucault, todavia, recorre a um exemplo para sugerir casos de enunciados que estão para além da gramaticalidade das frases, cito-o: quando encontramos “em uma gramática latina uma série de palavras dispostas em coluna: *amo, amas, amat*, não lidamos com uma frase” (AS: 109). Nessa coluna nada remete ao sentido que gramaticalmente atribuímos à frase. Diferentemente do exemplo sugerido por Chomsky em que a gramaticalidade está ligada à estrutura da frase e não ao seu sentido, esse enunciado diz algo que independe da gramaticalidade e que, no entanto, pode ou não fazer sentido. As palavras dispostas em colunas não possuem a estrutura das menores frases, do tipo, “é bom!”, “está bem”, “ótimo!”, pois se trata de uma série que enuncia algo por ser em uma coluna vertical. O sentido ou não desse enunciado depende não da estrutura da frase, mas da maneira como determinados elementos de uma ordem do discurso dão sentido a esta coluna.

O mesmo valeria para pirâmides estatísticas, cartografias, árvores genealógicas, gráficos, *emojis* e *memes* ou a famosa sequência AZERT / QWERT num manual de datilografia: eles enunciam algo, antes ainda de extrairmos deles quaisquer frases – quando vejo de um gráfico de linhas no interior de um discurso, algo ali está enunciado sem necessariamente recorrer a estrutura sintática de sujeito, verbo e predicado. Tais enunciados condensam em sua forma um tipo que a análise estrutural de uma frase é incapaz de pensar. Uma definição satisfatória de enunciado teria, portanto, que incluir a possibilidade de analisar as pirâmides, os gráficos, as séries de verbos numa análise do discurso.

Quando fazer é saber. Poderíamos então recorrer à teoria dos atos de fala para analisar os exemplos anteriores. John Austin em seu conjunto de conferências *Quando dizer é fazer*, tradução brasileira de *How to do things with words* (1990/1962) busca compreender o uso dos enunciados não simplesmente como só uma maneira de expressar o que é verdadeiro ou falso. Sua sugestão é a de que fazemos algo quando falamos. Para tanto, distingue três dimensões integradas quando alguém diz algo: os atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário (Conf. VIII). O *ato locucionário* é a dimensão estritamente linguística de um enunciado, ligada à formulação da frase ou à escrita de uma palavra, segundo regras gramaticais. Do ponto de vista locucionário, ao analisarmos a frase “Prometo-te um sorvete de baunilha no fim de semana”, procuramos saber se ela está gramaticalmente escrita e se é capaz de fazer sentido para aquele que a escuta. Ao pensarmos, todavia, a dimensão do *ato ilocucionário*, núcleo da teoria dos atos de fala, analisa-se a força daquilo que está dito. Tomando o mesmo exemplo, o que importa é menos se o enunciado possui ou não sentido, mas que tipo de forças mobiliza: se ao fazer essa promessa, uma criança para de chorar, um adulto fica mais sorridente ou mais furioso, etc. O ato de prometer faz algo que é exterior às intenções do locutor, uma vez que seu interlocutor responde não somente ao sentido da locução, mais à força que ele mobiliza. Exemplo disso: ele entende o sentido da frase, mas não acredita na força da promessa – acreditar aqui é algo que independe da intencionalidade de quem enuncia, e sim de quem o recebe. Nesse sentido, um enunciado tem maior ou menor força ilocucionária. Austin chama a atenção para o fato de que o ato ilocucionária não depende da enunciação explícita de um verbo que sugere a consumação do ato: seguindo o exemplo anterior, ao dizer “vamos tomar um sorvete de baunilha no fim de semana”, o locutor não está simplesmente constatando um fato, mas elaborando uma promessa que cria, faz em seu interlocutor uma disposição, sem a necessidade de explicitar o verbo prometer ao fazer a promessa.

Austin sugere ainda uma terceira dimensão do discurso, a saber, o *ato perlocucionário*, ou seja, as “consequências do ato em relação aos sentimentos, pensamentos e ações da audiência, ou do falante, ou de outras pessoas, e pode ter sido realizado com o objetivo, intenção ou propósito de gerar essas consequências” (Austin 1990: 85-94). Ao criar certas disposições no interlocutor,

o ato pode gerar uma ação exterior ou não – o que compreende uma ampla gama de possibilidades – desde a aceitação social de um julgamento, uma reunião de amigos, uma “resenha” marcada pelas redes sociais para falar sobre o futebol, ou mesmo a tão esperada ida à sorveteria no fim de semana. Em todos esses casos, é a dimensão perlocucionária dos atos que se manifesta – a saber, a felicidade ou infelicidade de sua enunciação. Como sugere Danilo Marcondes:

A doutrina das infelicidades proposta por Austin é precisamente uma maneira de lidar com esse aspecto [perlocucionário] dos atos de fala. Uma vez que o mapeamento ou a explicitação das regras pode ser uma tarefa inexequível, a análise dos motivos pelos quais alguns atos falham, ou são infelizes, é reveladora das regras que foram rompidas nesses casos e, portanto, pode ser uma boa forma de torná-los evidentes. Quando nomeio alguém para um cargo e não tenho autoridade para isso, ou se tenho autoridade mas o indivíduo nomeado não satisfaz as exigências para assumir o cargo, o ato de nomear não se realiza. Isso mostra que “nomear”, para ser bem-sucedido, pressupõe a autoridade do falante e a adequação daquele que está sendo nomeado (2010:117).

Seguindo os exemplos de Marcondes, quando prometo um sorvete de baunilha no fim de semana e a pessoa a quem prometi não pode comer o tal sorvete; ou não vem ao encontro prometido para que a promessa se cumpra; ou mesmo troca baunilha por chocolate, o ato de prometer não se cumpre, ou pelo menos, não se cumpre completamente.

Por fim, é importante ressaltar que Austin está interessado no que chama de ato de fala total, ou seja, na maneira pela qual ao pensarmos essas três dimensões do ato de fala em conjunto podemos elucidar o funcionamento de fenômenos reais que envolvem a linguagem. Como salienta ainda Marcondes: “Seu objetivo primordial não consistia na apresentação de uma concepção teórica sobre a natureza e a função da linguagem. Não pretendia descrever a natureza da linguagem, mas ao contrário, propor um método de análise de problemas filosóficos por meio do exame do uso da linguagem entendido como forma de ação, isto é, como modo de realizar atos por meio de palavras.” (2003: 29).

Por que então não considerar os enunciados, tal como Foucault pretende, como atos de fala? Não é Foucault mesmo que reconhece ser essa das possibilidades a mais verossímil (AS: 93)? Em *A arqueologia do saber*, Foucault aborda um dos principais aspectos da teoria de Austin sem, no entanto, confrontá-lo diretamente. Ali ele argumenta que “certos atos ilocutórios só podem ser considerados como acabados em sua unidade singular se vários enunciados tiverem sido articulados, cada um no lugar que lhe convém” (AS: 111). A

promessa de sorvete de baunilha só pode ser completamente cumprida se seguida à risca – locutor e interlocutor devem para tanto escolher aquele sabor em um fim de semana; o juiz só pode declarar um casamento se ambos os noivos disserem que sim, que aceitam um ao outro; por fim, a nomeação de alguém a um cargo depende de inúmeros atos para ser bem-sucedida. Qualquer variação enunciativa, do ponto de vista da teoria dos atos de fala, resultaria em algum tipo de infelicidade que compromete a força do ato de fala, uma vez que ela depende diretamente de sua realização. Ainda que o ato não leve a cabo aquilo a que se preza, para Foucault, eles não deixam de possuir força, cabendo percebê-los segundo os efeitos e estratégias pretendidos, antes de julgar-lhes os resultados alcançados. Uma vez mais trata-se menos de uma objeção do que da tentativa de perceber limites de um certo modo de análise.

O exemplo dos atos falhos tomados como enunciados é bastante elucidativo aqui. Como vimos, mesmo considerados como falhos, podemos analisar a força inerente às circunstâncias de sua enunciação. Antes de julgá-los como infelizes, ou malsucedidos, percebemos que eles podem expressar algo que escapa ao controle daquele que enuncia. O caso do presidente da Câmara de Deputados é exemplar: ele é simultaneamente malsucedido, porque falha em abrir a sessão, e bem-sucedido, porque libera algo que o presidente pensava silenciosamente. Se seguissemos a teoria dos atos de fala perderíamos de vista uma abordagem que considera como importantes ambas as possibilidades presentes no ato falho, a despeito da infelicidade manifesta.

Em todo caso, a proximidade entre o que Foucault deseja sugerir e a teoria dos atos de fala é notória. Dreyfus e Rabinow (2013: 57-68) chegam mesmo a sugerir que os enunciados podem ser vistos como atos de fala sérios, ou seja, atos cuja verdade estaria ligada a consequências sociais sérias de sua enunciação. Para os autores:

Qualquer ato de fala pode ser sério, se alguém fizer o levantamento dos procedimentos necessários de validação – a comunidade de especialistas, etc. Por exemplo, “vai chover” é normalmente um ato discursivo cotidiano com apenas um significado local, mas pode ser também um ato de fala sério se expresso verbalmente pelo porta-voz do Serviço Nacional de Meteorologia, como consequência de uma teoria meteorológica geral (2013: 62-3).

O contraste entre as duas situações ajuda a compreender a sugestão dos autores. Na primeira circunstância de enunciação, “vai chover” pode ter sido

enunciado numa conversa informal entre o carteiro e o destinatário de uma carta – tipo de relação que a noção de enunciado contempla, mas, todavia, não explora. Foucault se dedica mais especialmente a situações cujos procedimentos de validação entre quem fala e quem escuta, apesar de serem cotidianos, são complexos. É nesse sentido que a segunda situação seria mais provavelmente analisada do que a primeira – quando o porta-voz do Serviço Nacional de Meteorologia enuncia “vai chover” não é somente um indivíduo que fala, mas uma função discursiva que se manifesta através dele. Dreyfus e Rabinow sugerem que é graças a esses procedimentos de validação que podemos considerar o enunciado como um ato discursivo sério – só interessariam para a arqueologia, enunciados cuja raridade implicaria algum bom motivo para que eles fossem pensados seriamente. Cito-os:

Foucault não está interessado em acrescentar o comentário que tais atos de fala sérios evocam, nem em colecionar e formalizar os conjuntos de assertivas cujas pretensões à verdade tivessem sido verificadas. Trata-se, no primeiro caso, de uma tarefa de certo tipo de exegetas; e, no último, de uma tarefa de filósofos da ciência que buscam racionalizar as disciplinas bem-sucedidas. Foucault também não está interessado no modo pelo qual falantes e ouvintes sérios entendem-se mutuamente em ocasiões específicas. Sem dúvida, ele concordaria com Wittgenstein, passando por Kuhn e até Searle, que o entendimento específico de atos de fala específicos envolve uma partilha garantida de práticas básicas, uma vez que ninguém pode afirmar completamente o que está querendo dizer, de modo a excluir antecipadamente qualquer mal-entendido possível (Dreyfus & Rabinow 2013: 63, com adaptações nossas).

Perseguindo as respostas que a arqueologia oferece aos dilemas da fenomenologia e do estruturalismo, a importante leitura de Dreyfus e Rabinow situa acertadamente Foucault numa linhagem de escritores menos preocupados com as condições internas do discurso para assegurar sua verdade, e mais ocupados com os procedimentos exteriores que permitem dizer e com isso provocar algo nessa exterioridade. Um dos principais ganhos da noção de enunciado consiste em permitir uma análise descompromissada com uma improvável verdade da verdade, uma vez que, como sugerem os autores “ninguém pode jamais afirmar, na sua totalidade, o que está querendo dizer, com a finalidade de excluir, *a priori*, qualquer possibilidade de mal-entendidos” (*Ibidem*). Não possuir garantias sobre o sentido do que se quer dizer, equivale à impossibilidade de estabelecer uma verdade sobre a verdade contida no que está enunciado – e à possibilidade contínua de que haja desentendimentos, ou seja, uma luta pelo sentido dado a alguma coisa, um tipo de situação da palavra em que

“um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro”, como sugere Jacques Rancière (1995: 11-14).

Ao retomar as hipóteses de Marcel Detienne sobre a Grécia arcaica em sua aula inaugural (*AVS*: 249-252), Foucault salienta o nascimento de um sistema de exclusão, a saber, a oposição entre verdadeiro e falso, responsável pelo que chama de vontade de verdade, ou seja, uma verdade que se estabelece sobre a própria verdade. Para compreender melhor em que consiste essa oposição entre o verdadeiro e o falso como princípio de exclusão, ele a compara com o que é feito ao nível da proposição – neste caso, no interior de um discurso governado por leis pretensamente a-históricas, “a partilha entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta” (*OD*: 16). Em todo caso, se pusermos a questão de como a partilha entre essas duas metades é feita no interior de certas práticas discursivas, certos saberes, vemos desenhar-se um sistema de exclusão, histórica e institucionalmente modificável. É aqui que o nascimento da filosofia se mostra como um momento de mudança dessa partilha. Entre Hesíodo e Platão, entre o historiador e o filósofo, o discurso verdadeiro é deslocado daquilo que o discurso *era* ou *fazia*, de suas propriedades valiosas e desejáveis, ligadas ao exercício do poder, para residir no discurso platônico “naquilo em que o discurso dizia” (*OD*: 17; Detienne 1988: 45-75).

A tradução brasileira de *How to do things with words* por *Quando dizer é fazer* salienta um aspecto crucial do trabalho de Austin, como já se sabe, o de seu interesse pelas circunstâncias nas quais a linguagem não só diz, mas faz algo entre pessoas – promessas, batizados, casamentos, sentenças jurídicas entre outras tantas situações nas quais não só a linguagem leva a algo no mundo, como faz efetivamente algo. Se nos for permitida uma sugestão, os trabalhos de Foucault realmente podem guardar um parentesco importante como vimos até aqui com os atos de fala. Isso na medida em que o autor enfatiza, desde o exemplo da aula inaugural, a importância na Grécia Arcaica dessa propriedade do discurso de fazer algo, (*OD*: 16-7), bem como da participação desse processo na formação de saberes. Nessa medida, talvez seja o caso de pensar *quando fazer (e desfazer?) é saber*. Menos do que se apegar a seriedade ou não de um discurso, como sugerem Dreyfus e Rabinow, talvez seja o caso de perceber quando certos enunciados, mesmo os de seriedade duvidosa, colaboram para a construção e (desconstrução?) de saberes.

Assim, outro exemplo da peculiaridade do trabalho de Foucault consiste precisamente em, como vimos na aproximação com os atos falhos, valorizar certos enunciados excluídos como cruciais para um entendimento amplo do funcionamento do discurso. Tais falhas do discurso permitem supor com precisão que a demanda por ordem e razão pode impedir a análise de encontrar camadas reveladoras do funcionamento do discurso excluídas por elas. Nessa medida, a raridade a que Foucault se refere não está necessariamente ligada à seriedade dos enunciados, mas a circunstâncias e estratégias específicas que podem ser usadas para propósitos socialmente considerados como sérios – o governo dos corpos, do crime, da loucura – bem como para analisar enunciados tomados como não-sérios, porém raros.

Béasse. Há uma cena memorável em *Vigiar e Punir* que ilustra como enunciados não precisam ser necessária e completamente sérios para serem considerados como tais. Ela surge no capítulo sobre a ilegalidade e a delinquência para ilustrar como certa postura “indisciplinada” pode, em alguns casos, desafiar os limites da lei e da ordem. O caso é o de uma criança de treze anos, sem domicílio e família, acusada de vadiagem e condenada a dois anos de correção que, sugere o autor, sem dúvida a colocou “por muito tempo nos circuitos de delinquência” ao ter desafiado a própria lei que a tornava delinquente. As personagens são o jovem Béasse e o presidente do tribunal:

- *Presidente:* Deve-se dormir em casa.
- *Béasse:* Eu tenho uma casa?
- *P.:* O senhor vive em perpétua vagabundagem.
- *B.:* Eu trabalho para ganhar a vida.
- *P.:* Qual é a sua profissão?
- *B.:* Minha profissão? Em primeiro lugar, tenho trinta e seis; mas não trabalho para ninguém. Já faz algum tempo, estou por minha conta. Tenho minhas ocupações de dia e de noite. Assim, por exemplo, de dia distribuo impressos grátis a todos os passantes; corro atrás de diligências que chegam para carregar os pacotes: dou o meu *show* na avenida da Neuilly; de noite, são os espetáculos; vou abrir as portas, vendo senhas de saída; sou muito ocupado.
- *P.:* Seria melhor para o senhor estar colocado numa boa casa e lá fazer seu aprendizado.
- *B.:* Ah, é sim, uma boa casa, um aprendizado, é chato. Mas esses burgueses resmungam sempre e eu fico sem a minha liberdade.
- *P.:* Seu pai não o chama?
- *B.:* Não tenho mais pai.
- *P.:* E sua mãe?
- *B.:* Também não, nem parentes, nem amigos, livre e independente.

Ouvindo sua condenação a dois anos de correção, Béasse faz uma careta feia, depois recobrando o bom humor: “Dois anos nunca duram mais que vinte e quatro meses. Vamos embora, vamos indo.” (*VP*: 239-40).

Seriedade e ironia se misturam e se concatenam numa cena de franqueza: ao mesmo tempo que empenha seriamente seu destino nessas respostas, o jovem Béasse não abre mão da liberdade e de certa jocosidade no tom das respostas. Humor que culmina no truísmo auto irônico “Dois anos nunca duram mais que vinte e quatro meses”. Ao considerar esse enunciado como elaborado *somente* a partir de uma perspectiva séria, exclui-se precisamente aquilo que leva Foucault a escolhê-lo para encerrar o capítulo – o tom desafiador que estabelece esse relato como um bom exemplo de uma experiência-limite da lei. Os comentadores poderiam responder sugerindo que a análise que segue é uma análise séria – não o enunciado, mas o ato discursivo como um todo deve ser sério. É verdade que ela *também* é séria: Foucault discutirá como um jornal da época em que esse relato foi publicado, *La Phalange*, aproveitara-se dessa fala elaborando uma análise cuidadosa da disposição dos “jogos de força” em questão. O procedimento será contrapor a força da “civilização” e da “disciplina” representada pelas falas do presidente, com a indisciplina do discurso de Béasse. À seriedade exigida pelo presidente – dormir em casa, ter uma profissão, uma identidade reconhecível, uma individualidade fixada, um padrão, uma hierarquia, uma família – o protagonista responde com a indisciplina imposta na cena como um direito – e será essa indisciplina a razão central da condenação. Cito Foucault:

A ruptura se dá mais pela indisciplina do que pela infração. Indisciplina da linguagem: a incorreção gramatical e o tom das respostas “indicam uma cisão violenta entre o acusado e a sociedade que por meio do presidente se dirige a ele em termos corretos”. Indisciplina que é a da liberdade nata e imediata: “Ele sente muito bem que o aprendiz, o operário, é escravo e que a escravidão é triste... Ele sente que não a gozaria mais na ordem comum essa liberdade de movimento de que é possuído... ele prefere a liberdade, mesmo sendo desordem, que importa? E a liberdade, ou seja, o desenvolvimento mais espontâneo de sua individualidade, desenvolvimento selvagem e conseqüentemente brutal e limitado, mas desenvolvimento natural e instintivo (...)” (*La Phalange*, 15 de agosto de 1840) (*VP*: 241).

Não é preciso portanto que um discurso seja disciplinado e sério para ser também digno de análise. É a indisciplina da linguagem de Béasse e sua relação com a liberdade que despertam a atenção de Foucault. Seu discurso, bem como cada um dos enunciados elencados por ele, constituem simultaneamente uma resposta séria – uma vez que ele compromete sua própria existência ao dizer o que diz – e não-séria, dada a indisciplina assumida diante da lei. Um pouco como em um chiste, ele diz a verdade ao não levar a sério a verdade que querem estabelecer

sobre a sua verdade: se há verdade no discurso de Béasse ela corresponde à indisciplina com que responde a exigências de um presidente de tribunal que o julga a partir de critérios pré-fixados do que é ser livre. O cinismo de seu truísmo sobre os dois anos o ilustra muito bem: se conduz ao riso talvez isso se deva à mista sensação de que, apesar de condenado à prisão, ainda assim ele encontra um espaço de liberdade em sua indisciplina. A argumentação de Foucault é bastante clara ao sugerir que as lições do jornal *La Phalange* não se perdem totalmente, pois na medida em que divulgam e pensam esse caso como um desafio à ordem burguesa, o jornal procura “não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado” (VP: 241). Assim, o fato de uma forma de viver e de conduzir a si mesmo possuir estratégias diferentes das estratégias burguesas, isso não deve por si só corresponder à ilegalidade. Béasse é condenado por ser quem é – alguém sem casa, profissão fixa, sem família, mas cuja diligência permitiu compreender o que seria a liberdade. Seu enunciado interessa não somente pela seriedade com a qual pode ser encarado, mas pelo riso que desperta – e talvez seja essa multiplicidade de possibilidades o ganho conseguido pela análise enunciativa explicitada em *A arqueologia do saber*.¹⁵

Os piados. Na era dos *tweets*, cuja tradução mais fiel do inglês seria os “piados” dos pássaros, o conceito de enunciado tal como proposto por Foucault pode ganhar mais relevo. E isso por uma razão bem simples. Se as investigações sobre a linguagem que lhe precederam e as quais remete em *A arqueologia do saber* têm limites, esses limites podem ser testados quando pensamos numa rede como o *tweeter*, em bom português “o piador”. A rede surgida nos anos 2000

¹⁵ Gilson Iannini, ao ler esse exemplo, recordou-se de um exemplo que envolve o próprio Freud. O caso é de interesse, uma vez que alia seriedade e humor em uma mesma cena. Quando a Áustria foi ocupada pela Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial, Freud decide partir de Viena para Londres. Elisabeth Roudinesco relata o episódio marcante no início da viagem do psicanalista: “No dia de sua partida, Freud assinou uma declaração obrigatória rascunhada por Indra na qual ele reconhecia que tinha sido bem tratado: ‘Declaração – Eu, professor Freud, venho por meio desta confirmar que após a *Anschluss* da Áustria pelo *Reich* Alemão, fui tratado pelas autoridades alemãs e particularmente pela Gestapo com todo o respeito e consideração devidos a minha reputação científica, que eu poderia viver e trabalhar em plena liberdade, que eu poderia continuar a exercer minhas atividades da forma que eu desejasse, que encontraria pleno suporte em relação ao que dissesse esse respeito, e que não teria a mínima razão para qualquer reclamação [4 de junho de 1938, Professor Sigmund Freud]’. Por décadas, historiadores, testemunhas e comentaristas estiveram convictos que Freud tinha escrito, no final da declaração, a seguinte sentença: “Posso recomendar o mais fortemente a Gestapo a todos.” Mais uma lenda que sobrepuja a realidade, isto era um rumor absurdo. Era impossível, de fato, divertir-se em um documento oficial. Ainda que Martin afirmara que seu pai tenha deixado escapulir este enunciado ao final da declaração” (Roudinesco 2016: 405).

ganhou relevância ao restringir o número de caracteres exibidos para a alimentação de seu mural de notícias, a saber, a 140. No entanto, ao escrever uma frase, ela aglutinava a possibilidade de, entre eles, adicionar *emoticons* (ato ou efeito de juntar pontuações que, através da imitação de um estado facial, sejam capazes de expressar um determinado estado de espírito) e marcações em suas postagens.

Assim poderíamos nos perguntar, se somos capazes de dar conta da complexa rede de implicações de um *emoticon* a partir de noções como proposição, frase ou ato de fala, ainda que indireto? Seria aceitável considerar que ele não é uma frase nem uma proposição, uma vez que, sintaticamente, ele pode ser visto no máximo como um tipo de pontuação, bem como não se coloca a questão do seu valor lógico de verdade e sim, digamos, se ele é subjetivamente verdadeiro ou falso. Ao receber um *emoticon*, o interlocutor fica alegre ou triste, pode se perguntar se a pessoa foi sincera ou não, mas não questiona sobre se ele denota ou não alguma coisa. A partir deles, poderíamos formular enunciados tais como “Estou muito alegre”, ou “João não gostou disso”, mas eles expressam o que nós podemos compreender de um *emoticon* e não tudo aquilo que ele pode dizer em um determinado ato.



Figura 3: Recorte de uma página da rede social *Tweeter*

Isso parece até intuitivo, uma vez que sua tipografia um pouco ideogramática sugere-o como algo entre a imagem e a palavra. É certo que ao

inserirmos um *emoticon* tal como “;-)” fazemos alguma coisa – produzimos algum tipo de sensação audiovisual (na medida em que os *emoticons* são imagens que sugerem sons e vibrações, por exemplo, quando se enviam “<3 <3 <3 ”, ou seja, corações que lembram algo do contato corporal entre duas (ou mais pessoas) ou dos sons em torno do carinho expresso entre elas, pelo que poderíamos falar de algo háptico-audio-visual). Certamente poderíamos falar de seu lado performativo, uma vez que nas dinâmicas de rede, um simples *emoticon* pode selar um negócio, combinar um programa ou negar ou confirmar um batismo. Todavia, algo nos escaparia – as práticas mais amplas de disciplina e controle do discurso em torno dos *emoticons*. Supomos que há, através dos *emoticons*, das marcações e dos piados, não só uma maneira de fazer algo, mas de limitar, de controlar a produção de discursos nas sociedades atuais, de simplificar a complexidade dos gestos e expressões.

Além disso, os “piados” abrem a possibilidade de pensarmos casos de uma forma contemporânea do aforismo. Sua forma adensada, extremamente concisa e limitada ao número de 140 caracteres preenche algumas das premissas de tal figura textual. Todavia, diferencia-se na medida em que é menos livre no espaço de expressão, pois se restringe a um número específico e sugere que a ultrapassagem desse limite é resultado de uma falta de esperteza. Sim: ao enunciarmos algo com mais do que o número proposto, a rede impede a publicação e sugere que “Your tweet was over the character limit. You’ll have to be more clever.” [Seu piado ultrapassou o limite de caracteres. Você terá de ser mais esperto]. O dever da esperteza imposta aqui está diretamente conectado com o número. Uma vez ultrapassado o número idealizado, a conclusão automática é a de que há a possibilidade de ser mais esperto em menos caracteres. O que seria questionável, uma vez que não parece plausível restringir a sagacidade de um argumento a um número. Nenhum mestre da arte do aforismo deve ter recomendado algo desse gênero. A réplica de um defensor dos *tweets* seria simples, a saber, a de que só expressa seus piados por ali quem o deseja. Mas essa réplica desvia o olhar do jogo. Será que se exprimindo em uma rede de maneira rápida, concisa, muitas vezes inteligente, politizada, aquele que escreve faz uso maior de sua liberdade, ainda que todo o conteúdo seja controlado, selecionado e multiplicado por algoritmos de uma base de dados graças a essa limitação? Essa pergunta aliás, que não cabe em um *tweet*, como podemos ver na imagem ao lado,

esclarece que ela não é contêm em si a resposta e exigiria uma pesquisa empírica consistente para ser respondida com legitimidade científica. Em todo caso, há a possibilidade de que, apesar da vigilância e da disciplina um *tweet* atravesse a rede e gere efeitos inesperados.

Estamos certamente próximos demais da criação desses tipos e talvez seja difícil perceber os rumos de sua história. É certo que se trata de uma linguagem afeita ao mundo da informática, pela qual pessoas muito ligadas a esse universo encontraram uma via de expressão de sentimentos. *Emoticon* por sua vez resulta da aglutinação de *emotion* and *icon*, seu uso poderia ser retomado a partir do uso de expressões faciais em textos escritos, mas enquanto recurso informático eles existem pelo menos desde a década de 1980 e sua história circula na internet repleta de controvérsias e contada por fontes pouco confiáveis¹⁶. Há quem remonte a casos de tipógrafos que propuseram algo semelhante ou mesmo a rascunhos de escritores para defender uma existência anterior. A construção de uma história em torno da criação dos *emoticons* enquanto linguagem por si só já demonstra o quão complexa é a sua existência. Nessa bloguesfera, encontramos remissões a diferentes nomes que lutam pela titularidade da criação, um pouco como a discussão sobre qual foi a primeira caravela a atracar na costa brasileira.

Em todo caso, não empreendendo um estudo aprofundado, num rascunho através do qual nos dedicamos ao fato de sua existência, e ao uso desses caracteres, gostaríamos de tomá-los, os *emoticons* e os *tweets*, como exemplos crassos da diferença do enunciado no interior das investigações sobre a linguagem. Há uma esfera de funcionamento prático destes enunciados que só se deixa apreender por uma maneira de pensar capaz de considerar certas práticas do saber, ligadas nesses casos à manipulação dos algoritmos e o uso das informações para diversos fins, dos militares aos comerciais. Práticas essas continuamente em jogo com o governo dos corpos, com os nossos modos de vida, de pensar a nós mesmos e de agir em relação aos outros que merecem um estudo sociológico aprofundado. Os *emoticons* e os *tweets* talvez exemplifiquem a maneira de se expressar de uma nova subjetividade, avessa a grandes frases, pouco interessada

¹⁶ As fontes utilizadas foram estas <<https://www.kidscodecs.com/history-of-emoticons/>> <<http://www.platohistory.org/blog/2012/09/plato-emoticons-revisited.html>>, todas acessadas no dia 1 de março de 2018.

nas argumentações e extremamente voltada ao poder que as redes podem produzir por sua instantaneidade e resumida forma de comunicação.

Antes de prosseguirmos e para encerrar esse breve desvio ilustrativo, um último exemplo. O perfil de um famoso seriado norte-americano, dedicado a temas políticos, *House of cards*, postou um *tweet* logo após a delação de Joesley Batista em 2017. O empresário apresentou entre outras coisas, uma gravação em que Michel Temer, vice-presidente que assumiu o cargo após um golpe de estado, teria concordado com o pagamento de propinas a Eduardo Cunha, presidente da câmara entre 2015 e 2016, responsável por articular os congressistas em torno da deposição ilegítima de Dilma Rousseff. O áudio apresentado por Joesley Batista pôs a legitimidade do então presidente em causa, ao mesmo tempo em que, usufruindo da situação, o empresário fez investimentos ilegalmente na bolsa de valores, ciente do estardalhaço de sua delação. Nesse contexto, que é resumido, percebemos melhor a sugestão do seriado, “- Tá difícil competir.”, numa clara referência à inesperada situação que a política brasileira apresentava àquela altura. Como se pode ver ele foi replicado e compartilhado por milhares de pessoas.



Figura 4: Recorte da página do seriado *House of cards* na rede social *Tweeter*.

O que gostaria de sugerir é que esse enunciado consegue não só fazer com que as pessoas o compartilhem, se bem-sucedido como supõe a teoria dos atos de fala; como também ele alimenta possibilidades perlocutórias tais como levar pessoas a assistirem o seriado. O que a teoria dos atos de fala não nos

permite pensar é em como essas relações colaboram para a formação de uma

ordem do discurso sobre o que é ou não político, sobre o que pode ou não ser político. Esse enunciado, aparentemente inocente pode, por exemplo, permitir uma releitura do conteúdo do seriado de modo a mostrar sua relação de “competição” com a realidade, não exatamente de prognóstico, mas de disputa pelo sentido dos limites sobre o que é ou não legítimo na política, que tipo de cartas podem ser levadas em consideração e quais devem ser excluídas. Nesse

sentido, ele exemplifica certo engajamento político da ficção na realidade que seria, no mínimo, mais complicado de considerar se o ponto de partida for a teoria dos atos de fala. Porque como um *emoticon*, ele quer despertar emoções que ele não pressupõe, de modo a simultaneamente ganhar audiência e sugerir que seu conteúdo ficcional tem uma relação com o real que, muitas vezes, pode parecer menos ficcional do que o real se considerarmos a realidade brasileira. É esse o ganho da teoria dos enunciados de Foucault: através dela, esses simples enunciados colaboram, de maneira tímida, é verdade, para a formação de um discurso muito mais amplo do que ele sobre o que é e o que não é político.

Um ângulo diferente. Em correspondência com John Searle, um dos sucessores de Austin no desenvolvimento da teoria dos atos de fala, Foucault admite as proximidades entre os dois modelos de análise:

Quanto à análise dos atos de fala, concordo inteiramente com as suas observações. Eu estava errado em dizer que os enunciados não eram atos discursivos, mas dizendo isso eu queria destacar o fato de que os considero sob um ângulo diferente do seu (Carta de Foucault a Searle, 15 de maio de 1979 *apud* Dreyfus & Rabinow 2013: 61).

Resta saber qual seria esse ângulo diferente a que se refere Foucault. Ao tratar as falhas do discurso, Foucault estaria próximo da doutrina das infelicidades dos atos de fala? Ou seria esse o ângulo diferente aqui referido? Talvez sim, ele estaria próximo na medida em que os enunciados tornam sensíveis as possibilidades de ação de um discurso, ou nos termos de Foucault, eles colaboram para perceber como se dispõe uma determinada prática. Estaria próximo na medida em que tal ou tal enunciado participa ou não participa de uma prática, de modo semelhante a certos atos de fala que concorrem para a felicidade ou a infelicidade de um discurso. Essa participação, todavia, não está agrupada sob um único critério, pois no caso da arqueologia, cada discurso estabelece-se enquanto uma prática, possuindo estratégias específicas para seu funcionamento – as estratégias presentes no enunciado “vai chover” dito por um carteiro são diferentes daquelas presentes quando o meteorologista o diz – e as estratégias contidas em um enunciado estão em alguma medida ligadas a critérios específicos daquela prática discursiva. Se para o carteiro, as estratégias mobilizadas podem estar ligadas à capacidade de garantir alguma convivência, e avalia a força de sua enunciação a partir da convivência estabelecida; para o meteorologista trata-se de eficácia prognóstica. Importa a Foucault saber menos se eles foram ou não felizes

ao enunciarem do que qual a estratégia aquele enunciado desempenha para o funcionamento de um discurso.

Ainda, a arqueologia não trata só das falhas – ocupa-se das forças que permitem governar ou fazem falhar – sem procurar um critério último de eficácia interior ao próprio discurso – seja ele a utilidade, a capacidade de comunicar, de denotar, de obedecer às regras ou a felicidade do que foi dito. Ela está ocupada com os efeitos múltiplos que cada enunciado pode gerar – por isso, elucida estratégias e não as determina, colaborando para compreender como nos tornamos o que somos – como somos governados e como resistimos a isso. Em uma só expressão, como certos modos de subjetivação – certos modos de pensar silenciosamente – são construídos. Assim, não é absurdo considerar o quanto a avaliação que Foucault faz de um livro de Gilles Deleuze e Félix Guattari tem a ver com o modo do próprio Foucault de lidar com as armadilhas do discurso, em que algo da maior seriedade é dito em um ambiente de jogo e humor:

Poder-se-ia dizer mesmo que Deleuze e Guattari gostavam tão pouco do poder que procuraram neutralizar os efeitos do poder ligados a seu próprio discurso. Onde os jogos e as armadilhas que se encontram por toda parte no livro, e que fazem de sua tradução um verdadeiro e violento esforço. Mas não são as armadilhas familiares da retórica, aquelas que procuram seduzir o leitor sem que ele esteja consciente da manipulação, e acabam por ganhá-lo para a causa dos autores contra a sua vontade. As armadilhas de *O anti-Édipo* são aquelas do humor: tantos convites para se deixar expulsar, para despedir-se do texto batendo a porta. O livro dá a pensar, frequentemente, que é só humor e jogo, onde, contudo, alguma coisa de essencial se passa, alguma coisa que é da maior seriedade: o cerco de todas as formas de fascismo, desde aquelas colossais, que nos envolvem e nos aniquilam até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas (DE III: 136).

4

Os labirintos da filosofia

“*On*”. Em uma entrevista dada ainda no calor das discussões despertadas por *As palavras e as coisas*, o entrevistador põe a seguinte questão a Michel Foucault: “Como você compreende a condição desse ‘on’ anônimo?” (DE I: 591). Há uma perturbação qualquer que lhe impede de prosseguir sem pedir um esclarecimento. As próximas páginas têm como objetivo compreender alguns dos desdobramentos dessa questão rumo a uma investigação mais detida sobre as diversas maneiras pelas quais o apelo a um registro “ficcional” ou “narrativo”, ou se preferirmos, anti-representativo colaboram para compreender como Foucault faz filosofia. São labirintos: claros enigmas bem explicados que desafiam os limites da capacidade filosófica tradicional de responder à questão “o que é?”.

Dito isso, retomemos a questão. Ressalva-se que não traduzir o “on” da pergunta pode ser visto como um erro grosseiro de tradução, uma vez que o original também foi todo escrito em francês. A opção dissonante tem, no entanto, suas estranhas vantagens, já que o pronome francês tem suas particularidades. Sua tradução exige considerar sua aplicação no contexto original: o que pode variar entre o sentido mais prosaico e inclusivo do “a gente” do português brasileiro ao uso do pronome pessoal do caso oblíquo “se”. A frase “On parle Chinoise” pode ser vertida mantendo o lugar do sujeito na sintaxe francesa por “A gente fala chinês” ou “nós falamos chinês”; com impessoalidade e anonimato inerentes ao pronome oblíquo em “Fala-se chinês” ou mesmo com uma elipse em “Falam chinês”; noutro caso, com indeterminação em “Alguém fala chinês” ou “As pessoas falam chinês”; ou também através da voz passiva em “Chinês é falado”.

Naquele contexto, o entrevistador não se refere a esse “on” por uma casualidade. Trata-se de uma questão importante para discussão sobre os modos

de fazer história à época. O livro de Foucault seria recebido como um livro estruturalista pela crítica francesa e a discussão com Sartre, que o ataca veementemente, demonstra isso: chama o livro de última barreira da burguesia, responsável por uma recusa da história, e uma conseqüentemente recusa ao marxismo. A novidade e o posicionamento do pensamento de Foucault colaboraram nesse sentido (Cf. Norberto 2011: 94 *et seq.*).

O “on” da questão, por sua vez, já havia surgido na resposta anterior, em que lemos: “De modo que o sujeito está, com efeito, presente na totalidade do livro, mas ele é o “on” anônimo que fala hoje em tudo o que está dito.” (DE I: 591). Antes mesmo da pergunta, o autor já havia indicado uma resposta: esse “on” anônimo é o sujeito da história, que não tem nome definido, não tem rosto certo, mas age e fala em tudo o que está aí. Essa fala autoriza supor uma figura estrutural, o homem, não só objeto mas também o sujeito anônimo das ciências humanas cujos rumos são incertos em *As palavras e as coisas*. Assim, tal atuação como sujeito do livro pode ser vista como uma maneira de interpelar o inconsciente de saberes tão distintos ligados à economia, à vida e à linguagem de modo a perceber as condições de sua emergência enquanto problema comum dos saberes modernos que a ele se dedicam. Foucault, no entanto, continua após a questão e se aprofunda, dizendo:

Talvez *on* esteja a se desfazer pouco a pouco, mas não sem dificuldades, da grande desconfiança alegórica. Compreendo isso por uma ideia simples que consiste em, diante de um texto, não se perguntar nada diferente disso que o texto diz *verdadeiramente* por baixo do que ele diz *realmente*. Eis aqui sem dúvida uma herança de uma antiga tradição exegética: diante de todas as coisas ditas, supomos que se diz outra coisa. A versão laica desta desconfiança alegórica teve por efeito condenar todo comentador a reencontrar de qualquer maneira o verdadeiro pensamento do autor, o que ele disse sem dizer, quis dizer sem se prevenir, quis esconder e, portanto, deixou desaparecer. *On* apercebe-se que há hoje muito mais possibilidades de tratar a linguagem (...). Ao invés de reconstituir o segredo imanente, ela se apodera do texto como um conjunto de elementos (palavras, metáforas, formas literárias, conjunto de citações) entre os quais *on* pode fazer surgir relações absolutamente novas na medida em que elas não estão controladas pelo projeto do escritor e só se tornaram possíveis através da própria obra enquanto tal. As relações formais que *on* descobre assim não estão presentes no espírito de ninguém, elas não constituem o conteúdo latente dos enunciados, seu segredo indiscreto; elas são uma construção, mas uma construção exata tão logo as relações assim descritas possam ser assinaladas realmente nos materiais tratados (DE I: 591-2).

Solicitando indulgência pelo terrível estranhamento gerado por mantê-lo sem tradução, o “on” aparece nessa resposta como objeto da questão e sujeito que

fala. Sujeito que fala uma vez que esse “on” anônimo conduz a fala do autor – não é ele Foucault, mas um “on” que se desfaz pouco a pouco, que se apercebe das possibilidades de tratar a linguagem e um “on” que pode fazer surgir novas relações. Não se trata somente de quem fala, mas de um conjunto de possibilidades que estão ditas e vistas como possíveis quando essa neutralidade conjuga verbos. Por outro lado, “on” é objeto na medida em que o desfazer da “desconfiança alegórica” corresponde a um abandono do comentário dependente da soberania do pensamento interior do autor sobre seu texto, característico de uma época em que era preciso descobrir o que estava “por baixo” do texto. Em poucos termos, abandona-se o “Je” (Eu) para pensar o “On”, abandona-se a necessidade de encontrar as profundezas do Eu, para estudar emergências a partir da superfície anônima que rodeia quem fala. Foucault nota em seu tempo, nesse “hoje” que corresponde à paisagem cultural da “querela do estruturalismo” (Eribon 1990: 164 *et seq.*), bem como no que escrevera até então, novas possibilidades em que esse “on” vem substituir a soberania de um autor. Diante de textos com autorias atribuídas, não está presente um espírito especial de alguém, nem se deve desconfiar de um grande espectro por detrás de uma obra, mas pensar nas relações assinaláveis entre os materiais em questão.

Em sua tese de doutorado *O autor em cena*, Marco Antônio Alves recorda a influência de Maurice Blanchot sobre Foucault, acerca de um pensamento exterior que se lança para uma exterioridade presente na linguagem. Essa influência é crucial quando o assunto é a passagem do pensamento em primeira pessoa (eu, em francês, *je*) para um pensamento em terceira pessoa (ele, *il*, o isso, *ça*, e o neutro *on*). Salienta que Foucault amplia o escopo ao pensar uma experiência da linguagem sem sujeito fundador para além do espaço literário (Alves 2014: 22-27). Em “O homem está morto?”, entrevista contemporânea à citada anteriormente, encontramos um exemplo dessa ampliação do estatuto do anônimo. Foucault sugere que:

A maneira mesma de usar a linguagem em uma certa cultura e momento está intimamente ligada a todas as outras formas de pensamento. Pode-se [*On peut*] perfeitamente compreender de uma só vez a literatura clássica, a história natural de Lineu, a gramática de Port-Royal. Da mesma maneira, parece-me que a literatura atual faz parte deste mesmo pensamento não-dialético que caracteriza a filosofia (*DE I*: 543-4).

O autor sugere que a literatura pode ser vista como parte integrante de um pensamento tal como o da filosofia. Trata-se dessa experiência autônoma e de estranhamento, em certa medida anônima, presente na literatura pelo menos desde os contemporâneos de Nietzsche. Tal experiência marca a emergência de um pensamento diferente para a filosofia, afastada do “eu” que comanda o sentido, não-dialética na medida em que pensa as relações que não estão presentes no “espírito de ninguém”, mas nas palavras ditas e nos gestos feitos. A alegação de um pensamento não-dialético longe de ser algo simples, pode ser aqui considerada como algo dessa experiência de pensamento “anônimo” que se está tentando retratar. Uma vez que se passa desse “Je” para o “On”, o pensamento não se vê restrito a jogos de díades, de duplos, de gêneros binários, isso ou aquilo, positivo ou negativo, direita ou esquerda, com ou contra, chocolate ou baunilha. Se essa passagem a um pensamento não-dialético pode ser retratada por alguma coisa, talvez o seja pela abertura que esse sujeito dissolvido e anônimo cria. A literatura integra esse processo, na medida em que ela mostra materialmente tal dissolução.

Como Foucault sugere em uma conferência na Bélgica em 1964:

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. Pode-se, portanto, dizer que, a partir do século XIX, todo ato literário se apresenta e toma consciência de si como transgressão da essência pura e inacessível da literatura. E, no entanto, em outro sentido, cada palavra, desde sua escrita na famosa página em branco da obra, faz sinal para algo – pois não é palavra normal ou comum – que é literatura; cada palavra é um sinal que indica algo que chamamos literatura. (LL: 143)

A literatura é vista aqui como um processo contínuo de dissolução de qualquer essência a partir da qual se definir. O ato literário é entendido aqui como um processo inacessível àquele que o leva à cabo na medida em que recusa sua própria ação, desafia sua normalidade, seu direito de o ser. Um pouco como o reverso do ato de fala: se, em um ato de fala, o objetivo do falante é fazer algo através das palavras, a ato literário consistiria precisamente em *desfazer* algo através das palavras, incluído aí o próprio enunciador do ato, agora contestado pelos signos que ele reúne. A dispersão dos signos nas páginas promovida por Mallarmé exemplifica tal situação na medida em que ele já não é mais o soberano senhor dos sentidos inscritos nas “famosas páginas”, recusando seu controle e

direcionamento, em privilégio da manifestação material da própria palavra, despertando-a para sentidos que negam ao autor a soberania sobre a obra. Assim, a relação comunicativa entre locutor e interlocutor desfaz-se, desafiada pela emergência dessas novas possibilidades.

Diante de uma miríade de perspectivas possíveis, de uma tabela de cores, de posições e de possibilidades, restringir o pensamento ao pensamento dialético clássico – entre locutor e interlocutor – pode resultar inclusive numa reprodução dos pressupostos que se procura abandonar ou superar. Nesse sentido, Foucault sugere que:

A experiência de Mallarmé (que foi contemporâneo de Nietzsche) mostra bem como o jogo próprio, autônomo da linguagem vem se alojar precisamente onde o homem viria a desaparecer. Assim, pode-se dizer que a literatura é o lugar no qual o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde “isso fala”, o homem não existe mais (DE I: 543-4).

A hipótese em jogo aqui foi e continuaria sendo explorada de outras maneiras por Foucault. Tal jogo autônomo da linguagem corresponde não a um jogo sem pessoas, mas a um jogo no qual o funcionamento e as regras são menos controláveis pelos sujeitos que jogam do que eles desejariam. O desaparecimento do homem não equivale à extinção de uma espécie, mas à deposição de uma figura até então central e soberana. Se para Descartes, é crucial saber porque “eu penso” (1999: I e II Meditações), uma vez que o objetivo de sua dúvida hiperbólica é ressaltá-lo como fundamento indubitável da filosofia¹⁷, em todo

¹⁷ Seria também o caso de se perguntar se a fenomenologia, pelo menos a partir de Husserl (2001), não retomou essa tradição do *cogito*, transportando esse esquema das meditações de um recorte idealista para um em que as aparências serviriam como partida para uma nova relação com o transcendental? Beatrice Han retoma a questão da diferença entre Husserl e Foucault a partir do conceito de *a priori* para tentar elucidar esse ponto:

“Firstly, the Husserlian *a priori* has the status of a ‘strictly unconditioned and truly apodictic self-evidence extending beyond all historical facticities,’ and is therefore defined in the Kantian tradition as ‘universal.’ Secondly, being “universal and also fixed,” it is ‘always originally genuine’ and therefore presupposes for its recovery exactly the ‘sort of historical phenomenology’ that ‘treats archaeology as a search for the origin [*arché*], for formal *a priori*, for founding acts’ (AK: 203), which Foucault vigorously rejects. Further, for the reasons which have just been mentioned, the Husserlian *a priori* is not truly historical: on the contrary, Husserl’s idea is that it is universal historicity itself which possesses an ‘essential structure’ that the phenomenological method will bring to light. Finally, the most profound justification for the Foucauldian critique stems from the fact that the Husserlian *a priori* is, as its name indicates, ‘formal’, and for Foucault, the real historical *a priori* should not be understood as an ‘atemporal structure,’ on the contrary, it is a ‘purely empirical figure’ (AK: 128), not ‘imposed from the outside’ on the elements that it relates together, but ‘caught up in the very things it connects,’ as a ‘transformable group [*of rules*]’ (AK: 127). In the preceding passage, Foucault referred it to the ‘positivities’ that ‘play the role of a historical *a priori*’ (AK: 128; modified). Since one of the essential postulates of *The Archaeology of Knowledge* is that it is possible to analyze statements at their own level, without involving any other relations than the ‘discursive,’ it is most probable that, contrary to Husserl, Foucault is not

caso, a resposta sugerida aqui é anti-transcendentalista, na medida que não supõe ideias inatas *a priori* que a investigação eminentemente filosófica deve alcançar como fundamento de qualquer pensamento posterior. É já na superfície, na relação com o que está disponível em seu tempo que se pode analisar esse “isso” que fala. O “homem” é uma das figuras de nossa história recente, é um “isso” e não um “eu” que fala assaz diversamente.

“*Isso que fala*”. É inevitável conjecturar o quanto essa forma de pensar deve tanto à psicanálise quanto à filosofia. Ao menos nesse aspecto em que há algo na ordem do discurso, disso que fala, que depõe a soberania do sujeito.

O *Eu*, segundo Freud, é somente uma das áreas ou instâncias psíquicas do aparelho psíquico que serve de mediação entre o mundo no qual se vive e algo que lhe é anterior, o *Isso*, o conjunto de heranças que desde o nascimento organizam o corpo e suas pulsões. Enquanto ao *Eu* atribui-se a tarefa da autoconservação em relação ao exterior, armazenando experiências, evitando estímulos e modificando o que lhe rodeia; há também as exigências de prazer e satisfação herdadas pelo *Isso* que, em sua contínua relação com o *Eu* e o mundo exterior, permitirão a emergência do *Supereu*, um resultado da acumulação de resíduos das experiências do longo período da infância. Para Freud, *Isso* e *Supereu* seriam duas instâncias que lidam com influências do passado, “o *Isso*, as hereditárias; e o *Supereu*, essencialmente as recebidas dos outros”, enquanto que “o *Eu* é determinado, sobretudo, pelo diretamente vivenciado, portanto, pelo acidental e pelo atual” (Freud 2014: 17-21).

Essa sumaríssima retomada do aparelho psíquico serve aqui para, uma vez mais, salientar certa proximidade com algumas noções. Seria o “*Isso fala*” que se encontra no lugar do homem, esse mesmo *Isso* da psicanálise? Há uma característica, ao menos, comum à teoria do aparelho psíquico e ao desaparecimento do sujeito. Observadas as relações particulares entre as noções em jogo, persiste certo descentramento da soberania do sujeito. Em ambos os casos há algo como um “on” anônimo presente na atividade de quem fala, e a análise, seja ela arque-genealógica ou psicanalítica que não se dirige necessariamente ao “eu” que fala, mas ao que anonimamente fala, seja entre as

committing himself to any transcendentalist claims and simply intends his ‘historical *a priori*’ to indicate and underline the possibility of studying discourses in an autonomous way, through their ‘own type of historicity’ (AK: 165)” (Han 2012: 64-5).

diversas instâncias, ou entre os saberes. Anonimamente não quer dizer *ex-nihilo*. Sugere antes a ideia de que o nome de quem fala não organiza o nosso acesso ao que está sendo dito.

Quem fala? A questão, Foucault confessa, ele a tomou de empréstimo a Samuel Beckett. Não diz de onde, mas sabemos que é de *O inominável* (2009): “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”. O lastro dessa questão persiste, todavia, e remonta aos martelos de Nietzsche (2001: 4) que deseja “fazer falar o que justamente desejaria permanecer mudo...” aos quais alude Foucault num trecho luminoso de *As palavras e as coisas*: “A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que 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.” (PC: 420). Reitera-se: não se trata de buscar a fala primitiva e original de alguém, mas de encontrar isso que fala através da linguagem. O “isso fala” objetivo da análise, manifesto na literatura, alvo da filosofia é o que se pretende liberar do que era pensado silenciosamente, poderíamos dizer inconscientemente, precário porque não formulado às claras e sob o controle da consciência, mas manifesto parcialmente, nas falhas deixadas pelo discurso. Se a questão “quem fala?” se dirige a um autor é para mostrar a incompletude desse significante que organiza uma formação discursiva. Como sugere o próprio Foucault “o essencial não é constatar uma vez mais seu desaparecimento; é preciso descobrir, como lugar vazio – ao mesmo tempo indiferente e obrigatório – os locais onde sua função é exercida” (DE I: 789).

Por mais questionáveis que sejam suas hipóteses históricas, como sugerem Alexander Nehamas (1986), Roger Chartier (1998) e Marco Antônio Alves (2014), ao levantar a questão “o que é um autor?” Foucault retoma essa discussão com argumentos que merecem ser levados à sério. Ao se referir a exterioridade da escrita, ele sugere que “ela é um jogo de signos comandado menos por seu conteúdo significado do que pela própria natureza do significante”, e continua mais adiante “a escrita se desenrola como *um jogo que vai infalivelmente além de suas regras*, e passa assim para fora (...); não se trata da manifestação ou exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; é uma questão de abertura de um espaço no qual o sujeito que escreve não cessa de desaparecer.” (DE I; 793, grifos nossos). Que jogo é esse que vai

além de suas regras? Que espaço é esse no qual o sujeito não cessa de desaparecer? Respostas simples podem guardar complexidades. O que cessa é a necessidade de recorrer à pressuposição de que um sujeito-autor desejaria ter transmitido significados ocultos para dar atenção aos significantes presentes naquilo que está dito. Um jogo de análise diferente, uma vez que ele abandona a hipótese de um sentido profundo e secreto, para perseguir a formulação das próprias regras.

Como esclarece Nehamas (1986: 685), o argumento de Foucault nesse artigo é o de que em uma época específica alguns escritores literários passaram a ser tratados como *autores*. Qualquer texto tem seus escritores, eles existem fora de seus textos e não exercem uma *autoridade* interpretativa sobre eles. Somente alguns, organizados em um conjunto pretensamente coerente, tiveram autores ao longo da história. Como sugere Roger Chartier no capítulo “Figuras do autor” de seu *A ordem dos livros* (1998), uma importante obra de retomada e revisão de algumas hipóteses de Foucault sobre essa questão, as definições dos dicionários de língua francesa do fim do século XVII mostram o que concerne à literatura apenas no fim da lista, antecedido por outros sentidos do verbete. Cito-o:

Ele [o sentido literário de *autor*] vem depois das definições da palavra nos domínios filosófico e religioso (“Quem criou ou produziu alguma coisa”/ “Diz-se por excelência da primeira causa, que é Deus”), técnico (“Diz em particular daqueles que são os primeiros inventores de alguma coisa”), prático (“Diz-se também dos chefes de um partido, de uma opinião, de uma conspiração, de um murmúrio que corre”) e genealógico (“O autor da estirpe de uma casa, de uma família”). E tal sentido precede a definição jurídica: “Em termos palacianos, chamamos de *autores* aqueles que adquiriram o direito de possuir alguma herança de venda, troca, doação ou outro contrato”. A palavra, portanto, não é imediatamente investida de um significado literário; seu primeiro uso a situava no registro da criação natural, da invenção material do encadeamento das ações (Chartier 1998: 44-5).

E por fim, ele destaca o sentido literário de autor para o *Dictionnaire universel* no qual se lê que “*Autor*, em matéria de literatura, diz-se de todos aqueles que trouxeram à luz algum livro. Atualmente, se diz daqueles que o fizeram editar”, acrescentando como exemplo de emprego do termo: “Esse homem, finalmente, fez-se erigir em *autor*, fez-se editar”. No interior de uma estratégia argumentativa maior, esse passo de Chartier procura salientar a diferença entre escritor e autor presente nas definições: escrever por si só não é suficiente para ser um autor. Entre todos os escritores, distinguem-se aqueles que

fazem circular suas obras entre o público, através da reprodução de seus textos em livros (Chartier 1998: 44-5).

Nesse sentido, um autor não é um indivíduo, mas características manifestas nos textos organizados sob este significante. Os exemplos de Foucault são claros – uma carta pode ter um signatário, mas não tem necessariamente um autor; um texto anônimo pregado na parede de uma rua foi redigido por alguém, mas não terá um autor (*DE I*: 798). Essa função caracteriza um modo específico de existência, organização, circulação e funcionamento de discursos em uma sociedade. Quando se fala das obras completas de Nietzsche será necessário incluir suas listas de compras? Na medida em que esse significante “Nietzsche” permite incluir ou excluir outros significantes, reconhecemos os limites da função-autor. Ela postula uma narrativa, uma espécie de estado de coisas mental – ou falando livremente –, um “espírito” que autoriza e guia certas hipóteses interpretativas.

O desaparecimento do sujeito ou do autor não é simplesmente uma bravata que performativamente quer eliminar uma função socialmente empregada. É a constatação desse lugar vazio, ou seja, a constatação das dificuldades de sustentar a existência de um “espírito” que governa o que é ou não a obra do autor. Tal desaparecimento deve-se aos limites historicamente engajados na busca de certas unidades de certas totalidades que a função-autor deseja sustentar, mas que está posta em causa quando consideramos a incompletude e incoerência inerentes a uma vida, bem como inerentes ao próprio trabalho daquele que escreve. Afinal o que garante que uma lista de compras ou um texto não publicado como “Verdade e mentira em sentido extra-moral” sejam tão discrepantes entre si quando o objetivo é compreender o pensamento do mesmo autor que escreveu *Ecce Homo*? A função-autor Nietzsche autoriza incluir certos textos e excluir *automaticamente* outros? No limite, poder-se-ia falar de um conjunto completo e coerente de obras? Ou, no caso de Kafka, como encarar o fato de que o acesso que se tem a seus trabalhos dependeu da deposição da soberania de seus desejo sobre seus textos, uma vez que, ciente de sua ordem de “queimar tudo como não lido”, Max Brod não só não o fez, como os editou?¹⁸ Como encarar a publicação póstuma de *Les*

¹⁸ Ver o posfácio da primeira edição de *O processo*, editada por Brod em 1925, onde se lê: “Querido Max, meu último pedido: tudo que deixei para trás... na forma de diários, manuscritos,

Aveux de la Chair, quando o próprio Foucault deixou testamentados dois desejos “em caso de acidente” – “La mort, pas la invalidité” e “Pas de publication posthume”? (DE I: 64). Somente através dessa liberdade gerada pela dissolução da soberania do autor é que podemos encarar com alguma razoabilidade tais situações.

Ensaio de análise. Não deixa de ser curioso que o tradutor brasileiro do texto a seguir tenha deixado escapar a palavra “ensaio” logo em uma primeira fala, substituindo-a por “tentativa” na expressão “*essai d’analyse*” (DE I: 790; DE.br III: 265). Se com isso ele fez salientar o caráter incipiente das análises em questão, perde-se de vista que muitos temas abordados ao longo de “O que é um autor?” tem um caráter iminentemente ensaístico, sugerindo um raro momento de citação do estilo de pensamento inaugurado pelo homônimo de Foucault, Michel de Montaigne. Isso por pelo menos duas razões: não só pelo uso deliberado do termo “Essai”, que na tradição da filosofia moderna, principalmente de língua francesa, está comumente conectado com os *Essais* de Montaigne¹⁹; mas também pela advertência inicial de sua fala que, como na carta ao leitor de Montaigne, solicita alguma indulgência da parte dos interlocutores que vão entrar em contato com o conteúdo em questão²⁰. Foucault foi o primeiro a notar que o que trazia era

letras (a minha própria ou a de outros), esboços, etc., [é] para ser queimado não-lido.” (Kafka 1998: vii). Ver também o interessante artigo de Judith Butler (2011), “Who owns Kafka?”.

¹⁹ Para citar um estudo minucioso, em uma bibliografia deveras vasta, ver Warren Boutcher *The School of Montaigne in Early Modern Europe* (2017), notadamente o volume II, “The Reader-Writer”.

²⁰ Gostaria ainda de destacar outro texto como contraponto. Trata-se de “Ensaio como forma”, em que Theodor Adorno ressaltava a difícil condição do *écrivain* de *essais* na Alemanha, na qual o ambiente acadêmico restringia-se comumente a duas possibilidades: “Ser um homem com os pés no chão ou com a cabeça nas nuvens” (2003: 16). Não é preciso dizer a qual dos dois o ambiente acadêmico atribuía a pecha de *écrivain* de *essais*.

Em que pese o caráter programático desse texto para a reflexão sobre o tema, Adorno transforma “o ensaio” em sujeito de inúmeras frases. Uma das consequências disso é que seu texto soa um pouco como os manuais de gêneros textuais quando falam de uma forma: da carta, da crônica, do conto e nesse caso mais complexo, do ensaio. Perguntamo-nos se essa possibilidade não defendida por ele, mas *presente na forma de seu ensaio*, retiraria da escrita de ensaios algumas de suas “características” mais notórias, a saber, seu caráter parcial, assumidamente incompleto, derivado da experiência intelectual de quem escreve e, algo que parece mesmo estar em risco no ensaio de Adorno, o caráter *formalmente não estabelecido* do ensaio.

Por não possuir um formato retoricamente estabelecido, esse jeito incerto de escrever constitui, creio, a herança legada por Montaigne, e me pergunto, por fim, em que medida ao se filiar a essa herança, Adorno não acaba pretendendo indiretamente legislar sobre seus limites. Em termos mais incertos, porém mais francos: ao falar do ensaio como forma estaria Adorno à procura de uma gramática do que seria o ensaio? As formulações antinômicas arroladas pelo autor ao longo do texto se prestam a uma cogente defesa, mas não dissipam essa suspeita levantada pelo uso do singelo recurso gramatical de conjugar as frases pelo sujeito “Ensaio”.

Uma das respostas possíveis de Adorno talvez fosse esta:

“muito pouco”, uma espécie de “trabalho que ainda não existe”, solicitando assim à audiência o rigor de objeções e o apadrinhamento das sugestões.

A narradora. Entre os diversos temas abordados na constelação deste “ensaio de análise” – expressão usada pelo autor para denotar uma solução de compromisso entre o caráter ambicioso das rápidas análises e pouco assistido das hipóteses – encontra-se um que nos parece especial, o do parentesco entre a escrita e a morte. Foucault arrisca uma suposição bastante instigante, mas em nada documentada por ele: a de que tanto a epopeia grega quanto a narrativa árabe (para não dizer a literatura moderna) escrevem para enfrentar a morte. Até aqui nada de muito diferente do que o senso-comum sobre o assunto gostaria de afirmar. O que há de arriscado surge em seguida quando sugere que: - se no primeiro caso a narrativa da epopeia “era destinada a perpetuar a imortalidade dos heróis” que, diante da concessão de suas vidas, resignavam-se com ideia de ser lembrados; no segundo há uma motivação diferente. Cito Foucault:

Por outro lado, a narrativa árabe – tenho em mente as *Mil e uma noites* – tinha também por motivação, por tema ou por pretexto, não morrer: fala-se, reconta-se até o amanhecer para desviar a morte, para adiar esse prazo que deveria calar a boca do narrador. A narrativa de Sharazade é o inverso implacável da morte, é o impulso de todas as noites para manter a morte fora do círculo da existência (*DE I*: 793).

Retomemos rapidamente o argumento inicial do “Livro das mil e uma noites”. A história se inicia com o convite do mais velho dos dois reis irmãos, Shariar (*ahriyar*), que de um reino distante – a Sassânida – transmite por seu vizir-mor um convite saudoso a seu irmão caçula Shazaman (*ahzaman*) para que

“O ensaio, portanto, também é historicamente aparentado com a retórica, que a mentalidade científica, desde Descartes e Bacon, queria extirpar, até ela acabar se degradando, com toda coerência, em uma ciência *sui generis* de era científica: a das comunicações. Talvez a retórica tenha sido sempre o pensamento adaptado à linguagem comunicativa. Esse pensamento tinha como objetivo a satisfação imediata, ainda que sucedânea, dos ouvintes. Justamente na autonomia da exposição, que o distingue da comunicação científica, o ensaio conserva vestígios daquele elemento comunicativo dispensado pela ciência. No ensaio, as satisfações que a retórica quer proporcionar ao ouvinte são sublimadas na ideia de uma felicidade da liberdade face ao objeto, liberdade que dá ao objeto a chance de ser mais ele mesmo do que se fosse inserido impiedosamente na ordem das ideias. Mas as escandalosas transições da retórica, nas quais a associação livre, a ambiguidade das palavras e a omissão da síntese lógica facilitavam o trabalho do ouvinte, debilitando-o para depois submetê-lo à vontade do orador, acabam se mesclando, no ensaio, ao teor de verdade. Suas transições repudiam as deduções conclusivas em favor de conexões transversais entre os elementos, conexões que não tem espaço na lógica discursiva. O ensaio não utiliza equívocos por negligência (...), mas para recuperar aquilo que a crítica do equívoco, a mera distinção de significados, raramente alcançou (...) Também aqui o ensaio se aproxima da lógica musical, na arte rigorosa mas sem conceitos da transição, para conferir à linguagem falada algo que ela perdeu sob o domínio da lógica discursiva, (...)” (Adorno 2003: 42-3).

este o visite. Durante a preparação da viagem, o caçula descobre, para sua surpresa, a infidelidade da esposa, assassinando ela e o amante. Dias depois, já hospedado na casa do irmão e ainda sob o impacto da triste surpresa, Shazaman é acometido por uma terrível melancolia. O irmão procura compreender sua aflição de diversas formas e organiza uma expedição de caça com o intuito de dissipar-lhe o incômodo, expedição que Shazaman, no fim das contas, acaba por não fazer, tomado pela tristeza. Descobre assim algo terrível: a infidelidade da esposa do irmão, o que por um lado o faz sair da melancolia, mas o coloca numa terrível aporia. Confrontado pelo irmão, ele confessa a catástrofe que lhe acometeu em seu reino, sendo ainda obrigado a contar o motivo de sua repentina recuperação – o ter percebido que não era o único a sofrer pela infidelidade. Para comprovar o relato do irmão, ambos armam uma emboscada e, uma vez constatada a verdade, eles desaparecem da cidade em uma viagem que os levará a uma terrível situação: descobrem que nem os gênios estão imunes ao mesmo infortúnio. De volta à cidade, Shariar dirige-se ao mesmo vizir-mor – pai de Shenarzade e Sharazade – o mesmo que havia levado o convite ao irmão. Ele solicita que o vizir mate sua mulher do rei imediatamente, o que ele faz com prontidão. O rei, por sua vez, assassina todas as criadas, trocando-as por outras e adota a terrível resolução de “não se manter casado senão uma única noite”, matando ao amanhecer a mulher com quem havia se casado a fim de manter-se a salvo de sua “perversidade e perfídia”. Sugere enfim que “Não existe sobre a face da Terra uma única mulher liberta” (Anônimo 2006: I, 49). E ele não se demove em seu propósito: assim o faz por um tempo considerável, a ponto de tornar escassas as jovens em seu reino, levando mães às lágrimas, mulheres à cólera e famílias às preces pelo cessar daquela chacina.

Certo dia, Sharazade dirige-se a seu pai vizir, dizendo-lhe as seguintes palavras: “Eu gostaria que você me casasse com o rei Shariar. Ou me converto em um motivo para a salvação das pessoas ou morro e me acabo, tornando-me igual a quem morreu e acabou”. Mesmo após as fábulas terríveis que seu pai lhe contaria com o intuito de lhe dissuadir, ela insistirá, resiliente em sua decisão. Depois de muita relutância, o vizir-mor comunica ao rei que lhe iria dar a mão de sua filha naquela noite. O rei, cioso de seu vizir, reproduz um alerta semelhante àquele que o vizir havia transmitido à filha na noite anterior. Pelo que o sábio homem lhe conta a insistência de sua filha no intuito de se casar. Sem mais objetar, o rei

concorda em aceitar a mão de Sharazade. Ela, porém, combina com a irmã um truque “penelopeico”: que após “satisfazer” o rei, Shenarzade alegue insônia e peça que Sharazade lhe conte uma história. E assim será contatada, com a permissão do rei, a primeira e todas as outras possivelmente últimas histórias nas mil e uma noites.

A estrutura arriscada em que se mete Sharazade impressiona: diante de um facínora, cujo poder leva a atitudes intempestivas, alógicas e inconsequentes (para não dizer, machistas), ela se põe a contar histórias que se concatenam noite após noite, sob a ameaça da morte eminente. Diante do rei e da mais violenta forma de soberania, Sharazade se põe voluntariamente em sacrifício para desafiar aquele que a quer sacrificar. Retorcendo um pouco uma conhecida fábula sobre esse tema, ela age como se o próprio filho sugerisse ao pai algoz seu possível sacrifício, sendo salvo não pela voz do anjo, mas pelas narrativas que o próprio filho lhe contaria. A ligação é evidente, portanto. A personagem conjura noite após noite a sua morte e, ao contrário de um herói epopeico, está menos ocupada com a imortalidade de sua vida do que com a eminência de sua morte. Importa, portanto, mais conjurar a morte do que identificar para sempre o *autor* de um feito. Sharazade não quer com isso imortalidade. Diante da disjunção “morrer sem nada fazer como todas as outras” ou “converter-se na salvação temporária e precária de outras”, ela escolhe a segunda, sacrificando o sacrifício que a assombra. Narrar não para todo o sempre, mas para evitar o nunca mais.

Assim, o exercício de Sharazade faz-se assemelhar mais intensamente com a dissolução do autor. Faz um pouco mais de sentido ouvir Foucault dizer que:

A nossa cultura metamorfoseou esse tema da narrativa ou da escritura feitos para conjurar a morte: a escritura está doravante ligada ao sacrifício, ao sacrifício mesmo da vida; apagamento voluntário que não está representado em livros, uma vez que é consumado na existência mesma do escritor (*DE I: 793*).

Como Sharazade, o escritor moderno conjura a morte dedicando sua vida voluntariamente à narrativa, não para contar feitos heroicos, tampouco para que esse “apagamento voluntário” seja representado nos livros que publica – é sua existência mesma uma ascese, um sacrifício devotado a arte de escrever. Como nos casos de Flaubert, de Proust ou de Kafka, a obra, nas palavras de Foucault, “que teria o dever de conduzir à imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser morta por seu autor” (*DE I: 793*). Não se trata evidentemente de uma apologia sádica do sacrifício literal. Trata-se de sugerir que, ao contrário do propósito

grego de imortalização de um sujeito, o ato de escrever não cria mais uma autoridade absoluta sobre os textos, mas que figura em contínua situação de questionamento sobre seu próprio lugar. Os exemplos de Foucault merecem sumário destaque.

Marcel Proust dedicou-se a um projeto aporético que lhe consumiu o fim da vida e que assume a parcialidade de quem fala sobre aquilo que lega – só lhe foi possível buscar o tempo perdido sacrificando, ou seja, “perdendo” radicalmente a experiência presente, legada então à escrita. Franz Kafka atravessava noites inteiras debruçado sobre as aporias da vida moderna, escancarando os limites de personagens que almejam forjar leis e autorias. Josefina é só uma entre tantos exemplos de personagens cuja ascese “mortificadora” impressiona, como de “artistas da fome” que são. A última quase cantora do povo dos ratos, enfrenta a sua própria morte como a morte mesma de uma tradição de cantos, extinta pela insensibilidade, ou incapacidade crescente de cantar. Porque, como sugere Kafka, não é só um guincho que ela emite, é algo que sutilmente ainda se destaca quando nos aproximamos da personagem, em sua fraqueza e delicadeza. “Há muito desistiu de ser compreendida”, ele sugere e apesar dos ratos ouvirem-na timidamente em silêncio, quando ela se manifesta como que para afastar o sentimento deixado por “más situações políticas ou econômicas”:

Sonhamos nas raras tréguas da batalha; é como se nossas pernas bambeassem, é como se pudéssemos, por uma vez, deitar e relaxar na cama aconchegante do povo. E em meio ao sonho, a intervalos, ouve-se o guincho de Josefina. Ela diz que é brilhante. Para nós, é enfadonho. Há nessa música um pouco de nossa pobre e breve infância, um pouco da felicidade perdida que não recuperaremos. Mas há também um pouco de nossa ativa vida presente, de sua vivacidade pequena, incompreensível e, no entanto, tão obstinada. Isso tudo não se expressa com uma grande voz, mas bem devagar. Sussurrando com intimidade, muitas vezes roucos de tanto soltar os guinchos, por mais fracos que sejam, pois assim é a língua de nosso povo, embora muitos guinchem a vida toda e nem percebam. Aqui, ao contrário, o guincho está livre das amarras do cotidiano e também nos liberta, ainda que por um momento (Kafka 2013: 231).

E apesar do destino da personagem, o narrador de sua história mostra como ela constitui um ponto de resistência ao fluxo contínuo que a todos conduz à morte. Como ratos, parar para ouvi-la, com sua voz tão semelhante à de qualquer outro, é uma das “raras tréguas da batalha”. Poderíamos ainda recorrer ao equilibrista de Zarathustra (Nietzsche 2011: Prólogo): quem melhor do que ele para expressar o fino limite entre a realização de sua arte e a morte?

O que, enfim, em todos esses casos, gostaria de salientar é o sacrifício em busca de uma ação que, de alguma maneira, deseja redimir a experiência diante da decadência contínua. Menos do que falar dos resultados obtidos, ou de glorificar alguma personalidade ou subjetividade, esses exemplos rapidamente aduzidos valorizam o que se passa entre nós, entre quem narra, canta ou se equilibra diante de outros, desviando por alguns momentos o sentimento de finitude. E se aceitarmos a sugestão de Walter Benjamin de que a arte de narrar está em vias de extinção, cito-o, “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin 1994: 198).

Assim, a metáfora da batalha a que recorre Kafka para falar da vida cotidiana dos ratos pode não ser tão metafórica. O que ameaça a arte de narrar, sugere Benjamin (1994: 198), é a experiência emudecedora da guerra que deixava os combatentes cada vez mais pobres “em experiência comunicável”, o que nos tempos que seguem pode ser lido como a exposição contínua ao que Naomi Klein (2008) denominou “doutrina do choque”. Trata-se da assimilação daquela experiência esporádica do choque no campo de batalha de que fala Benjamin, ao cotidiano de quem vive o capitalismo tardio. Nos termos da autora, o capitalismo de desastre faz com que até as piores tragédias humanitárias sejam convertidas em oportunidades financeiras. Conversão que, somos levados a supor, tem algumas consequências não óbvias, entre elas a de emudecer as vítimas dessas “catástrofes” cotidianas, impossibilitando-as de narrar. Como no caso dos soldados emudecidos pela guerra de que falava o autor alemão, essas vítimas são o alvo desse declínio contínuo da experiência, cujo ponto de fuga distante, mas talvez ainda possível, seja a narração. Exemplo maior dessa possibilidade de resposta pela narração, são trabalhos como *Vozes de Tchernóbil: crônica do futuro* de Svetlana Aleksiévitch (2015) uma construção corajosa e vivaz, em busca da retomada de alguma experiência “coletiva”. Como ela mesma sugere, “Os detalhes diversos de uma maneira desaparecida de viver são a única maneira de perseguir a catástrofe”. Esses detalhes, no trabalho de Aleksiévitch emergem dos próprios testemunhos transcritos que compõem uma história oral capaz de estabelecer uma narrativa que não se deixa abater, mas “persegue” a catástrofe. Para tanto, não lhe parece necessário refazer o itinerário das personagens notáveis, dos grandes heróis já reconhecidos pelas manchetes dos jornais. Ao escutar essas

experiências, é desnecessário lhes conferir feitos epopeicos. Como ela mesma admite:

O que me interessa é o pequeno homem. O pequeno grande homem, eu diria, porque o sofrimento o torna maior. Nos meus livros, ele próprio conta a sua pequena história e, no momento em que faz isso, conta a grande história. O que aconteceu e acontece conosco é ainda incompreensível, é preciso ser pronunciado. Para começar, é preciso ao menos pôr tudo em palavras. E tememos isso, pois ainda não nos sentimos em condições de dar conta do nosso passado (Aleksiévitch 2015: 279).

Um pouco como fez Sharazade, desafiando aquilo que a ameaça ao contar suas histórias, Aleksiévitch desafia a tendência epopeica de narrar a história ao se voltar a esses “pequenos” homens e mulheres que lutam contra a morte, o sofrimento e a incompreensão. E quem sabe não esteja aí a sabedoria dessas narradoras: em pôr tudo em palavras para enfrentar o passado que não morreu e, como sugere Willian Faulkner, “nem sequer passou” (1919: 85).

Nesse sentido, compreendemos melhor a alteração na relação entre escritura e morte que, sugere Foucault, se manifesta também:

na supressão de características individuais do sujeito que escreve; para todas as chicanes que ele estabelece entre ele e aquilo que escreve, o sujeito que escreve derrota todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; lhe é preciso cumprir o papel da morte no jogo da escritura. Tudo isso é bem conhecido, e há um bom tempo a crítica e a filosofia tomaram nota dessa desapareição ou da morte do autor (*DE I*: 793)

A sugestão de que os pontos acima listados já são bem conhecidos não deve demover o nosso olhar de retomar um ponto crucial da citação anterior: a ligação entre a supressão de características individuais como marca do escritor moderno. Essa “singularidade de sua ausência” está ligada à dissolução de sua soberania, uma vez que o texto possui possibilidades que lhe são alheias, uma vez que abdica da mera exposição de uma individualidade, de um “Eu”, permitindo que a narrativa atravessasse sua experiência sem simplesmente representá-la. Se algo da vida de Kafka ou Proust, ou mesmo das vozes de Tchernóbil colabora para percebermos melhor o que se passava naquele modo de viver, naquele tempo, naquela experiência, isso não significa que o que está narrado representa suas vidas tal qual elas foram. Menos do que uma autobiografia literal, elas dissolvem essas experiências e, graças a esse movimento de enfrentamento da morte, dão a ler uma escritura que, estando distante do que foi vivido, capta neste alguma singularidade. Se se pode falar da singularidade de uma ausência, ela é o “isso que

fala” através de vozes como essas: são as personagens noturnas que Sharazade tece para desviar o sentimento de finitude iminente expresso pela sua existência.

Quando as estruturas vão às ruas. Gostaria de fazer um desvio informativo que colabora para a rota pretendida. Em *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*, Gilson Iannini propõe haver uma distância que separa as respostas foucaultiana e lacaniana à pergunta “quem fala?”. Ela acentua-se na medida em que, apesar de Lacan e Foucault concordarem que o diagnóstico do caráter opaco, frágil, errático do ser da palavra certamente permitir se distanciar de um cartesianismo clássico, calcado na evidência, na clareza e na distinção; haveria algo de semelhante no universo discursivo de Freud e de Descartes, na visão nada ortodoxa de Lacan. Cito Iannini:

É basicamente o mesmo porque a dissociação entre ser e pensar em que se funda, em Descartes, o sujeito no momento da instauração – pontual e evanescente – do *cogito* não deixa de ecoar na instauração, não mais do sujeito do pensar, mas do sujeito do sonhar, que acompanha, em Freud, também de maneira pontual e evanescente, a constituição do sujeito do inconsciente. Em outras palavras: o fato “de que penso” instaura o sujeito transparente a si da filosofia cartesiana; o fato “de que sonho” instaura o sujeito do inconsciente da psicanálise freudiana. O plano opaco que faz surgir a figura de um sujeito diante da certeza de uma ação – de pensar, de sonhar – é, em suas coordenadas mais profundas²¹, basicamente o mesmo.²² Mas o sujeito que o *cogito* instala não dispõe de continuidade, nem de espessura, a não ser que algum Deus possa emprestar-lhe a garantia de sua subsistência para além da experiência da consciência, que, de outro modo, precisaria ser refeita, a cada vez, desde seu início na dúvida metódica.” (Iannini 2014: 85-6).

²¹ [Nota de Iannini] Se seguirmos Bento Prado Jr. (2004, p. 157), poderíamos aproximar aqui a *Weltbild* wittgensteiniana e o plano de imanência deleuziano: “[...] amálgama de pseudo-proposições cristalizado na base de um jogo de linguagem que, ao mesmo tempo, precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre o espaço para seu advento ou, numa palavra, o plano onde circulam e se entrecrocavam os conceitos.” Ou, nas palavras de Deleuze, “o não pensado no pensamento” (*apud* PRADO JR., 2004, p. 150).

²² [Nota de Iannini] A este respeito, agradeço a Oswaldo Giacoia que observou que Nietzsche, no §17 de *Além do bem e do mal*, denuncia a ilusão gramatical que embasa a inferência causal que anima o fundo desse esquema. Não obstante, o esforço de Lacan ao ler Descartes e Freud consiste justamente em interromper essa substantificação do sujeito, evitando, de uma forma ou de outra, o que Nietzsche chamou de “superstição dos lógicos”. Reproduzo aqui o texto de Nietzsche, na tradução disponibilizada por Giacoia no sítio <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti3.htm>>. “Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais; já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda a atividade requer um agente, logo –’.” Por seu turno, Lacan obtém resultados semelhantes através da crítica à metalinguagem. Não por acaso, ele escreve: “[...] penso: ‘logo existo’” (*Escritos*: p. 879).

E o texto continua explorando a diferença entre a resposta freudiana e lacaniana, deixando entender que diferente de Lacan, para quem a verdade fala, Foucault sugeriria que é a palavra que fala. Restituindo o elementar do supracitado, há algo de semelhante entre o universo discursivo de Descartes e Freud: ambos instauram “sujeitos” como ponto de saída elementar para responder à questão “quem fala?”. À diferença de que se um se baseia no sujeito do pensar para formular a resposta, o outro se apega ao sujeito do sonhar. Se num caso, o fato “de que penso”, uma vez suposta sua indubitabilidade, constitui a base para tornar algo evidente, para responder a questões de modo claro e distinto; no outro caso, o fato “de que sonho” constitui a base para instaurar o sujeito do inconsciente, sendo assim o caminho para responder à questão “quem fala?”, pois quando se sonha já há algo no sujeito sobre o que ele não possui clara consciência, e seria isso o que o levaria a tais estados oníricos.

Não obstante essas duas respostas, Iannini agrega uma terceira, a nietzschiana, presente numa de suas notas, resposta essa que ele atribuirá também a Lacan. Ela consiste basicamente em criticar o que Nietzsche chamou de “A superstição dos lógicos”, qual seja, a ideia de que a realidade bem como o pensamento se conforma à gramática. Não só seria um “falseamento” dizer “eu penso” para responder à questão “quem fala?”, como também responder “Isso pensa” implicaria recorrer ao “eu” que pensa o “isso”, ou nos termos de Nietzsche de que “já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo”. Nietzsche desafia a própria questão, um pouco como quem pergunta: qual a necessidade de haver *um* pronome? Por que, afinal de contas, há a necessidade de “querer dizer”? Pressupor que há *uma* vontade que rege a ordem dos discursos é ignorar o quanto as palavras em seus significantes já carregam sentidos inauditos. O trabalho literário de criticar a metalinguagem sugere que *um* sentido absoluto não só é desnecessário como impossível diante da sonoridade imperiosa e opaca: as palavras em seus significantes falam tanto que impedem *uma* resposta definitiva à questão. Daí a sugestão lacaniana de reformular o *cogito*, citada no fim da nota de Iannini – no lugar imperioso e claro do sujeito da formulação cartesiana, há reticências: “[...] penso: ‘logo existo’”.

O texto de Iannini segue explorando as diferenças entre a resposta lacaniana e a freudiana, mas não avança muito acerca da diferença de Foucault em relação a Lacan no que tange à resposta da questão. Somos levados por uma

curiosidade infelizmente gramatical de responder à questão: Como Foucault se posiciona diante da resposta lacaniana para a pergunta “Quem fala?”?

Didier Eribon, em sua biografia, relata um episódio que pode ajudar a balizar essa comparação entre Foucault e Lacan. O desvio nos faz retornar ao texto anteriormente trabalhado. É de “O que é um autor?” que Eribon recorda o episódio. Seu expediente consiste em fazer notar uma mudança de atitude de Foucault naquele ano de 1969. Em suas palavras, “é um Foucault muito diferente que nasce nesse momento crucial. Vai longe o acadêmico que participava de comissões ministeriais ou examinava candidatos à ENA. Aquele homem desaparece pouco a pouco, se deixa esquecer, e do alambique de Vincennes emerge o filósofo engajado, que interfere em todas as frentes, nas da ação e nas da reflexão” (Eribon 1990: 195). É digno de nota aqui que Eribon não vacila – trata-se de um *filósofo engajado*. Não se nega que os textos dessa época ainda não refletem com tanta clareza esse engajamento: basta retomar as conferências de 1969, o livro que lança nesse mesmo ano – *A arqueologia do saber* ou a sua aula inaugural em 1970 para perceber como esse engajamento é incipiente, mas em ebulição desde pelo menos os tempos da Tunísia. E a apresentação da conferência “O que é um autor?” no efervescente contexto pós-Maio de 68 reacende a discussão sobre a indiferença do estruturalismo em relação ao presente. Eribon relata o episódio de uma maneira que merece citação:

A discussão que se segue é memorável: começa um duelo entre Lucien Goldmann e Foucault. Goldmann critica o “estruturalismo” e termina citando a seguinte frase, escrita por um estudante num quadro-negro de uma sala da Sorbonne em maio de 1968: “as estruturas não vão às ruas”. E acrescenta: “Nunca são as estruturas que fazem a história, mas os homens”. Foucault replica secamente: “Nunca usei o termo estrutura. Por isso gostaria que me poupassem de todas as condescendências com o estruturalismo”. Depois comenta “a morte do homem”: “É um tema que permite mostrar como o conceito de homem funcionou no saber. Não se trata de afirmar que o homem morreu, trata-se de ver de que modo, segundo que regra se formou e funcionou o conceito de homem. Fiz a mesma coisa com a noção de autor. Portanto, vamos conter as lágrimas.”

Jacques Lacan se pronuncia apoiando Foucault: “A meu ver não é legítimo escrever que as estruturas não vão às ruas, pois, se há alguma coisa que os acontecimentos de maio demonstram, é exatamente essa ida das estruturas às ruas. O fato de se escrever no próprio local onde se realiza essa ida às ruas prova simplesmente que o que muitas vezes, e até o mais das vezes, é interno ao que chamamos de ato é que ele desconhece a si mesmo (Eribon 1990: 195-6).

Um estudo mais aprofundado dessa questão talvez leve a conclusões inesperadas. Nesse raro momento de interlocução pública, Lacan apoia Foucault em mais de um sentido. Se por um lado, Foucault se esquia sorrateiramente do

estruturalismo – inclusive revisando anos depois suas primeiras obras de modo a borrar o jargão estruturalista nelas presente (Defert 1994; Eribon 1990; Singy *in* Lawlor 2014; *infra*:172), por outro Lacan faz reconhecer que, por menor que seja a vontade de reconhecê-lo, os acontecimentos de Maio de 68 demonstram que as estruturas, sim, vão às ruas. Outras concordâncias relevantes para o ponto em debate aparecem se retomarmos o que não está presente no recorte de Eribon do que Lacan disse a Foucault. São outros dois pontos antes de retomarmos esse de Lacan que é o terceiro (*DE I*: 820).

No primeiro ponto, Lacan diz ter recebido o convite muito tarde e ao lê-lo, notou no último parágrafo o “retorno a...”. Ele se refere aos quatro “argumentos” propostos inicialmente por Foucault que estão no convite enviado pela Sociedade Francesa de Filosofia – um sobre o nome do autor, outros dois sobre a relação de apropriação dos textos e das incertezas em torno da atribuição de autoria e, finalmente, um sobre a complexa posição do autor em relação a seu discurso (*DE I*: 789-90). O caráter ensaístico do texto já se faz notar no quarto “argumento”, que consta no convite, e ao qual se refere Lacan:

4º Posição do autor. A posição do autor no livro (uso dos desencadeadores; funções dos prefácios; simulacros do copista, do narrador, do confidente, do memorialista). Posição do autor nos diferentes tipos de discurso (discurso filosófico, por exemplo). Posição do autor em um campo discursivo (o que é o fundador de uma disciplina?, o que pode significar o “retorno a...” como momento decisivo da transformação de um campo de discurso? (*DE I*: 790).

Um lógico, supersticioso ou não, poderia alegar com alguma justiça que não se trata de um argumento, mas de enunciados justapostos. Mas a sintaxe dessas ideias não nos deve demover de seu caráter argumentativo. O interesse manifesto por Lacan no primeiro dos três pontos se dirige ao significante “retorno a...”, e já nele encontramos as razões pelas quais Lacan se manifesta “a favor” de Foucault. Tomando alguma liberdade, podemos sugerir um forte parentesco entre a questão “o que pode significar o “retorno a...?” e a resposta dada por Lacan à pergunta “Quem fala?”, qual seja, “[...] penso, ‘logo existo’”. Em ambos os casos, as reticências cumprem o papel de significante das diversas coisas que retornam, ou em outras palavras, elas ocupam o lugar simultaneamente de qualquer palavra e de palavra nenhuma, como uma espécie de materialização da dissolução do homem e do autor de que se pretende falar. *Dissolução* pode aqui ser entendida como *reticência* diante da pretensa soberania dessas figuras. Ao sugerir que são os

homens e não as estruturas que vão as ruas, Lucien Goldman responde humanisticamente à questão “Quem fala?”, enquanto Lacan e Foucault “contra-argumentam” (com grossas aspas) pressupondo que não são os homens, mas essas [...] que falam através dos retornos. Lacan retorna a Freud, Foucault retorna às ciências humanas ou ao autor: na expressão do comentário de Lacan, “Retorna-se talvez a muitas coisas”(DE I: 820). Um pouco como para Sharazade, o trabalho de “retorno a...” não cessa, não se restringe a uma história, a um sujeito, a um herói – são muitas coisas, as mil e uma a contar.

O apoio de Lacan surge também no segundo ponto de seu comentário. Ele “ênfatiza” que o que Foucault faz, independentemente de chamá-lo “estruturalismo”, não sugere algo como a negação do sujeito, ou seja, Foucault não está sugerindo que o sujeito não existe. Trata-se nos termos de Lacan da “dependência do sujeito em relação a alguma coisa verdadeiramente elementar” (DE I: 820), ou nos termos ditos por Foucault um pouco antes em sua fala “o autor – ou isso que tentei descrever como a função autor – é, sem dúvida, apenas uma das especificações possíveis da função sujeito” (DE I: 811). Inevitável reconhecer aqui a crítica à metalinguagem feita por Lacan e defendida por Iannini em seu longo estudo já supracitado. O que surpreende, todavia, é a atribuição dessa posição a Foucault. Lacan sugere que ao tratar das temáticas da dissolução do homem ou do autor, Foucault salienta quão dependente da ideia de sujeito se é: um pouco como no aforismo de Nietzsche, todo o direcionamento das críticas vai na direção de mostrar quão depende da gramaticalidade, se é. Inevitável também notar o quanto essas formulações fazem eco àquelas de Foucault no fim de sua vida, seja ao afirmar que “nunca tratou de outra coisa senão do sujeito” (DE IV: 222-3), seja ao sugerir que sua pesquisa busca liberar o que pensa silenciosamente (UP: 14), seja ao pesquisar o governo de si mesmo e dos outros através da *parresía*, a fala franca, o dizer-verdadeiramente, o dizer-a-verdade (cf. *infra*: 260). Em todos esses casos é a busca de uma situação em que “há verdade” sem necessariamente haver as garantias de que eu possa dizer a verdade da verdade, numa espécie de metalinguagem que se manifesta. A resposta à questão não seria, portanto, negar a gramática, pois negá-la é ainda de alguma maneira aceitar o seu jogo; passaria por depor a soberania da gramática – dissolver a ideia de que há só uma gramática para a verdade. O trabalho de dissolução do homem, do autor ou do sujeito vai na direção dessa deposição.

O terceiro ponto esclarece assim o que é este “há verdade”. E o faz através de um enunciado. Para Lacan, como citado anteriormente, o fato de que o enunciado “As estruturas não vão às ruas” esteja escrito no próprio lugar de partida – a Sorbonne – só reforça que o *ato* desconhece a si mesmo. Lacan usa *acte*, uma possível referência à estranha estrutura performativa contida nesse enunciado. Como ele mesmo nota, é muito frequente, “e mesmo o mais frequente” que a enunciação de algo “desconheça a si mesmo”. Postular a possibilidade de “conhecer ou relatar a si mesmo” é em muitos sentidos algo semelhante à postulação anteriormente estudada de que um autor tem completo domínio sobre a sua obra. Se há alguma verdade, ela se manifesta na ligação entre quem fala e uma instituição, *uma estrutura* que forma essas cabeças pensantes, leitores do estruturalismo que falam e são capazes de resistir, de ir às ruas, de se arriscar por “alguma coisa verdadeiramente elementar”. Se eles desconhecem a si mesmos, isso só prova que a eficácia de um enunciado não se mede pela efetivação lógica, mesmo que indireta, de um ato de fala. Só aceitando o caráter paradoxal desse ato, uma vez que o enunciado escrito no quadro demonstra *o contrário* do que está dito, é que se experimenta a necessidade de afirmar o lugar as reticências no lugar do eu, e quiçá mesmo no lugar da verdade (cf. *supra*: 87).

É verdade, e seria inocente não lembrar, que a posição de Foucault em relação a Lacan pode parecer e talvez seja mesmo ambígua. Wendy Grace (2013: 226-41), em seu detalhado estudo sobre a relação entre Foucault e os freudianos, chega a sugerir uma fórmula engraçada e elucidativa para descrever a ambiguidade em relação à psicanálise. Para ela, ele quer “manter o bebê inconsciente, mas não a água do banho sexual” (Grace 2013: 226). E para somente anotar essa ambiguidade, atentamos para algumas posições antagônicas entre si assumidas por Foucault antes de passar ao próximo ponto e encerrar esse longo desvio. Quando ele fala elogiosamente da psicanálise como uma contradição em *As palavras e as coisas*, refere-se a ela positivamente em uma época cujo seu expoente era Lacan, conferindo-lhe tanta importância quanto à etnologia de Levi-Strauss enquanto figuras centrais para o pensamento na medida em que “se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência” (*PC*: 523-6); ou quando sugere na primeira pessoa do plural, reunindo-se a Lacan e Lévi-Strauss, que “nós descobrimos que era preciso buscar liberar tudo o que se esconde por trás do

emprego aparentemente simples do pronome ‘eu’[*je*]” (DE IV: 205). Foucault quer nitidamente manter alguma relação com o “bebe do inconsciente”, com isso que é impensado, e não claramente consciente. No entanto, quando faz piada sobre sua relação com o estruturalismo de Lacan e Levi-Strauss (DE IV: 788; *supra*: 175), quando diz estar filosoficamente de acordo com Deleuze em *O anti-Édipo*, e não toma posição em relação à polêmica entre este e Lacan (DE II: 781-2); quando sugere ter Freud transferido a confissão “da rígida retórica barroca da Igreja para o divã da psicanálise” (DE III: 675); ou mesmo quando o assunto é sexualidade e ele sugere que, ao conotar exageradamente em termos sexuais os atos infantis, poder-se-ia concluir que “os psicanalistas leem mais do que haveria aí realmente”; nestes casos, Foucault definitivamente não parece querer se banhar nas mesmas águas que a psicanálise (DE III: 675). Quem sabe tal ambiguidade só confirme a sugestão de Lacan de que frequentemente quem fala desconhece a si mesmo.²³

Deformações de percurso. O fim da introdução de *A arqueologia do saber* é, talvez junto com o final de *As palavras e as coisas*, um dos trechos mais citados de Foucault. É um diálogo, pequeno, mas um diálogo, com perguntas e uma resposta. As questões imitam objeções semelhantes às recebidas pelo autor. A personagem indica que o interlocutor a quem se dirige vai ressurgir em outra obra, rindo e zombando do que havia feito anteriormente – uma autorreferência de Foucault aos equívocos que admite cometer. Um parágrafo antes da fala dessa personagem, ele salienta 1) ter se dedicado a falar de uma “experiência” da

²³ Entra tantas outras possibilidades vislumbradas, deixo aqui algumas que a minha pouquíssima leitura de Lacan não permite explorar, uma vez que o foco desse desenvolvimento era tentar elaborar a resposta foucaultiana à questão “Quem fala?”.

Foucault fala da dissolução do autor como um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea, tomando, como já se sabe, a frase de Beckett “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”. Em que medida essa formulação se aproxima da ética da psicanálise tal como imaginada por Lacan? Ainda nesse campo, seria possível aproximar o lugar vazio ou dissolvido da função autor com o nome-do-pai – já que nos dois casos postula-se um significativo vazio e organizador das ações? Encarar essas dissoluções (do homem e do autor) não implicaria não na eliminação dessa função, como salientou Lacan em sua fala, mas, se referindo a um tema que ele não aborda aqui, na travessia desse fantasma? Sobre aproximações desse gênero, há respostas antagônicas. Para aproximações, ver *A vida psíquica do poder* (2017: 89-113) em que Butler procura uma maneira de aproximar Foucault e a abordagem psicanalítica através do conceito de resistência. Em uma resposta consistente, apesar de controversa, Didier Eribon em “Towards an Ethics of Subjectivation” (in Faubion 2014: 78-87), sugere que a insistência de Butler em ressignificar os conceitos da psicanálise leva adiante um propósito contrário àquele do projeto de Foucault. Para ele “uma ética da subjetivação romperia quase deliberadamente com o que a psicanálise concebe da vida psíquica e, ao fazê-lo, abriria um espaço indefinido de generosidade que acolhe uma multiplicidade de escolhas individuais e coletivas, por uma pluralidade de aspirações e modos de vida” (p. 87).

loucura demasiado próxima de admitir um sujeito abstrato, flertando em seu primeiro livro com algo de um “espírito” da história; 2) ter tentado um recurso à análise estrutural em *Nascimento da clínica* que ameaçava a especificidade do problema, colocado no nível característico da arqueologia; 3) e, por falta de precisão metodológica, ter permitido acreditar em uma análise em termos de totalidade cultural em *As palavras e as coisas*. Ele lamenta “não ter sido capaz de evitar tais perigos”, se consola com a ideia de que o texto que o leitor tem em mãos deve sua claudicância a esses riscos (AS: 19) e, então, a resposta do interlocutor, uma autêntica personagem foucaultiana – pois fala *como se fosse* Foucault perante a alguém – sugere:

Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse - com as mãos um pouco febris - o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de Estado Civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (AS: 20).

À interjeição de surpresa – “Como?!” – se segue uma crítica da identidade. O tom é assaz heraclítico, não só pela conhecida advertência de que lutar pelo poder de mudar a si mesmo rege o papel do intelectual, mas notadamente pela obstinação em defender seu trabalho ainda que ele pareça um percurso repleto de deformações e incoerências – em uma palavra, um labirinto, algo que ousa se esconder. A reticência em questão é aquela diante da atividade tradicionalmente atribuída ao filósofo: a de buscar o sistema de funcionamento último das coisas, as ideias fundamentais e primeiras, os princípios morais, verdades da verdade. Se Foucault fala aqui de uma moral, não é para defendê-la como um universal, mas para dizer que há um estado civil, portanto, heranças que moldam a vida tal como ela vem sendo vivida. É verdade que neste Estado muitos continuam a perguntar “Quem és?” e a pedir um rosto – um cartão de identidade –, mas é esse mesmo Estado Civil que autoriza e estimula a liberdade e o prazer de escrever, à maneira de Beckett – “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”, ou à maneira de Foucault – “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”. É em um estado civil, no qual nem o homem ocupa mais um lugar central, tampouco a coerência está ligada à insistência em preservar uma

identidade congelada e definitiva de tal modo que a dissolução dessa soberania do autor e do sujeito se torna possível.

Trata-se de uma afirmação das deformações de percurso, tão salientes aqui, e que assinalam a dificuldade de Foucault em lidar com a filosofia. Tanto pela crítica à certas posições da filosofia que surgem na discussão sobre o lugar do anonimato e em torno da questão “quem fala?”; quanto no caminho percorrido em seus trabalhos nos quais a filosofia ocupa um lugar não evidente e deslocado. Essa defesa das deformações de percurso serve também a um propósito claro. *A arqueologia do saber* é o trabalho sobre “os problemas de método” suscitados por *As palavras e as coisas* que ele já havia prometido naquele prefácio (PC: XVIII). No entanto, ao invés de simplesmente apresentar uma metodologia, Foucault apresenta um livro complexo, no qual retoma textos anteriores, “revisando-os” à luz das sugestões metodológicas que avança neste trabalho de 1969. Digo “aventa” porque em muitos momentos ele sugere o que não faz e não oferece muitos exemplos do que faz. Como sugere Maurice Blanchot:

Leia e releia *A arqueologia do saber* (...) e será surpreendido ao encontrar ali muitas fórmulas da teologia negativa. Foucault usa todo seu talento ao descrever em frases sublimes o que rejeita. “Não é isto... Muito menos isto... tampouco aquilo...” de modo que não lhe resta mais nada a dizer para valorizar o que precisamente recusa a ideia de “valor”: o enunciado que é raro, que é singular, não precisa senão ser descrito ou somente reescrito, uma vez em relação com as condições *externas* de possibilidade (o Fora, a exterioridade), dando assim lugar a séries aleatórias que de tempos em tempos fazem um acontecimento (Blanchot 1986: 26).

As deformações de percurso servem ao propósito de desafiar a gramática vigente – e talvez, por isso, Blanchot note com absoluta razão a necessidade de rejeitar de Foucault ao longo deste livro. Ao não avaliar noções vigentes, ele busca uma noção de enunciado que não precise apelar para metalinguagem, para uma verdade da verdade, que se baste apenas através de sua relação com as condições externas de possibilidade, como vimos no caso do enunciado “As estruturas não vão às ruas”. É através da relação que ele estabelece com os acontecimentos de maio de 1968 que percebemos melhor seu sentido mais improvável de que sua negação acaba podendo ser vista como sua afirmação: suas condições externas mostram o contrário daquilo que metalinguisticamente uma interpretação correta desse enunciado pode gerar. Se seu sentido como frase, é o de que as análises estruturalistas não colaboraram para o acontecimento, enquanto enunciado “há uma verdade” que se manifesta – a de que condições externas

permitem a inscrição daquele enunciado no quadro da Sorbonne e avalizam a sugestão de que sim, o estruturalismo foi às ruas (cf. *supra*: 82 *et seq.*)

É estranho, portanto, notar essa ambígua posição de Foucault. Deforma sua relação com a filosofia ao resistir a suas afirmações, ao mesmo tempo em que age como um filósofo que busca definições. Reagindo contra aqueles que perguntam “Quem és?”, mais de uma vez ele se mostrará reticente, não se dirá filósofo e deformará a relação que possui com o campo em que se formou na Sorbonne. E se os exemplos que mostraremos são esclarecedores desse labirinto ambíguo, talvez eles mostrem as condições externas de possibilidade de novas práticas da filosofia.

O Borges chinês. Em “A armadilha de Vincennes”, entrevista de 1970, Foucault responde a acusação do ministro da educação da época de que o ensino de filosofia pelo qual o autor era responsável na recém-criada Universidade de Vincennes era “demasiado particular e ‘especializado’”. Com isso, ele sugeria que os estudantes formados lá não teriam direito a trabalhar no ensino secundário (*DE* II: 67). A entrevista começa por uma retomada do próprio Foucault sobre as questões: “O que a filosofia tem de tão precioso, e de tão frágil para que seja preciso, com tanto zelo protegê-la? O que há em Vincennes de tão perigoso?”. Sua resposta começa com um sonho:

Sonho com um Borges chinês que citaria, para distrair seus leitores, o programa de uma classe de filosofia na França: “O hábito; o tempo; os problemas particulares da biologia; a verdade; as máquinas; as matérias, a vida, o espírito, Deus – tudo num só golpe, e sobre a mesma linha –, a tendência e o desejo; a filosofia, sua necessidade e sua tarefa”. Mas nós, nós devemos segurar o riso: o programa foi feito por pessoas inteligentes e instruídas. Escribas para não botar defeito, eles fazem por bem retranscrever em um vocabulário por vezes arcaico, por vezes desempoeirado, uma paisagem que nos é familiar e pela qual nós somos responsáveis. Mas, sobretudo, conserva-se o essencial, ou seja, a função da classe de filosofia. E essa função, ela me parece uma *posição* da classe de filosofia. Posição privilegiada, uma vez que é a classe final – o “coroamento”, como se diz, do ensino secundário. Posição ameaçada: há cem anos, não cessamos de contestar a existência, propõem-se sempre a suprimir (*DE* II: 67-8).

Não deixa de ser curiosa essa remissão que carrega consigo a crítica ao enciclopedismo clássico e assinala novas possibilidades: o “Borges chinês” surge como uma personagem que ao mesmo tempo nos incita o riso – como no prefácio de *As palavras e as coisas* – mas que nem por isso não deve ser levada a sério. É curioso como Foucault pretende modular sua fala através dessa personagem de seus sonhos. Através dela, ele se permite abordar ao mesmo tempo a importância

e o estranhamento que ele confere à paisagem da filosofia de seu tempo. A listagem, como aquela do texto de Borges, mistura ecleticamente temas universais e específicos, apostos na mesma linha “os problemas particulares da biologia”, “a verdade”, “Deus” e “a filosofia, sua necessidade e sua tarefa”. O estranhamento leva o então diretor de filosofia de Vincennes a modular sua fala com distanciamento em relação a seu próprio campo, com uma personagem que fala da filosofia como disciplina, distanciando-se tanto quanto possível dela para apontar para posições – a de privilégio e de ameaça.

Não é de hoje, portanto, que a filosofia incomoda. De Sócrates a Foucault, os exemplos de tentativas de sua supressão e de contestação são muitos: a posição que, com Sócrates, ela veio ocupar nos círculos gregos, voltada a jovens; no ensino secundário francês da época do autor; bem como ocupa hoje, no ensino médio brasileiro. Em todos esses casos, ela foi atacada e sua existência na vida ou no currículo foi questionada. E nos dois últimos casos, o privilégio duramente conquistado de participar do “coroamento” dos anos de ensino é ameaçado pelos que acreditam que a escola forma para o mundo do trabalho e não para a vida no sentido amplo e corriqueiro da expressão. O caráter reflexivo incomoda os que resumem a existência às funções meramente reprodutivas - a filosofia está ali a dar, na expressão de Foucault, “a consciência benéfica de que eles [os alunos do secundário] tem (...) um direito de olhar sobre o conjunto das coisas”. Trata-se, ele continua, não de um saber, mas de “uma certa maneira de refletir, que permite sempre retomar a questão e o seu contrário” (*DE II*: 68).

A armadilha. A isso os detratores da filosofia podem sempre objetar, sugere o autor, dizendo que “- Os professores de filosofia são uns tagarelas, sempre inúteis, e por vezes, perigosos. Eles falam daquilo que não lhes diz respeito; e se arrogam o direito de criticar tudo: o conhecimento que eles não têm e a sociedade que os nutre. É urgente que os alunos não percam mais seu tempo. Acabemos com toda essa confusão”. Uma vez mais o diálogo entre essa fala e a anterior procura evidenciar o contraditório na discussão, levando a sério contra-argumentos, independentemente de serem falaciosos ou mal-intencionados. Não se pode esquecer como alguns olham a posição social do filósofo. A imagem que dele se faz muitas vezes é essa de um tagarela em uma sociedade frequentemente voltada para a utilidade, para a reprodução de um modo de vida específico e para a denegação da atividade reflexiva. Uma vez mais, se remontarmos à imagem

aristofânica de Sócrates em “As nuvens” não temos algo muito distante – um falastrão distante dos assuntos terrenos. Crítica essa que inclui, evidentemente, a sugestão de que não há tempo a perder com *críticas* – contradição performativa que, sem qualquer rigor, quer desqualificar o filósofo como alguém bem nutrido que fala, fala, e fala do que não sabe. Uma maneira bastante coerente de atacar o lugar social alcançado pela filosofia – através da completa denegação da mínima reflexão. Daí a armadilha, sugere Foucault:

Parece-me que querer conservar a classe de filosofia em seu velho formato é cair na armadilha. Pois essa forma está ligada a uma função que está, mais uma vez, prestes a desaparecer. E o dia virá logo em que se ouvirá dizer: “Por que ainda conservar um ensino tão em desuso e tão vazio, em uma época em que todo saber foi reorganizado? O que significa, doravante, essa reflexão universal crítica? É urgente se lançar para além dessa fronteira (*DE II: 70*).

A questão assim se torna complexa. Não basta defender com unhas e dentes a classe de filosofia se ela escolhe se manter distante da reorganização dos saberes que marca a modernidade. Nesse sentido, o título da entrevista – *A armadilha de Vincennes* – foi bem escolhido: a armadilha de querer defender a classe de filosofia como sendo dessa ou daquela maneira, no interior de um campo que pode realmente ser visto como vazio; além de condenar o currículo de Vincennes por dissonâncias em relação a práticas tradicionais da disciplina. Se Vincennes é uma armadilha para os que lá ingressam, o é somente na medida em que denega as práticas tradicionais. Esse incômodo gerado pelos que querem mudar (e sentido pelos que desejam deixar tudo como está) é manifesto tanto pelos que não dão relevância para a filosofia quanto para os que não abrem mão dos preconceitos em relação ao que ela deve ser enquanto disciplina.

Trata-se certamente de uma posição ambígua. Foucault critica a filosofia tradicional ao mesmo tempo que precisa defender o acesso dos futuros formandos de seu departamento de filosofia aos cargos do ensino secundário. É isso que leva o entrevistador a solicitar um esclarecimento. À questão, “- Mas você não reprova fazer outra coisa em Vincennes que não filosofia?”, ele responde:

- Eu não estou certo, sabe, de que a filosofia exista. O que existe são os “filósofos”, ou seja, certa categoria de pessoas cujas atividades e os discursos são muito variados de idade para idade. O que os distingue, como seus vizinhos, os poetas e os loucos, é a partilha do que os isola, e não a unidade de um gênero ou a estabilidade de um mal-estar (*DE II: 70*).

No esforço da resposta, Foucault é um pouco mais claro. Abdica de dar uma definição da disciplina filosofia para retomar a ideia de que, a despeito de

suas múltiplas possibilidades, há uma posição discursiva que é a do filósofo. Nota-se aqui certa inversão do pudor tradicional dos filósofos: ao contrário do habitual constrangimento manifesto na fórmula “não se é filósofo, se faz filosofia”, Foucault sugere o contrário, isto é, de que mesmo incerto acerca da existência da filosofia, existe uma categoria de pessoas com atividades e discursos específicos a que chamamos de filósofos.

Desperta o interesse, em todo caso, o que permite reunir os filósofos em uma formação discursiva que lhes seria comum. A filosofia não se distingue por uma “unidade de gênero”, algo como um modo de falar que lhes seria típico, ou um saber extraído de uma história das ideias totalizadora que fornece aos filósofos uma definição definitiva e certa do que ela é. Tampouco a filosofia se distingue pela estabilidade de um mal-estar, ou seja, uma maneira comum de sofrer a todos aqueles que participam de sua comunidade. Como no caso dos vizinhos – os poetas e os loucos – cada filósofo veria a filosofia a sua maneira e o que os distingue é a maneira como são isolados do restante da sociedade, nos termos de Foucault, “a partilha do que os isola”. Trata-se de uma definição negativa: não há nada de essencial ao filósofo para que ele seja visto como filósofo; é o lugar que ocupa socialmente que o define, e esse lugar resulta de um princípio de exclusão que suspende o juízo sobre o que ele deve ou não ser. Os filósofos não têm mais rosto, doravante dissolvidos entre a diversidade de faces que atuam nesse papel. Não há um Sócrates nas nuvens, mas muitos pensadores pela terra. Dizer, portanto, que os alunos de Vincennes não podem atuar como filósofos é ignorar exatamente essa liberdade que distingue os que participam dessa formação discursiva. O fato de ocuparem um lugar no currículo escolar, lembra Foucault, é recente, e diz ele: “Talvez não seja mais do que um episódio, que perdurará por um tempo” – sente-se claramente o eco do prognóstico dado no fim de *As palavras e as coisas* (PC, 536), bem como sua solicitação de liberdade supracitada em *A arqueologia do saber*. E ele dá as razões pelas quais acredita se tratar de um episódio – a integração da filosofia à universidade, ou seja, sua inclusão como prática institucionalizada é recente e se deu de maneiras específicas. Ele dá dois exemplos:

Na Alemanha, o filósofo está ligado, desde a época de Fichte e de Hegel, à constituição do Estado: daí esse sentido de um destino profundo, daí essa seriedade de “funcionários da história”, daí esse papel de porta-voz, de interlocutor ou de interventor do Estado que eles desempenharam de Hegel à

Nietzsche.

Na França, o professor de filosofia esteve ligado mais modestamente (de uma maneira direta nos liceus, e indireta nas faculdades) à instrução pública, à consciência social de uma forma cuidadosamente mensurada de “liberdade de pensamento”, digamos, para ser claro: ao estabelecimento progressivo do sufrágio universal. Daí o estilo de diretor, de condutor de consciência, daí o papel que eles gostam de desempenhar de defensores das liberdades individuais e das restrições de pensamento; daí seu gosto pelo jornalismo, o cuidado de tornar conhecida sua opinião e a mania de responder a entrevistas... (*DE II*: 70-1).

Ao fornecer o contraste entre os “funcionários da história” e o “funcionário público”, Foucault atenta para uma dentre diversas diferenças da recente história social do filósofo. De maneira clara, há um contraste regional entre os dois exemplos: sugere certa grandiloquência dos vizinhos, oposta aqui a uma pretensa modéstia do lado gaulês. Na Alemanha, há o “filósofo”, na França, ele fala dos “professores de filosofia”. E não deixa de ser curioso: ele sub-repticiamente se inclui na categoria ao sugerir que os filósofos, ou melhor, os professores de filosofia na França tem “gosto pelo jornalismo”, pelo “cuidado de tornar conhecida sua opinião” e, aqui possivelmente numa autorreferência, pela “mania de responder a entrevistas” (cf. *infra*: 148).

Se é verdade que saímos dessa entrevista sem uma posição clara, fica evidentemente a defesa da “função-filósofo”: ele ocupa um lugar social diferente em diversos lugares que cumpre observar. Lugar que pode variar conforme os pontos de partida, sendo o ensino fornecido em Vincennes certamente um deles. Menos do que uma armadilha, Vincennes é um caminho possível para se avizinhar dos loucos e dos poetas em suas relações particulares com a verdade.

Filósofo? Pouco tempo depois dessa polêmica sobre Vincennes, em dezembro de 1970, Foucault concede uma entrevista no Japão em que sua relação com a filosofia é retomada. Ao ser chamado de filósofo por T. Shimizu, ele confessa: “isso me desconcerta e gostaria de começar [a entrevista] desse ponto. Fui detido por essa palavra, é que eu não me considero como filósofo. Não é falsa modéstia” (*DE II*: 105-7). Uma vez mais vislumbramos alguém que “escreve para não ter mais rosto” bem como concede entrevistas com intuitos semelhantes. Essa entrevista coincide com a época em que irá assumir a cátedra de “Histórias dos sistemas de pensamento”, concebida por ele no *Collège de France* para assumir o posto de seu antigo professor de filosofia Jean Hyppolite, a quem homenageia no final de sua aula inaugural (*OD*: 77-9, ver também Eribon 1990: 197-207). Ali vai sugerir que a dificuldade que sentia em “começar”, em tomar a palavra resultava

por fazê-lo “neste lugar de onde o ouvi [a Jean Hyppolite] e onde ele não está mais” para escutá-lo. Essa homenagem contém ainda um traço relevante para o nosso ponto. Um pouco antes Foucault sugere que é de seu antigo professor que ele tomou “o sentido e a possibilidade” do que ele faz. Talvez por isso a modéstia no comentário anterior. O que ele deseja fazer parece ser algo semelhante à filosofia tal como Hyppolite a pensava, mas que é outra coisa que não carrega esse nome. Trata-se de fazer escrever acerca de sistemas de pensamento. Ambiguamente podemos ler esse sintagma como 1) algo amplo o suficiente para entender a filosofia somente como mais um sistema de pensamento; e 2) uma perspectiva diferente do que seria a filosofia, ou seja, pensada não como amor ao saber, mas como um sistema, um caminho, uma forma, um meio para pensar. É sempre bom salientar que, até onde vai a nossa leitura, Foucault não elaborava sistema de pensamentos, pretendendo somente outra maneira de escrever a história (*DE I*: 585-600; *supra*: 41 *et seq*; retomado também em *infra*: 148). E na entrevista supracitada, concedida no Japão, ele reitera o diagnóstico “social” que faz do lugar da filosofia, como na hipótese 1) sendo ela mais um dos discursos possíveis nos “sistemas de pensamento”. Cito-o:

Trata-se mais de uma das características fundamentais da cultura ocidental há cento e cinquenta anos: a filosofia, enquanto atividade autônoma, desapareceu. Nesse sentido, há um sintoma sociológico que merece ser assinalado: a filosofia hoje não passa de um ofício de professor universitário. Desde Hegel, a filosofia foi ensinada pelas universidades cuja função consiste menos em praticar a filosofia do que ensiná-la. O que outrora se referia ao mais elevado pensamento no Ocidente decaiu, hoje, ao nível da atividade considerada com o menor valor no domínio da educação: esse fato prova que a filosofia já tenha perdido seu papel, sua função e sua autonomia (*DE II*: 105).

Antes de prosseguir, vale notar aqui uma “retomada” da exposição anterior sobre Vincennes. O diagnóstico de certo risco de declínio da “função-filósofo” surge outra vez, assinalando o risco de a filosofia ter se tornado somente uma disciplina universitária restrita à transmissão de conteúdos filosoficamente relevantes, porém distante do que Foucault considera uma atividade autônoma. Nota-se que, ao invés de distinguir entre duas tradições, a francesa e a alemã, ele enfatiza neste caso o contraste entre “praticar” e “ensinar” filosofia. Aqui todos estão reunidos de alguma maneira sobre a ideia de que, independentemente das diferenças, o lugar social ocupado pela filosofia é o do ensino de filosofia, leia-se neste caso, a transmissão de sua história, e não a da prática da filosofia, ou seja, o uso desses discursos para pensar, e especialmente como veremos, para pensar o

presente. A recente cultura ocidental, em seus últimos 150 anos, assistiu portando à minoração da filosofia.

Ocidente, Oriente. Vale notar, antes de prosseguir, um significante presente nessa fala, bem como em outras e mesmo usado por seus leitores: o *ocidente*. Maneira automatizada de falar da cultura europeia e de suas possíveis heranças, esse significante já aparece levemente problematizado por Foucault em seu prefácio de *As palavras e as coisas*: o texto de Borges faz rir, apontando para uma distorção que impede de pensá-lo, à qual o autor confere à uma região precisa – a China – “cujo simples nome constitui para o Ocidente uma grande reserva de utopias” (PC: XIII). Foucault faz notar como esse riso é resultado não só do conteúdo pretensamente chinês da enciclopédia, mas principalmente da distância que a ordem de coisas que se estabeleceu no ocidente quer demarcar. Como vimos (cf. *supra*: 69), as utopias são lugares sem lugar, fábulas cujo perigo é contraposto pelas heterotopias que nos levam a pensar a diferença do lugar em que estamos no lugar que ocupamos. Em certa medida, podemos dizer que a utópicas ordens das coisas que se sucedem em *As palavras e as coisas*, é a história heterotópica escrita com elas por Foucault que o coloca em um lugar não-utópico. Menos do que rir de outros “sistemas de pensamento”, ele nos leva a pensar suas diferenças.

Anos depois, numa entrevista de 1977 intitulada “O poder, uma besta magnífica”, há uma sugestão bastante clara do que seria esse ocidente. Cito-o:

A partir do século XIX, é preciso dizer que os esquemas de pensamento, as formas políticas, os mecanismos econômicos fundamentais que eram os do Ocidente se tornaram universais através da violência da colonização, enfim digamos, a maior parte do tempo, de fato, se tornaram universais. E é isso o que entendo por Ocidente, essa espécie de pequena porção do mundo cujo destino estranho e violento tem sido impor por fim seus modos de ver, de pensar, de dizer e de fazer ao mundo inteiro (DE III: 370).

Ao mesmo tempo em que marca as reservas de utopias no Oriente, a pretensa universalização dos esquemas de pensamentos, ou se quisermos usar um anacronismo, os modos de subjetivação ocidental constituem um elemento basilar do projeto colonial, como nota Foucault nesse comentário. Isso porque não só se tratou de ocupar e conviver com um modo diferente de vida. Tratou-se de criar um espaço geográfico capaz de se impor. E é essa ficção o que ele entende por Ocidente: um meio pelo qual uma “pequena porção do mundo” tornou universais seus “bons” modos de ver, de pensar, de dizer e de fazer (e é legítimo se perguntar se tal ficção ainda hoje não insiste em impor bons modos). Essa porção de mundo

criou uma maneira de narrar na qual ela se vê como centro de interesse, lugar de nobreza, em contraste com esse outro, o Oriente desconhecido, imaginado, sonhado, ridicularizado, explorado e violentado por uma maneira de escrever a história. E não só a confusão dos navegadores ao aportar nas Américas serve de indício arcaico dessa criação dos historiadores do século XIX, como todo conjunto moderno de imposições éticas e estéticas, de ingerências diplomáticas e subjugações mercantis servem para assinalar como a história dos últimos dois séculos acabou legando culturas milenares à sombra dos reis barbudos do ocidente.

Não é involuntariamente, portanto, que Edward Said, em seu já bem-conhecido estudo *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente* (1990), tenha descoberto a utilidade do pensamento de Foucault, nomeadamente de sua noção de discurso. Entre as diversas hipóteses desse estudo, cito uma delas:

o orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said 1990: 15).

Nesse sentido ele deseja analisar o orientalismo como um discurso no sentido foucaultiano do texto, de modo a “entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente [como no texto de Borges!] durante o período pós-Iluminismo.” (*Ibidem*). Dito isso, apesar da inconsciente naturalidade com que o termo aparece, é preciso recordar, e não contornar, os embaraços provocados por tais expressões. Isso porque há implícito nesse comentário a ideia de que se fala de determinados lugares para determinados lugares, escrevendo assim uma história que não é universal, mas localizada no espaço e tempo. “Não sou filósofo, nem escritor. Não faço uma obra, faço pesquisas que são simultaneamente históricas e políticas”, dirá Foucault na sequência dessa entrevista (*DE III*: 376). As negativas são evidentes esforços para escapar do lugar típico de um ocidental: - o filósofo, o escritor, o nome que faz sua obra. Ele sugere algo no plural: faz *pesquisas* que aliam história e política, que se debruçam sobre enunciados tais como “Ocidente”, “Oriente”, inventados em uma determinada porção de terra, em certo momento do tempo.

Uma escolha original. É verdade que Foucault distanciou-se diversas vezes da posição de filósofo. Porém, na sequência da entrevista no Japão de 1970, ele revela outra resposta à questão “o que é filosofia?”, cito-o: - “Diria que se trata do lugar de uma escolha original que se encontra na base de toda uma cultura.” Em que sentido a filosofia seria uma “escolha original” basilar para uma cultura? No sentido de se institucionalizar? Ou de ser uma “prática autônoma”? É feliz o pedido de explicações feito por Shimizu que pede esclarecimentos sobre a inusitada expressão. E Foucault fornece uma longa resposta:

Por escolha original, não entendo somente uma escolha especulativa, no domínio das ideias puras. Mas uma escolha que delimitaria todo um conjunto constituído pelo saber humano, as atividades humanas, a percepção e a sensibilidade.

A escolha original na cultura grega é Parmênides, é Platão, é Aristóteles. A escolha política, científica e literária na cultura grega, ao menos para uma grande parte, tem por ponto de partida o princípio fundamental do conhecimento que foi operado por esses filósofos. Pela mesma razão, a escolha original da Idade Média, se não foi incluída pelos filósofos, se fez ao menos em relação com a filosofia. Assim foi com a filosofia platônica nos séculos XI e XII, e assim foi mais tarde, por conseguinte com a filosofia aristotélica, nos séculos XII e XIV. Descartes, Leibniz, Kant e Hegel são eles também representantes de uma escolha original: essa escolha se fazia com a filosofia como ponto de partida e o seio mesmo da filosofia, em relação com toda uma cultura, todo um domínio de saber, toda uma forma de pensamento. Provavelmente, Hegel terá sido o último caso de escolha original realizada pela filosofia enquanto atividade autônoma. É que, *grosso modo*, a essência da filosofia hegeliana consiste em não operar essa escolha, ou seja, recuperar em sua própria filosofia, no interior de seu discurso, todas as escolhas que foram feitas na história.

Tenho a impressão de quê, no mundo ocidental, a partir do século XIX, talvez mesmo a partir do século XX, a escolha verdadeiramente filosófica, em outros termos, a escolha original fez-se tomando como ponto de partida domínios que não concernem mais a filosofia. Por exemplo, as análises efetuadas por Marx não eram filosóficas em seu espírito, e nós não devemos considerá-las como tal. São análises puramente políticas que tornam indispensáveis algumas das escolhas originais fundamentais e determinantes para nossa cultura. Da mesma maneira, Freud não era um filósofo e não tinha qualquer intenção de sê-lo. Mas o fato de ele ter descrito a sexualidade como ele o fez, que tenha trazido à luz as características da neurose e da loucura mostra que se trata sim de uma escolha original. Pensando bem, uma tal escolha operada por Freud é bem mais importante para a nossa cultura do que as escolhas filosóficas de seus contemporâneos, tais como Bergson ou Husserl (*DE II*: 106).

Neste caso, Foucault procura esboçar uma teoria otimista sobre o lugar da filosofia na história. Há algo de improviso nessa fala que não pode ser desconsiderado. Foucault está à vontade, os entrevistadores são gentis e têm outro estilo, bastante diferente daquele belicoso com que se acostumara nas entrevistas posteriores a *As palavras e as coisas*. A teoria que esboça aqui sobre a “escolha original” deve, portanto, ser vista como um recital de um Hermeto Pascoal num

concerto estrangeiro: ele executa de tal forma que, apesar de sua aparente estrutura estudada, é um improviso que reflete seu estilo intempestivo e polêmico. Para se ter uma ideia disso, ele vai usar o mesmo “acorde” – o da origem – no texto sobre Nietzsche para criticá-lo, na medida em que sugere ler o autor a partir dos conceitos de “emergência” e “proveniência”, não através do termo “*Ursprung*” vertido por ele como origem (cf. *infra*: 172). É verdade que nota o uso ambíguo do termo, mas somente para fazer jus a uma boa interpretação (*DE* II: 137-40). O argumento que conduz o início deste texto está baseado na prevalência da diferença entre esses termos, visto que, cito-o:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa a sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde estão, “escavando as profundezas”; dar-lhes tempo para retornarem do labirinto onde nenhuma verdade jamais os manteve sob proteção (*DE* II: 140).

Mesmo considerando a posteridade da publicação deste texto sobre Nietzsche, que é de 1971, pode-se supor que Foucault já bastante envolvido nessas leituras. Há publicações de textos e entrevistas em torno de Nietzsche desde 1966 (*DE* I: 549-52; 564-80; 585-600) e, como vimos, seu curso em Vincennes foi sobre o assunto, bem como suas primeiras lições no *Collège de France* (*OD*; *AVS*: 2-28). Nota-se aqui evidentemente a metáfora do labirinto como o espaço no qual o genealogista se encontra a desafiar os limites do verdadeiro.

Resguardados os devidos cuidados, é preciso prosseguir examinando o que ele sugere ser uma “escolha original”. Trata-se de um ponto de partida, se não para os contemporâneos daqueles, ao menos para os que desejam escrever sua história. Parmênides, Platão ou Aristóteles, enfim, os nomes que se alinhavam na história da filosofia, servem como referências para retirar as máscaras de que fala Foucault, ou seja, para perceber porque em determinado momento a maneira de pensar seguiu a direção que se nos apresenta hoje. Como se trata de um conceito improvisado, não se pode lhe exigir muito, mas não se pode negligenciar que esses discursos filosóficos constituem um conjunto que nos permitem ter uma ideia do que seria a percepção e a sensibilidade daquele tempo. Discursos que chegam até nós pelo lugar estratégico que ocupam, pois delimitam certamente o que é incerto saber sobre seus contemporâneos. São originais somente na medida

que podemos pensá-los como emergente: surgem para nós sem fornecer a verdade do que eles foram para outros anteriormente.

A filosofia é vista como “escolha original” somente enquanto ela se mantém como “atividade autônoma”, o que coincide com testemunhos anteriores do autor. A atividade autônoma é aquela que se desenvolve à margem e, neste caso, acaba por influenciar toda uma cultura, um domínio de saber. Como vimos, a filosofia compartilha com a poesia e a loucura essa autonomia (cf. *supra*: 127), esse princípio de exclusão que ao mesmo tempo as isola da sociedade, mas que pelo menos no caso da filosofia – isso é claro nos exemplos acima – acaba por influenciar a percepção que temos das escolhas de uma cultura. A maneira pela qual escrevemos a história passa também pelo traçado que somos capazes de estabelecer graças a essas escolhas. Atividade autônoma ainda porque não está ligada de forma sistemática à transmissão de sua atividade: diferente de saber fazer sapatos, a filosofia se transmitiu vendo sua prática ser transmitida de maneiras muito diversas e inusitadas. Basta analisar os inúmeros gêneros textuais praticados pelos filósofos até Hegel. Desde Platão, que com seus diálogos relaciona-se amplamente com o teatro grego, desde a comédia aristofânica até o teatro de Eurípedes (cf. para uma excelente abordagem desse tópico, Queirós Campos 2011), passando por confissões, tratados, novelas, cartas, diários, ficções, sátiras, enciclopédias e ensaios.

E outra vez é Hegel quem aparece em posição estratégica. Visto como o último a realizar a filosofia como “atividade autônoma”, é ele quem permite a transição da prática para o ensino. É o último a praticar a filosofia e o primeiro a institucionalizá-la na forma que a conhecemos. Não é de se estranhar que a partir desse ponto “a escolha verdadeiramente filosófica” não seja feita no interior da filosofia enquanto disciplina. E daqui a ambiguidade que atravessa, em certa medida, essas falas: a filosofia surge tanto como uma disciplina específica, um saber a ser transmitido e não uma prática (cf. *supra*: 62); como um predicado que se atribui a algo – o filosófico. Um pouco como a diferença entre o café e a cafeína – que pode ser encontrada alhures, bem como excluída do próprio café – a filosofia parece poder ser encontrada em outras disciplinas, bem como pode não estar presente nos cursos de filosofia. O aparente paradoxo dessa formulação desfaz-se.

Daí a notável importância atribuída aos não-filósofos: não se trata de dizer que as análises de Marx eram marxistas, elas são políticas, Foucault admite; mas admite ainda que suas escolhas são determinantes para a cultura “ocidental”, ou seja, são estratégicas filosoficamente falando. Com Freud não é diferente. Sua maneira de pensar a nossa subjetividade não pretende incluir-se na tradição institucionalmente filosófica, mas sua localização estratégica para entender o tempo em que Foucault viveu e o nosso, habilita o vienense a tal colocação. Uma ausência é curiosamente notável: Nietzsche. Por que Nietzsche não aparece nesse ponto da argumentação? Qualquer resposta não passaria de especulação psicanalítica. Poderíamos alegar uma posição estratégica do freudo-marxismo no espectro do pensamento de esquerda vigente na França da época, ou mesmo, certa demanda por retomar e questionar os limites de tais autores, o que não responde a razão dessa lacuna. É verdade que, como vimos, Foucault estava prestes a publicar “Nietzsche, a genealogia e a história”, e que o autor alemão não compromete de todo a hipótese improvisada, uma vez que tinha formação em Filologia. Mas também é verdade que Foucault dedicara uma conferência inteira aos três nomes, e que por uma estranha coincidência, seu livro mais conhecido até então foi escrito tomando como eixo os campos desses três pensadores. *As palavras e as coisas* têm, simplificando-o radicalmente, três eixos para pensar a emergência das ciências humanas – a linguagem, a vida e o trabalho – aos quais se poderia livremente apor o interesse de Nietzsche, o filólogo; Freud, o médico e psicanalista; e Marx, o sociólogo. O esquecimento de Nietzsche pode ser facilmente atribuído a algum desconforto com o léxico do original surgido no imprevisto – bloqueando a possibilidade de sua aparição.

À par dessas implausíveis suposições, o que preciso salientar é a importância desses, como de outros não-filósofos, para o pensamento de Foucault. É digno de nota ainda um fato. Foucault não está sozinho nesse “elogio” dos não-filósofos. Em que pese a crítica de Foucault à metáfora geológica (*DE I*: 595) que será usada por Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* (1957: 48-58), este mostra-se igualmente esgotado em relação à filosofia tal como ensinada na universidade. É bastante esclarecedor saber que ele elogia Freud e Marx na mesma medida, refletindo a tendência na França de sua época de assinalá-los como pensadores centrais para a compreensão de nossa cultura e, talvez mesmo, no caminho da resposta à pergunta celebrada por Kant e que inaugura a antropologia filosófica –

“o que é o homem?” (cf. ainda Vaz 1991), coincidências demasiado importantes para serem ignoradas quando se trata de alguém interessado em fazer uma arqueologia das ciências humanas.

Assim, podemos compreender um pouco melhor a sequência final dessa fala:

Não seria o caso de avançar tal suposição? A de que é, em todo caso, errôneo pretender que nossa época, ou seja, os séculos XIX e XX, abandonou a filosofia em proveito da política e da ciência. É preciso, de preferência, dizer que a escolha original era, outrora, operada pela atividade filosófica autônoma, mas que hoje tem lugar em outras atividades, sejam elas científicas, políticas ou literárias. Por isso, na medida em que minhas obras concernem essencialmente à história, quando trato dos séculos XIX ou XX, prefiro me apoiar nas análises sobre obras literárias, mais do que sobre as obras filosóficas. Por exemplo, as escolhas operadas por Sade são bem mais importantes para nós do que elas foram para o século XIX. E é por estarmos ainda assujeitados a tais escolhas que somos conduzidos a escolhas inteiramente decisivas. Eis porque me interesso por literatura, na medida em que ela é o lugar no qual nossa cultura operou algumas escolhas originais (*DE II*: 105-7).

É preciso notar um deslocamento do eixo. Ao que parece, sempre algum tipo de atividade autônoma deve ser possível, deslocada nos tempos de Foucault da filosofia para política e ciência. Isto é: para compreender o que somos não basta ler os filósofos, é preciso recorrer a amplitude de práticas tão distintas como a política e a ciência – talvez nessa medida Husserl seja menos importante que Freud; e Bentham seja complementar a Rousseau (*DE III*: 195). Em que pese o caráter weberiano do improvável, a nossa racionalidade pode ser melhor compreendida por esses dois campos, a que Max Weber (2004) deu o nome de vocações, em um mundo cada vez mais desencantado e, coincidência ou não, menos dado à filosofia.

Curioso uma vez mais o afastamento que Foucault mantém em relação à filosofia aqui. Suas obras, ele sugere, “concernem essencialmente à história” e não à filosofia. Evidentemente, tendo em mente agora a possibilidade do filosófico fora da filosofia, talvez seja aí que ele queira se situar. Como nos casos de Nietzsche, Freud e Marx, é através de alguma maneira de contar a história de como vemos o que falamos, vivemos ou trabalhamos que se conquista o predicado do filosófico, que se escolhe verdadeira e autonomamente filosofar. Não é preciso mais prescrever a linhagem universitária que remonta a Hegel: escrever a história é menos buscar a verdade sobre a filosofia, ou nos termos de Foucault, “a filosofia das filosofias”, ou mesmo, “a linguagem das linguagens”; ao evitar ocupar esse

papel de legisladora da filosofia, à história ele permite desempenhar então outro, qual seja, o de uma “etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade” (DE I: 598). Não surpreende assim ouvi-lo dizer que a literatura ocupa um lugar semelhante ao da filosofia ao operar escolhas originais. O sucesso de certas maneiras de narrar deve-se à capacidade de manifestar esse “isso que fala”, as reticências manifestadamente presentes não nas profundezas de uma cultura, mas na superfície mesma de suas manifestações, naquilo que não oculto, também não é obviamente visível: precisamente no modo de escrevê-la, recorrendo ao que Nietzsche (2003) chamou de intempestivo ou que, lendo Foucault, Agamben (1990: 59-73) chamou de contemporâneo. Um poeta empenha a vida em fixar os olhos em um ponto arquidistante. Com isso, ele conecta o tempo do indivíduo ao tempo histórico coletivo, de modo a viver um presente em que não estivera, percebendo o lado escuro de seu tempo através de uma certa defasagem em relação a ele. Assim, ao manter certa diferença obsoleta em relação ao presente, isso que o impele a pensá-lo, ou nos termos de Foucault, diagnosticá-lo sem a menor das nostalgias (cf. *infra*: 172).

As peripécias. Assim, não surpreende ouvi-lo dizer que “Toda a filosofia do ocidente consiste em mostrar ou em reinscrever o saber em um tipo de esfera ideal que nunca atenta para as peripécias históricas do poder” (DE II: 414). A generalização apressada, em outra entrevista no Japão, publicada em 1973, resulta de mais um desses improvisos que ativam certos lugares comuns – tais como “toda a filosofia”, “o ocidente”, “a esfera ideal” – para então questioná-los. Foucault não parece querer encerrar a história da filosofia ocidental com esse juízo, apesar de o trecho permitir essa interpretação. Seu expediente é claro e está no alvo da frase – compreender as peripécias históricas do poder –, e nesse sentido ele parece fazer algo de filosófico sem filosofia, ou seja, eximindo-se de participar de “Toda a filosofia do ocidente” a que se refere. Esse lugar comum é um ponto de ataque ao lugar da filosofia como disciplina meramente universitária que se contenta em discutir problemas em uma esfera ideal. As escolhas originais resultam de atividades autônomas, o que pode ser lido também como *práticas* autônomas. Na medida em que abdica de questionar as práticas que a rodeiam para transmitir aos seus alunos conteúdos institucionalizados por um currículo que não acompanha os problemas presentes, a filosofia tende como disciplina a perder sua força subversiva. Cito-o uma vez mais nesse sentido, na entrevista anterior de

1970: “Creio que a filosofia perdeu sua força subversiva, tanto mais que, desde o século XVIII, ela se tornou uma ocupação de professor universitário. E isso pode se aplicar a toda escritura teórica que tem por tarefa a análise teórica” (*DE II*: 126). A esse comentário se seguirá uma comparação com a literatura no sentido de defender o argumento de que não basta inscrever-se em um determinado campo – filosofia ou literatura – para desempenhar uma atividade autônoma, ou nos termos supracitados, subversiva. Na medida em que a escritura teórica afasta-se das práticas e toma como tarefa a análise teórica de teorias, ela apresenta a redundância que resultará no declínio da força subversiva de seu discurso. Foucault chega mesmo a se questionar, no final dessa entrevista, se seria preciso parar de escrever ou mesmo de falar (*DE II*: 128).

Com isso, ele procura revincular a atividade autônoma a práticas que são também não-discursivas: intervenções públicas, manifestações, tomadas de posição que muitas vezes passam por mostrar que outras experiências de vida com o corpo são possíveis para além dos discursos e da linguagem. Experiências essas que guardam tantos riscos quanto aquelas discursivas de que aqui se fala. Nos dois casos cumpre não evitar pensar, mesmo diante da possibilidade de que o lugar autônomo da filosofia esteja ameaçado pelo excesso de análises teóricas a que seus praticantes devotam seu tempo. Compreende-se assim, porque numa entrevista de 1972, Foucault não poupa e diz com alguma carga que: “A filosofia já foi abolida. Ela não passa de uma vaga disciplinazinha universitária (...). O que caracteriza o filósofo é que ele se afasta da realidade. Ele não pode se aproximar dela” (*DE II*: 305). Uma resposta desoladora que poderia levar um leitor apressado a considerar como delirante ou ingênua qualquer pesquisa sobre filosofia nos textos de Foucault. Já expusemos, todavia, algumas nuances do problema que não nos dissuadem de sua importância. Seguindo o que Lacan sugeriu acerca do enunciado no quadro da Sorbonne, o ato quase sempre desconhece a si mesmo. O lugar do quadro no qual o enunciado está escrito, os gestos de ida às ruas que se seguem a sua inscrição não estão presentes nas descrições que dele fazemos, mas desempenham um papel crucial para pensar as práticas dos estudantes quando escrevem que “As estruturas não vão às ruas” (cf. *supra*: 117). Foucault sugere que a filosofia já foi abolida e talvez o gesto de dizê-lo, menos do que o que está dito, parece guardar a marca não-discursiva do filosófico.

Considere-se ainda que na época dessa declaração ele está envolvido com o Grupo de Informação sobre as Prisões (*DE I: 37 et seq.*). Assim, a figura do intelectual que se posiciona microfisicamente na defesa de pautas estratégicas começa a ganhar espaço em sua atividade, iniciando uma trajetória de questionamento do lugar público costumeiramente ocupado pelo intelectual. Como ele e Deleuze sugerem na conversa “Os intelectuais e o poder” (*DE II: 307-8*), a teoria não exprime mais, tampouco aplica ou traduz uma prática, “ela é uma prática”, localizada, regional e não totalizante. Não se trata mais de uma “tomada de consciência”, ou seja, de um exercício teórico acerca de algo também teórico; trata-se de usar a teoria como um sistema regional de luta diante de outras práticas, ou seja, como uma prática de uma resistência.

Assim não é de se estranhar que no debate com Chomsky em 1971, transmitido pela TV e transcrito anos depois para uma revista, ao ser perguntado porque se interessava tanto por política quanto por filosofia, Foucault diga nunca ter se ocupado de filosofia, cito-o;

Eu nunca me ocupei com filosofia. Mas este não é o problema.

Sua questão é: porque eu me interesso tanto por política? Qual cegueira, qual surdez, qual densidade de ideologia teria o poder de me impedir de me interessar pelo assunto sem dúvida mais crucial de nossa existência, a saber, a sociedade na qual vivemos, as relações econômicas nas quais ela funciona, e o sistema que define as formas regulares, as permissões e interdições que governam regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida é feita, antes de tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nós nos encontramos.

Eu também não posso responder à questão do porquê deveria me interessar; só posso responder te perguntando por que eu não deveria estar interessado (*DE II: 494*).

Menos do que a inversão da questão, é o caso de salientar a preocupação crescente do autor com os meios pelos quais as práticas de seu trabalho participam da luta política. Em suma, menos do que encontrar algo como uma verdade última, algo característico de certa maneira de pensar a filosofia, as atenções de Foucault voltavam-se para o que considerava mais crucial – a maneira pela qual se vive, as relações aí estabelecidas, as regras, permissões, interdições, condutas e costumes que “*governam* regularmente nossa conduta”. E a isso que ele curiosamente chama de essencial – a situação presente cujo funcionamento está em contínua mutação, alterando continuamente o conteúdo dessa essência. Se a filosofia constitui uma disciplina universitária que se vê distante dos problemas atuais, distante das políticas que governam uma sociedade, então, Foucault se

autoriza a dizer que nunca se ocupou de Filosofia. Nunca se ocupou em pensar “essências” para além das que se apresentam como mutáveis e presentes. Mas ele mesmo ressalta: não se ocupar de filosofia não é o problema. Problema é não estar interessado em política, ignorar o modo pelo qual se governa uma sociedade ou mesmo ter que justificar seu interesse.

Espécies de filósofos. O ano é o de 1976. Foucault havia publicado *Vigiar e Punir* e preparava *A vontade de saber*, primeiro volume de sua história da sexualidade. A entrevista, no entanto, é sobre geografia. O entrevistador da revista *Hérodote* oculta seu nome ao leitor. Suas questões procuram aproximar os trabalhos do autor com o campo em questão. Remete-se a *A arqueologia do saber* e diz que surpreenderia se os filósofos tivessem alguma vez levado a geografia em consideração. Lança diversas perguntas e Foucault esclarece que se dedica a fazer uma história em um sentido genealógico, com eficácia e engajamento nos combates políticos. Desvia-se da questão, reafirmando a posição politizada e prática que, como vimos, constantemente afirmava. E o entrevistador emenda um comentário, submetendo a hipótese de que o que pode atrair um filósofo ou um arqueólogo “é ser árbitro ou tirar proveito de uma polêmica já iniciada”. A resposta de Foucault não poderia ser mais reveladora:

É verdade que a importância de uma polêmica pode atrair. Mas eu não sou de forma alguma essa espécie de filósofo que formula ou quer formular um discurso de verdade sobre qualquer ciência. Legislar sobre toda a ciência é o projeto positivista. Eu me pergunto se em certas formas de marxismo “renovado” não se caiu em tentação semelhante, que consistiria em dizer: o marxismo, como ciência das ciências, pode fazer a teoria das ciências e estabelecer a separação entre ciência e ideologia. Ora, essa posição de árbitro, de juiz, de testemunha universal, é um papel a que me recuso absolutamente, pois me parece ligado à instituição universitária da filosofia. Se faço as análises que faço, não é porque há uma polêmica que gostaria de arbitrar, mas porque estive ligado a certos combates: medicina, psiquiatria, penalidade. Nunca pretendi fazer uma história geral das ciências humanas, nem uma crítica geral da possibilidade das ciências. O subtítulo de *As Palavras e as Coisas* não é a arqueologia, mas *uma* arqueologia das ciências humanas (DE III: 29).

A linha argumentativa é semelhante, anos após os trechos supracitados. Foucault recusa “absolutamente” o papel de árbitro, de juiz, de testemunha universal da história: ele não é “essa espécie de filósofo”. A qual espécie ele se refere? A toda essa que guarda consigo uma tendência positivista seja ela qual for. Foucault se refere à doutrina de Auguste Comte que tanto influenciou o movimento republicano brasileiro e que deixou marcas impressas inclusive em

nossa bandeira (cf. Comte 1983: XIV-V; Carvalho 1987: 42-65); bem como se refere a exemplos mais sutis, uma vez que há “tentativas positivistas”. Tais tentativas consistiriam em tentar estabelecer arbítrios entre disciplinas, como se algum modo de pensamento fosse detentor de uma verdade sobre as verdades capaz de conferir mais legitimidade, ou seja, mais-verdade a um tipo de discurso do que a outro. A pergunta retórica sobre o marxismo (e não sobre Marx) exemplifica bem esse ponto. Ao fazer análise sobre a distância que separaria ciência e ideologia, um marxista está claramente buscando separar o discurso que fala *verdadeiramente* do real, daquele que fala *fantasiosamente* do real. Quem estabelece o limite, talvez inconscientemente, é o analista que adere a critérios que ele, como leitor de Marx, pensa ser os mais seguros para tal distinção. É uma leitura possível de Marx que o introduz na tradição da filosofia universitária e faz análise teórica da teoria.

O interlocutor poderia justamente interceder contra Foucault argumentando que ao falar de poder e resistências, ele estaria fazendo algo semelhante. Se por um lado, é de se reconhecer Foucault como um leitor de Marx, uma vez que ao pensar os caminhos da disciplina, ele está ocupado com as práticas e os poderes que envolvem a sociedade, que permitem governar corpos; por outro, reage ao marxismo na medida em que não toma partido sobre qual lado fantasia e qual lado detém a verdade do real. É nesse sentido que Foucault pode abdicar da distinção entre ciência e ideologia: na medida em que não pressupõe haver um discurso sobre os discursos que dota alguém de um critério de verdade absoluto capaz de acusar discursos de falsidade absoluta. O problema que os poderes impõem não é um problema de correspondência para com o real, mas da liberdade em relação aos modos de pensar a realidade; não é o de saber o que está além da ficção, mas de como ficções nos governam. É essa sujeição ao poder que os trabalhos de Foucault questionam, não para simplesmente negá-la, mas para tornar complexo o jogo de perspectivas. Como sugere Judith Butler:

Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos (Butler 2017: 9).

A primeira pessoa do plural usada por Butler denota muito bem algo do senso-comum que já se acostumou com esse arbítrio marxista. No lugar de ler “estamos acostumados” poder-se-ia muito bem colocar “certas formas de marxismo estão acostumadas” a pensar que o poder é somente aquilo que nos inferioriza, submete ou sujeita através da ideologia. E Butler nota com inteligência a ambiguidade do poder para Foucault: não é só aquilo a que nos opomos, mas também aquilo de que dependemos para existir.

Resguardadas as diferenças estruturais, uma rápida aproximação dessa noção de poder com a de mal-estar proposta por Freud ajuda a elucidar seu aspecto ambivalente: em ambos os casos há um desconforto, uma falta de abrigo, um incômodo qualquer inevitável em relação ao que constitui o que somos, ao que dependemos para existir, ao mesmo tempo ameaçando-nos e preservando-nos. Se por um lado, Freud sugere haver diversas táticas contra o sofrimento gerado por esse sentimento: elas vão desde a conquista da natureza, à intoxicação anestésica, a ilusões do tipo religioso, até a introversão da libido, a sublimação artística, a experiência do amor e a estetização da existência (cf. Dunker 2015: 199); Foucault sugere o caminho das resistências como um modo de enfrentar a condição subjetivada pelos poderes e elaborar tais táticas (cf. *infra*: 166). E é através da análise que em ambos esses caminhos se tornam possíveis, ou seja, destaca-se dessa ligeira aproximação o quanto o caráter analítico desses dois pensadores sugere outra espécie de filósofo ocupada com o inconsciente, seja nos casos clínicos específicos ou em relação ao saber, ambos investigam esses caminhos para lidar com essa ambiguidade constituinte que nos afeta, com as forças que nos atravessam, não para julgar a verdade do que se anuncia, mas para permitir que sua enunciação não seja menosprezada. Uma espécie que permite compreender melhor as razões que levam a perguntar “Que força é essa, amigo? Que te põe de bem com os outros e de mal contigo?” – na precisa expressão de Sérgio Godinho.

Retornando ao trecho anteriormente citado de Foucault, fica mais claro que o caminho dessa espécie de filósofo não-filósofo – casos de Freud, Marx, Nietzsche e, entrevê-se, o do autor – não é o da polêmica pela polêmica. Não se trata de levantar uma questão já com o intuito de arbitrar sobre ela, de conceber sua verdade; trata-se de entrar em um combate – assumir uma posição cuja verdade dependa menos do aval metalinguístico – de um fundamento, de uma

verdade da verdade – e mais de uma posição que resiste à exclusão, à diminuição, à inferiorização de certas práticas. Uma espécie que busca a liberdade da filosofia.

E com isso em mente torna-se compreensível ouvir Foucault admitindo que:

Mesmo que eu diga que eu não sou um filósofo, se for mesmo da verdade que me ocupo, apesar de tudo sou filósofo. Desde Nietzsche, essa questão foi transformada. Não mais “qual é o caminho mais seguro para a verdade?”, mas “qual foi o caminho acidental da verdade? Era essa a questão de Nietzsche, bem como a questão de Husserl em *A crise das ciências europeias*. A ciência, a coerção ao verdadeiro, a obrigação da verdade, os procedimentos ritualizados para produzi-la há milênios atravessam completamente toda a sociedade ocidental e agora são universalizados para se tornar a lei geral de toda a civilização. Qual é sua história, quais são seus efeitos, como ela se entrelaça com as relações de poder? (*DE* III: 31).

A questão sobre o caminho mais seguro para a verdade é feita pela espécie de filósofo que deseja negar a existência de poderes. Tal segurança é adquirida ao custo de algum critério que se positiva acima de outros e arbitra sobre o que é verdadeiro e o que não o é. Talvez por isso a Nietzsche é atribuída a transformação da questão. Quando, em *A genealogia da moral*, o filósofo alemão sugere que o caráter “tosco” da genealogia da moral, tal como levada a cabo pelos psicólogos ingleses, está em deduzir de sua própria idiossincrasia a base da valoração que os leva a definir a verdade sobre o que chamam de “bom” ou “ruim” (Nietzsche 1998: §2). Sua resposta consiste em propor que a verdade sobre o “bom” e o “ruim” é uma invenção acidental. Graças a isso, Nietzsche se propõe uma tarefa diferente, a saber, a de fornecer outra genealogia da moral, objetivo da obra citada. O que garantiria à Nietzsche a verdade de sua história, uma vez que ele questiona a própria história da verdade? É aqui que o uso do artigo indefinido ganha uma importante proporção.

Na resposta de Foucault, ele é taxativo: seu objetivo não era fazer nem uma história, nem uma crítica geral, ou seja, ele não deseja fazer *a* história, tampouco *a* crítica. A verdade de uma história genealogicamente pensada é manifesta pela indefinição do artigo: trata-se de *uma* maneira de, ao visitar o ambiente cinza dos arquivos, tecer uma forma de contar a verdade. Ela não é exclusiva, isto é, não se presta à exclusão de outras narrativas possíveis, mas entra no combate sobre o que está narrado. A necessidade de vincular suas posições teóricas a posições práticas – como nos casos da defesa de Vincennes, da criação do GIP, entre outros tantos – vai na direção de estabelecer uma posição no

combate pela verdade. Nesse sentido não se trata simplesmente de polemizar, mas de fazer uma espécie de política da verdade, em que a filosofia que se compromete com práticas e encontra nelas um caminho acidental, específico e estratégico para pensar a verdade, para lutar por ela.

Escutar a história. A vinculação do pensamento à prática, entre verdade e poder, acaba por ser melhor compreendida quando avançamos na caracterização da função-filósofo. Por um lado, há uma espécie de filósofo atacada por Foucault. Ela se ocupa em transmitir conteúdos institucionalmente herdados, com foco no trabalho teórico sobre teorias. Essa transmissão liga-se em boa medida a tentativas sucessivas de desvendar postulados “escondidos” em uma obra por parte do intérprete, conferindo uma unidade a uma forma de pensar. Essa espécie de pensador busca um caminho seguro para a verdade de modo a obter o arbítrio necessário para fundar uma verdade da verdade. No entanto, parece haver uma outra espécie de filósofo, uma espécie não-filosófica de filosofar pelo menos, ocupada em pensar o que se passa na atualidade, além de assumir como foco de seu trabalho a relação entre saberes teóricos e ações práticas, ou seja, maneiras pelas quais se exerce o poder. Ela está menos ocupada em revelar conteúdos ocultos no interior de obras autorais do que pensar em um campo no qual a autoridade está dissolvida. Daí seu interesse por personagens infames, anônimas, classes operárias, presidiários, casos clínicos nos quais é menos a personagem e mais o diagnóstico o que interessa. Menos do que um caminho seguro, procura entender através de quais acidentes uma verdade foi formulada e disseminada, tornando-se socialmente aceita.

Alguém poderia objetar dizendo que Foucault, como um historiador da filosofia, também toma o caminho dessa espécie de filósofo que critica. Recorrer-se-ia para exemplificar essa hipótese aos textos escritos sobre Kant e Nietzsche. Salma Muchail (1995: 15), todavia, sugere com clareza que Foucault não faz história da filosofia no sentido tradicional – o de uma leitura filosófica das filosofias. Ele faz filosofia escrevendo histórias através dos diversos “objetos” que estuda – a loucura, a clínica, a sexualidade, a disciplina. Por isso, ele não faz filosofia no interior da história da filosofia, ou seja, ele não elabora uma teoria sobre como ler adequadamente qualquer filósofo. Ele lê e escreve sobre filósofos, como são os casos de Nietzsche e Kant, para a partir deles pensar sobre o que lhe interessa, ou seja, pensar o que é a atualidade, a história. Assim, através dessas

leituras, ele assume conceitos como os de genealogia e crítica, para trabalhá-los em outras direções. Seguindo ainda Muchail, há nesses casos, primeiro, “a afirmação de que pela referência ao passado pensamos nossa atualidade através do ‘diferencial’” (1995: 19), ou seja, o retorno a esses autores serve ao trabalho de pensar o que nos torna o que somos, e não simplesmente o que eles foram e pensaram; segundo “a proposição de uma história da filosofia” atual, que explicita as conexões das filosofias com a política, que, em termos foucaultianos, remete a relações que elas mantêm com regimes de poder, quer como reforço, quer como resistência” (1995: 19). Numa cena explicativa, seria como ver Foucault a escutar a história para narrar o presente, num jogo de transmissão de enunciados em que a mensagem colhida é usada não para desvendar um mistério anterior, mas para se posicionar no tabuleiro do presente.

É curioso escutar Miguel de Bestegui em seu verbete “Filosofia” (in Lawlor 2014: 345-55) ir em direção semelhante. Para ele se Foucault rompe com certo modo de fazer filosofia, de construir problemas, com certo modo de conceber a tarefa e o objetivo da filosofia é porque ele criou uma nova maneira de filosofar. Cito Bestegui: “Se ele se volta para a história, é para questionar as reivindicações ontológicas e transcendentais que a filosofia tende a fazer” (2015: 355); ou seja, como vimos nos trechos anteriores, para pôr em questão um jeito de fazer filosofia que busca respostas gerais, universais, todavia e paradoxalmente formuladas por uma figura autoral, singular, situada em um determinado momento histórico. Continua Bestegui: “Mas, ao se voltar para a história, ele não se alheia da filosofia. Pelo contrário, ele angaria questões filosóficas que a história por si mesmo não pode angariar, e assim, está apto a trazer à superfície o inconsciente ou o *a priori* do humano e das ciências sociais, o sistema de verdade e poder que pressupõe, bem como os modos de subjetivação que geram”. Se a história busca uma maneira de narrar através da filosofia, esta torna-se o caminho pelo qual podemos escutá-la e elaborar questões – é nessa medida que a filosofia enraíza o que a história atravessa. É graças a esse exercício investigativo que a filosofia pretende não só ver com profundidade, mas ter a amplitude de acompanhar os pressupostos que a superfície dos arquivos apresenta. Entre os diversos enunciados, essa outra espécie de filósofo se põe a escuta, busca o que nos discursos é não-discursivo. Escutando a história, ele se depara com o “isso que

fala” – chamemo-lhe “inconsciente” ou “*a priori* histórico” – e se põe a perguntar, formular problemas e hipóteses de como nos tornamos o que somos.²⁴

Assim, ainda que Foucault se esquive de uma espécie de filósofo, ao escutar a história, ele escuta também as perguntas “o que é o conhecimento?”, ou “o que é a verdade?” e não se esquivava de retomar o percurso acidental que as marcas deixadas pelo tempo assinalam. Gostaríamos, doravante, de investigar três personagens que colaboram para caracterizar essa outra espécie de filósofo de que fala Foucault e através das quais ele escuta a história. A primeira delas é o jornalista.

O jornalista. Em 1951, ele sonha ir para a Dinamarca quando terminar os estudos. Em 1953, visita Biswanger na Suíça e viaja para a Itália onde, com as *Considerações intempestivas*, vai à praia. Em 1955, trabalha como leitor da *Maison de France* em Uppsala, na Suécia, onde um ano depois sente “uma necessidade nietzschiana de sol”. Em 1958, pensa em se instalar em Hamburgo e, no entanto, antes de chegar lá, passa um tempo em Varsóvia, na Polônia. Nos anos 1960, volta à França. Em 1963, é convidado para dirigir o Instituto Francês de Tóquio, o que desejava, mas renuncia por razões pessoais. Em compensação, dá conferências em Lisboa e em Madrid. Em 1965, vai pela primeira vez ao por ele apelidado de “Departamento Francês de Ultramar” - a FFLCH da USP no Brasil. Em 1966, instala-se em Túnis na Tunísia, onde trabalha numa cátedra de filosofia. Em 1969, trabalha em Vincennes; a partir de 1970, no *Collège de France*, quando conhece os Estados Unidos e o Japão; em 1971, o Canadá. E daí em diante serão incontáveis retornos e destinos. No Brasil em 1973, dará conferências no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte, além de fazer uma longa viagem pela Amazônia de Manaus a Belém, cidade da qual guardará “forte nostalgia” (Defert, *DE I*: 13-64).

Quantas paragens caracterizariam a maior parte da vida dos filósofos de que se têm notícia? É verdade que vários puseram o pé na estrada. Platão visitou Dioniso. Aristóteles acompanhou Alexandre. Montaigne viajou para a Itália. Descartes conheceu a Holanda. Rousseau caminhou para a França; Voltaire dela

²⁴ Sobre a diferença entre *a priori* histórico e o *a priori* kantiano, a observação de Béatrice Han é elucidativa: “lá onde Kant procurava antecipar a possibilidade de todo conhecimento prescrevendo previamente suas leis, Foucault quer partir de conhecimentos já constituídos para definir retrospectivamente o que os possibilitou. O segundo limite da analogia [entre Kant e Foucault] diz respeito à invalidação, por Foucault, de toda perspectiva normativa – se o *a priori* histórico opera claramente uma determinação no campo do saber, esta não saberia, diferentemente de sua contrapartida transcendental, legitimar *a priori* a possibilidade de um conhecimento seguro” (Han 1998: 75).

teria fugido. Nietzsche foi em busca do sol Mediterrâneo. Benjamin se deixou fotografar em Ibiza. Seria delicioso ouvir um novo Diógenes Laércio nos contar tais histórias. Quem sabe uma personagem como essa não será mesmo útil num futuro qualquer, ainda que para ser contestada, ao falar da vida desses pensadores.

A que, no entanto, gostaríamos de chamar atenção ao rascunhar alguns dos itinerários foucaultianos é o quanto sua vida foi marcada por deslocamentos. Pensador de uma geração cada vez mais globalizada, não surpreende vê-lo a dizer: “Considero-me um jornalista, na medida em que aquilo pelo que me interesso é a atualidade, isso que acontece ao nosso redor, isso que somos, o que vem ao mundo.” (DE II: 434). Se há algum estranhamento, ele não se deve só à tradução do termo que distorce ligeiramente o campo semântico. Em português, a palavra jornalista não reflete com a mesma clareza a relação dessa profissão com o que acontece diariamente. De *jour*, o dia, nascem *journal* (simultaneamente, o noticiário impresso e diversos tipos de diário, como o pessoal ou o de bordo), *journalisme*, a grande área, e *journaliste*, a profissão responsável por *mettre à jour*, em bom português, por pôr em dia, por nos atualizar sobre o que se passa. O estranhamento, todavia, se deve à inusitada sugestão de uma espécie de filósofo-jornalista, como ele admitira na sequência de sua fala. Publicada na revista Manchete, no exemplar de 16 de junho de 1973, a recolha de ditos pelo autor em uma entrevista que leva o título “O mundo é um grande asilo”. Ali Foucault sugere que os governantes são os psicólogos e o povo, os pacientes. Assim sendo, é notável que o papel desempenhado por criminologistas, psiquiatras e todos os que estudam o comportamento mental do homem se torna cada vez mais importante. O motivo? – O poder político adquirira uma nova função, a terapêutica. E neste grande asilo, qual seria o papel do filósofo? Conhecer o tempo e a eternidade? Perguntar-se pelo sentido metafísico e profundo? Foucault sugere algo menos pretensioso – compreender o que se passa ao nosso redor, o que vem ao mundo, como nos tornamos aquilo que somos. Ele admite, tempos depois, que quando ouve alguém a falar de um assunto de maneira jornalística, não ri, mas quando ouve falar de uma crise “de um jeito sério, filosófico”, ele admite: - “Aí eu começo a rir. Pois o jornalismo é que tem um papel sério, é ele que a faz funcionar dia após dia, de hora em hora.” (DE II: 704). Nesse sentido, o que Foucault entende por jornalismo e como ele se relaciona com a filosofia?

Provisoriamente, podemos supor que o jornalismo não é só responsável por narrar o que se passa. No sentido conferido por Foucault, ele possui um papel perigosamente “enunciativo”, pois faz funcionar, ou seja, atualiza um assunto como uma crise, dia após dia. Ele não só nos faz direcionar o olhar para um determinado recorte da atualidade, como ao enunciá-lo cria uma das maneiras de encarar essa atualidade. Não cria a realidade, mas expõe os problemas despertados por uma maneira de encará-la. O jornalismo recorta as escolhas cotidianas no interior do “grande asilo”, exibindo os vetores políticos e científicos em ação. É nessa medida que a alusão de Foucault à Nietzsche surge:

A filosofia, até Nietzsche, teve por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu a atualidade no campo da filosofia. Antes, o filósofo conhecia o tempo e a eternidade. Mas Nietzsche tinha a obsessão da atualidade. Penso que o futuro, nós o fazemos. O futuro é a maneira pela qual reagimos ao que acontece, é a maneira pela qual transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se queremos ser mestres de nosso futuro, devemos colocar de modo fundamental a questão da atualidade. Isso porque, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical (*DE II*: 434).

Ele sugere ter sido Nietzsche o primeiro filósofo-jornalista, e isso não é de se estranhar. O autor de *Ecce Homo*, cujo subtítulo é “Como alguém *se torna* o que *se é*”, exemplifica bem essa contínua busca por compreender a atualidade. Já nesse subtítulo é notória a intenção não de investigar a história do ser desde seus primórdios: Nietzsche não se pergunta “De onde viemos?”, “O que somos?”, mas parte de uma perspectiva específica com um ponto de emergência demarcado – a sua vida – para perceber qual o processo histórico permitiu este tipo de ser atual, que agora *é*, e não uma essência do que *sempre foi*. Assim ele transforma sua autobiografia numa avaliação do modo de vida de seu tempo e não de toda a humanidade, bem como confronta hábitos tão diversos que vão desde os mais elementares – como se alimentar e escolher uma morada – até os mais teoricamente sutis – tais como a arte do estilo. Ainda, ao ter sido o primeiro filósofo a tratar do extemporâneo/intempestivo sem desvinculá-lo da atualidade, nos termos de Foucault, podemos compreender melhor como ele introduziu a atualidade na filosofia. E em que consiste isso?

Em 1972 no Colóquio *Nietzsche Hoje*, Éric Clémens (1985) destaca a importância e a reverberação da crítica de Nietzsche à história monumental. E o faz partindo do seguinte:

Que os grandes momentos da luta dos indivíduos formem uma cadeia, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através de milênios, que, para

mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se exprime pela exigência de uma história *monumental*. Mas justamente nesta exigência de que o grandioso deve ser eterno, inflama-se a mais terrível das lutas. Pois todo o resto que vive grita “não”. O monumental não deve surgir - tal é a contrassenha (Nietzsche 2002: 19).

Como devemos entender essa “contrassenha”, ou na tradução de Marco Antônio Casanova adaptada neste ponto, essa “solução contrária” sugerida por Nietzsche? O autor alemão recorre a uma imagem com estilo grandiloquente: ele materializa “os grandes momentos da luta dos indivíduos” em uma cadeia de montanhas. Esse grande bloco de grandes momentos já passados é responsável por condensar para o leitor a impressão que Nietzsche possui da relação da humanidade com a história – uma relação extremamente nostálgica. Isso porque cada um desses grandes momentos ganha uma sobrevida demasiado monumental – são cumes de montanhas, ápices de humanidade, que querem erigir do passado não só algo vivo, algo que possa parecer razoável para qualquer historiador, mas também uma estrutura cujo topo, por sua maior proximidade com o sol, mantém-se claro, grandioso o suficiente para sintetizar as camadas anteriores. E como Nietzsche admite mais de uma vez, a história é feita de arquivos incompletos, de coisas perdidas, de equívocos e lutas, menos do que de pontos extra-iluminados, capazes de expressar alguma eternidade. A mais terrível das lutas, sugere o autor, é contra a crença de que tudo que é grandioso deva ser tomado pela história como eterno. Essa é a contrassenha a que ele se refere. Na medida em que se põe em questão a monumentalidade na história, todo o resto que vive está novamente apto para sentir o que é útil para o homem presente. Ele está ciente da deterioração da montanha, das mudanças de perspectiva que o tempo promove. Como o mesmo Nietzsche sugere um pouco mais adiante “Através de que se mostra útil para o homem do presente a consideração monumental do passado, a ocupação com o que há de clássico e de raro nos tempos mais antigos?” (2002: 20). A resposta aparece algumas linhas depois resumindo o que ele compreende pelos três tipos de história e quais seriam, resumidamente, seus riscos. Cito-o:

Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar o pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena. Alguns infortúnios são causados pela transplantação impensada destas árvores: o crítico

sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grande sem o poder do grande, são tais árvores alienadas de seu solo materno natural e, por isto, degeneradas (2002: 25, §2).

Esse trecho descreve três maneiras de fazer história, ou estilos, como se fossem espécies; apresenta ainda e simultaneamente as forças e fraquezas que nelas ele percebe e as compara com árvores, como uma imagem para o estilo transplantado de maneira imprecisa, impensada e inconscientemente inconveniente (Sobre o naturalismo de Nietzsche, ver Schacht 2011).

A história monumental caracteriza-se pela elaboração de algo grandiloquente a partir de um material que perdura por muito tempo – como uma árvore de grande porte, cujas sombras dificultam a vida dos vegetais ao seu redor – e, por isso deve se ter extremo cuidado ao desejar “plantar” tal tipo de história. As raízes desses monumentos podem se ligar de tal maneira ao passado que inviabilizam uma relação salutar com o presente. Um exemplo contemporâneo desse tipo de atitude pode ser visto pelo desejo de retorno da ditadura por certo segmento da classe média brasileira: trata-se do grandiloquente doentio, da sombra que em seu conforto, não permite que o resto que vive, fale.

Por sua vez, a história antiquária caracteriza-se um pouco como o oposto complementar da história monumental: finca o *pé* – e lembramos aqui outra vez da imagem vegetal, já que pé, por catacrese, também é nome atribuído a frutíferas, como em “pé de laranja-lima” – naquilo que é familiar, pequeno e antigo. É antiquária na medida em que é incapaz de abrir mão de pequenos detalhes, acumulando infinitamente os rastros do passado que lhe eram familiares. Cada indivíduo torna-se importante demais, como num jardim em que se insiste em manter todas as espécies a qualquer custo, perdendo de vista outros critérios que não o da preservação irrefletida de tudo. Esse tipo de história incapacita uma apreciação justa do presente, de modo semelhante à história monumental, como sugere Nietzsche “A história antiquária degenera-se justamente no instante em que a fresca vida do presente não a anima e entusiasma mais.”(2002: 28, §3). Para o historiador antiquário é difícil esquecer e só através de uma relação menos apegada a esses pequenos detalhes é travado o combate sobre o que se herda: entre paixões e erros, entre isso que nos tornou o que somos e que não é necessário mais ser. Um bom exemplo desse tipo de historiador é aquele que defende a proteção de obras de arte feitas para serem experimentadas. Artistas

como Lygia Clark e Hélio Oiticica desenvolveram diversos trabalhos (caso dos *Bichos* de Clark, e dos *Bolides* e *Parangolés* de Oiticica) baseados no pressuposto de que a materialidade do trabalho está intrinsecamente ligada ao seu uso (Clark & Oiticica 1996; Oiticica 1986). Uma vez transformados em artistas notáveis, obras devotadas à experimentação se tornaram artigos de mera exposição, sob a alegação de que seu valor histórico e de mercado inviabilizavam a utilização cotidiana das mesmas, que doravante devem ser preservadas. Nesse sentido age o historiador antiquário: ele usa de um critério posterior – a preservação do objeto e de seu valor histórico-financeiro – para apagar a relação experimental que constituiu e constitui ainda o uso para o qual aquelas obras foram pensadas.

O trabalho do historiador crítico entra aqui. Ele explode e dissolve o passado (2002: 29, §3) inquirindo e julgando-o. Este tipo de historiador enfrenta “por uma necessidade atual”, ou seja, por uma demanda do presente, o peso da história, e faz isso sob uma história que, é verdade, discerne, mas também é judiciosa e condena. A vida daqueles que recorrem a esse gênero é perigosa na medida em que “a mesma vida que precisa do esquecimento exige a aniquilação temporária deste esquecimento” (*Ibidem*) – pode então perder a vivacidade que vem do passado. O crítico sem necessidade configura-se assim como aquele incapaz de olhar para trás: tudo o que não é novo, não lhe serve, tornando-se assim incapaz de herdar. Um exemplo interessante de atitude desse gênero é a relação de contínua obsolescência nutrida por parte da crítica musical, que se nutre da exigência de novidades. Muitas vezes, ela critica sem motivos, um disco ou um grupo com a alegação de que não apresentam nada de relevante. Isso objetiva tornar obsoleto o disco ou o grupo antes mesmo de apreciar o que possivelmente haveria de diferente. Há inúmeros exemplos, dos quais recordo um. Gilberto Gil fala da atitude da crítica à época do lançamento do disco *Refavela*:

A crítica em geral não era unânime em relação a nada que eu e meus colegas fazíamos. Acho que é uma birra natural do sistema, jornalistas/críticos de um lado e artistas de outro. Não caía bem para o jornalismo musical só falar bem. Havia uma espécie de questionamento geral em relação àquele conceito, aquela maneira de encarar a música brasileira, ainda resquícios da velha questão tropicalista, das inovações versus o conservadorismo. "Esse menino aí de novo inventando mais uma dessas histórias", era um pouco isso, tinha um pé atrás. Que já vinha também se manifestando em relação ao Black Rio, como foi com o funk até dois, três anos atrás (Canônico 2017).

A novidade trazida por *Refavela* consiste numa pesquisa de outras raízes musicais, ligadas à verve africana que Gil visitou durante a composição do disco,

bem como uma ressignificação da favela no interior da canção, misturando elementos de bossa nova – como o violão joão-gilbertiano – com elementos do candomblé, do congado, do movimento *black power*, da *funk music*, da tropicália, do axé, numa mistura de cores que embaralha as cartas da crítica. A evidente dificuldade da crítica de assimilar o disco poderia estar ligada à afirmação inovadora para uma sociedade com preconceitos em relação à cultura negra. A pergunta de “Ilê Ayê” despertou alguma dificuldade de assimilação: “Que bloco é esse? Eu quero saber | É o mundo negro que vieram mostrar pra você.” Surpreende a crítica, então, que o disco tenha sido bem acolhido pelo público superando as vendas de discos anteriores, um pouco como surpreende o historiador que sua condenação seja revertida em uma celebração pública daquilo que ele deseja condenar.

É verdade que a interpretação aventada por Clémens não se aprofunda nessas nuances do pensamento Nietzsche. Seu expediente consiste em uma “teologia negativa”, cujo objetivo é afastar-se dos que se restringem a atribuir a Nietzsche a crítica da história monumental. Ele questiona muito sumariamente as interpretações de Karl Schlechta, Eugen Fink, Martin Heidegger e Jules. Vuillemin. Como ele sugere “é impossível escamotear o tempo e o lugar do discurso – os acontecimentos de nossa história” (1985:199), ou seja, o objetivo dessa crítica a certas maneiras de fazer história é agregar um elemento até então ignorado, qual seja, o de que inclusive os discursos possuem uma exterioridade. O expediente da apresentação passa, então, a um sobrevoo sobre a leitura foucaultiana de Nietzsche. O autor atribui-lhe a capacidade de relacionar a linguagem da interpretação e a da história, mas sugere simultaneamente e, de maneira bastante vaga, que o “acontecimento parece ocorrer apenas com a condição de ser captado por um olhar, uma ‘teoria’” (1985:199), ou seja, para ele Foucault incorre em um tipo de platonismo, no qual a *história efetiva* governaria os acontecimentos. Essa acusação vaga consiste em uma aproximação equivocada. A crítica de Foucault à história segue Nietzsche nesse ponto, qual seja, o de repensar o sentido histórico para além desses três modos de fazer a história. Isso implica numa posição que não é nem supra-histórica – como nos casos da história monumental ou antiquária que nutrem uma relação com uma origem, com algo que literalmente atravessaria o tempo para se apresentar a nós de modo completamente preservado -; nem é completamente a-histórica – porque não faz

um uso desnecessário da crítica, ou seja, quer preservar a possibilidade de repensar o que já foi, bem como de ter olhos para ligar os problemas do passado ao presente. Trata-se de pensar a história “efetiva”, portanto, essa que não governa, mas dá visibilidade ao que surge de único e agudo, cujo exemplo pode ser visto no supracitado lançamento de *Refavela*, uma vez que independentemente do olhar da crítica musical, algo surge de maneira aguda a questionar preconceitos historicamente arraigados, *ressignificando* o lugar da favela na cultura vigente. Sobre o acontecimento ainda, cito Foucault:

“Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que enfraquece, se amplia e envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica mas ao acaso da luta.” (*DE II*: 148).

A “definição” aqui oferecida pode ser dividida em dois momentos. No primeiro, negativo, todos os predicados não atribuídos ao acontecimento são pensados a partir de uma relação de forças, que mesmo que possa resultar em um conflito, é voluntária entre partes. Uma decisão consiste em escolher entre algo e seu contrário; um tratado resulta, é verdade, de discussões que levam a um termo “comum”; um reino estabelece-se com base na servidão “voluntária” dos súditos ao rei; a batalha resulta da incapacidade de se chegar a um acordo voluntário, constituindo assim o seu limite.

Somente ao inverter o modo pelo qual essas forças são pensadas é que compreenderemos melhor o segundo momento, positivo, em que ele atribui ao acontecimento predicados que o definem. Foucault inverte a relação de forças dispostas no primeiro, sugerindo que o que se passa na história resulta de ações não completamente voluntárias, sem destinação ou mecânica que se lhes comande. Em todos os exemplos é “o acaso da luta” que ele faz salientar: o que seria “o poder confiscado”, senão aquele em que o rei é surpreendentemente deposto? Como pensar um “vocabulário retomado e voltado *contra* aqueles que o utilizam”, senão recorrendo a afirmação atual de termos antes usados para ultrajar, como é o caso de *queer* (Butler 2017: 107)? Como entender “uma dominação que enfraquece, se amplia e envenena” sem recordar a intenção de criar um homem capaz de se manter consumindo no capitalismo tardio, ainda que com a atenção enfraquecida ou sustentada por medicamentos (Crary 2014)? Quando Foucault

sugere que as “forças em jogo na história não obedecem a uma destinação ou a uma mecânica”, ele quer com isso sugerir que o trabalho do intelectual não é, como anteriormente se supunha, semelhante ao do profeta, qual seja, o de fazer um prognóstico preciso sobre o que seremos. Isso porque o pressuposto do qual parte é o de que as forças em jogo, ou seja, as ações que compõem a história efetiva são aleatórias a ponto de não ser possível estudá-las com o mesmo grau de simplificação que se estuda a realidade física. Nessa medida, ele se distancia, por exemplo, de Lévi-Strauss para quem as ciências sociais não deveriam se ater ao plano dos acontecimentos. Cito um trecho do importante capítulo de *Tristes trópicos*, “Como se faz um etnógrafo”:

Marx ensinou que a ciência social se constrói tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade: o fim é construir um modelo, estudar suas propriedades e as diferentes maneiras pelas quais reage no laboratório, para em seguida aplicar essas observações na interpretação do que se passa empiricamente e que pode estar muito distante das previsões (Lévi-Strauss 1957: 55).

Sem discutir a interpretação de Marx aqui presente, o que gostaríamos de salientar é concepção de que a etnografia, bem como o conceito de história por ela pressuposto, deve partir de modelos “laboratoriais” para em seguida testar o funcionamento desses modelos no mundo, segundo a sugestão do etnógrafo. Desse modo, ele estaria apto a privilegiar o sentido supra-histórico presente nas ações – exatamente aquilo que Foucault critica ao longo de seu trabalho e destaca na citação anterior. Ao abrir mão de pensar os acontecimentos, autores como Lévi-Strauss passam a pressupor que é possível escrever a história como resultante de estruturas que estão para além das vontades individuais, um pouco como se fosse possível encontrar seu funcionamento, sua regularidade para além de qualquer voluntarismo. A sugestão de Foucault é a de que a história efetiva não obedece nem às leis da física mecânica, nem a um destino prévio: as relações de força implicadas são muito mais complexas porque nos acontecimentos há algo do acaso, do que não se pode determinar à partida, sem uma regularidade atemporal, um destino, sujeito a alterações e rupturas abruptas em uma determinada situação.

Como sugere Patrick Singy em seu verbete “Estruturalismo” (in Lawlor 2014: 493), Lévi-Strauss teria defendido uma diferença fundamental entre etnologia e história. Apesar de partilharem objetivos, metas e métodos, a etnologia concerniria antes às condições inconscientes da existência social (Lévi-Strauss

2008: 23-4), enquanto a história parece desempenhar o papel de estabelecer suas condições “conscientes”. Assim, se por um lado, a história elaborada por Foucault pode ser vista como uma aplicação da etnologia de Lévi-Strauss ao ocidente, buscando algo que seria uma espécie de seu inconsciente em *As palavras e as coisas* (DEI: 665-666); por outro, há uma diferença crucial entre os dois autores, a saber, a noção de inconsciente por eles adotada. Segundo Singy, Foucault sempre concebe o inconsciente como algo histórico, afastando-se do estruturalismo, enquanto Lévi-Strauss alega haver algo que permanece fundamentalmente o mesmo em qualquer civilização, qual seja, a estrutura (Lévi-Strauss 2008: 27; 219-20).

Ao final daquela definição de acontecimento, Foucault acrescenta uma referência ao §12 da segunda dissertação de *A genealogia da moral*, que colabora para a compreensão de sua proximidade em relação à Nietzsche. Cito o último:

Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças — mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas (Nietzsche 1998: §12).

Como a citação de Foucault, esse trecho de Nietzsche contrapõe duas visões de como algo se torna aquilo que se é. Na primeira, critica a crença de que o desenvolvimento de algo resulta de um progresso objetivo, eficaz, e quase laboratorial. Para Nietzsche, a crença em tal perspectiva esconde os indícios do funcionamento do poder, ao privilegiar uma narrativa que minimiza as forças despendidas no processo. Somente na medida em que consideramos a diversidade das forças e das resistências, das defesas e reações, ou seja, somente quando a história aborda “os resultados de ações contrárias” é que ela percebe como algo se torna aquilo que se é.²⁵

²⁵ Recordo-me de um bom exemplo de como um acontecimento está ligado ao acaso sendo todavia um momento de emergência na história. Trata-se da forma pela qual os budistas escolhem o Dalai Lama, descrita por Georges Bataille em *A parte maldita* (2013:100). Aos olhos dos tibetanos, Dalai-Lama não é mortal, morrendo somente na aparência. De modo que quando se dá a sua morte, inicia-se uma investigação nas casas das crianças que nasceram naquela altura, colocando-a em contato com alguns objetos. O sinal decisivo é dado quando uma delas escolhe objetos similares aos escolhidos pelo seu antecessor. Assim descoberto à idade de quatro anos, o Dalai-Lama só exercerá sua função a partir de seu décimo-nono aniversário. A despeito do problema da vacância de quase vinte anos entre um líder e outro, e bem salienta Bataille, que “os interesses dos *ambans* chineses muito influíram” em diversas ocasiões para dificultar a sucessão, esse processo de escolha mostra bem como um acontecimento resulta de relações de forças mais complexas, uma

Assim, como vimos até aqui, a sugestão de que a história efetiva resulta de um combate constante – e não esporádico – em que os acontecimentos se sucedem de forma surpreendente serve ao propósito de se opor à história tradicional. Se essa tende a dissolver essas lutas em um movimento teleológico, em um encadeamento natural, conferindo certo voluntarismo ou casualidade inclusive às batalhas, a história efetiva salienta o caráter acidental dos acontecimentos. Imprevisíveis, eles nos tornam aquilo que somos, e só através do trabalho genealógico de reconstituição desses acasos é possível fazer a história sair do laboratório.

Esse desvio ajuda a compreender melhor a afirmação de que Nietzsche é o primeiro filósofo-jornalista. Como vimos, ele não está interessado em relatar os monumentos do passado, em contar as relíquias do antiquário ou mesmo em reiterar críticas contínuas e desnecessárias. Ao impelir *pensar* os modos pelos quais se escreve a história, ele permite contemplar como as lutas atuais, os problemas que nos cercam estão configurados. Um pouco como o jornalista que para pensar o presente reconstitui o acaso das lutas recentes, Nietzsche introduz a atualidade na filosofia. Ele o faz ao discutir, como é o caso de *A genealogia da moral*, como a emergência de conceitos para ele presentes, tais como “culpa”, “má-consciência”, “Bem e mal” estão ligados a uma série de acidentes que a história monumental não só não permite reconstituir, como não os conecta com o presente, não os vê como uma “questão” para nós, mas como critérios naturais.²⁶

vez que nem os objetos precisam ser os mesmos, tampouco está determinada de partida o sucessor do Dalai-Lama. Além disso, a sua chegada ao poder coroa esse acontecimento por ter enfrentado o acaso das estratégias que buscavam impedi-lo de assumir a regência.

²⁶ Ver a interpretação de Colin Koopman (2013) que parece afastar um pouco a proximidade aqui pretendida. Para ele o trabalho de Foucault se afasta do de Nietzsche (e de Bernard Williams) na medida em que o primeiro foca-se nas problematizações e práticas das ideias que estuda, enquanto os outros dois fazem uma história das ideias ultrapassada [*old-fashioned*]. Para ele, enquanto Nietzsche e Williams usam a genealogia para elencar certos julgamentos, Foucault estaria usando a genealogia no sentido crítico, de apresentar as condições de possibilidades. Cito um trecho em que ele procura distinguir os autores: “Nietzsche offers a genealogy of ideas of punishment and guilt, and of ascetic ideals, but he is not really concerned with the actual practical procedures through which those ideas are implemented. Williams presents a genealogy of ideas of truthfulness, but not the strategies and materials that let truthfulness live. These are not failings on their part—all I intend to reveal are differing objects of analytical focus. Foucault quite clearly analyzed ideas, mentalities, and theories, but his focus was always most centrally on what he called ‘problematizations and practices.’ This difference between a speculative blue genealogy and a meticulous gray genealogy may be connected in important ways to the differences separating a normatively ambitious use of genealogy as vindication or subversion from a normatively modest use of genealogy as problematization” (Koopman 2013: 75).

Na referência em que sugere ser Nietzsche o primeiro filósofo-jornalista, Foucault fala da filosofia como uma espécie de jornalismo radical. Na medida em que está comprometida com as questões presentes, ela não só deve descrever os acontecimentos presentes. Seu radicalismo, ao que parece, está ligado à capacidade de pensá-los através da história. O relato elaborado a partir desse ato de jornalismo é radical na medida em que assume uma responsabilidade com o porvir e, não simplesmente, com o presente. Nesse sentido é mais fácil compreender porque, e o cito, “o futuro nós o fazemos”, uma vez que “O futuro é a maneira pela qual reagimos ao que acontece, é a maneira pela qual transformamos em verdade um movimento, uma dúvida.” (DE II: 434). Em certa medida Foucault chama a atenção para a ideia de que a verdade, pelo menos a verdade sobre a nossa história resulta do movimento que fazemos sobre o que acontece, como o pensamos, transmitindo assim uma mensagem para o porvir. Se hoje é possível pensar que a filosofia foi responsável por escolha originais isso talvez se deva à luta por ela travada para transformar um movimento, uma dúvida, em verdade – nessa medida ela procurou “fazer” o futuro. O que há de diferente nesses tempos de filosofia como jornalismo radical consiste na investigação sobre o que nos tornou o que somos – uma novidade para história do pensamento. Se antes o objetivo era encontrar verdades universais e inabaláveis, a lição de uma história genealogicamente engajada é a de que as verdades têm datação e estudar essa datação ajuda a compreender o que somos e lidar com o que seremos.

No capítulo sobre a Revolução Iraniana, escrito por Eribon na biografia de Foucault, (1990: 261-70), intitulado “A revolta de mãos nuas”, o autor reconstitui com precisão os principais momentos dessa investida jornalística do autor. É preciso dizer, em todo caso, que após essa polêmica, na qual Foucault se mergulhou profundamente entre 1978-79, ele assumirá ser um jornalista neófito:

Não sei fazer história do futuro. E sou um pouco desajeitado em prever o passado. Gostaria, todavia, de tentar compreender *o que está acontecendo*, pois nos dias presentes nada chegou ao fim e os dados ainda vão rolar. Talvez seja esse o trabalho do “jornalista”, mas é verdade que sou apenas um neófito (DE III: 714).

Menos do que tratar dos sucessos e insucessos de uma investida pessoal em um assunto, esse trecho salienta um ponto importante acerca da relação entre o jornalista e o filósofo. Se por um lado, ele tem consciência de que seus gestos colaboram na construção do futuro, por outro, deixa claro não fazer nem “história

do futuro”, ou seja, não pretende adivinhar o que vai acontecer; tampouco admite ter jeito para “prever o passado”, ou seja, dizer de uma vez por todas porque algo se passou tal como se passou. O trabalho do jornalista, mesmo após uma investida de neófito, deixou-lhe a convicção que se trata de compreender *o que está acontecendo*, ou em termos aqui trabalhados, *como algo se tornou aquilo que agora é*.

Como sugere Pelegrine (2015: 160) as *reportagens de ideias* que são elaboradas em 1978 procuravam uma conexão mais direta entre o intelectual e o nascimento das ideias, no momento mesmo do acontecimento, e se esse projeto ambicioso não deixa um legado óbvio – Foucault se recusará, como sugere Eribon (1990: 270), por um longo período a atuar de maneira mais direta política e jornalisticamente; por outro lado, há o fortalecimento da preocupação com presente. Digo que essa investida de neófito lhe deixou convicções sobre esse papel ambíguo, bem como algum legado, porque a retomada do texto de Kant sobre o Iluminismo coincide com o ano de elaboração dessas reportagens de ideias: 1978.

No início desse ano, ele publica uma introdução ao reconhecido trabalho de Georges Canguilhem, *O normal e o patológico*, em que faz uma reconstituição do cenário intelectual da França nos anos 60, então marcada por diversas clivagens – Marxistas e os não, freudianos e os não, especialistas em disciplinas e filósofos, universitários e os não, teóricos e políticos. Em seguida, sugere haver uma outra clivagem entre o que chama de filosofia da experiência – ligada aos trabalhos de Sartre e Merleau-Ponty – e a filosofia do saber na qual filiava Canguilhem na linhagem de Cavaillès, Bachelard e Koyré. Salienta que essa segunda linhagem, por suas escolhas, transmite a impressão de ser a mais teórica, voltada para tarefas especulativas e, portanto, a mais universitária – e já vimos o quão ambígua é essa palavra para Foucault (cf. *Infra*: 127). Apesar disso, esse tipo de reflexão liga-se ao presente de uma maneira intrigante. Uma das razões principais para estabelecer essa ligação é a conexão entre esse modelo de pensar história do saber e um pensamento racional que não se põe mais a questão sobre a natureza em geral, sobre os fundamentos, os poderes e direitos abstratos, mas segundo uma história e uma geografia específicas. E para Foucault dois textos foram inaugurais dessa atitude de reflexão sobre a atualidade:

Essa questão é aquela que Mendelssohn, e posteriormente Kant ensaiaram

responder em 1784, na *Berlinische Monatsschrift: Was ist Aufklärung*? Esses dois textos inauguram um “jornalismo filosófico” que foi, com o ensino universitário, uma das duas grandes formas de implantação institucional da filosofia no século XIX (e sabe-se o quanto ele foi fecundo em certos momentos, como nos anos 1840 na Alemanha). Eles também deram à filosofia acesso a toda uma dimensão histórico-crítica.

A novidade contida nessa declaração é a de situar Kant como um dos inauguradores do que Foucault chama de “jornalismo filosófico”. Se Nietzsche foi o primeiro filósofo-jornalista, é a Kant que Foucault retornará a partir de 1978 para destacar o pioneirismo de atribuir à filosofia uma dimensão histórico-crítica a partir de um texto de jornal. A questão foi enviada ao *Berlinische Monatsschrift* por um reverendo em uma nota de rodapé aos leitores do jornal: *Was ist Aufklärung?* (Bresolin 2015). O editor enviou-a a sua comunidade e entre as diversas respostas ao reverendo, as mais conhecidas foram as de Mendelssohn e, evidentemente, a de Kant. Todavia, Foucault não detalha nesse momento o conteúdo ou a história do texto. Ele se reporta aos objetivos públicos de Kant, vislumbrados aqui em uma visada rápida. Como ele mesmo sugere:

Esse trabalho comporta sempre dois objetivos que, de fato, não podem se dissociar e se reveem um ao outro sem cessar: por um lado, procurar qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento no qual o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade – Reforma luterana, Revolução Copernicana, filosofia de Descartes, matematização galileana da natureza, física newtoniana; por outro, analisar o “momento presente” e procurar, em função do que foi a história dessa razão, e em função também do que pode ser seu balanço atual, qual relação é preciso estabelecer com esse gesto fundador – redescoberta, retomada de um sentido esquecido, realização ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc. (*DE* III: 431).

Nesse momento, a leitura de Foucault enfatiza a autoafirmação da autonomia, da soberania da racionalidade ocidental; e uma espécie de balanço de sua atualidade, um estado da situação presente dessa racionalidade em relação a momentos anteriores. O expediente que essa leitura cumpre nessa *Introdução* ao livro de Canguilhem não deve ser menosprezado como um desvio de tema. Foucault irá traçar resumidamente como a questão sobre a atualidade e a herança do Iluminismo serão recebidas por diferentes intelectuais do século XIX e XX para chegar aos filósofos da ciência que ele gostaria de enfatizar, ligando-os através de uma sugestão: a de que o Iluminismo retorna “não pela tomada de consciência das possibilidades atuais e libertas daqueles que podem ter acesso a elas, mas como uma maneira de interrogar sobre os limites e sobre os poderes dos

quais ele abusou.” (DE III: 433). Não se trata mais da afirmação da supremacia da razão ocidental, mas da crítica à razão ocidental feita graças a esse diagnóstico da atualidade. Trata-se de notar os abusos cometidos pelo Iluminismo, numa chave que inevitavelmente aproxima esses trabalhos aos da teoria crítica, porém com uma ênfase diferente na filosofia da ciência. Nesse sentido, compreende-se como o diagnóstico sobre os limites do normal e do patológico, levado a cabo por Canguilhem, se conecta com a atitude do texto de Kant a partir de uma estratégia diferente da deste texto. Se este investigou sua atualidade com vistas num melhor uso público da razão que realiza uma tendência *natural* a ser livre – ou seja, de modo a que *todos* na esfera pública passassem a usufruir da racionalidade atual e superior do Iluminismo Ocidental que fornece os princípios do bom governo (Kant 1784); aquele investiga os limites da normalidade para pôr em suspeita a naturalidade com que essa racionalidade governa os corpos na atualidade (Canguilhem 2009). Ambos falam de suas atualidades, mas com objetivos públicos distintos. Kant vê a emancipação de uma minoridade através de um uso público da razão; o que Foucault vislumbra em Canguilhem, e talvez esteja em seu próprio trabalho, é o mesmo uso público da razão a questionar o limite naturalizável entre o que é ou não é normal. Em outros termos, eles salientam o quanto a racionalidade acaba por moldar os limites entre normal e anormal de tal modo a tornar natural o que é, em verdade, inscrito na história, datado em um tempo.

Em todo caso, Foucault se pergunta por mais de uma vez sobre as relações entre esse tipo de jornalismo e a filosofia. Na primeira conferência em que fala um pouco mais sobre o texto de Kant, em maio de 1978, ele ressalva:

Não se pode esquecer que era um artigo de jornal. Seria preciso fazer um estudo sobre as relações entre a filosofia e o jornalismo a partir do final do século XVIII. (...) É muito interessante ver a partir de qual momento os filósofos interveem nos jornais para dizer alguma coisa que para eles é interessante e que, portanto, se inscreve em uma certa relação pública com algum apelo (QCr: 40).

Esse objetivo vagamente declarado naquela ocasião surge uma segunda vez, em 1979, em “Por uma moral do desconforto”, artigo sobre o livro de Jean Daniel, *L'ère des ruptures*, um dos fundadores do semanário *Le Nouvel Observateur*. O que chama a atenção é a citação do texto de Kant, não a discussão sobre os conceitos de revolução e ruptura – e, como ressalta Pelegrini (2015) em

consonância com o problema da Revolução Iraniana. Gostaria de dar continuidade ao problema com o trecho a seguir, no qual Foucault se pergunta:

É preciso inscrever essa pergunta singular [*Was ist Aufklärung?*] na história do jornalismo ou da filosofia? Sei somente que não há muitos filósofos, desde então, que não se colocam em torno da questão: “A essa hora, o que somos? Qual então é o momento frágil a ponto de não podermos separar nossa identidade e o que ela traz consigo?” Todavia penso que essa questão, é também no fundo do ofício do jornalista. O cuidado de dizer o que se passa – Jean Daniel vai me desmentir? – não é tão habitado pelo desejo de saber como isso pode acontecer, em qualquer lugar e sempre; mas mais pelo o desejo de se tornar [*devenir*] isso que se esconde sob essa palavra precisa, flutuante, misteriosa, absolutamente simples: “Hoje” (*DE* III: 783).

A retomada de temas anteriores – como a crítica a uma determinada maneira de fazer a história reaparece de uma maneira bastante improvável, mas interessante. Ao se perguntar sobre o limite entre o trabalho jornalístico e o filosófico, Foucault nota com precisão o que os aproxima atualmente: não é tanto o “desejo de saber” como algo acontece em geral – ou seja, não é uma “vontade de saber” que faz juízos historicamente amplos e gerais – mas, numa tradução livre, um “desejo de devir” o que a palavra “hoje” esconde. Uma vez mais vislumbramos o mote nietzschiano, agora a partir de um texto de Kant, isto é, em ambos os casos o jornalismo filosófico deseja perceber como algo se torna aquilo que *agora* e não para sempre ele é. Investigação flutuante, ela depende de um questionamento cuidadoso que não esquece de vislumbrar os ponteiros modernos do relógio.²⁷

Noutro comentário breve, escrito nessa mesma época, mas publicado em 1980, Foucault sugere que “A *Aufklärung*, para usar uma expressão de G. Canguilhem, é o nosso ‘passado mais atual’.” E sugere na sequência: “por que não

²⁷ Em um ensaio magistral, Alexandre Koyré (1997) sugere a incomensurabilidade instaurada pelos instrumentos de precisão, notadamente entre eles, o relógio. A hipótese do autor é que esses instrumentos afetaram o nosso mundo a tal ponto que eles tornaram possível a supremacia da teoria – da realidade técnica capaz de quantificar – sobre a prática empírica, conduzindo-nos a uma transição de um mundo do “mais-ou-menos”, a nós hoje incomensurável, para um universo de precisão. Seria o caso de investigar em que medida essa mudança não seria uma das condições de possibilidades para o questionamento sobre a atualidade, uma vez que interessa saber com maior *precisão* o agora não só do ponto de vista científico, mas político. Nesse sentido, podemos sugerir que a discussão promovida por Foucault sobre a relação entre filosofia e atualidade representa um ponto de viragem. Ele desafia a precisão dos relógios dos historiadores ao sugerir que não basta contar os segundos de nossa história – desejar saber como isso pôde acontecer graças a uma série de ações que desenrolariam causalmente – mas desejar saber como isso se tornou possível – quais as múltiplas condições que permitem o surgimento desse “hoje”. Em um universo em que o “hoje” é fornecido precisa e diariamente pelos jornais, Foucault se pergunta como é possível responder à questão da atualidade sem apelar para os relógios de precisão, na medida em que retorna a história para isso. Nesse sentido, pensar um jornalismo filosófico seria se perguntar “contra o tempo”, como é que nos tornamos o que somos hoje.

começar uma grande pesquisa histórica sobre a maneira pela qual a *Aufklärung* foi percebida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reativada na Europa dos séculos XIX e XX? Poderia ser um trabalho histórico-filosófico interessante. As relações entre historiadores e filósofos poderiam ser postas então a prova.” (DE IV: 35). Essas questões fazem eco às anteriores. Por um lado, ele desloca seu interesse do âmbito jornalístico, uma vez que cita a discussão anterior mas se refere à relação entre história e filosofia no âmbito da questão sobre o Iluminismo. Outro elemento pouco citado é a referência à Canguilhem, uma inspiração improvável, mas salientada mais de uma vez. A expressão “passado mais atual” é notável pois remete a isso que compõe o atual, sem no entanto, se restringir ao agora – neste caso, a ênfase é outra vez na *Aufklärung* como ponto a ser investigado para perceber o que o “ocidente” se tornou.

A próxima menção ao texto é de uma apresentação geral de seu trabalho publicada em conjunto com o trabalho de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, intitulada “O Sujeito e o Poder”. Foucault estabelece nesse texto uma argumentação complexa para defender que seu trabalho “não foi analisar o fenômeno do poder, nem elaborar os fundamentos de tal análise” (DE IV: 231), mas fazer uma “história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. Kant e a *Aufklärung* desempenham um papel estratégico nesse texto, pois para Foucault é a partir de Kant que a tarefa da filosofia será “prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência” (DE IV: 224). Um pouco mais adiante retoma o texto de 1784 para salientar uma possível alternativa para a filosofia, uma tarefa diferente daquela da “filosofia universal”. A análise crítica do presente se tornou algo crucial e cada vez mais importante. Isso porque ao estudarmos o que nos tornamos poderíamos chegar à conclusão de que, cito Foucault,

O problema político, ético, social e filosófico que se põe para nós hoje não é o de ensaiar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos liberar do Estado e do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade recusando o tipo de individualidade que nos é imposta há vários séculos (DE IV: 232).

Seria imprudente insistir demasiado na ideia de um filósofo-jornalista? Mesmo que a resposta seja positiva, as sutis mudanças de posição demonstram a resistência de Foucault em relação aos papéis pré-determinados, a formas de subjetividade pré-concebidas. Nota-se essa busca por liberar novas possibilidades

de ser em diversos momentos desse percurso deformado: em um Estado civil que nos pede um rosto – uma individualidade – é preciso sugerir novas formas que nos liberem dessa relação em que o sujeito é somente sujeitado a dispositivos. O caso é o de tornar-se outro no presente em que se é. A crítica aos limites de seu tempo permitiu a Kant ser outro em relação a seu próprio presente, a ponto de questionar e sugerir ao próprio rei fazer ele também o uso público da razão. Com a mesma atitude, Foucault questiona e suscita a não se conformar com um Estado tal como ele se encontra atualmente.

Uma abordagem ulterior ao texto de Kant encontra-se na aula de 5 de janeiro de 1983, a primeira do curso *O governo de si e dos outros*. Várias das intuições defendidas aqui correspondem a uma organização sistemática das anteriores sobre o texto de Kant com alguns acréscimos que surgiriam também posteriormente tanto no artigo posteriormente publicado sob o título “O que são as Luzes?” (*DE IV*: 562-78), como no último texto a que deu aval de publicação “A vida: a experiência e a ciência” sobre Canguilhem. Ambos guardam um forte parentesco com o conteúdo dessa aula que, em relação ao conteúdo do curso, funciona como uma epígrafe (cf. *supra*: 73). Ao final da primeira hora de aula, após uma contextualização detalhada do ambiente de publicação do texto, Foucault age como um jornalista-filósofo, um analista do presente da filosofia ao ceder a uma tentação. Para ele, Kant teria sido responsável por fundar duas tradições críticas.

A primeira seria a analítica da verdade, “que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível” (*GSO*: 21). Menos do que uma postura política, essa forma de filosofia preocupa-se com as diversas maneiras pelas quais seria possível postular alguma verdade. As diversas hipóteses que surgem a partir dessa forma de filosofia procuram fornecer condições satisfatórias para dizer que o conhecimento de algo é verdadeiro. A expressão “analítica da verdade” sugere aqui um processo de análise sobre essas condições, um inquérito sobre os caminhos pelos quais seria possível afirmar a verdade sobre um fenômeno. Caminhos percorridos, por exemplo, por Gottlob Frege, Bertrand Russell e por Ludwig Wittgenstein em seus primeiros trabalhos.

A segunda forma de filosofia seria a ontologia do presente. Menos do que encontrar as condições para o verdadeiro conhecimento verdadeiro, importa se perguntar qual o campo atual de experiências possíveis da atualidade, como se dá

para nós o nosso presente. *Ontologia* porque procura dar conta das condições dessa experiência – de como algo pode ou vem a ser. *Ontologia do presente*, porém, por não ser de qualquer experiência possível, mas daquelas que, inseridas na história, dotadas de um lugar no tempo, são presenciadas por alguns que procuram mostrar como esse presente se forma no tempo, como ele é vivido e percebido por aqueles que o viveram.

O que seria esse “presente”? A resposta passa por pelo menos três etapas: 1) pela determinação de um *elemento do presente* que se faz preciso reconhecer, distinguir, decifrar; 2) pela exposição de como esse elemento porta ou exprime um processo presente que concerne ao pensamento; 3) por perceber de que e em que medida quem fala faz parte ele mesmo desse processo de percepção de um presente (GSO: 13). O exemplo de Kant ajuda a compreender melhor essa resposta. Ao pensar a *Aufklärung*, ele 1) reconhece a importância desse elemento para o pensamento que lhe era contemporâneo; 2) mostra como a tópica da *Aufklärung* porta consigo um processo inacabado e presente, que está em curso, mas que não pode deixar de ser objeto de reflexão; 3) e faz perceber o quanto ele mesmo, Kant, está envolvido nesse processo, fazendo menos uma análise neutra da *Aufklärung* do que se inserindo em um debate presente ao seu tempo.

Por um lado, a personagem do jornalista nos ajuda a compreender o interesse de Foucault pela atualidade e em alguma medida nos conduz a uma nova maneira de perceber o que é a filosofia. Por outro, seu afastamento sutil e paulatino é sintomático, ainda que ele continue a se referir ao texto de Kant e à importância de pensar o presente, pois já não fala com a mesma regularidade de um jornalismo filosófico. Isso talvez se deva a certa necessidade de deslocamento e creio que não se deve menosprezar o papel estratégico que essa personagem desempenhou para o autor. As deformações de percurso parecem ser uma característica crucial para um modo de fazer filosofia que não exige para si uma rostidade. Entretanto, antes de seguir, gostaria de retomar um último exemplo a partir de duas entrevistas de 1975.

As ferramentas. Cildo Meireles certa vez se referiu à presunção de um de seus trabalhos – “Inserções em circuitos ideológicos” (1970) – a saber, de “fazer o caminho inverso ao dos *readymades*. Não mais o objeto industrial colocado no lugar do objeto de arte, mas o objeto de arte atuando no universo industrial” (in Ferreira 2006: 264). E ele oferece ali dois exemplos disso: os projetos Coca-cola e

Cédula. Ambos tratam de não mais inserir no espaço da galeria, como Duchamp havia feito com seus *readymades*, objetos confeccionados pelas máquinas, mas pelo contrário, inserir *nos* objetos confeccionados pelas máquinas algo que o faça circular socialmente como objeto de arte. A quadratura marxista presente no título o próprio Cildo Meireles pensa ser um tanto presunçosa, fazendo nosso interesse se dirigir à percepção da importância das “Inserções em circuitos”.

Garrafas de Coca-cola e cédulas de dinheiro formam circuitos que literalmente nutrem o universo industrial – seja pela alimentação que fornecem, pelo financiamento da força de trabalho, pela exigência de máquinas ou mesmo pela capacidade de criar fantasias. O gesto de Cildo Meireles consiste então em inserir os projetos nos circuitos enunciados que usufruem da capilaridade desses objetos para deslocá-los – em consonância com o gesto de Duchamp de deslocar o uso normalizado – mas agora fora da galeria, “curto-circuitando” a banalidade cotidiana. Ao possibilitar um uso reflexivo e político de um objeto utilitário, ele acaba por criar meios que parasitam o uso corrente do objeto. Uma cédula deixa de ter só o valor utilitário e financeiro que tem. A garrafa de Coca-cola circula de mão em mão como algo mais do que meramente um recipiente de bebida. As fantasias que ela traz, todavia, já não estão sob o controle do departamento de propaganda. Essas inserções não só entram no circuito de arte – o que, como um *readymade*, faz alterar o valor de mercado do objeto – como permitem uma reflexão sobre a importância que esses objetos ganham no cotidiano e que, naturalizados, deixam de suscitar reflexão mais detida.

Em 1975, Foucault lança *Vigiar e Punir*, uma obra em que mostra como o nascimento das prisões modernas está profundamente ligado à docilização dos corpos, a sua conformação a dispositivos modernos capazes de adestrar e disciplinar massas inteiras a partir de vetores de força panópticos. Em ruptura com um poder soberano que expunha os suplícios dos condenados, a maneira moderna de punir cria uma nova disposição subjetiva, na qual os poderes passam a atuar menos a partir da ameaça potencial do soberano sobre os súditos do que através de sua distribuição em diversos corpos que atuam individualmente pela manutenção de certas maneiras de agir. Numa das entrevistas que concede durante esse ano, ele enuncia um desejo sobre seus livros que se tornará célebre entre seus leitores. Cito-o:

Todos os meus livros (...) são, se quiser, pequenas caixas de ferramentas. Se as

peessoas quiserem abri-las para bem se servir daquela frase, daquela ideia, daquela análise como de uma chave de fenda ou de uma torquês para curto-circuitar, desqualificar, cassar os sistemas de poder, aqui incluídos entre aqueles de que, eventualmente, meus livros são oriundos... pois tanto melhor (*DE II*: 720).

Como no caso das “Inserções em Circuitos Ideológicos” de Cildo Meireles, Foucault sugere que os objetos por ele criados só são úteis de modo que, confrontados com os sistemas de poder no qual estão inseridos, eles possam servir não para reafirmar irrefletidamente o naturalizado, ainda que ele seja algo “ideológico”, mas para cassar, curto-circuitar, desqualificar o que restringe a liberdade de agir. São ferramentas para desconcertar. Isso não como alguém que simplesmente se põe contra algo, mas sim de modo a mostrar que há limites acerca das exigências de normalidade, de disciplina, que podem naturalizar o que não é natural. Em coro com Brecht em “A exceção e a regra”, Foucault facilmente diria algo do tipo: - “Pedimos para que não achem natural aquilo que acontece sempre”. Na banalidade do atual, o jornalista, o artista ou o filósofo questionam a necessidade e a naturalidade de certos modos de ser, pensar e agir.

Em todo caso, três meses depois, em maio de 1975, Foucault participa de uma discussão bastante informal em Claremont, que só é editada em 1978. Nela, um estudante refere-se à afirmação feita por Foucault de que Sartre teria sido o último profeta, e de que a tarefa do intelectual em sua atualidade seria a de elaborar ferramentas e tecnologias de análise para compreender como o poder se manifesta. E, por fim, pergunta; “Você também não é um profeta? Você não prediz os acontecimentos ou o uso que será feito de suas ideias?” A essas questões ele responde secamente: “Sou um jornalista.” (*DE III*: 475). E não dizendo mais nada, o estudante tenta reformular algumas ideais e questões. Então, Foucault se sente impelido a explicar entre outras coisas que ele nada pode antecipar. E após uma grande retomada da diferença entre Hegel e Nietzsche, em que chama a atenção para as ambiguidades que despertaram resistências e revoluções de diversos tipos, ao final da entrevista, sugere que:

O ideal não é fabricar ferramentas, mas construir bombas, porque uma vez usadas as bombas que construímos, ninguém mais pode delas se servir. E devo acrescentar que meu sonho, meu sonho pessoal não é exatamente construir bombas, pois eu não gosto de matar pessoas. Mas gostaria de escrever livros-bomba, quero dizer livros que sejam úteis precisamente no momento em que alguém os escreva ou os leia. Logo em seguida, eles desapareceriam. Os livros seriam de tal modo que eles desapareceriam pouco tempo depois que tivessem sido lidos ou usados. Os livros deveriam ser tipos de bombas e nada mais. Depois da explosão, seria possível chamar as pessoas, pois esses livros teriam produzido

um belo fogo de artifício. Mais tarde, os historiadores e outros especialistas poderiam dizer que este ou aquele livro foi bem mais útil que uma bomba e bem mais belo que um fogo de artifício (*DE* III: 476-7).

A referência a algo ideal – para um filósofo que sempre procurou desarmar ideais – deve servir de sinal: a resposta de Foucault guarda algo de hipérbole que não se pode ignorar: não mais livros-ferramenta, como no comentário anterior, mas livros-bomba. Qual a diferença entre eles? Para responder à questão, a diferença entre uma ferramenta e uma bomba é o primeiro passo. As ferramentas podem ser usadas mais de uma vez, por pessoas diferentes e em circunstâncias diferentes. Uma faca, por exemplo, pode cortar coisas tão distintas quanto uma laranja ou um fígado, mais de uma vez. Enquanto as bombas são efêmeras, não se prestam a um uso cotidiano e só podem ser usadas uma vez. Depois de usadas, como bem nota Foucault, elas desaparecem. Vale notar ainda que as bombas estão comumente associadas à violência do poder ou à desobediência civil dos coquetéis Molotov.

Em todo caso, nesse sonho borgeano, os livros-bomba não são feitos para matar pessoas, porque o sonho não é o de construir bombas, mas o de escrever livros. Se os livros-ferramenta eram escritos para desconcertar, a hipérbole dos livros-bomba repete um propósito semelhante com ligeiras diferenças. Em ambos os casos não se pode prever o uso que delas vai se fazer, porém, ao contrário das ferramentas cujo tempo de uso é indeterminado, as bombas têm um alvo e um tempo de ação específico: agem, portanto, sobre a atualidade. Ao conectarmos a hipérbole à afirmação imediatamente anterior de que Foucault se via naquele momento como jornalista, torna-se um pouco mais perceptível o sentido da afirmação. O jornalista é por excelência quem, segundo a expressão popular, escreve ou transmite notícias ditas “bombásticas”. O adjetivo normalmente está ligado a notícias que tem uma ação imediata e desconcertam radicalmente a todos, uma vez que o uso que delas se faz não é de todo previsível. Porém, ao contrário da estratégia cotidiana de usar notícias bombásticas para reafirmar dispositivos, os livros-bomba querem desconcertar o que é paulatinamente naturalizado pelas ferramentas atuais do poder, e não simplesmente atender a suas estratégias. O livro de Naomi Klein, *A doutrina do choque* (2008) pode servir aqui como um ótimo exemplo. Isso porque o que nele desconcerta o leitor é a própria atitude continuamente desconcertante do capitalismo de desastre que ascendeu nos

últimos tempos ao fazer das tragédias humanitárias uma oportunidade de investimento. *Vigiar e punir* de Foucault também é um bom exemplo na medida que desconcerta perceber como construímos dispositivos como os panópticos que, ao interiorizar a vigilância, incorrem no oposto do que prometem - ao invés de nutrirem uma sensação de segurança, nutrem o medo de ser punido.²⁸ Nesse sentido, um livro serve ao propósito de ser útil como uma bomba e belo como um fogo de artifício, incendiário como uma dinamite: útil na medida em que explode ao expor o que é o capitalismo de desastre ou a sociedade disciplinar; e belo na medida em que o trabalho observador da leitura vislumbra as possibilidades de explodir em busca de uma vida outra. Como em um poema de Baudelaire, o escritor segue em busca de um lugar qualquer, sem se importar muito em saber qual, mesmo que seja lá, onde “poderemos tomar longos banhos de trevas, ao mesmo tempo que, para divertir-nos, as auroras boreais nos enviarão de vez em quando os seus feixes róseos, como reflexos de um fogo de artifício do inferno!” (Baudelaire 1937: 71).

Assim, os livros de Foucault não são ferramentas de um profeta, porque não servem ao propósito de fazer um prognóstico ou de premeditar um porvir. Seus livros, bem como seus ditos e escritos, são precisamente bombas de um filósofo-jornalista ao menos na medida em que servem ao propósito de intervir no

²⁸ Poderíamos mesmo recorrer a um polêmico comentário de Nietzsche, enviado por carta em 9 de dezembro de 1888 a Heinrich Köselitz (Peter Gast) em que lemos: “Antes de ontem enviei o *Ecce homo* para C.G. Naumann, depois de o ter, por questão de consciência, pesado na balança por uma última vez. Ele ultrapassa tanto a noção de ‘literatura’ que mesmo na natureza não há termo de comparação. Ele faz explodir em dois [sic] a história da humanidade – é o superlativo de dinamite” (Nietzsche In Muricy 2017: 24). Kátia Muricy sugere que o livro encerra um ciclo em que Nietzsche deixa de simplesmente analisar e passa a executar “a grande missão”. Essa seria, na sugestão no ensaio de Muricy, a passagem de um momento a outro na história da humanidade, a saber, através de sua autobiografia Nietzsche coloca em prática a “transvaloração de todos os valores”, o ato de “retorno da humanidade a si mesma” segundo suas palavras no *Ecce Homo*. Cito-a: “Nietzsche entende o *Ecce homo* não só como o marco do fim do niilismo, mas também como anúncio do advento da grande saúde – o corpo e a criação em júbilo depois de 2 mil anos de cristianismo, de metafísica e de ódio à vida” (2017: 26). A alusão à ruptura com o cristianismo já é por ele operada no enunciado do título, visto que procede à seguinte ressignificação: não mais Cristo, como aquele que foi traído e sacrificado em nome da verdade, mas o personagem em questão é Nietzsche, aquele que se torna aquilo que se é, o que recolocou a questão “o que é a verdade?” para a nossa atualidade. Se se trata de explodir em duas as histórias da humanidade, iria a sugestão de Nietzsche na direção de algo como a história a.N. e d.N., a saber, “antes de Nietzsche” e “depois de Nietzsche”? O que consistiria a humanidade “depois de Nietzsche”? Uma distopia? A humanidade, como sugere Max Weber, um mundo desencantado? O mundo em que vivemos tal como ele é? Uma resposta seria mesmo imprudente nesse ponto. Todavia, em que pese a evidente dessemelhança entre a atitude grandiloquente de Nietzsche e a atitude mais discreta de Foucault, gostaríamos simplesmente de notar a semelhança entre as duas metáforas, o fato de ser o livro “uma experiência de escrita” (Muricy 2017: 28), e um dos prováveis pontos de emergência desse tipo de “ferramenta” ressignificadora na história recente da filosofia.

presente, com menos ambição do que o profeta e com a precisão estratégica de Kasparov contra a máquina: o enxadrista que desafia a passividade diante de um sistema que literalmente quer possuir a forma de algo super-humano. Se Kasparov foi legitimamente derrotado (o que é posto em questão de maneira inteligente no documentário *Game Over: Kasparov and the Machine* de Vikram Jayanti), isso não implica na superioridade da máquina, mas tão somente nos leva a reconhecer a capacidade dos dispositivos de governar a partir de um conjunto de hipóteses já dadas pelo homem. O Deep Blue da IBM continha um banco de dados que incluía diversos jogos com mais de 700 mil partidas, entre elas algumas da carreira de Kasparov, enquanto ele próprio nunca teve acesso a estes jogos, bem como a partidas anteriores do computador. O desafio de enfrentar a inteligência artificial serve na medida em que se luta contra a naturalização daquilo que não é natural – é herdado e moldado para funcionar dessa ou daquela maneira. O enxadrista talvez não tenha vencido oficialmente a partida, mas quem o escuta percebe uma versão desconcertante e explosiva sobre a futura relação com as máquinas. Os livros-bomba de Foucault permitem que cada um que os leia possa enfrentar o presente a partir de novas e desconcertantes perspectivas que só um enxadrista capaz de jogar em busca do impensado é capaz de jogar.

Todavia, Foucault chega, um pouco antes nessa mesma fala, a sugerir a necessidade de um pouco mais de modéstia no que concerne ao eventual uso político do que é dito e se faz. Menos do que fazer o serviço do adivinho, o investigador deve elaborar cuidadosamente aquilo que pretende inserir em sua atualidade, reunindo elementos que o permitam escrever algo capaz de ser desconcertante, ou seja, útil no momento de sua elaboração. Nietzsche falava de *Assim falou Zaratustra* como um livro para todos e para ninguém, um livro inteiro pensado como música (Nietzsche 1995). O caráter paródico deste projeto é revelador – a personagem é uma espécie de anti-profeta que está menos interessada em prever o futuro do que ouvir o sentido histórico do que a rodeia, de “redimir os que passaram e transmutar todo ‘foi’ em um ‘assim o quis’”. Se possui um caráter por vezes exagerado, ele pode ser visto como um livro bomba na medida em que quer explodir a necessidade profética da filosofia de prever o futuro, voltando-se para afirmação do presente, de um “eterno retorno”.

Sem adentrar na querela sobre o sentido do “eterno retorno” (cf. Pimenta 2006; Vattimo 2010), se se encontra alguma semelhança entre os gestos de

Nietzsche e o de Foucault, ela consiste nessa capacidade de gerar livros cujo efeito explosivo se assemelha aos dos fogos de artifícios: não àqueles que servem para celebrar as viradas de anos, ou as festas do padroeiro – marcações da naturalização celebrada de algum ritmo normalizado – mas daqueles fogos de artifício que estouram sem esperar – como um pedido para atentarmos à possibilidade de viver de outra maneira, de sair do lugar, como um sinal de emergência. Pois afinal o que é um artifício? Um truque, uma habilidade técnica, um engenho, um ardil, um expediente, um fingimento, uma ficção? Nesse sentido, os livros, reportagens, entrevistas, cartas e respostas que Foucault nunca cessou de escrever fazem dele um filósofo-jornalista ao qual os historiadores e especialistas de seu porvir já talvez digam que este ou aquele livro sobre o nascimento da clínica, da sexualidade moderna ou das prisões foi bem mais útil do que uma bomba e bem mais belo que um fogo de artifício: não mataram ninguém e no entanto sua beleza desconcertou a ponto de, até hoje, retornarmos aos artifícios ali contidos.

O médico. “Tudo que é sólido se desmancha no ar”: é com essa frase que Christian Dunker inicia seu capítulo “Mal-estar, sofrimento e sintoma” de seu livro homônimo (2015), retomando o enunciado explorado em detalhe por Marshall Berman (1986) e oriundo do *Manifesto Comunista*, que cito: “Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.” (Marx & Engels 2010: 43). Estes sinais de desencantamento alertaram de maneiras diferentes os viajantes. Se o texto de Berman encontra nessa citação uma de suas motivações centrais para uma elaboração detalhada do empreendimento moderno e das terríveis vicissitudes da “classe dominante mais violenta da história”, cujos cidadãos “fariam o mundo em frangalhos, se isso pagasse bem” (Berman 1986: 97); o trabalho de Dunker vai noutra direção. A questão que ele se põe é a de saber se Marx teria sido mesmo o inventor do sintoma tal como Lacan uma vez afirmara (Dunker 2015: 187), com o que ele concorda com prontidão, salientando aspectos ausentes na afirmação do psicanalista francês e criando uma estratégia para deflacionar o uso exagerado na contemporaneidade da noção de sintoma.

Em todo caso, por que esse desvio? Porque foi Dunker quem nos chamou atenção para o fato de ter sido Marx um dos primeiros intelectuais modernos a se

aprofundar no que ele chama de “diagnóstico de época”. Ao se debruçar em detalhes sobre os sintomas que levam ao “desmanche da solidez” na modernidade, Marx teria ido além do diagnóstico hegeliano ao criar diversas categorias para compreender sintomas de sua atualidade, através de conceitos como “alienação”, “fetiche”, “capital” e “mais-valia”. Menos do que uma história universal da razão humana, os trabalhos de Marx nos conduzem para um diagnóstico da luta de classes tal como ela se apresenta na atualidade dele. Guardadas as devidas diferenças metodológicas, uma vez que o presente e o quadro conceitual de diagnóstico não são os mesmos, o fato de haver já em Marx essa atividade diagnóstica não deve ser ignorado se quisermos pensar como a noção de diagnóstico funciona para Foucault. Isso graças à atitude e não aos conceitos: em ambos os casos, trata-se de uma busca pelo diagnóstico de como o que parece sólido – seja o avanço tecnológico da burguesia ou os modos de subjetivação através da disciplina e do controle – tudo isso se desmancha pelo ar quando esse tipo de atitude teórica se debruça sobre os sintomas de seu presente.

A personagem de que se quer tratar é a de um médico. Uma estranha espécie de médico preocupado com o diagnóstico do presente. O exemplo de Marx, acima rapidamente citado, não é o único. Uma vez mais, seria possível retomar Freud, um médico neurologista que elaborou seu próprio método de diagnóstico de psicopatologias cotidianas, a ponto de isso o conduzir à psicanálise, enquanto método de tratamento através da associação livre, notadamente pelo discurso (Freud 2016: 51-61). Ou mesmo ainda retomar Nietzsche, para quem, sugere Foucault, a discussão sobre o sentido histórico está “muito mais próxima da medicina do que da filosofia” (*DE II*: 149). Todavia essas aproximações guardam riscos consideráveis se retomarmos um episódio importante da vida de Paul-Michel Foucault, retratado por Eribon:

O que fazer após os estudos secundários? O dr. Foucault escolheu o caminho que quer ver o filho trilhar: o mesmo que ele percorre. Paul-Michel deve ser médico. O problema é que Paul-Michel não quer ser médico. Há muito tempo resolveu decepcionar o pai. Apaixonado por história e literatura, horroriza-se com a ideia de cursar medicina. No dia em que anuncia sua decisão a discussão é tempestuosa. O doutor não esconde sua contrariedade e procura chamá-lo à razão. Madame Foucault, sempre fiel ao lema de seu pai – “governar-se a si mesmo” – intercede junto ao marido. “Por favor, não insista. O menino é esforçado, deve fazer o que deseja”. O dr. Foucault não insiste por muito tempo. Consola-se quando o segundo filho inicia seus estudos de medicina (Eribon 1990: 26).

Foucault não quis ser médico e não é o caso de buscar uma leitura analítica de sua relação com o pai – o que, talvez, um bom psicanalista pudesse fazer com respeito e integridade. Apesar disso, gostaríamos de retomar rapidamente esse vocábulo que Foucault utiliza durante toda a vida e que inexoravelmente está conectado com essa personagem do médico – o diagnóstico – não para simplesmente desvendar uma questão biográfica, mas para extrair daí um elemento importante de sua forma de pensar a filosofia.

A filosofia pensada como o diagnóstico surge em diferentes momentos da vida do autor. Já em uma entrevista de abril de 1967, Foucault sugere que o estruturalismo pode valer como uma atividade filosófica na medida em que admite que o papel da filosofia é diagnosticar. Cito-o: “Com efeito, a filosofia parou de querer dizer o que existe eternamente. Ela tem a tarefa bem mais árdua e flutuante de dizer o que acontece. Nessa medida, então, pode-se falar de um tipo de filosofia estruturalista que poderia se definir como atividade que permite diagnosticar o que é a atualidade.” Sua relação com a tarefa tradicionalmente atribuída à filosofia já foi visitada ao longo desse trabalho, e aparece aqui em consonância com momentos posteriores. Há, todavia, uma curiosa intercessão em favor de “um tipo de filosofia estruturalista” cuja tarefa seria mais complicada, a saber, a de “dizer o que acontece” (e não de buscar o querer dizer último), dedicando-se então a outra atividade, a de “diagnosticar o que é a atualidade”. É notável aqui a afirmação de uma filosofia estruturalista, algo que estaria materializado pelo autor em *As palavras e as coisas*. Em todo caso, a proximidade de Foucault com o estruturalismo é controversa e possui uma extensa bibliografia. Vou citar alguns exemplos. Se abordarmos dois estudos de Deleuze sobre Foucault, no primeiro publicado em 1972, cujo expediente é perceber “em que se pode reconhecer o estruturalismo”, ele sugere estar Foucault entre os estruturalistas como “um filósofo que renova a epistemologia” (2002: 113), e imaginamos que neste ponto ele era visto como o filósofo do estruturalismo; anos mais tarde em seu livro *Foucault*, Deleuze revisa sua posição sugerindo que o “novo arquivista e cartógrafo”, epítetos criados por ele para o autor, se instala numa espécie de diagonal em relação ao estruturalismo, à fenomenologia e à filosofia da linguagem (1988: 13-54). Uma mudança de posição considerável que talvez esteja ligada à própria atitude de Foucault.

Ele mesmo revisa sua relação com o estruturalismo diversas vezes. Podemos perceber isso ao longo de *A arqueologia do saber* bem como em trabalhos posteriores, através da sugestão de atrelar ao estudo das práticas discursivas, o trabalho genealógico de investigar como o discursivo e o não discursivo se entrelaçam (cf. *infra*: 220; ver Dreyfus & Rabinow 1995). Numa entrevista em 1969, perguntado sobre se havia uma real convergência entre suas pesquisas e o estruturalismo de Lacan e Levi-Strauss, ele sugere uma adivinhação: “Qual a diferença entre Bernard Shaw e Charles Chaplin. Não há nenhuma diferença, pois todos os dois tem uma barba, à exceção de Chaplin, é claro!” (*DE* I: 788). A brincadeira reflete o ceticismo de Foucault em relação à pecha de estruturalista que frequentemente lhe atribuíam e mesmo, como mais tarde manifestara, sugere que “ninguém realmente soube o que o [estruturalismo] era” (*DE* IV: 431). Evidentemente, como lembra Patrick Singy, “A relação de Foucault com o estruturalismo pode ser talvez melhor descrita como um casamento de conveniência que terminou em um divórcio doloroso” (in Lawlor 2014: 494): seja pela relação próxima, porém ambígua que estabeleceu com a psicanálise e a etnologia (cf. *supra*: 117, 156); seja por sua proximidade com Dumézil que adota postura semelhante em relação ao estruturalismo na mesma época em que Foucault o faz (Eribon 1990: 84-96; 1992: 329–334); seja pelo uso estratégico do estruturalismo contra o humanismo vigente (Singy in Lawlor 2014: 493-4).

Em *O que é filosofia?* Gilles Deleuze e Félix Guattari retomam uma questão importante que não deve ser relevada, qual seja, a de saber como o conceito que em Foucault recebe o nome de atual (e poderíamos estendê-lo ao campo semântico da atualidade) pode ser aproximado do que Nietzsche chamou de Inatual, intempestivo ou extemporâneo. Questão difícil já abordada anteriormente (cf. *supra*: 148), retomada agora à luz da tópica do diagnóstico, que ajuda na compreensão do interesse do autor em um modo diferente de pensar a filosofia. Cito a resposta destes:

É que, para Foucault, o que conta é a diferença do presente e do atual. O novo, o interessante, é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser. Devemos distinguir não somente a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do presente e a do atual (*AS*, 149, sobre o diagnóstico) (Deleuze & Guattari 2000: 143).

A sutil diferença não deve enganar, nela resguarda-se um elemento crucial, apesar de artificial. Artificial porque Foucault não é tão sistemático quanto o comentário de Deleuze e Guattari. Ele fala indistintamente do diagnóstico da atualidade e do presente. Em todo caso, eles sugerem a importância de uma noção de atual que funciona independente da palavra usada. E é ela que se distingue do presente. “Presente” no sentido sugerido pelos autores corresponde a um momento efêmero, passageiro, não perceptível se não em seu passado – é “o que deixamos de ser”, ou seja, aquilo que já não podemos mais ser continuamente. Quando Foucault fala de um diagnóstico do presente, não sugere falarmos daquilo que já não somos mais, mas sim, como já enfatizado anteriormente, de *como nos tornamos aquilo que somos* – é nesse sentido que os autores falam do atual em Foucault.

Uma maneira de tornar perceptível essa diferença é imaginar que, enquanto quem deseja falar do que *deixamos* de ser, observa a passagem do *tempo presente* como algo *prestes a se tornar passado*; quem deseja falar do que *nos tornamos* sempre retoma os *eventos recentes* para *falar de sua atualidade*. Um é deslocado continuamente do presente, como se só lhe fosse possível aceder a álbuns de fotografias; o outro luta continuamente para vislumbrar o que está a acontecer, como de olhos postos no obturador de uma gravação em tempo real para analisar o que se passa. Como sugerirá tempos depois: “Parece que na ponte Royal, às sete horas da noite, em setembro, quando há um pouco de bruma, é extraordinário. Mas eu de jeito nenhum consigo ver tudo isto, ocupo-me com os engarrafamentos, com os carros, sempre a relação de forças” (DE II: 705). Menos do que uma imagem fixada, um quadro rígido sobre o crepúsculo presente, pensar a atualidade é ocupar-se dos engarrafamentos, dos carros, ou seja, sugere Foucault, dos fluxos de força, de suas relações que constituem como um determinado agora é vivido.

Ao final do trecho citado anteriormente, Deleuze e Guattari se referem a uma importante passagem de *A arqueologia do saber*. Nela, Foucault procura compreender a região “privilegiada” na qual se dá a análise dos arquivos sobre os quais seu trabalho se debruça, a saber, “a orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita.” A descrição dos arquivos – tarefa da arqueologia – corresponderia não a uma descrição interna, ou seja, que busca a verdade do discurso no interior dos

discursos, mas a algo no “exterior de nossa própria linguagem”, relacionando práticas discursivas com os gestos e os corpos que delas fazem uso. Ao fazer isso, o diagnóstico da atualidade não esboça um perfil de um futuro, e sim, cito Foucault:

nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos (AS: 149).

Pode-se organizar esse trecho a partir daquilo que Foucault critica, para daí perceber como ele pensa o diagnóstico da atualidade. As sugestões sucessivas em relação à história coincidem, com os momentos anteriores: trata-se de se “desprender de continuidade”, “dissipar identidades temporais que conjuram rupturas”, “romper com as teleologias transcendentais” nas quais situa certo fazer antropológico que localiza o outro como finalidade e evidência em seu trabalho. Em todos esses casos o objetivo é negativo – trata-se de ganhar distância de uma maneira de lidar com o presente através de fotografias, ou se quisermos, de diagnosticar as razões do que já foi para agir como o profeta do “assim será”. O momento positivo dessa definição de diagnóstico, todavia, aproxima-se da noção de atual proposta por Deleuze e Guattari em sua leitura de Foucault: o diagnóstico serve para estabelecer diferenças atuais, entre o que fomos e o que somos, entre o baile de máscaras de diversos Eus, valorizando rupturas e desmontando teleologias futurologistas. Trata-se de lidar com o cinema contínuo, um pouco como o médico que permite ao paciente alterar o seu presente graças ao diagnóstico de sua atualidade. Os autores de *O que é filosofia?*, então, prosseguem:

Não que o atual seja a prefiguração, mesmo utópica, de um porvir de nossa história, mas ele é o agora de nosso devir. Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao eterno, mas remetendo ao Agora, ele quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir-democrático que não se confunde com o que são os Estados de Direito, ou mesmo um devir-grego que não se confunde com o que foram os gregos. Diagnosticar os devires, em cada

presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, "médico da civilização" ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um devir-filosófico (Deleuze & Guattari 2000: 143-4).

Mais de uma vez, remetemo-nos à importância da crítica à filosofia que se restringe a tentar responder questões sobre a eternidade ou sobre o futuro. Ao pensarmos nesse “atual”, “agora de nosso devir”, afastamo-nos de imagens utópicas e de prefigurações proféticas para compreender como os sonhos e os desejos atuam agora e não em um ponto desconhecido e futuro. Porém, o que há de diferente neste trecho é precisamente a ligação entre o trabalho diagnóstico e esse elemento heterotópico do pensamento de Foucault, ou nos termos dos autores, esse devir-filosófico sobre o atual. Eles fazem essa ligação destacando precisamente Kant e Nietzsche. Como vimos acima (cf. *supra*: 148). Kant e Nietzsche foram dois pensadores cruciais para compreender a personagem de filósofo-jornalista à qual Foucault alude com frequência. Deleuze e Guattari falam dos devires revolucionário, democrático ou grego como diferentes do que é a revolução, a democracia e o grego, o que é compreensível neste caso à luz da noção de atual: são diferentes porque não são uma imagem estática de um tempo, mas um agora que produz movimentos em diversas direções. Portanto, quando abordamos esses assuntos trata-se menos de saber, de uma vez por todas, o que foi a Revolução Francesa ou o que será a introdução da inteligência artificial no cotidiano familiar; e mais de saber o que nos tornamos após a Revolução Francesa ou que nos tornamos a cada dia em que a inteligência artificial é cada vez mais incorporada ao cotidiano – essas são questões atuais que levantam questões sobre o que somos, sobre o que devemos agora filosoficamente. Nietzsche sugere que atuar de maneira intempestiva “em nossa época”, consiste em fazê-lo “contra o tempo, e com isso, no tempo, e esperemos, em favor de um tempo vindouro” (2003: 7). Sem teleologias ou futurologias, o atual sugerido por Foucault aproxima-se do inatual de Nietzsche: ambos consistem em atitudes que, contra o tempo, ou seja, diferentes do naturalizado por seus contemporâneos, tampouco revivem um passado, pois agem em seu tempo, diagnosticando seu presente, em favor de um tempo vindouro, sem desejar determiná-lo.

César Candiotto (2007) retoma a leitura do texto de Foucault sobre Nietzsche para sugerir a tarefa do genealogista, a saber, reconstruir “peça por peça”, a historicidade precária dos conceitos tornados fixos e universais,

registrando sua *proveniência* [*Herkunft*] e *emergência* [*Entstehung*]. A *proveniência* distingue-se de uma busca do originário, afasta-se da insistência em uma pertença social ou da busca de uma semelhança primordial capaz de ordenar as diferenças. Pelo contrário, sugere Candiottto, o conceito de *proveniência* “tem como função dissociar a unidade e a universalidade do sujeito, introduzindo na sua síntese vazia acontecimentos ínfimos, normalmente esquecidos pela memória” (2007: 206). Trata-se da afirmação da dispersão histórica do acontecimento. Ao invés de afirmar que o passado está vivo no presente, pensar a *proveniência* desafia uma leitura continuísta do adágio de William Faulkner: se for verdade que “o passado não morreu”, de que ele “nem sequer passou”, só assim o seria na medida em que nos atermos à “exterioridade dos acidentes” que chegam até nós (*DE II*: 141), aos desvios e cálculos errôneos que deram origem ao que existe, e que para nós tem valor.

Por sua vez, o conceito de *emergência*, no sentido de surgimento, diverge da filosofia da história tal como pensada até então. Como sugere Candiottto, ela “tende a interpretar a *proveniência* como continuidade sem interrupção” e, assim sendo, “ainda entende a *emergência* somente a partir daquilo que já está feito, sem levar em conta as regras constringentes e os processos de dominação que atuam no momento em que algo está *sendo feito*” (2007: 206). Um genealogista da *emergência* enfatiza as relações de força que, de repente, se invertem; mira dispositivos e enunciados que são surpreendentemente retomados ou dominados no acaso da luta, dando azo à percepção de sedimentos desprezados por outros olhares historiográficos. Nas palavras de Candiottto: “sem negar outras possibilidades, o olhar genealógico é superficial na medida em que prioriza um determinado ângulo, uma direção deliberada e uma perspectiva específica.” (2007: 206).

Tendo a tarefa do genealogista em mente, torna-se mais clara a sugestão de Colin Koopman sobre a relação entre genealogia e diagnóstico. Para ele, ao contrário de outras tradições filosóficas configuradas a partir de debates e crenças partilhados, a genealogia deve ser vista como uma tradição: “não em virtude de um conjunto de alegações filosóficas partilhadas, mas mais em virtude de um conjunto de debates sobre os caminhos pelos quais a filosofia crítica pode trazer a história para sua órbita de modo a fazer o trabalho que ela configurou para si mesma.” (2013: 59). Uma espécie de abreviação para um conjunto de debates

centrados em um conjunto de procedimentos diagnósticos e analíticos, a genealogia, sugere o autor, seria responsável por “reunir filosofia e história”. Se há algo que aproximaria, portanto, Foucault de Nietzsche, isso corresponderia menos a um conjunto de crenças e debates partilhados e mais ao modo como ambos aproximam os dois campos para diagnosticar o presente. Fazendo eco a tais afirmações, Bestegui sugere que, algum tempo depois de ter escrito esse texto sobre Nietzsche, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault deixa claro que a genealogia não só é um método, mas é também uma tática “que busca ‘liberar’ ou ‘desubjulgar’”. Nesse sentido, tal liberação sinaliza não o fim das relações de poder (escravidão solitária, ou dominação total, que para Foucault sinalizariam a ausência de poder), mas “uma nova economia das relações de poder” (Bestegui in Lawlor 2014: 352). Em 1982, no já citado “O sujeito e o poder” em que Foucault inicia com a famosa sugestão de que o trabalho que empreendera até então referia-se a uma “história dos diversos modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura” não tendo nunca analisado os “fenômenos do poder nem tampouco lançado suas bases”, ele refere-se ainda ao texto de Kant para falar daquela que para ele seria “a grande tarefa filosófica”, a saber, responder à questão “O que somos?”. Cito-o: “Sem dúvida, o objetivo principal hoje não é descobrir, mas recusar o que somos” (*DE IV*: 232). Em que medida podemos compreender a ligação dessa recusa com a pergunta sobre a atualidade?

Um ano mais tarde, em 1983, obtemos uma sugestão interessante. Retomando esse mesmo texto de Kant, ele acrescenta alguns detalhes a sua questão sobre a tarefa da filosofia, cito-o:

Me pergunto se não seria possível caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, desde a questão kantiana “*Was ist Aufklärung?*”, dizendo que a tarefa da filosofia é a de dizer o que é a atualidade, e a de dizer o que é esse “nós hoje”. Mas não se permitindo a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento em que vivemos é, no oco da noite, aquele da maior perdição ou, ao contrário, aquele em que o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou melhor, um dia que jamais é realmente como os outros (*DE IV*: 448).

O que é curioso aqui é o afastamento de uma possível hipérbole dramática, do gênero sensacionalista, que exagera as condições da atualidade para de alguma maneira inflamar os afetos. Foucault se nega a atribuir a sua atualidade uma condição exageradamente excepcional: nem o tempo das grandes perdições, nem o dos grandes triunfos. Esse expediente é semelhante àquele que sugere ser a liberação não a ausência de poder, mas uma nova economia de poder, a que se

sucedirá outra sucessivamente: em ambos os casos se trata de perceber os riscos de um diagnóstico cego acerca de sua própria tarefa. Se aceitarmos um diagnóstico de que vivemos momentos “da maior perdição”, abdicamos da tarefa de fazer o diagnóstico para julgar a atualidade como um momento perdido, se avaliada a partir dos objetivos do passado. O contrário disso, o momento em que “o sol triunfa”, pode avalizar uma confiança tal na atualidade, que nutre uma visão acrítica, incapaz de ver as zonas de sombra, de vislumbrar os riscos que a própria confiança na razão pode acarretar. Assim torna-se mais clara a resposta de Foucault a seu entrevistador, que persiste em postular a possibilidade de não tomar uma posição em relação à atualidade. Cito-o:

O que gostaria também de dizer a propósito desta função do diagnóstico sobre o que é a atualidade, é que ela não consiste em simplesmente caracterizar o que somos, mas, acompanhando as linhas de fragilidade da atualidade, em conseguir aprender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é. E é nesses sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo uma espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de uma transformação possível (DE IV: 449).

Para um médico não basta diagnosticar por diagnosticar, ou seja, a função do diagnóstico não é simplesmente oferecer um estado de coisas do tipo “está saudável” ou “está doente”; consiste em perceber como aquele corpo reage a uma situação presente para prepará-lo para um porvir. Nesse sentido, a personagem do médico ajuda-nos a perceber como filosofia e diagnóstico se relacionam: não basta pensar o que somos, é preciso “aprender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é”. Diante de certo conjunto de sinais, de sintomas, de poderes e saberes, perceber como poder viver de outra maneira, não simplesmente por querer ser contra – como quem repete que “o mundo está perdido” – mas como alguém que deseja abrir espaços de liberdade.

Em todo caso, diferente do médico que deseja tratar uma fratura, Foucault dirige-se na direção contrária: a descrição diagnóstica do filósofo procura abrir um espaço de liberdade e, nesse sentido, *faz* uma “espécie de fratura virtual”, em busca de uma transformação possível. Menos do que uma utopia – uma transformação impossível projetada para um momento indeterminado – essa fratura procura implantar a possibilidade de uma heterotopia, de uma relação diferente com o lugar em que se está a partir do lugar que se ocupa. Trata-se de lutar por uma transformação possível que só surge quando se rompe com uma imagem de perfeição, de saúde ideal, de história como final feliz.

Curiosa metáfora corporal: é de uma fratura que se trata. Lugar impensado, ela surge onde não estava planejado, em um momento do acaso: desloca, rompe, quebra uma imagem naturalizada e tomada como perfeita. Como sugere Eribon “Paul-Michel deve ser médico. O problema é que Paul-Michel não quer ser médico” (Eribon 1990: 26). Ambígua relação com a personagem, afinal: ao fraturar o desejo do pai, segue o lema do avô materno de “governar-se a si mesmo”, Foucault repensa de diversas maneiras os limites do diagnóstico. Em mais de um momento essa fratura virtual deve ter motivado o autor em busca de um espaço de liberdade: diante da loucura, da clínica, do crime, da sexualidade ele sempre vislumbrou o impensado, criou uma fratura em busca de um diagnóstico do presente.

Canguilhem encerra o capítulo de *O Conhecimento da vida* sobre “O normal e patológico” com uma sugestão eloquente:

“Não é fácil decidir quando começa a loucura e a doença. O cidadão comum é o último a poder decidir sobre isso”. Quase sempre, na falta de reflexão pessoal sobre essas questões que dão sentido a sua preciosa atividade, os médicos não estão em nada mais bem armados que o cidadão comum. Muito mais perspicaz nos parece Thomas Mann, quando, de um encontro sem dúvida desejado com Nietzsche, o herói de seu livro, pronuncia:

É preciso haver sempre um que tenha estado doente e até mesmo louco para que os outros não necessitem sê-lo... Sem o que é doentio, a vida nunca pôde ser completa... Apenas o mórbido pode sair do mórbido? O que pode haver de mais estúpido! A vida não é assim tão mesquinha e não há cura de moral. Ela se apodera do audacioso produto da doença, absorve-o, digere-o e, pelo fato de que ela o incorpora, ele se torna são. Sob a ação da vida... abole-se toda distinção entre a doença e a saúde. (Mann apud Canguilhem 2012: 185).²⁹

A conclusão de Canguilhem após ter citado esse trecho é a de que tanto a biologia quanto a medicina são peças indispensáveis para uma antropologia, bem como não há uma antropologia que não suponha uma moral, cito-o “de modo que sempre o conceito de ‘normal’, na ordem humana, permanece um conceito normativo e de alcance propriamente filosófico.” (Canguilhem 2012: 185). O exemplo é eloquente para chamar atenção aos limites do diagnóstico. Mesmo os médicos, formados para diagnosticar, não tem absoluto domínio do limite que separa saúde e doença. E se de alguma maneira podemos perceber o papel terapêutico dos trabalhos aqui suscitados, isso não se deve necessariamente à

²⁹ Os trechos de Thomas Mann foram retiradas por Canguilhem em MANN, T. *Doktor Faustus*, trad. L. Servicen Paris: Albin Michel, 1950. As passagens concernentes às relações a vida e da doença se encontram nas p. 303, 304 e 312.

formulação de uma nova moral, de um novo limite entre o normal e o patológico, entre o saudável e o doente, etc., mas, sem dúvida, à capacidade de fraturar o normal, de questionar seus limites, de revisitar a questão sobre o que somos, com a sinceridade de quem pergunta e não já premedita uma resposta já esperada, para permitir sonhar com algo novo aqui e agora.

A partir daqui, vamos sugerir uma terceira personagem para compreender que espécie de filósofo está em questão, uma personagem sem nome. Para compreendê-la retomaremos alguns pontos importantes para compreender a ausência de nome que a constitui como tal.

A experiência. Kevin Thompson (in Lawlor 2014: 147-151) sugere que o conceito de experiência possui um lugar central no pensamento de Foucault. Sugere que o termo *expérience* é usado em quatro sentidos distintos por Foucault, e em sentido diferente do termo *vécu*, de vivência. Numa definição simplificada de um amplo debate filosófico cujo espectro atravessa os trabalhos de Kant, do Idealismo Alemão e da Fenomenologia, a *vivência* designaria algo da vida interior do sujeito que age e toma posições em relação a certos estados de coisas; enquanto a *experiência* pode ser vista a partir de dois sentidos primários, o de um complexo conjunto de correlações que marcam e tornam possíveis tanto a vivência interior quanto um estado de coisas, e o de um tipo de sabedoria ou aprendizado adquiridos através da exploração, da experimentação.

Thompson identifica quatro sentidos de experiência nos trabalhos de Foucault. O primeiro, como sugerido na “Introdução” de *O Uso dos prazeres*, seria relativo a *formas de experiência*, enquanto uma “correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (UP, p. 10). É nesse sentido que ele fala da sexualidade como experiência, variável consoante o modo pelo qual se dá essa correlação, fugindo ao dilema entre ciência e ideologia, pois os discursos que se inserem nessa configuração constituem também práticas que colaboram para a formação de uma experiência específica da sexualidade.

O segundo sentido é o de *experiência-limite*. Enquanto a vivência está relacionada ao aspecto mundano, banal, do senso comum, as experiências-limite são aquelas que estão as mais próximas possível de se tornar impossíveis de viver. Se as notícias dos jornais fazem parte da vivência cotidiana, o ato de narrar tal como sugerido anteriormente pode constituir uma experiência-limite. Em todo

caso, Thompson sugere um deslocamento aqui: para o autor, Foucault teria partido de um conceito de experiência-limite mais próximo da transgressão dos limites, pensada por Bataille ou do papel criativo do desvio para a vida em si mesma, como vimos na citação de Canguilhem; para ao fim da vida advogar por uma experiência-limite que “é sempre um processo de dessubjetivação, um experimento ou uma provação pela qual o si em construção é arrancado de sua suposta posição de preeminência, exposto em sua fragilidade e confrontado com a tarefa de moldar a si mesmo” (in Lawlor 2014: 149).

O terceiro sentido sugerido por Thompson é o de *testemunho* do marginal, do louco e do infame. Para o autor, a experiência neste caso “denota um amplo espectro de saberes incorporados que venham a estar em condição de subjugação e exclusão” (*Ibidem*). Para ele esse sentido, manifesto em textos como *A vida dos homens infames* (DE III: 237-253), nunca foi teoricamente aprofundado por Foucault, tendo ele apelado a esse sentido em momentos específicos.

O quarto, mais sutil, não corresponderia propriamente a um sentido temático, e sim a experiências concretas de lutas políticas e sociais das quais o autor participou e ainda “participa”, seja pela experiência da reforma psiquiátrica, da revolta contra as condições de vida de prisioneiros, dos movimentos sociais pelo direito dos imigrantes e contra o racismo; seja pela sobrevivência teórica de seus trabalhos, de seus livros-experiência, num contínuo apelo à transformação, no desafio constante de recusar o que alguém se tornou.

Poderíamos sugerir questões às entradas sugeridas por Thompson, por exemplo: será que a experiência do testemunho de um marginal já não é uma experiência-limite? As formas de experiência a que Foucault se refere na “Introdução” de *O Uso dos prazeres* já não reúnem ao menos os sentidos de experiência-limite e de testemunho marginal? Seguir esse caminho, todavia, não é o interesse desse trabalho, apesar de considerarmos a relevância das questões. Sua sugestão interessa aqui na medida em que percebemos que tanto na prática quanto nas temáticas, a vida e obra de Foucault se dedicaram a tornar visíveis e a produzir experiências.

Elas se misturam e levantam questões acerca daquilo que é excluído da ordem dos discursos cotidianos. Como sugere Bestegui, uma experiência para Foucault “distante de uma verdade universal, de uma natureza humana, da essência das coisas, é formada enquanto um resultado de contingências históricas.

Essas contingências são as condições de experiência *reais* (e não meramente *as possíveis*)” (Bestegui *in* Lawlor 2014: 350). É o que há de contingente e que nos afeta que forma as condições pelas quais experimentamos a vida que se leva: o real que nos rodeia é algo historicamente formado, cujos nomes e as ações são frutos de contingências históricas, e não de necessidades históricas. Foucault ele mesmo cita um exemplo em uma entrevista concedida em 1982 e publicada postumamente, intitulada “Verdade, poder e o si mesmo”. Para o entrevistador, os escritos do autor são “portadores de estados emocionais profundos” que raramente são reencontrados nos escritos posteriores, a saber, a indignação e a tristeza, em *História da loucura*, diferentes do desdém e da esperança, em *As palavras e as coisas*, bem como da angústia, em *Vigiar e punir*. Pelo que Foucault responde:

Cada um de meus livros representa uma parte de minha história. Por uma razão ou por outra, ela me permitiu experimentar ou viver certas coisas. Para tomar um exemplo simples, trabalhei em um hospital psiquiátrico durante os anos cinquenta. Depois de ter estudado filosofia, quis ver o que era a loucura: era suficientemente louco para estudar a razão, e suficientemente razoável para estudar a loucura. Neste hospital, estava livre para ter pacientes para cuidar pessoalmente, pois não tinha uma função precisa. Era a época do florescimento da neurocirurgia, o início da psicofarmacologia, o reinado da instituição tradicional. Num primeiro momento, aceitei as coisas como necessárias, mas ao fim de três meses (tenho um espírito lento!), comecei a me perguntar: “Mas para que essas coisas são necessárias?”. Ao fim de três anos, me despedi desse emprego e fui para a Suécia, com um sentimento de grande mal-estar pessoal; foi aí que comecei a escrever a história dessas práticas (DE IV: 779).

Ele concorda – seus livros representam parte de sua história pessoal. Porém, esse relato de Foucault apela para elementos biográficos sem querer justificar seu mal-estar. Ele existia, mas isso parece secundário. Esse caráter “experimental”, ponto central dessa memória, conecta a vida que se leva com aquilo que se pensa, e ele não deve demover de pensar outros aspectos de sua pesquisa. Ao longo do tempo em que frequentou as instituições psiquiátricas, ele percebera os limites que a própria filosofia possuía para estudar a loucura.

É relevante, portanto, a ordem dos termos na expressão “depois de ter estudado filosofia, quis ver o que era a loucura”, pois é esse o tipo de experiência que a filosofia sugere como limite de seu discurso. Como ele sugere em *História da loucura*, a partir de Descartes, há um desequilíbrio entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, do outro, cito-o: “A situação deles é diferente em relação à verdade àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida (...)”

Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito” (HL: 53-54). A tese defendida pelo autor é a de que, desde então, o pensamento filosófico excluiu firmemente a loucura de seu campo de atuação. O interesse de Foucault, na esteira de Nietzsche e Freud atravessa essa fronteira cartesiana e uma motivação aparentemente pessoal ganha, dessa perspectiva, novos sentidos.

Ao sugerir ser “suficientemente louco para estudar a razão” Foucault remete-se claramente a sua carreira em filosofia na *École Normale Supérieure*, esse momento anterior e tão marcante em sua existência, a ponto de sugerir ser “louco” o suficiente para estudar a razão, ou seja, filosofia. Na sequência de seu comentário sobre Descartes, há, inclusive, uma citação rara de seu homônimo, Michel de Montaigne, que vem a calhar sobre esse ponto:

A razão me mostrou que condenar de modo tão resoluto uma coisa como falsa e impossível é atribuir-se a vantagem de ter na cabeça os limites e os marcos da vontade de Deus e o poder de nossa mãe Natureza, e no entanto não há loucura mais notável no mundo que aquela que consiste em fazer com se encaixem na medida de nossa capacidade e suficiência (Montaigne *apud* Foucault, HL: 53).

O interesse ao retomar esse ponto é claro – atentar para os riscos para os quais a própria razão desperta quando se assume uma perspectiva que visa o ceticismo, não como ponto de partida – como o caso de Descartes, mas como uma forma de vida capaz de compreender que a própria razão pode produzir notáveis loucuras. Sem desenvolver a importância desse argumento no programa geral da obra, e ciente da polêmica que ele despertou (cf. Derrida 1967: 51-98; DE II: 245-68; Roudinesco 1994) interessa-nos destacar com essa citação a experiência de Foucault com a filosofia. Como sugere Salma Muchail, “na medida em que a abordagem das filosofias só se compõe esparsamente, há menos história da filosofia nas investigações históricas de Foucault; e no entanto, há mais, na medida em que, nelas, é toda a história que se acha investida de feição filosófica.” (Muchail 1995: 19). A experiência de leitura desses dois filósofos, Montaigne e Descartes, no caso em questão, exemplifica bem a sugestão de Muchail – entre os relatos da *Stultifera Navis* e o nascimento do asilo, encontra-se esse argumento, sugerindo 1) que é preciso pensar a razão no interior da história da loucura; 2) que a história da razão excluiu a história da loucura; 3) que é preciso revestir de novas feições o que se chama de filosofia.

O jogo das miçangas. Por isso não é de se estranhar que Foucault ressalte uma herança adolescente para responder um entrevistador que lhe pergunta se ele se considerava um filósofo:

Não. Eu não diria “sábio”, porque “sábio” tem um sentido bem preciso. Um homem do saber, um homem que manipula os saberes, que os faz aparecer, que os desqualifica em relação a outros, que põe em uma espécie de jogo, de jogo do saber. Você sabe, você é mais novo do que eu, talvez você não tenha sido impressionado como eu o fui na minha adolescência por um livro que era *O jogo das contas de vidro* que é sobre a grande epopeia ou a grande mitologia do intelectual do século XX. Púnhamos em jogo um problema: saber sobre quem se articulava e se de fato o jogo, puramente lúdico, no qual então fomos vistos, pode comunicar, por fim, um certo número de processos exteriores ao jogo, processos sérios, processos históricos - eis minha inquietude, eis o meu prazer (DE II : 789-90).

Foucault se refere a dois tipos de jogadores e a dois jogos respectivos: o sábio e o jogo do saber; e o “intelectual do século XX” como participante de um jogo que se assemelha ao de Hermann Hesse (2007) em seu *O jogo das contas de vidro*. Se o primeiro parece despertar para a figura do enciclopedista (cf. *supra*: 41 et seq.) para quem os saberes são objetos manipuláveis, catalogáveis e mesmo sujeitos a jogos que permitem iluminar alguns em detrimento de outros; o segundo não se prende à interioridade da experiência do saber, mas a sua exterioridade: cumpre saber “sobre quem”, “quais os processos exteriores ao jogo” conduziram à formação de um discurso, à formulação de um saber e não outros.

O livro de Hesse sugere uma distopia em que o mundo tal como conhecemos se alterou completamente graças à prática de um jogo – o jogo das contas de vidro, de Avelórios ou, se quisermos outra tradução para *glasperlen*, simplesmente o jogo de Miçangas: uma mistura de musicologia com matemática que permitiu o desenvolvimento daquele que seria “o jogo dos jogos”. Sugere Hesse que “sob a influência da variada hegemonia ora desta ou daquela ciência, ora desta ou daquela arte, [o jogo] transformara-se numa espécie de linguagem universal em que os jogadores, por meio de símbolos com profundo significado, podiam exprimir certos valores culturais e relacioná-los entre si.” (Hesse 2007: 77).

O interesse de Foucault pelo livro de Hesse reside, ao que parece, numa característica específica dessa distopia fantástica escrita durante a Segunda Guerra Mundial. Para Hesse, o jogo de Avelórios possibilitava uma espécie de síntese de cada campo do saber, exprimindo através de sua prática em torneios

internacionais não só o conteúdo de um saber específico, mas também os valores neles contidos. Com isso, a sociedade por vir nessa distopia teria abolido a necessidade de certas atividades de instrução – como as palavras cruzadas ou a leitura de revistas de personalidades – para se dedicar a um tipo específico de ascese.

A atividade meramente lúdica do jogo de Miçangas revela mais do que simplesmente um resultado – traz à tona valores e práticas engendradas na própria prática do jogo. Nesse sentido o trabalho do “intelectual do século XX”, ou se quisermos, as inquietudes e prazeres da experiência intelectual engendada por Foucault se manifestam semelhantes à distopia de Hermann: não se trata simplesmente de fazer uma hierarquia de saberes, como desejavam os enciclopedistas, mas de mostrar essa íntima conexão entre os discursos de saber e as práticas que resultam em produções de subjetividades – ou numa associação livre, para produzirem maneiras de jogar o jogo das miçangas segundo Hermann Hesse. Inevitável recordar as *Investigações filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, quando diz: “Quero chamar esses jogos [pelos quais as crianças aprendem sua língua materna] de ‘jogos de linguagem’, e falar de uma linguagem primitiva às vezes como de um jogo de linguagem.” (Wittgenstein 2009: §7); ou de Eugen Fink para quem “Jogar não é uma manifestação marginal na paisagem da vida humana, tampouco um fenômeno contingente apenas superficial de tempos em tempos. Jogar pertence de modo essencial à constituição ontológica da existência humana; é um fenômeno existencial, fundamental” (Fink 2016: 17). Alguém poderia se dar ao trabalho de apresentar as diferenças inconciliáveis entre Hesse, Wittgenstein, Fink e Foucault – o que nos interessa em todo caso é sugerir como, a despeito de enquadramentos e interesses teóricos distintos, o pensamento sobre experiência pôde ser compreendido como um jogo, e o que me parece o ponto importante para Foucault quando fala do “intelectual do século XX”, jogo cuja formulação das regras é objeto de constante disputa. Intelectuais como estes acima apresentam uma inusitada convergência semântica em torno do jogo, e essa convergência salienta essa “disputa” pelo entendimento de como são formuladas as regras. Não é de se estranhar portanto a razão pela qual Hesse não sugere em seu livro as regras do jogo de Miçangas.

Os processos exteriores relativos a um jogo são essas disputas que configuram uma maneira de viver – quem pode falar? a partir de quais estratégias?

Sobre o que ele fala? – Questões que se colocam para quem pensa o “jogo dos jogos”. Certa maneira recente de fazer filosofia parece ter se voltado para o ponto em que mais do que compreender o jogo, é preciso compreender as disputas em torno das regras de nossa experiência, um pouco como no caso das enciclopédias em que a sugestão de um segundo sentido se dirige na direção dessas disputas. Ela não só fala do que está sob a luz das experiências, como vislumbra as sombras, os limites, o que está em disputa quando certas coisas estão em foco e outras não estão. Ao despertar para esses jogos de exclusão, como no caso daquela intervenção em defesa de uma outra enciclopédia (cf. *supra*: 74), Foucault exemplifica a atuação de um filósofo voltado para as disputas em torno das regras, e não simplesmente para o modo de jogar. Assim, como numa disputa de estilos, os jogos de Miçangas, a linguagem materna ou as experiências limites abordam algo de inominável em nossas práticas, cuja disputa pelo nome verdadeiro deixa o filósofo inquieto diante do desafio, e por que não, diante do prazer de pensar.

O inominável ou a cena da filosofia. A diferença que Foucault retoma na entrevista anterior entre interioridade e exterioridade pode ser vista por diversos ângulos. Dentre os mais claros, há um por ele sugerido em sua primeira aula de um curso dado na PUC-Rio em 1973:

A hipótese que gostaria de propor é que há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie de história interna da verdade, a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como ela se fez em ou a partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existe na sociedade, ou pelo menos em nossas sociedades, vários lugares em que a verdade se forma, onde certo número de regras são definidas – regras do jogo segundo as quais se vê surgirem certas formas de subjetividade, certos domínios de objetos, certos tipos de saber, e, por conseguinte, pode-se, a partir daí fazer uma história externa, exterior, da verdade (*DE II*: 540-1).

A primeira história da verdade de que fala Foucault consistiria em buscar a verdade dos jogos em questão através das próprias regras. O exemplo citado é a história da ciência. Ele não nos dá uma referência clara de qual tipo de história da ciência se trata, mas podemos supor uma tradição que parte dos enciclopedistas, passando por positivistas franceses como Comte até “desaguar” em autores como Karl Popper, ocupados com a questão dos critérios internos que habilitam um jogo a ser visto como o jogo típico da ciência (cf. Chalmers 1993). Diferentemente dessa história interna da verdade, ele sugere uma outra: história exterior, externa, uma vez não restrita a dinâmicas internas daquele saber, do jogo em questão, para inseri-lo ou não na narrativa. Ela relata aqueles jogos de cena da verdade: quais os

lugares que permitem afirmar, discutir ou formar um valor? Como as regras vigentes em determinado saber como a medicina ou a criminologia se formaram? Quais os tipos de saber atuam, estão em cena para avaliar o juízo dos protagonistas (do médico ou do juiz)? Como certa forma de subjetividade (adaptada à medicina clínica ou ao saber disciplinar) surgiu? Como tal subjetividade implicou ou foi implicada em um domínio de enunciados e dispositivos (como o diagnóstico, a medicalização dos sintomas; ou a confissão e o panóptico)?

História composta a partir de “regras do jogo segundo as quais se vê surgirem certas formas de subjetividade, certos domínios de objetos, certos tipos de saber”, formulação feita em 1973, ela é muito semelhante à definição de experiência que se vê no fim de sua vida, por exemplo, na introdução de *O uso dos prazeres* que acabamos de analisar (quando sugere que a experiência é a “correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (UP, p. 10)). Assim não é de se estranhar que Foucault afirme ter sempre se interessado pela questão do sujeito: a despeito de afinações teóricas muito sutis que ele faz ao longo de sua trajetória, houve sempre algo relativo aos modos pelos quais as subjetividades se formam, ou se quisermos, como certas experiências específicas se tornam possíveis que lhe interessou profundamente. Em certa medida, ao falar de uma história exterior da verdade, ele retoma a demanda exposta já em sua história da loucura, de estudar e escutar experiências consideradas da desrazão. Porém, diferente do psiquiatra que se põe o desafio de encontrar alguma verdade interna ao próprio paciente, ao pensar as práticas em torno da loucura, ele escuta suas histórias exteriores – não se ocupa em saber a verdade da loucura, mas quais foram as práticas em torno dessa verdade, que moldaram a imagem do acreditamos ser a da loucura.

Foucault notabilizou-se por forjar histórias – da loucura, da clínica, do crime, da sexualidade ou das ciências humanas – que podem ser pensadas como cenas dos jogos da verdade, como sugere em uma entrevista de 1978:

Gostaria de tentar descrever a maneira como os homens do ocidente viram as coisas sem se perguntarem se eram verdadeiras ou não, tentar descrever a maneira como eles mesmos mostraram por meio do jogo de seu olhar, o espetáculo do mundo. No fundo, pouco me importa que a psiquiatria seja verdadeira ou falsa. Pouco me importa que a medicina diga erros ou verdades, isso importa muito para os doentes, mas, para mim, como analista, não é isso que interessa, tanto mais que não sou competente para fazer a separação entre o verdadeiro e o falso.

Gostaria, porém, de saber como se encenou a doença, como se encenou a loucura, como se encenou o crime, por exemplo, ou seja, como se percebeu qual valor se deu à loucura ao crime, à doença, qual papel se lhes fez desempenhar. Gostaria de fazer uma história da cena na qual, em seguida, se tentou distinguir o verdadeiro e o falso, mas não é essa distinção que me interessa e, sim, a constituição da cena e do teatro. Gostaria muito de descrever o teatro da verdade. (*DE* III: 571-2).

Esta longa cena de Foucault contém mais do que um teatro de indulgências: diante do dramaturgo Moriaki Watanab, o autor não tergiversa, nem evita falar daquilo que lhe parecia ser a resposta crucial. Restringindo o escopo ao homem do ocidente, ele sugere descrever como o jogo do olhar deste homem ocidental se voltou para o espetáculo do mundo. Temos uma cena dentro de uma cena, um espelho diante de outro espelho: Foucault enquanto observador é também um homem ocidental que se volta ao jogo de olhares que o permite perceber o espetáculo entre as palavras e as coisas. Falar de tal espetáculo, descrevê-lo, é também estar nesse espetáculo – bem como explorou profundamente ao falar do homem ocidental como um duplo empírico-transcendental, que estuda a si mesma desempenhando tanto o *papel* do sujeito que se pergunta quanto o do objeto estudado (*PC*: Cap. X, 6). Simultaneamente o homem se fez ator e personagem na cena do saber; e Foucault participa da encenação desse jogo do saber ocidental ainda que seja almejando tratar de suas experiências-limite, um pouco como quem deseja falar do que se passou na cena após o teatro.

Por se tratar de um jogo de cena, temos uma história que é exterior, acontece não numa interioridade que procura terreno neutro fora do espetáculo, e nem é o caso de sair dele para descrevê-lo pretendendo encontrar verdades ou regras válidas e verdadeiras para o jogo. Evidentemente não se pode ignorar a sugestão de Major-Poetzl de que “apesar da alegação de Foucault de que seu trabalho é uma ‘pura e simples ficção’, a influência de modelos científicos é óbvia” (1983: 20), e cita como exemplo o uso de conceitos tais como formação, limite, transformação e redistribuição que, como ela bem nota, vem largamente das ciências naturais e da história da ciência. Não ignorando esses dados, cientes de que não se trata de mera ficção, mas de uma ficção entremeada de conceitos, é preciso notar um ponto importante: ao dizer que pouco lhe importava, como “analista” de sistemas de pensamento, se a psiquiatria ou a medicina são ou dizem verdade, Foucault sugere que não lhe interessava encontrar a verdade no interior

do jogo dessas disciplinas. Para tanto, ser-lhe-ia necessário discutir os critérios e regras que permitem separar verdadeiros jogos de falsos jogos. Não é disso que se trata. Ele encara esses jogos e usa seus conceitos como jogos de cena para afastar a necessidade de discutir sua veracidade interna. Assim, colocadas a medicina, a psiquiatria ou a criminologia no palco, os jogos que encenam a doença, a loucura ou o crime entram em questão: são os valores que estabelecem a doença de verdade, a loucura de verdade ou o crime de fato – são estes os visados pelo autor. Esses valores constituem as condições pelas quais certa experiência será dada como verdadeira ou falsa; fazem o palco, a situação, o jogo pelo qual, entre os atores, alguma verdade será forjada, fingida ou formada.

Não se trata de denunciar uma ilusão: Foucault não quer, ao descrever o teatro da verdade, torná-lo algo menor, menos verdadeiro, com menos critérios. Parece sim querer mostrar o quanto esse espetáculo foi tornado natural, levantando não a suspeita de que ele não existe, mas àquela de que haja, ou mesmo de que já tenha alguma vez havido, outras formas de viver e perceber o espetáculo. Ao contar uma história diferente sobre como as verdades sobre a doença ou loucura vieram a se tornar verdades, ele não está sugerindo que a invenção é falsa, porque ela já está em cena – há uma verdade do ato constituída pela cena. Ele procura levantar a suspeita sobre os limites dessa verdade, sobre a experiência dessa verdade.

Nesse sentido, gostaríamos de sugerir que a terceira personagem a que nos referíamos é inominável. Sua aula inaugural no *Collège de France* inicia-se retomando Samuel Beckett e seu *O inominável* ao se perguntar: “Mas o que há assim de tão perigoso no fato de que as pessoas falam, e de que seus discursos proliferam indefinidamente? Onde está o perigo?” (OD: 10). Sua resposta é uma hipótese explorada por ele ao longo de vários momentos de sua carreira, a saber, a de supor que em toda a sociedade a produção do discurso é controlada e organizada segundo um certo número de procedimentos cujo “papel é o de conjurar poderes e perigos”, de dominar o acontecimento aleatório dos discursos, e disfarçar sua materialidade pesada e temível. Para explorar essa hipótese ele diz situar-se em um lugar, e sugere ser ele “*le très provisoire théâtre*”, o teatro bem provisório do trabalho que faz.

Como numa peça de ficção, Foucault desempenha um papel inominável, pois procura encontrar em meio aos nomes de peças, repletas de personagens, algo

como um roteiro, um jogo de contas de vidro, de miçangas. Ainda ali na aula inaugural é notável o léxico teatral – disfarçar, conjurar, dominar o aleatório que surge do fato de que as pessoas falam. E na mesma época vamos ouvi-lo dizer sobre Deleuze algo que talvez valha para ele próprio: Se é o caso de compreender “a filosofia não como pensamento, mas como teatro” (*DE II*: 99), o filósofo, portanto, de alguma maneira, encena. Entre os jogos de silêncio e as ordens do discurso, essa personagem que não é diretora da peça, não age passivamente como espectadora, tampouco é ator de um grande monólogo: situa-se sub-repticiamente no meio da peça. Ela escreve e fala de experiências cujos nomes escondem algo ainda por dizer, conjurado pelo tempo – ainda inominável. Ao invés de retirar a filosofia do palco das ficções, Foucault age um pouco como Platão: enquadra uma cena da filosofia, mas seu nome não consta claramente entre as personagens. Ele se mistura entre eles. Em todo caso, não parodia as tragédias, não condena a ficção, não está doente, nem carrega consigo o desejo de retornar a um mundo que nunca se viveu – um ideal qualquer, uma utopia qualquer. Ele encena o inominável atual para pensarmos sobre o que entre os silêncios e os nomes de nossa experiência resta conjurado pelas nossas práticas. Tudo muito provisório, mas suficientemente emocionante para mostrar a face exterior de verdades não ocultas, mas ainda não visíveis, algo que estava por ali, metido nos arquivos e ainda ninguém tinha notado.

Anos antes, em 1976, outra vez em uma conversa com uma importante figura japonesa, Shugi Terayama, Foucault sugere um paralelo ao responder uma pergunta sobre teatro:

É verdade que as formas de expressão artística que estavam antes confinadas a lugares já dados, aparecem hoje em tudo e funcionam onde quer que elas se encontrem. Com efeito, as oportunidades de expressão se criam acima de tudo nas ruas e nos parques. O privilégio da pintura e do teatro é que eles podem justamente colocar em prática essa explosão (trata-se de ultrapassar os limites de um lugar). No mais, os modos de difusão são já colocados para funcionar (o que invejo muito). Ora, nos domínios sobre os quais me lanço, a saber, naqueles das teorias históricas e políticas, o problema é que os círculos acadêmicos são sempre protegidos e que o número de consumidores é bastante limitado.

Gostaria de chegar (mesmo que não seja simples) a um ponto em que essas teorias e esses saberes históricos estariam difundidos da mesma forma que as atividades artísticas, e que as pessoas os usassem para seu prazer, para suas necessidades e lutas. Em resumo, gostaria que, bem como a pintura, a música e o teatro, as teorias e os saberes históricos ultrapassassem as formas tradicionais e que impregnassem profundamente a vida cotidiana (*DE III*: 84).

O que atrai Foucault quando o assunto são as formas de expressão artística a que se refere? Ele deixa claro – o fato de aparecerem e funcionarem em sua atualidade sem a dependência de um lugar já dado para sua expressão. Ele fala da pintura e o teatro, mas podemos expandir sua suposição a formas artísticas contemporâneas a ele que surgem nesses interstícios – a já consolidada obra de Marcel Duchamp, que se situava precisamente nesse espaço entre o ato performativo e o pictórico, ultrapassando os limites da obra ao trazer o exterior para as galerias; a saída para o espaço dos neoconcretos, em especial de Hélio Oiticica e Lygia Clark; o olhar anarquitetônico de Gordon Matta-Clark ou o trabalho sobre os *non-sites* encetado por Robert Smithson; são só alguns exemplos de como se pode ultrapassar os limites de um lugar na direção de algo inominável. Digo inominável na medida em que os saberes tradicionais, mesmo se considerarmos os rótulos sugeridos por Foucault – pintura e teatro – já não são suficientes para compreender as complexidades envolvidas em formas de expressão artística que, ao estarem tão impregnadas da vida cotidiana, dificultam a rotulação, ou seja, ultrapassam as formas de nomeação tradicionais.

Em todo caso, ele sugere um paralelo que faz lembrar o exemplo do jogo de miçangas. Ele gostaria de ver certos saberes e teorias de tal forma difundidos que as pessoas utilizariam as possibilidades abertas para seus prazeres, necessidades e lutas. Na mesma medida em que os trabalhos de alguns artistas nos permitem retomar a vida cotidiana com outros olhos – olhando diferentemente para uma garrafa de Coca-Cola, um urinol, uma praça, uma torre com um relógio ou mesmo para paisagens inteiras – o trabalho teórico também poderia criar essa possibilidade. Se tais formas de expressão artística permitem uma experiência diferente com o que na relação com as coisas não possui nomes precisos, o trabalho teórico de Foucault encena também essa possibilidade, qual seja, a de “filosofar sobre mil objetos maravilhosos, esplêndidos, divertidos, pouco conhecidos: os loucos, a polícia, os pobres. Por que não filosofar sobre isso?” (*DE* III: 522). À parte dos ecos de “Alegria, alegria” que soam dessa citação, seu autor salienta que as possibilidades de pensar o que é digno de estudo filosófico vão bem além dos círculos protegidos com consumidores limitados. Não me parece acidental a importância dada aos trabalhos de Foucault em uma gama tão ampla de situações. Ele é lido tanto em escolas e observatórios em zonas de conflito, relegadas pelo Estado, quanto em escolas militares, por governantes, sociólogos e

políticos. E se os artistas são um pouco como os jogadores de miçangas ao difundirem práticas que ainda não tem nome, mas atuais; que não tem regras explícitas, mas colocam algo em jogo; o pensamento de Foucault guarda com eles esse paralelo, qual seja o de desafiar ao colocar em cena, o teatro das tradições em busca de novas possibilidades para a vida cotidiana. Seu interesse por “mil objetos maravilhosos” sob os quais não se pensava filosoficamente até então corresponde um pouco ao interesse do artista por essas regiões em que as próprias regras são colocadas em questão em lugares ainda por estabelecer.

Esperando Foucault. O antropólogo americano Marshall Sahlins compartilha uma provocação escrita com bastante liberdade, um entretenimento sobre Foucault, que cito:

- “Um homem de mil máscaras”, disse um de seus biógrafos. A que ponto devemos levar a sério o disfarce que assumiu para dizer que o poder emerge no confronto, na guerra, e que essa é uma guerra de todos contra todos? “Quem luta com quem?”, perguntou ele. “Todos lutam uns com os outros” (*Power-Knowledge*. Nova York: Pantheon, 1980, p. 208). Os críticos e exegetas raramente assinalam a conexão de Foucault com Hobbes, exceto para mencionar sua negação aparentemente radical pelo primeiro, quando disse que a ideia de poder por ele defendida era “o oposto diametral do projeto de Hobbes no *Leviatã*” (p. 97). Devemos abrir mão de nosso fascínio pela soberania, “cortar a cabeça do rei”, parar um pouco de prestar atenção nas instituições repressivas do Estado. O poder vem de baixo. Investe-se nas estruturas e clivagens da vida cotidiana, encontra-se onipresente nos regimes cotidianos de saber e verdade. Se, no contrato hobbesiano, os sujeitos constituem o poder, no esquema Foucault o poder constitui os sujeitos. De todo modo, o estruturalismo, que Foucault abandonou em favor de um certo senso da perversão polimorfa, este mesmo estruturalismo nos ensinou que os opostos são coisas similares em todos os aspectos significantes menos um. Assim, quando Foucault fala de uma guerra de todos contra todos e, ato contínuo, alude a um Eu dividido cristão – “...há sempre em cada um de nós algo que luta com outra coisa” (p. 208) –, sentimo-nos tentados a crer que ele e Hobbes tinham mais coisas em comum do que o fato de, com exceção de Hobbes, serem ambos carecas (Sahlins 2004: 51-2).

Não é só a piada do fim da citação, que lembra aquela já citada por Foucault e soa paródica (cf. *supra*: 175). Sahlins alerta para um perigo relevante já no título desse texto quase homônimo ao livro *Esperando Foucault*, ainda. A alusão ao título do livro de Beckett, *Esperando Godot*, não é somente um recurso de persuasão. O livro de Beckett é marcado por uma espera contínua, e mesmo que interrompida por uma cena aleatória que demonstra o absurdo das relações sociais, encontra vias de se prolongar, sem sabermos quando ela cessa. Por que então a paródia? Talvez fosse o caso de citar certa redundância que os estudos acadêmicos sobre Foucault podem provocar – fala-se muito do poder segundo

Foucault e, no entanto, continua-se à espera do autor como um profeta que retornará para nos esclarecer sobre o que ele é e sobre os modos de usar. É menos absurda a aproximação de Sahlins se considerarmos não só a obra de Foucault, mas também o legado que ela despertou – mil máscaras à espreita das lutas pelo poder para mostrar como ele funciona. O poder vem de baixo, mas muitos intelectuais desejam observar esse *Underground* à distância, um pouco como no filme homônimo de Emir Kusturica, em que Marko, o protagonista, mantém no porão de sua casa uma indústria de guerra através da manutenção de uma narrativa de guerra fria e estado de exceção: mantém uma vigilância contínua sobre eles de modo a alterar inclusive a maneira como percebem o tempo. Na ficção do diretor, as armas produzidas no porão do intelectual são usadas para manter o funcionamento do regime titoísta em vigor na Iugoslávia de então, bem como é ele um dos conselheiros mais próximos do governante. Não seria absurdo imaginar Marko a citar Foucault.

Em todo caso, por maior que seja a nossa simpatia com o entretenimento de Sahlins, mais um manifesto de uma vaga impressão e menos uma tese argumentada sobre a relação entre Hobbes e Foucault, é preciso acrescentar-lhe um elemento. Em certo ponto, ele sugere que “no contrato hobbesiano, os sujeitos constituem o poder, no esquema Foucault o poder constitui os sujeitos”. É verdade que muitos intérpretes continuam a esperar que Foucault seja esse filósofo para o qual o poder literalmente constitui sujeitos. Algumas coisas, no entanto, nos afastam dessa espera. Foucault nunca fala *do* poder, como uma substância transcendente – fala dos poderes e dos saberes como o que atua no interior de modos de subjetivação. Qual a diferença? A diferença reside primeiro no reconhecimento de que as forças são múltiplas, de que as formas pelas quais elas nascem dependem dos saberes enquanto práticas discursivas, de poderes enquanto práticas não-discursivas, e os sujeitos que surgem nesse meio são diferentes entre si apesar das regularidades. Esperar Foucault é se negar a repensar as possibilidades do estruturalismo a partir desses pontos. Enquanto o estruturalismo fincava suas bases na prolífica ideia de que “opostos são coisas similares em todos os aspectos significantes menos um”, o que o pensamento de Foucault sugere é que pensar a partir de pares de opostos é ignorar a gama de diferenças que nascem de modos de subjetivação contemporâneos – eu e meu vizinho temos “estruturas”, ou em termos mais precisos “subjetividades” tão distintas que, se comparadas, os

aspectos similares são tantos quanto as diferenças, e não somente todos idênticos “menos um”.

Outro ponto a se considerar. Em uma aula do curso *A sociedade punitiva*, (SP: 21-41) Foucault desenvolve uma leitura crítica do tema da guerra em Hobbes. Ele assinala que há uma tradição na teoria política que tomava como sinônimas ou estabelecia uma ligação direta entre guerra civil e a guerra de todos contra todos, cuja figura mais típica teria sido Hobbes. Assim, a guerra civil seria uma espécie de caso historicamente determinado de ressurgimento da guerra de todos contra todos. Tendo isso em vista, Foucault argumenta no sentido de mostrar a impossibilidade de estabelecer uma continuidade entre a guerra civil e a guerra de todos contra todos.

O argumento retoma a questão da soberania: se a guerra de todos contra todos é o estágio inicial que fornece as bases para a constituição da soberania; assim que houver o soberano, a guerra de todos contra todos terminaria, e a guerra civil só reapareceria, no final das contas, quando o soberano desaparecesse. A réplica de Foucault irá no sentido de mostrar como a guerra civil é diferente da guerra de todos contra todos, na medida em que ela não é um conflito entre indivíduos isolados, mas sim “o processo através do e graças ao qual um número novo e previamente desconhecido de elementos coletivos se formam” ou como sugere um pouco adiante “não se deve de modo algum ver a guerra civil como algo que dissolveria o elemento coletivo da vida dos indivíduos e os levaria de volta a algo como sua individualidade originária. A guerra civil, ao contrário, é um processo cujos personagens são coletivos e cujos efeitos são, além do mais, a emergência de novos protagonistas coletivos” (SP: 28).

Assim, Foucault diferencia-se de Hobbes na medida em que argumenta claramente que guerra civil e poder não se excluem mutuamente, mas sim é ela um estágio da constituição de um poder político específico, bem como dever-se-ia estudar “o exercício diário do poder como uma guerra civil” (SP: 32). Essa formulação é bastante objetiva e surge como formulação anterior de uma conhecida inversão foucaultiana do enunciado de Bismarck: “A política é a guerra continuada por outros meios” (DS: 55). Ao contrário de supor que a soberania, bem como a política resultam na supressão do conflito de todos contra todos, Foucault sugere que a política é o exercício diário de um tipo específico de conflito, sua continuação por outros meios. Quando sugere, como citado por

Sahlins, que “todos lutam uns com os outros”, Foucault está se referindo a vetores de força que compõem esse exercício diário e não simplesmente a vontades individualizadas. Apesar das diferenças incontornáveis entre eu e o meu vizinho, há interesses em nossa relação com o Estado que podem permitir que nos coloquemos contra quem nos governa, e vice-versa. Como vemos inclusive na diferença entre as duas formulações, Foucault refina os termos do problema. Os editores de *Em defesa da sociedade* chegam mesmo a assinalar na “Situação do curso” que ele hesita ao usar a semântica da guerra e chega mesmo, nos últimos anos de vida, a revisar completamente a centralidade da tópica do poder, sugerindo estar ela ligada a formação de algo mais amplo, a saber, os modos de subjetivação (DS: 339-348). Quando fala neste tipo de conflito, trata-se de “um conjunto de lutas pontuais e disseminadas, uma multiplicidade de resistências locais, imprevisíveis, heterogêneas que o fato maciço da dominação e a lógica binária da guerra não conseguem apreender.” (Fontana & Bertani in: DS: 342). O exercício do poder deixa de ser simplesmente a prática da guerra, para se tornar política, aqui definida como uma guerra por outros meios, ou seja, por meios que não se aparentam com a guerra. Podemos ver exemplos desse conflito eufemizado sob o signo da política na destituição questionável de um, ou de uma chefe de Estado, bem como na militarização da ordem civil, suprimindo o estado de direito através de intervenções federais e policiamento feito pelo exército contra a própria população. A resistência a esse exercício do poder disciplinar em meio a uma “guerra civil” travestida de política de segurança é feita por coletivos e não por individualidades que atuam em defesa da sociedade: através de manifestações coletivas que são capazes de questionar publicamente a arbítrio vigente, de bloquear um aumento de tarifa, de buscar legitimar práticas à margem da sociedade como o aborto, a ocupação de terras devolutas, a união legal bem como a liberdade social de manifestar afeto entre duas pessoas de qualquer gênero.

Além disso, concordando com Sahlins, Foucault mesmo diria para que não lhe esperassem para permanecer o mesmo, pois o que ele deseja narrar é a cena da filosofia, um pouco como para Beckett a narrar a espera por Godot, ele talvez desejasse falar da impossibilidade de dizer uma verdade sobre verdade. Daí talvez viesse sua inspiração para criticar a filosofia institucionalizada, tão ocupada com a gramática da verdade. Ele insinuava-se sub-repticiamente ou mesmo, no fim da

vida, expressava-se de maneira a tornar claro o que pensava, e em todo caso, não pretendia com isso dominar massas inteiras. Ele lutava pelo que não tinha nome, pelo que não tinha poder – os loucos, os excluídos, a sexualidade silenciada. Discordando de Sahlins, ele lutava pelo inominável, um pouco como num sonho quixotesco, em que descobrimos de repente a importância de imaginar que a realidade é tão atravessada por ficções que não se pode esperar o próximo capítulo – é preciso lutar, mesmo que aos olhos dos outros, pareça ser loucura enfrentar os moinhos de vento, agora para o nosso tempo tão naturais. Seria o caso de não mais esperar Foucault, mas de seguir em sua companhia como um Sancho Pança que, de repente, descobre durante o caminho a própria riqueza de existir *As máscaras do filósofo*. Em janeiro de 1980, Foucault aceita um convite para uma entrevista no *Le Monde* com uma condição: a entrevista deveria permanecer anônima e qualquer indício que o identificasse deveria ser eliminado. A ideia agradou o editor Christian Delacampagne e depois de algumas conversas ficou combinado que a entrevista seria feita com um “filósofo mascarado”. Vencidas algumas resistências internas do jornal – que desejava uma entrevista com Michel Foucault – a irredutibilidade da condição colocada pelo entrevistado levou a aceitação de um texto de “ninguém”.

Mas por que o anonimato? Para responder a essa primeira questão, o filósofo inicia a primeira de suas respostas com uma anedota:

Você conhece a história daqueles psicólogos que foram apresentar um pequeno filme de teste em uma vila no interior da África. No fim, eles pediram aos espectadores que recontassem a história como eles a tinham compreendido. E bem, nesta anedota com três personagens, uma só coisa os havia interessado: a passagem das sombras e das luzes através das árvores (*DE IV*: 104).

Não sabemos o que se passa no filme, nem quais os nomes envolvidos no pequeno teste. Temos somente impressões vagas, resumidas. As personagens estão na África, quando a anedota foi contada na Europa. O pouco que sabemos é que elas se interessam claramente pela passagem das sombras e das luzes. Foucault prossegue com um paralelo: o intuito é o de se apresentar como quando era desconhecido, possibilitando efeitos inesperados, graças àquela entrevista no jornal, um pouco como quando os efeitos de seus livros delineavam formas que ele não havia pensado; tal como na anedota, a despeito de terem recontado de maneiras diferentes, é a passagem das sombras e das luzes, ou se quisermos, do inominável para o nomeável, que chama a atenção de seus leitores. Ele reconhece,

“O nome é uma facilidade” (*Ibidem*, grifos nossos). Na cena da verdade, o anonimato embaralha as cartas em busca de uma experiência inominável.

Afinal, o que é uma máscara? Ao ocultar a face do ator, a máscara põe em cena o rosto da personagem, estabelecendo um corte entre o nome do ator e a experiência da personagem. Nos bailes de carnaval como nas peças de teatro, seu intuito é o de permitir a presença do desconhecido. Ele interpreta, dança e age sem as facilidades (e constrangimentos, acrescentaríamos) que um nome, um rosto ou uma identidade podem trazer. Travestido de filósofo mascarado, Foucault pode então propor um jogo, o do “ano sem nome”: “Durante um ano, os livros seriam editados sem autor. Os críticos teriam que se virar com uma produção inteiramente anônima” (*DE IV*: 104). Um ano de escritores mascarados serviria para permitir novamente a presença do desconhecido. Os críticos deixariam de se guiar pelos nomes dos autores e prestariam mais atenção à experiência das personagens, um pouco como os psicólogos da anedota, obrigados a lidar com reações e atitudes inesperadas. E bem como podemos interpelar a anedota nos questionando se realmente só uma coisa havia interessado às personagens, poderíamos finalmente nos perguntar se os críticos seriam capazes de perceber mais de um interesse na passagem das sombras e das luzes nas obras literárias. Isto é: na mesma medida em que os psicólogos da anedota simplificam experiências diferentes, tomando o que neles é semelhante, o crítico acabaria por fazer também um tipo de *tabula rasa*.

Mascarado, Foucault ironiza: “Intelectuais, eu nunca os conheci” (*DE IV*: 105). Encontrou pessoas que faziam de um tudo – escreviam romances, cuidavam de doentes, estudavam economia, pintavam, ensinavam, compunham música eletrônica, ou mesmo gente que não se compreendia muito bem o que faziam. Dentro dessa ironia, seu motivo: “Considero o discurso sobre os intelectuais bastante invasivo, e não muito tranquilizador” (*Ibidem*). Ao mesmo tempo em que valoriza práticas as mais diversas, com essa ironia, ele chama a atenção para o lugar ocupado pela figura do intelectual na ordem do discurso. Ele salienta assim o risco dessa função discursiva ser a daqueles que literalmente “jogam palavras ao vento” (“*parlent en air*”) para falar da realidade (*Ibidem*). Com isso, ele faz recordar a célebre conversa de 1972 com Deleuze, “Os intelectuais e o poder”, em que sugere:

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não

necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da "consciência" e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar "um pouco na frente ou um pouco de lado" para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso (DE II: 308).

Encontramos nesse trecho, ao mesmo tempo, a razão da ironia e uma sugestão. A razão da ironia é a de que os intelectuais se colocam a falar pelas massas, no lugar delas. A partir desse momento, enquanto agentes de "consciência" das massas, eles desempenhariam uma função clara de colaborar com os dispositivos de poder ao inibir o aparecimento de outras vozes. Ao suporem representar massas, eles representam a imagem que fazem das massas. Um pouco como os psicólogos da anedota que resumem experiências distintas em uma platitude, os intelectuais correm esse risco de falar tagarelices pseudo-esclarecidas que, em ambos os comentários, estão assinaladas e falam pelo outro.

Ao ocupar esse papel de "falar pelos cotovelos", uma tradução mais livre para "*parler en air*", como se soubesse o que as massas pensam, um intelectual pode dar razão à crítica de Gayatri Spivak para quem intelectuais como Foucault mantêm "a contradição não reconhecida de uma posição que valoriza a experiência concreta do oprimido, ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao papel histórico do intelectual" (Spivak 2010: 31). Todavia, sua posição contém um desenvolvimento que persegue especificamente outro ponto interessante. Em seu texto, Spivak vai sugerir que "na conversa entre Foucault e Deleuze, o vocabulário pós-representacionista esconde uma agenda essencialista" (Spivak 2010: 59). É bastante curioso que ela tome como ponto de partida esse texto. Isso porque ela procura confrontar a crítica anti-intelectualista dos autores sugerindo que assumir a incapacidade do intelectual de representar um conjunto de vozes acaba por nutrir uma posição incapaz de criticar o papel histórico do intelectual. Em outros termos: ao valorizar a experiência do "oprimido", eles se demitiriam de analisar a experiência histórica do intelectual.

Em todo caso, é de se perguntar por que, então, Foucault fala do papel do intelectual? Discutir o lugar que ele atualmente ocupa seria sugerir um expediente

essencialista? Ao sugerir, por exemplo, que por vezes “os intelectuais fazem parte desse sistema de poder”, sua leitura seria acrítica no que concerne a seu lugar na história? Foucault reconhece no trecho anterior o risco de conferir aos intelectuais esse papel “de falar no lugar de”, ao mesmo tempo em que reconhece que os intelectuais historicamente acabam, por vezes, participando dos sistemas que procuram combater. Além disso, a definição dada do papel de um tipo de intelectual é bastante vaga e nada essencialista: é antes o “de lutar contra” uma ordem do saber demasiado estabelecida, contra uma ordem da verdade sistemicamente reafirmada, contra uma ordem da “consciência” demasiado definida. Esse tipo de luta busca as possibilidades de uma vida diferente que não se sabe de antemão qual é. Um objetivo que certamente questiona os limites da representação política (afirmando somente que ela possui limites e constitui um jogo arriscado), mas não me parece essencialista, uma vez que não possui de antemão algum objetivo específico ou ideal, tampouco um imperativo do que seja o bom intelectual. Lutar contra, neste caso, é contra essências pré-definidas como as da vida ideal, *lutar contra essências precisamente*.

Ao sugerir que as massas independem dos intelectuais, Foucault não pretende criar mais um interdito. Ele não está sugerindo que os intelectuais devam se calar, e sim que ao falarem, eles se exponham ao risco de ir na direção contrária do que desejam caso não tomem o devido cuidado de situar seu lugar de fala em relação àquilo de que falam. O cuidado aqui deve ser o de permitir um jogo de múltiplas vozes capaz de questionar vozes hegemônicas. Diante do monolinguismo sistemático, propor o resgate de um teatro de múltiplas máscaras no qual importa menos saber e ser identificado como intelectual do que cumprir com o papel de resistir a relações de poder que subjetivam com o intuito de gerar subalternos, silenciá-los e os explorar em situações precárias.

Spivak (2010) argumenta ainda que há uma espécie de permanência do sujeito nos argumentos do texto anteriormente assinalado e explora as possibilidades dessa “clandestinidade do sujeito” nos trabalhos de Deleuze e Foucault. Para ela, a contragosto, os intelectuais em questão pressupõem algum tipo de sujeito – do inconsciente, da estrutura, da “consciência” de classes” – que lhes passaria despercebido inclusive quando se trata de pensar o lugar da diferença sexual nas construções ideológicas de resistência. Sem pôr em questão esses e outros argumentos semelhantes que confluirão para uma exposição sobre

os dilemas do subalterno e nomeadamente da mulher subalterna na Índia e no mundo contemporâneo, nota-se que Foucault atenta exatamente para o risco de que o intelectual defenda a contragosto vozes contra as quais ele se coloca no comentário do texto anterior. De modo que, poderíamos ler a argumentação de Spivak também como uma retomada dessa crítica foucaultiana, ou seja, como uma defesa do que Foucault sugere no comentário anterior, usado por ela para questioná-lo.

Spivak (2010: 79) chega mesmo a deixar entender nas entrelinhas que Foucault seria um “intelectual do Primeiro Mundo que se mascara como um não representante ausente que deixa os oprimidos falarem por si mesmos”. Poderíamos evocar o paradoxo que Edward Said vislumbra ao sugerir que o interesse que Foucault mantivera sobre a dominação era “crítico, mas não tão contestador ou opositivo como parecia ser na superfície”. E Said prossegue com um exemplo:

Isso se traduz no paradoxo de que a imaginação do poder de Foucault devia revelar, graças a sua análise do poder, sua injustiça e crueldade, mas, por sua teorização, o deixava seguir mais ou menos incontrolado. Esse paradoxo talvez estivesse enraizado no extremo isolamento que percebemos em seus esforços, o desconforto tanto com seu próprio gênio como com um anonimato que não lhe assenta, quando dá voz a ambos na obliteração do eu que acompanha a brilhante exibição de retórica provocada pela apresentação de si mesmo (uma lição inaugural no *Collège de France*) que abre *A ordem do discurso* (Said 2003: 90).

Talvez Said aponte um real desconforto manifesto pela figura de Foucault, a saber, como pensar os meios pelos quais somos dominados ostentando um lugar de poder, como é uma cátedra no *Collège* ou publicações em grandes editoras de todo o mundo? Essa condição paradoxal está manifesta no pensamento de Foucault e seu recurso à obliteração do eu, ao anonimato e a um lugar sub-reptício de fala busca apaziguar essa condição. Se Said tem razão – o anonimato não lhe assenta nessas circunstâncias – é preciso considerar o esforço na busca de se diferenciar, de minar os poderes institucionais que ele acumula através da contínua busca por uma interlocução que independa do nome do autor.

Se compreendemos a passagem anterior de Foucault, ela nos diz algo diferente, a saber, não falar no lugar do outro não implica abandoná-lo à própria sorte, tampouco seguir à deriva sem se posicionar. Se há máscaras nos trabalhos de Foucault, elas servem exatamente à possibilidade de conferir força a vozes antes não escutadas, bem como são úteis para a escuta de processos históricos,

como bem sugere Lauri Siisiäinen em seu estudo *Foucault and politics of hearing* (2013) para quem não se trata só de um pensamento ligado à visão, uma vez que “o pensamento de Foucault oferece-nos uma percepção da historicidade de nossos ouvidos”, espalhada ao longo de toda a obra do autor, desde a escuta dos murmúrios da linguagem da loucura, passando pelas metamorfoses históricas das possibilidades de falar em *As palavras e as coisas*, por uma vigilância “panauditória” paralela à panóptica, até temas conhecidos do final da vida, ligados à confissão, à amizade e à *parresía*, cúmplices de um pensamento dedicado não só a tornar visível invisibilidades superficiais, como a dar ouvidos ao que restava inaudito.

É pertinente aproximar as duas figuras. Tanto a ironia de Foucault na entrevista mascarada quando sua intervenção em 1972 colaboram no sentido de mostrar os riscos do discurso do intelectual, isto é, de assumir um lugar de fala invasivo, que fala no lugar do outro e de não o escutar; risco das ficções que ele cria para narrar, ou seja, para dar os nomes à experiência do outro. Dizendo nunca ter conhecido intelectuais ou a partir das reservas quanto ao lugar de fala que eles potencialmente ocupam, ele chama a atenção para o risco inominável de sua atividade: a filosofia. Cito o filósofo mascarado:

A filosofia, o que ela é senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? Lamentamos às vezes que não haja filosofia dominante em França. Tanto melhor. Não uma filosofia soberana, é verdade, mas uma filosofia, ou melhor, a filosofia em atividade. É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente daquilo que se é (*DE IV*: 110).

Menos do que a retirada das máscaras que escondem a verdadeira face da verdade, a filosofia é uma maneira de refletir sobre como buscamos outras regras do jogo, como nos deslocamos na direção do que pra nós ainda não tem nome, nem regras, de como cada qual se relaciona com o verdadeiro, um pouco como no jogo de miçangas: cada campo, cada conjunto de jogadores desenvolve hesitações, sonhos e ilusões e não cabe aos mestres do jogo explicitar as regras do jogo – eles jogam ao desafiarem valores recebidos, ao esforçarem-se na busca de “tornar-se diferente daquilo que se é”.

Expedientes outros mostram como pensar inclusive a relação sobre si mesmo demanda ainda uma relação com algo inominável. Na mesma época dessa entrevista, François Ewald, assistente de Foucault no *Collège de France*, foi convidado para elaborar um verbete sobre seu companheiro de trabalho. À época, o autor de *Uso dos prazeres* elaborava uma introdução para o segundo volume de sua *História da sexualidade*. Foi essa versão do texto, assinada por Maurice Florent, aquela que foi entregue ao editor de um *Dictionnaire des philosophes*. Seria quase dispensável dizer que se trata de um pseudônimo de Foucault: a formulação anagramática que assina o texto fá-lo saltar aos olhos.

Temos assim um verbete, todo ele redigido em terceira pessoa, no qual um pseudônimo caracteriza o nome que, do outro lado do discurso, na escrita, o produziu. Maurice Florent fala de Michel Foucault um pouco como o pintor em *Las Meninas* de Velásquez apresenta os limites da representação: como a tela dá a ver o seu pintor, ao mesmo tempo em que ele já não está mais ali, posto ser também aquele que, do outro lado, observa e pinta; o escritor está presente no texto escrito ainda que esteja ausente porque escreve sem assinar seu nome, sem conferir sua autoria, fazendo com que o verbete dê a ver simultaneamente o nome e o esconda através do pseudônimo. Como o autor sugere nesse texto:

Michel Foucault aborda as coisas de outra forma: ele estuda primeiramente o conjunto das formas de fazer mais ou menos reguladas, mais ou menos refletidas, mais ou menos terminadas através das quais se desenhavam, por sua vez, o que está constituído como real para quem busca pensar e reger, e a maneira na qual estes se constituem como sujeitos capazes de conhecer, de analisar e de, eventualmente, modificar o real. São as “práticas” entendidas como modos de agir e de pensar, por sua vez, que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa entre sujeito e objeto (*DE IV*: 635).

Evidentemente Michel Foucault não é o inominável. Ele possui nome, currículo, carreira acadêmica. E é ele, refletido aqui no espelho de sua escrita, mascarado com um pseudônimo, que se retrata uma vez mais afirmando abordar as coisas (e a relação entre elas e as palavras) de outra forma. Não aborda o real, mas “o que está constituído como real”, ou seja, aquilo que através das formas de fazer é tomado como realidade, mas é, em todo caso, modificável: as “práticas”, modos de agir e de pensar, meios pelos quais se modifica o real. O filósofo mascarado é então um realista? Não sabemos. Sabemos que o significante do seu nome dirigiu e legou diversas ficções da filosofia que colaboram para compreender esse “real” sem a pretensão de estabelecê-lo de uma vez por todas.

Trata-se de torná-lo inteligível no presente, como faria um jornalista, de diagnosticar quais são suas práticas para diante da possibilidade de estar diante de algo inominável, modificar o real, tornar-se diferente daquilo que se é, em busca de uma vida mais justa que ainda não foi vivida.

Sua necessidade de se mascarar se manifestou ainda uma vez numa entrevista de maio de 1984, semanas antes de seu momento derradeiro. Um pouco para contornar os constrangimentos das polêmicas desnecessárias ou das deformações de leituras sem apelar para algo repugnante, ele sugere:

Haveria uma solução: a única lei que eu gostaria de ver instaurada sobre a imprensa e sobre o livro seria a proibição de usar duas vezes o nome do autor, e ainda com o direito ao anonimato e ao pseudônimo, para que cada livro fosse lido por si mesmo. Há livros para os quais o conhecimento do autor é uma chave de inteligibilidade. Mas, a não ser para alguns grandes autores, para a maior parte dos outros, esse conhecimento não serve rigorosamente para nada. Ele serve somente de tela. Para alguém como eu, que não é um grande autor, mas somente alguém que fabrica livros, gostaria que eles fossem lidos por si mesmos, com as suas eventuais imperfeições e qualidades (*DE IV: 735*).

Há aqui um tom indulgente e jocoso. Jocosos pela brincadeira, um tanto séria, mas divertida, de “desejar” uma única lei para o livro e para imprensa, para o escritor e para o jornalista (e por que não para o filósofo?): nunca usar duas vezes o mesmo nome. Lei tão simples e com um adendo ainda mais objetivo, o direito ao anonimato e ao pseudônimo. Foucault formula os direitos do filósofo mascarado, como quem sugere que, para ser levado a sério, muitas vezes, é preciso tornar lei o que poderia ser uma singela brincadeira. Imaginar a vida posta num mistério, como num labirinto em que os nomes estão ausentes, tornando os encontros possíveis. Kafka sorri quando Foucault brinca e pede indulgência ao leitor que está de passagem. Isso porque seus livros servem de tela, de meio pelo qual transmitimos algo que não precisa de uma grande personalidade que esconde as chaves de inteligibilidade da brincadeira. As folhas de rosto estão aí para serem lidas não-autografadas e os livros também, com suas eventuais imperfeições e qualidades. As máscaras do filósofo, todavia, serviriam para liberar o leitor para uma aventura pessoal diante de um desconhecido. Fazê-lo aceitar a possibilidade de aspirar o grande labirinto. Por trás dessa timidez, é um sorriso amigo que espera entretido para o baile do leitor com o livro.

5

A Antiguidade, um erro profundo?

Toda a Antiguidade me parece ter sido um “erro profundo”
Michel Foucault

Michel Foucault, sem sombra de dúvida, dedicou parte relevante de sua vida à Antiguidade. Por maiores que sejam as críticas a suas posições teóricas ou a suas leituras, seus trabalhos constituem uma referência estimulante sobre a estética da existência e o cuidado de si. E, no entanto, em sua última entrevista, lemos um juízo peremptório como esse. Como entender algo tão assertivo, decidido e direto? Seria contraditório estudar um determinado período considerando-o um “erro profundo”? Devemos ignorar ou relativizar o que está dito, ou devemos tomá-lo a sério?

A tarefa do crítico. Foucault interessava-se por suas alteridades, pelo que se constitui como prática radicalmente diferente para um pensador crítico. Sua maneira de pensar a crítica, que se manifestará cada vez mais nos anos de 1980, consistia não simplesmente em negar alteridades, ou buscar um modelo ideal, mas em pensá-las de modo transformador e presente. Como ele mesmo sugere em uma entrevista a Didier Eribon de maio de 1981:

Não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica “ideal” e a transformação “real”. Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não são bem como elas são. Consiste em ver sobre quais tipos de evidência, de familiaridades, de modos de pensar adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceita. (...) A crítica consiste em desalojar esse pensamento [que anima os comportamentos cotidianos] e tentar mudá-lo: mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de tal modo que o que é tido como certo não o seja mais. Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos mais fáceis (*DE IV*: 180).

A tarefa da crítica delineia-se numa zona do pensamento avessa aos confortos cotidianos e ao que resta normalizado pelas práticas. Se houver maneiras normais de agir, vias tradicionais de pensar, a crítica se dispõe a deslocá-

las. Disposição de quem deseja oferecer uma resistência positiva, uma vez que não busca simplesmente negar os gestos fáceis. Não se trata da busca de um novo interdito: a crítica não procura simplesmente fazer calar os comportamentos cotidianos, censurando ou denegando o direito de ser. Ela procura complexificá-los de modo que, através de um estranhamento inesperado, as práticas deixem de ser familiares, as maneiras de agir se tornem objeto de discussão, as vias do pensamento possam ser repensadas. Tal como Foucault a sugere, a crítica enseja uma resistência positiva, ou seja, uma resistência que investiga novos caminhos, não simplesmente negando o que já passou. Se for preciso se dedicar aos gestos da loucura, da literatura, das prisões ou das ciências humanas, o objetivo será discutir seus caminhos, permitir novas práticas, não simplesmente negá-las. Só assim, ao ar livre, ciente da tarefa crítica e com as mãos na prática, alguma transformação é possível. Prossegue Foucault:

Nessas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para qualquer transformação. Pois uma transformação que repousa sobre um mesmo modo de pensar, uma transformação que só seja uma maneira de melhor ajustar um mesmo pensamento à realidade das coisas só seria uma transformação superficial. Pelo contrário, a partir do momento que se começa a não mais poder se pensar as coisas como se lhes pensava, a transformação se torna, por sua vez, muito urgente, difícil e, em todo caso, possível.

Assim, não há um tempo para a crítica e outro para a transformação, não há os que devem fazer a crítica e os que devem transformar, os que estão fechados em uma radicalidade inacessível e os que são impelidos a fazer as concessões necessárias ao real. De fato, creio que o trabalho de transformação profunda só pode ser feito ao ar livre e sempre agitado por uma crítica permanente (*DE IV*: 180-1).

Há uma intenção clara de desfazer uma disjunção. Não só a crítica tem um papel desestabilizador de pensamentos muito arraigados, como dá vitalidade a um processo de transformação. Se sem ela, como observa Foucault, qualquer transformação soa “superficial”, a tarefa do crítico começa a ser levada a cabo a partir do momento em que certo desconforto está instalado. Em todo caso, essa é somente metade da história. Para que a tarefa do crítico seja consumada soa bem não dissociar seu trabalho discursivo de suas ações. É uma crença de Foucault em sincronia com uma carreira, ao mesmo tempo combativa, capaz de estar ao livre para se manifestar e fazer valer sua voz, bem como agitada por uma crítica permanente a si mesmo, repleta de deslocamentos; que suspeita dos gestos fáceis, do sempre igual, da transformação que uniformiza sem diferenciar.

A relação entre a tarefa do crítico e a exposição ao diferente constitui uma atitude basilar na formação intelectual. Sem essa relação salutar, as idiossincrasias se arraigam mais profundamente, ameaçando seu trabalho. Não se trata de um imperativo categórico da parte de Foucault, mas ele deixa claro algo que lhe parece crucial e que à época, em 1984, lhe parecia esquecido:

É a função mesma do trabalho crítico que foi esquecida. Nos anos cinquenta, com Blanchot, com Barthes, a crítica era um trabalho. Ler um livro, falar de um livro era um exercício ao qual as pessoas se dedicavam de certo modo para si, para seu próprio benefício, para se transformar a si mesmas. Falar bem de um livro de que não se gostava ou tentar falar com distância suficiente de um livro de que se gostou muito, todos esses esforços faziam que de uma escrita a outra, de um livro a outro, de uma obra a um artigo, algo se passasse.³⁰

Entrevistado por alguém que muito o estimava, Didier Eribon, seu futuro biógrafo, Foucault ressalta uma vez mais o papel do crítico. Sua tarefa é um tipo de trabalho, de exercício cuja repetição evita a reiteração irrefletida das próprias crenças. Exercício benéfico, ele impele o crítico àquilo cujo potencial se mostra transformador por ser estranho, desafiando as idiossincrasias. Falar bem do que não se gosta, tanto quanto buscar distância do que encanta – se essa atitude não constitui um imperativo, ela sugere um exercício benéfico que faz surgir algo de diferente, de desafiador e de afirmativo. O reverso dessa tarefa – falar bem e com intimidade do que se gosta, e com distância e indiferença do que não encanta – parece uma atitude cada vez mais em voga no século XXI. Não que isso seja censurável, mas restringir as nossas possibilidades a tais tarefas pode ser empobrecedor. A carência de atitude crítica que sentimos pode estar ligada à ausência desse exercício, uma vez que só falamos do que gostamos e literalmente bloqueamos de nosso horizonte (virtual, simbólica ou realmente) aquilo em que não acreditamos ou que não gera qualquer encantamento. Foucault já detectava seu declínio já na década de 80, como expressa na mesma fala: “é evidente que hoje não existe mais nenhum tipo de publicação capaz de assumir uma verdadeira função crítica”. E isso se devia a raridade de iniciativas públicas de edição e debate de trabalhos que se debruçavam sobre tal tarefa. Tendo em consideração a esfera pública mais do que a acadêmica, na qual detectava núcleos de resistência da tarefa crítica, não surpreende que o autor tenha enfatizado a importância de

³⁰ FOUCAULT “Pour en finir avec les mensonges”, *Le Nouvel Observateur*, 21 de junho de 1985. pp. 76-7.

uma coluna de jornal de Kant como relevante para compreender tal tarefa, indo além das já tão estudadas três críticas.

Como vimos (cf. *supra*: 172 *et seq.*), Foucault se manifestou algumas vezes sobre “*Was ist Aufklärung?*”, pequeno opúsculo jornalístico escrito por Kant como resposta a Mendelssohn. Em 1978, em apresentação à Sociedade Francesa de Filosofia, faz aquela que talvez seja sua primeira manifestação pública sobre esse texto, uma provocativa apresentação intitulada “O que é a crítica?”. Provocativa por algumas razões. Primeiramente, porque Foucault interpela o projeto crítico de Kant como uma atitude de intervenção na esfera pública, enquanto até ali era visto como projeto de revolução dos modos de fazer filosofia. Tratava-se de limitar as possibilidades do conhecimento ao deslocar o eixo central das reflexões filosóficas da metafísica para o homem. A atitude pública emancipatória envolvida nessa tarefa não tinha o relevo que hoje ela possui em boa parte graças às lições de Foucault. Em segundo lugar, porque a pretensão ontológica contida na formulação foucaultiana pode enganar desavisados: não se trata de responder universalmente à questão, mas de mostrar como cada tempo encara a tarefa da crítica. E por isso, em terceiro lugar, surpreende e provoca centralizar a reflexão em um artigo de jornal. A filosofia, que havia se dedicado por tanto tempo aos escritos de notória perenidade, é colocada diante do desafio de pensar uma questão presente, publicada no jornal, deslocada, mas inserida no ambiente da crítica (cf. *supra*: 148 *et seq.*). Em quarto lugar, porque Foucault buscava “falar bem” ou pelo menos “com uma distância suficiente” de algo que os filósofos não liam e talvez mesmo, naquela época, nem gostassem – textos jornalísticos de Kant. Dito isso, nesse texto lemos a seguinte passagem de Foucault:

Diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade; e pois, a crítica será a arte da inservidão voluntária, esta de uma indocilidade refletida. Essencialmente, a crítica teria por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (Foucault [1978]: 39).

Quais verdades podem formar uma subjetividade? Quem? Quais são os vetores que desejam formatar esses discursos que os sujeitos consideram verdadeiros? O que tem sido feito para formar sujeitos que dócil e voluntariamente sirvam aos discursos de verdade? E finalmente a questão central:

quais as políticas da verdade em jogo? O projeto crítico de Kant não promoveu somente uma revolução na maneira de pensarmos filosoficamente, ele suscita questionar os limites pelos quais a verdade se forma – é isso que Foucault parece vislumbrar numa leitura polêmica de Kant. A crítica é capaz de reconhecer e estranhar – dizer que o monarca ao mesmo tempo concede liberdade aos clérigos de agirem publicamente, desde que lhe sejam servos. Essa ousadia de “tensionar”, de mostrar o que em uma mesma prática pode emancipar e o que pode perpetuar o assujeitamento caracteriza tal atitude. Por isso o sintagma “política da verdade” exprime tão bem o exercício da crítica, pois expressa essa capacidade de encontrar, através de um trabalho plural, os diversos vetores que se encontram na disputa nada pacífica sobre o que é verdadeiro para aqueles de uma época. Esse exercício só é possível ao ouvirmos vozes diferentes, radicalmente díspares que coloquem em contraste as perspectivas em que se encontram. Duas pessoas podem estar falando da mesma palavra - “branco”, “preto” ou “bacana” –, mas não entenderem a mesma coisa, e iniciarem uma disputa pela verdade de seu sentido. Nesse sentido, o texto de Kant entra na disputa política sobre a verdade acerca do que é o esclarecimento.

Falar de políticas da verdade implica pensar seus jogos. Um exemplo: o jogo proposto por Kant no caso citado consiste em sugerir uma atitude emancipada quando a tarefa pode parecer restrita. Um clérigo, que poderia se restringir “a ensinar os instruendos de catecismo” à sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, deve ousar como erudito no interior do império de Frederico II e ter, segundo o autor,

plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja (2018: 486).

Kant apresenta-nos um jogo em que as regras, tanto quanto as práticas estão em discussão. Se a atitude tradicional do clérigo é perpetuar e defender a igreja e suas práticas, uma atitude crítica, neste caso, esclarecida, consistiria em compartilhar pensamentos sobre o que há de errôneo, ou seja, pôr em litígio o considerado verdadeiro nas matérias que regulam suas práticas. São duas atitudes distintas, duas políticas da verdade distintas – numa perpetua-se a verdade acriticamente, na outra as questões são levantadas. Só aquele que é capaz de entrar nesse jogo de maneira emancipada, ou seja, percebendo a relevância política de

ambas (e não só de uma delas), percebe como a verdade está politicamente em disputa.

Esse mesmo texto de Kant será retomado por Foucault em outros momentos, de maneira indireta em entrevistas e notadamente no início de seu curso de 1983, marcado pelo deslocamento definitivo de sua pesquisa para o problema da *parresía*, do dizer-verdadeiro, do falar-franco. Em ambos os casos, a questão do governo está em causa: em 1978, como sugere Frédéric Gros, a questão seria “como não ser governado”; em 1983, por sua vez, ela passa a ser – como a tomada da palavra em público, comprometida com a verdade, pode permitir o surgimento da questão “que governo de si deve ser posto ao mesmo tempo como fundamento e limite do governo dos outros?” (Gros 2010: 345). A formulação deixa sua forma negativa e reativa para se pôr positivamente, gerando um deslocamento do entendimento da tarefa pública da crítica que colabora com o tratamento de outra questão, cito Foucault, “o que é o hoje? Me pergunto se poderíamos caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, desde a questão kantiana ‘*Was ist Aufklärung?*’, ao dizer que a tarefa da filosofia é dizer o que é a atualidade e dizer o que “somos nós atualmente” (DE IV: 448).

Governar a si mesmo, ou se quisermos pensar esse motivo foucaultiano nos termos do texto de Kant, a saída da menoridade exige, como vimos no exemplo do clérigo, tanto a ação emancipada quanto um diagnóstico da atualidade em que se vive. Agir sem um diagnóstico pode resultar numa busca por transformação acrítica, que deseja mudar simplesmente pela mudança, sem o domínio do papel a desempenhar na ação. E diagnosticar sem agir resulta numa apatia crítica, uma vez que, a despeito de um bom discernimento, é-se incapaz de governar as próprias ações. Assim, a ousadia a que Kant se refere é esta que leva o clérigo a refletir sobre as práticas contemporâneas de sua igreja, bem como a agir no sentido de transformar o que é possível na atualidade.

Assim sendo, será que se trata de transformar o que é possível ou o que não parece possível, o impossível na atualidade? Se governar a si mesmo implica entender a atualidade por que retornar aos gregos na sequência do curso de 1983? Se o iluminismo possibilitou o surgimento de uma ontologia do presente que se pergunta sobre o que somos hoje e não sobre o que sempre foi e será, por que retornar aos antigos? Se a antiguidade constitui um erro profundo, por que retornar a esses erros?

História das soluções, Genealogia dos problemas. Arriscaria formular uma resposta a essas questões a partir de uma distinção dada por Foucault numa entrevista em Berkeley, em 1983. Cito-a:

Não! Não procuro uma solução alternativa; não se encontra a solução de um problema na solução de um outro problema colocado em outra época por pessoas diferentes. O que gostaria de fazer não é uma história das soluções e é a razão pela qual não aceito os termos “outra escolha”. Gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problemáticas. Não procuro dizer que tudo é ruim, mas que tudo é perigoso – o que não é exatamente a mesma coisa do que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Pois minha posição não conduz à apatia mas, ao contrário, a uma hipermilitância pessimista (*DE IV*: 386).

Foucault faz eco aos dizeres do monólogo rosiano de Riobaldo: “Viver é muito perigoso” (Rosa 2006). A defesa do risco, feita por ele assertiva e positivamente, resulta de uma genealogia dos problemas, das problemáticas e não de um modo típico de se fazer a história. De que se trata quando se fala em genealogia dos problemas? O que a diferencia de outras práticas? Por que assumir essa postura implica em assumir riscos?

A retomada da discussão anterior sobre a crítica e o iluminismo marca uma diferença de atitudes reiterada aqui de outra maneira. Primeiro negativamente, Foucault é outra vez assertivo: não procura solução alternativa, não faz história das soluções (cf. *supra*: 41-49). Ao se dedicar à *parresía* de Sócrates, de Péricles ou de Diógenes, ao estudar as prisões, a biopolítica, a *épistémè* da semelhança na Idade Média, ao escrever sobre a *Stultifera navis*, entre outros tantos exemplos, não pretende encontrar uma solução alternativa em uma época diferente. Ele não procura retratar com nostalgia respostas a problemas que só conhecemos pela história, como se nos dissesse – “eis aqui a escolha que *não* fizemos para o nosso presente, mas poderíamos ou mesmo *deveríamos* ter feito”. Essa atitude prescreveria uma moral, buscando se assegurar de que o retorno a uma origem avalizaria algum tipo de reconciliação com um momento perdido, através da realização de um modo de viver historicamente redentor (cf. *supra*: 148). Atitude que seria tradicionalista às avessas por defender que, reviver a história – ainda que seja aquela dos vencidos –, seria uma maneira de redimir a experiência.

Ele procura expor o risco contínuo da atualidade. Não se trata de retornar aos gregos para reviver suas soluções, trata-se de através deles, sensibilizar-se para como somos hoje, através de experiências que mostram rupturas e continuidades. Como ele mesmo sugere: “Somos mais recentes do que cremos, o

que não é uma maneira de colocar todo o peso de nossa história sobre os nossos ombros. É sim de colocar à disposição do trabalho que podemos fazer sobre nós mesmos a maior parcela possível disto que nos é apresentado como inacessível” (*DE IV*: 182). Se certas maneiras de governar a si e aos outros podem parecer inacessíveis, como as de um filósofo grego ou de um monarca, ainda assim, ao estudar a emergência de tais problemáticas em outros lugares, as possibilidades de compreensão do presente se ampliam, pois o trabalho crítico dedica-se não só àquilo que conhece bem, mas àquilo que não surge à primeira vista. Por isso, não se trata de um trabalho apático que tenta encaixar soluções anacrônicas no espaço criado para responder aos novos problemas que estão postos. A hipermilitância consiste em estar sempre disposto a trabalhar, ainda que por vários momentos, o objetivo traçado se mostre inacessível ou de difícil alcance. Por isso, essa hipermilitância seria pessimista, pois mesmo consciente dos seus limites, continua a militar. Um pouco antes, nessa mesma entrevista, Foucault sugeriu, como vimos, que uma das condições da crítica “é tornar difíceis os gestos mais fáceis”, é investigar algo “que se esconde frequentemente, mas anima sempre os comportamentos cotidianos” e assim desalojá-lo em busca de alguma mudança (*DE IV*: 180).

Como sugere o autor, simplesmente buscar soluções na história pode incorrer na naturalização de gestos cotidianos. Se a história naturaliza o que sempre assim foi feito, porque razão refletir sobre isso? – diria um “historiador” das soluções. A tarefa da crítica consiste em 1) expor os limites dessa prática histórica; 2) sugerir novos caminhos para fazer a história. Não se trata só de uma frase de efeito: “tornar difíceis os gestos mais fáceis” reflete uma nova maneira de pensar a história capaz de, através da exposição ao risco, não apaziguar, invertendo e desnaturalizando o que parece simples e fácil. A crítica faz o “natural” parecer questionável. Isso porque expõe os pontos de emergência dessa naturalidade, atribui-lhe uma historicidade que mostra os problemas presentes naquilo que se consolidou em nossas práticas cotidianas como solução. Através dessa perspectiva crítica nos tornamos mais capazes de perceber os problemas, não menosprezando suas proporções para o presente.

A noção de problematização desempenha um papel central nas investigações de Foucault, embora só tenha “isolado” a noção suficientemente nos últimos escritos, como ele mesmo admite, “as coisas mais gerais são as que

aparecem em último lugar” (DE IV: 670). Problematização “é o conjunto das práticas discursivas e não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento” (DE IV: 671). Nessa medida podemos compreender melhor a diferença entre história das soluções e genealogia dos problemas. Ao estudar a desrazão e a loucura, Foucault não estava interessado em representar um objeto teórico preexistente ou em criar um objeto que não existia através do discurso. Seu interesse é o de saber “como e por que a loucura em um dado momento, fora problematizada através de uma certa prática institucional e um certo aparelho de conhecimento” (DE IV: 670). De modo semelhante poderíamos abordar *Vigiar e punir* como uma análise das “mudanças na problematização das relações entre delinquência e castigo através das práticas penais e das instituições penitenciárias no final do século XVIII e início do XIX”, ou seja, não se trata de definir um objeto teórico chamado “delinquência” ou “castigo”, tampouco de criá-los como tipos ideais para compreender os problemas em questão. O expediente de Foucault é o de, através do exame genealógico-crítico minucioso, permitir a percepção de como aquele problema se configurou e, assim, pensarmos como ele influencia a nossa atualidade. Menos do que narrar a história das soluções, a saber, uma história sobre como a loucura foi sanada ou a delinquência controlada, Foucault sugere uma genealogia de como a loucura e a desrazão se transformaram em um problema específico para uma dada época, ou como a delinquência e o castigo suscitaram novos problemas no recorte histórico assinalado. Foucault desvia-se assim da exigência de encontrar uma origem escondida, uma vez que os problemas possuem emergências localizadas ao longo do tempo. Com isso, ao falar dos modos de subjetivação, ele pode abordar a “ética” não como um objeto do conhecimento, mas como campo de problematizações, em que nos perguntamos como o problema do governo de si e dos outros é colocado, evitando o âmbito normativo e fundacional da ação moral (Candiotto 2013: 220).

Colin Koopman (in Lawlor 2014: 399-403) nota dois sentidos do termo problematização, tornando mais perceptível a importância desse termo-chave para Foucault. O primeiro enquanto verbo “denota algo que o investigador faz, a saber, se questiona sobre os meios de compreender a nós mesmos através de nossos problemas de modo que podemos responder de maneira mais prática sobre o que somos.” (400) Então se Foucault *problematiza* alguma coisa, isso se dá porque

algo que emerge no curso dos acontecimentos se mostrou problemático, não se apresentando de modo coerente e sensibilizado numa história das soluções. No segundo sentido, enquanto substantivo, problematização “se refere a um feixe de materiais problemáticos que achamos problemáticos, sobre os quais sentimos angústia e mais ainda tendemos a ficar obcecados, tanto enquanto indivíduos quanto em um nível mais geral enquanto sociedade e cultura” (*Ibidem*). Ao refletir sobre a loucura, sobre a ética ou sobre a sexualidade em chave foucaultiana, o investigador se coloca antes de mais um problema que o é a nível individual, ou seja, é importante para governar a si mesmo, mas também o é num nível mais geral, isto é, importante para os modos pelos quais todos somos governados. Ele busca uma maneira de tornar o problema sensível, de modo que isso colabore para que cada um e o todo reflitam sobre os caminhos a tomar.

Por fim, Koopman sugere uma interessante noção, a saber, a de “atos de problematização”. Cito sua definição: “um modo de sumarizar a noção de problematização de Foucault em seus dois sentidos é ver atos [*acts*] de problematização como dando coerência à problematização existente que é o objeto sobre o qual o ato opera. A atividade de problematizar torna o objeto de problematização mais coerente, mas também mais desafiador” (*Ibidem*). No verbete citado, o estadunidense restringe-se a essa breve sugestão. Gostaríamos de, todavia, confrontá-la com uma noção importantíssima visitada anteriormente nesse trabalho. Como vimos (cf. *supra*: 87), a noção de enunciado guarda proximidade com os *atos de fala* [*speech acts*] propostos por John Austin. Ali, argumentamos que, apesar de se assemelharem na defesa de que as palavras não só dizem como fazem algo, a noção de enunciado proposta por Foucault trabalha com a possibilidade de que inclusive os desentendimentos, disputas e falhas do discurso seriam relevantes para análise, fazendo algo que a teoria dos atos de fala, bem como sua doutrina das infelicidades não contemplavam da mesma maneira.

Ao falar de “atos de problematização” Koopman nos remete inevitavelmente aos atos de fala. Esses atos consistiriam assim numa formulação madura da atitude de Foucault diante de suas investigações discursivas ou não, porque não se trata somente da apresentação de um problema, como no caso da filosofia tradicional. Indo um pouco além do sugerido pelo estadunidense, em certa medida, ao problematizar – ao agir no sentido de expor desentendimentos, disputas, descontinuidades, falhas, proximidades, emergências

de certos problemas em determinados recortes históricos – Foucault *faria* um novo problema para o nosso presente. Ao mesmo tempo em que Foucault procura formular como um problema emergiu em determinado momento da história de uma maneira diferente, como nos casos supracitados de *História da loucura* ou de *Vigiar e punir*; ao expô-lo para sua atualidade, Foucault possibilita não a retomada plena e a-histórica de um problema, como se ele fosse também um problema com as mesmas disposições para nós, mas faz dele um problema outro que colabora na compreensão de nossos problemas atuais. Se a atividade de problematizar simultaneamente torna o objeto mais coerente e desafiador, isso assim o é porque passamos a elaborar o problema de uma forma que não elaborávamos anteriormente, e por isso, ele se torna mais desafiador, dado que coloca novas questões também para a atualidade em que vivemos, uma vez ampliado o horizonte das possibilidades de modulação. Um pouco como o enunciado permite buscar as falhas do discurso, se pensarmos a pesquisa sobre os enunciados como um ato de problematização, percebemos as distâncias e as proximidades que esses enunciados guardam em relação ao nosso presente. Uma genealogia das problematizações seria assim a pesquisa sobre os diversos modos pelos quais um determinado conjunto de práticas foi problematizada, ou seja, se tornou objeto de questões, em uma determinada época.

Uma possível objeção parcial a essa atitude de ênfase na problematização e não nas soluções pode ser observada na discussão sobre o politicamente correto conduzida por Slavoj Žižek (2016, 2017, 2018). O autor nota que simultaneamente a uma desintegração da esfera pública de debate e da eticidade dos costumes por figuras que afirmam sua postura imprópria (casos de Donald Trump, Benjamin Netanyahu, além de diversos exemplos no cenário político brasileiro atual), há um crescimento do “politicamente correto” que simplesmente prescreve o que deve ou não ser dito. Cito Žižek:

Para demonstrar esse ponto, basta retomar o impasse do politicamente correto: a necessidade de regras “politicamente corretas” surge quando os valores não ditos de uma sociedade não são mais capazes de regular efetivamente as interações cotidianas – no lugar de costumes consolidados seguidos de forma espontânea, ficamos com regras explícitas (“negro” se torna “afro-americano”, “favela” se torna “comunidade”, um ato de “tortura” passa a ser denominado oficialmente de “técnica aprimorada de interrogação”... de tal forma que “estupro” poderia muito bem passar a ser chamado de “técnica aprimorada de sedução”). O ponto fundamental é que a tortura – um ato de violência brutal praticada pelo Estado – passa a ser tornada publicamente aceitável a partir do momento em que a linguagem pública se verte ao politicamente correto para proteger as vítimas da

violência simbólica. Os dois fenômenos são lados da mesma moeda (Žižek 2016).

Os exemplos de Žižek vão na direção de mostrar que as duas formas de manifestação em um debate público concorrem para a mesma degradação. Se a ausência de crítica turva os olhos do que é inaceitável, o excesso de crítica, manifesto na necessidade de regras “politicamente corretas”, faz incidir sobre os gestos mais cotidianos uma espécie de censura histórico-crítica que normatiza aquilo que fora consolidado e já ressignificado de forma espontânea. Em resumo, corremos o risco de ser tão críticos, de problematizarmos tanto os gestos que herdamos que podemos escamotear e perpetuar preconceitos através de uma atitude politicamente correta. Isso porque ao exigir a normatização do politicamente correto, acabamos por reforçar uma postura normativa que, apesar de correta, incita uma normatividade contrária que apela exatamente para posturas vulgares anteriormente inaceitáveis na esfera pública, mas agora acolhidas por uma parte da maioria cansada da posição moderada “racional” – cujo exemplo público do texto em questão seria Hillary Clinton, mas poderíamos pensar por exemplo, em Dilma Rousseff.

Não diria que Foucault escapa a essa objeção, porque ele não se enquadra nela, uma vez que ele não está interessado em normatizar os novos caminhos da história: fazer o “natural” se tornar problematizável não implica em demandar necessariamente a naturalização de novas práticas, mas ressignificá-las ao questioná-las. Como sugere Nehamas, duas premissas centrais governam o pensamento de Foucault: a primeira é a de que “a maior parte das situações em que nos encontramos são produtos da história e não de fatos naturais” e isso nos previne diante da contingência dessas situações, do caráter disputável do sentido dos enunciados. Daí a capacidade louvável de mostrar a emergência de novos objetos “onde outros detectavam somente uma mudança na aparência de realidade imutáveis”, casos da loucura, da doença e mesmo do homem: em meio à naturalização dos costumes, ou da normalização politicamente correta de uma história, Foucault mostrava a emergência de algo que não poderia ser naturalizado. Segue assim a segunda premissa, a saber, a de que “ele sempre esteve apto – certamente, ávido – por ver o lado escuro de cada passo iluminado, por agarrar o custo pelo qual qualquer avanço teve de ser conquistado” (Nehamas 1998: 169-70).

Como sugere Paul Veyne, em seu conhecido texto sobre Foucault e os modos de escrever a história:

Tudo o que Foucault diz aos historiadores é o seguinte: vocês podem continuar a explicar a história como sempre o fizeram. Somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificarão que existem mais coisas que devem ser explicadas do que vocês pensavam; existem contornos bizarros que não eram percebidos. Se o historiador se ocupa não do que fazem as pessoas, mas do que dizem, o método a ser seguido será o mesmo; a palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado. Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente, ele nos convida a observar, com exatidão, o que assim é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de maneira nenhuma, conscientes. Se se prefere, há, sob o discurso consciente, uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar os amplos drapeados que se chamam ciência, filosofia, etc. (Veyne 1998: 252).

Veyne advoga que, ao contrário de historiadores anteriores, o modo de fazer a história levado a cabo por Foucault não é dependente de uma instância pré-conceitual, uma vez que não pensa o que é dito como diferente das práticas, ou seja, das ações que produzem algo no mundo. Ele sugere que, ao trabalhar com práticas discursivas e não-discursivas, Foucault entrelaça esses dois domínios e conduz a nossa atenção não a algo escondido, mas ao que está diante de nós e não vemos. Se observadas as nossas ações com uma atitude crítica – ou seja, atenta aos riscos, às diferenças, ao que Veyne chama de “reticências, saliências e reentrâncias inesperadas” – estaremos diante do que não se é consciente, mas não constitui um substrato histórico único escondido e anterior. Trata-se de uma gramática que está manifesta nesse entrelaçamento entre as palavras, as coisas e os corpos – um modo de governar a si e aos outros, presente na superfície dos comportamentos cotidianos. Ao expor essa gramática, esse modo de conduzir as práticas discursivas, Foucault incita a pensar sobre esses gestos sem se restringir aos amplos drapeados tradicionais da filosofia, da ciência, dos saberes. Gostaríamos ainda de destacar um ponto específico da leitura de Paul Veyne, qual seja, o de que o genealogista apresenta *uma gramática presente na superfície das práticas* e não nas profundezas de algum lugar do universo. Para pensarmos sobre os problemas do presente, a exposição dessa gramática que a sensibilidade

cotidiana naturaliza constitui o primeiro passo rumo a novos caminhos para a história.³¹

Crítica e genealogia. Sugerimos, assim, compreender a tarefa da crítica e genealogia dos problemas como apostas, colocadas lado-a-lado por Foucault. Desde a aula inaugural em 1970, ele sugere haver um apoio mútuo, um trabalho de complementação entre essas partes:

A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. *A parte genealógica* da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positivities esses domínios de objetos; e, digamos, para jogar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz (*OD*: 69-70 [71-2], grifos nossos).

As diferenças notáveis que o tempo gera não devem desviar do que aí possa vir a ser central: como através da problematização das positivities, dos domínios de “objetos”, bem como através de uma atitude aplicada, crítica, atenta e apta a captar os riscos de nossas heranças, podemos exercer nossa liberdade. É claro que é preciso perceber qual a distância entre “o humor genealógico” do tipo “positivismo feliz” e uma “hipermilitância pessimista”. Se por um lado, Foucault assume que a análise genealógica se debruça sobre aquilo que se afirma, sobre o que forma uma positividade, se ela expõe pensamentos ainda que aparentemente cotidianos, entendendo tudo isso como parte constitutiva do que foi naturalizado ao longo da história; por outro lado, a desenvoltura estudiosa do crítico estabelece distâncias para perceber ordenamentos, exclusões, rarefações – em um termo, os limites do que nós somos hoje na esteira da atitude crítica kantiana. Ambas as partes, a genealógica e a crítica são “ferramentas” de um hipermilitante pessimista, de um problematizador. Apostas, elas promovem um desconforto contínuo entre as partes, uma vez que a tarefa da crítica passa a conviver com o efeito historicizante da genealogia, bem como o trabalho genealógico passa a ser

³¹ Adrian Switzer (In Lawlor 2014: 416) sinaliza uma importante discussão sobre a relação entre esse ponto exposto por Veyne, relativo à gramática de nossas práticas, e a psicanálise, cito-o: “Ao combinar etnologia e psicanálise, Foucault tinha em vista a ‘descoberta de que o inconsciente... é em si mesmo, uma certa estrutura formal’ (*PC*: 525-6). Considerando que a caracterização de tal inconsciente estrutural seja linguística, Foucault faz eco aqui a afirmação de Lacan de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

formulado nos termos de uma ontologia do presente, ou seja, respondem à questão do que somos em nossa atualidade, não voltando os olhos para uma origem remota.

Com isso, menos do que propor soluções através do detido estudo da história, Foucault expõe os riscos de nossas atitudes cotidianas àquele que o lê. Somadas em um esforço conjunto nos trabalhos de Foucault, tanto a genealogia quanto a crítica permitem a insurreição dos saberes diante dos limites normalizados em busca da ampliação da liberdade. Se quisermos, essa conjunção serve não para simplesmente negar a formação dos saberes como resultados abjetos da história, mas para tratá-los com o maior cuidado possível para que a assimilação deles não resulte em algo que pareça solução atemporal, e sim objeto sob contínuo escrutínio crítico.

Nessas condições, a problematização, esse cruzamento entre a crítica e a genealogia é absolutamente indispensável para qualquer transformação. Pois uma transformação que permaneça pensando do mesmo modo, uma transformação que seja uma certa maneira de melhor ajustar o pensamento mesmo à realidade das coisas será somente uma transformação superficial. No entanto, a partir do momento que se começa a não mais poder pensar as coisas como se lhes pensava, a transformação, dessa vez, se torna urgente, muito difícil e finalmente possível.

Contra ou a favor? Muitos críticos apontaram para uma certa recusa de se posicionar por parte de Foucault. Ducio Trombatori (1991: 22-3) sugere que “o radicalismo foucaultiano falha ao supor outra possibilidade para além da pura e simples ‘recusa da política’”. Para o autor se, nesse caso, ele sugere algum tipo de moral, ela é “uma intimação a não entrar no jogo”, obscurecendo a crítica, agora condenada à marginalidade; tão pouco é claro sob quais condições “uma nova forma de direito”, anunciada pelo autor francês, seria possível ao nos desvincularmos do par “direito soberano/mecanismos de disciplina”. Murray Bookchin (2011: 45 *et seq.*) sugere que um certo tipo de anarquismo de estilo de vida se desenvolveu baseado nessa leitura de que Foucault recusa a política em nome do cuidado de si, enquanto mera negação do cuidado com os outros. Assim, um anarquista de estilo de vida buscaria a liberdade para si mesmo, abrindo mão das implicações da liberdade social em favor, na expressão de Bookchin, de autonomia, em um tipo “de um personalismo *yuppie* e *new age*” (2011: 46). Noutra direção, Gary Gutting, por sua vez, recorda que apesar de Foucault estar

completamente certo quando mantêm como obstáculos certas práticas de algumas disciplinas, ele tenderia a “ignorar o fato de que essas mesmas disciplinas têm trabalhado para a liberação humana”, citando como exemplo os tratamentos modernos da psiquiatria ou a importância do declínio da *épistémè* da representação para o pensamento e a ação do homem moderno (Gutting 1989: 280). Como vimos (cf. *supra*: 195), Marshall Sahlins suscita uma imagem eloquente para provocar os que ainda estão “esperando Foucault”, aguardando o messias que irá nos dar um sermão sobre como enfrentar as malhas do poder, mas que no final das contas restringe-se a analisar seu funcionamento.³²

Uma resposta em u debate de 1977 colabora para confrontar essas posições. Jacques-Alain Miller pressiona Foucault perguntando-lhe “quem são os sujeitos que se opõem?”. Pelo que ele esboça uma hipótese: “todo mundo a todo mundo. Não há os sujeitos imediatamente dados, de modo que um seria o proletariado e outro a burguesia. Quem luta contra quem? Nós lutamos todos contra todos e há sempre algo em nós que luta contra nós mesmos” (*DE* III: 311). É digno de nota que essa resposta seja dada ao editor dos seminários de Jacques Lacan e que ela contenha um importante pressuposto. Foucault sugere claramente que as relações de força não se dão de maneira pré-ordenada como num campo de batalha no qual alguns poucos generais conduziriam massas à luta, e essas, por sua vez, operariam manobras uniformes umas contra as outras, numa luta de todos

³² A atribuição dessa posição de falso contestador a Foucault me fez recordar de uma piada muito politicamente incorreta citada por Slavoj Žižek (2018) em um seu artigo jornalístico “O que Hegel nos ensina sobre como lidar com Trump” que nos deixa todavia questões relevantes sobre quais posições assumir diante de situações-limite, cito-o: “Na Rússia do século XV ocupada por Mongóis, um fazendeiro e sua esposa caminham por uma poeirenta estrada de terra. No meio do caminho, surge a cavalo um guerreiro mongol. Ele aproxima-se do casal, diz ao fazendeiro que irá estuprar sua esposa e acrescenta: ‘Mas como há muita poeira no chão, você vai segurar meus testículos enquanto eu a estupro, para que eles não se sujem!’ Assim que o mongol parte depois de ter terminado o serviço o fazendeiro começa a dar gargalhadas de felicidade. Espantada, a esposa indaga: ‘Como você pode estar pulando de alegria sendo que eu acabo de ser brutalmente estuprada na sua frente?’ O fazendeiro responde: ‘Mas eu peguei ele! Suas bolas estão cobertas de poeira!’ Por mais politicamente incorreta que possa soar, a piada traz à tona uma triste verdade. Ela revela a situação dos dissidentes: eles pensavam estar administrando sérios golpes aos testículos da nomenclatura, enquanto ela continuava estuprando as pessoas... E não podemos dizer exatamente a mesma coisa a respeito de Jon Stewart & Cia. tirando sarro de Trump? Não poderíamos dizer que eles apenas sujam as bolas do presidente de poeira, ou, no melhor dos casos, as arranham?” Um crítico de Foucault poderia emendar: não estaria Foucault no papel do fazendeiro diante das malhas do poder que precarizam sistematicamente os modos de vida? Evidentemente, a nossa argumentação vai no sentido de mostrar que não, o papel de Foucault não é o do fazendeiro, e veremos na sequência de nossa argumentação algumas razões pelas quais acreditamos que sua intervenção menos do que nutrir essa atitude do “bem que eu avisei”, evitando o conflito, ela privilegia aquela do “vamos nos perguntar o que se passa”, de modo a enfrentar a batalha.

contra todos, *governada* por alguns poucos. A afirmação de que não há sujeitos imediatamente dados alerta para a contínua incompletude do processo de subjetivação, o que simultaneamente afasta a hipótese de uma subjetividade cujo estilo, se quisermos, já está dado em rótulos, tais como “o proletário”, “o burguês”. A complexificação dessa cena surge através da ideia de que não só essa oposição de todos contra todos é incessante como ela se reflete internamente. Lutar contra nós mesmos funciona como uma imagem do modo pelo qual se dá a subjetivação. Menos do que um processo unívoco em que uma ideologia hegemônica se faz instalar plenamente e sem questões num indivíduo, a subjetivação constitui esse processo em que algo do proletariado, algo da burguesia, algo da ralé, enfim, uma multiplicidade de experiências atravessam essa subjetividade que, em conflito, se conduz adiante. Não seria uma hipótese bastante prolífica perceber nos modos de subjetivação um outro nome para o inconsciente, sem a necessidade de defender um modelo de funcionamento ahistórico do aparelho psíquico semelhante ao da psicanálise?

Sem avançar na direção dessa sedutora possibilidade, é o caso de retomar a entrevista concedida a Didier Eribon em maio de 1981 para reiterar a posição de Foucault. Ali, ele sugere uma atitude notável diante de “um governo”, ou seja, ele não só se dirigia àquele que acabava de ser eleito, François Mitterand, mas se referia a um tema que à época lhe era bastante caro:

É preciso sair do dilema: ou se é a favor, ou contra. Depois de tudo, pode-se estar de pé e olhando adiante. Trabalhar com um governo não implica nem sujeição, nem aceitação global. É possível às vezes trabalhar e ser rebelde. Acho mesmo que as duas coisas vão juntas (*DE IV*: 180).

A configuração do dilema é bastante clara. Se considerarmos que mesmo dentro de cada subjetividade um conflito contínuo está em curso, ser a favor ou contra de maneira irrefletida não ajuda muito. Isso porque suporíamos posições subjetivas tão rigidamente encerradas que ou se seria *completamente* a favor ou *completamente* contra, ignorando uma infinita gradação de posições entre os extremos. A dignidade de estar de pé e olhar adiante passa por manter uma atitude emancipada, a saber, que sabe simultaneamente trabalhar e ser rebelde diante de um governo que se estabelece sobre os corpos. Trata-se de não se submeter, não se sujeitar, de não agir contra a própria subjetividade, tampouco assumir uma posição de aceitação mouca e global, como faria o oficial que julga conforme suas próprias convicções e, sem direito ao contraditório, executando penas em um

aparelho especialmente desenhado para gravar enunciados nos corpos, como sugere Kafka em *Na colônia penal* (2011). A tarefa a que Foucault se propõe é a de confrontar o presente, isso implica em, ao experimentá-lo, aprender a tomar posições, discutir, dialogar sobre o que nos tornamos e o que seremos. Nessa medida, poderíamos ceder a uma sugestão tentadora: a de que seguindo as críticas feitas anteriormente, Foucault age como o explorador que vai até a colônia penal, observa os procedimentos do aparelho, ou em termos foucaultianos, o funcionamento do dispositivo, tira suas conclusões e espera que a simples discordância performativamente bem cuidada diante do oficial seja suficiente para pôr termo a uma situação injusta.

Em 1984, em conversa com Alessandro Fontana, ele deixa clara a ambiguidade dos saberes relacionados ao corpo. Isso porque os saberes sobre os quais havia se debruçado ao longo de sua trajetória apresentaram mudanças que “tinham sido profundamente benéficas”. Fontana emenda: “Então, esses saberes nos ajudam a viver melhor” e Foucault esclarece:

Não houve uma simples mudança nas preocupações, mas no discurso filosófico, teórico e crítico: com efeito, na maior parte das análises feitas, não se sugere às pessoas o que elas deveriam ser, o que deveriam fazer, o que deveriam crer ou pensar. Trata-se mais de fazer aparecer como até o presente os mecanismos sociais teriam se colocado em jogo, como as formas de repressão e de coerção teriam agido, e assim, a partir daí me parece que se daria às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, ciente de tudo isso, a escolha de sua existência (*DE IV*: 732).

Foucault não sugere como jogar o jogo, ou seja, não manifesta preocupações normativas, e vê isso como uma mudança no discurso filosófico. Como no caso do texto de jornal de Kant, trata-se menos de dizer como o outro deve ou não agir, e mais de sugerir que ele pode agir diferentemente, que pode ousar saber. Em uma formulação simples, não se trata de ensinar como o jogo da verdade *deve* ser jogado, mas de analisar como ele *vem* sendo jogado para permitir que cada um avance por si mesmo nas jogadas. Ao fazer isso, todavia, Foucault não assume uma posição de observador exterior, cujo objetivo seria o de sempre se posicionar “fora daqui”, quixotesco sem quaisquer provisões e disposto a morrer de fome se as condições forem adversas. Ele procede suas análises para permitir que cada um escolha os conflitos, os jogos que deseja enfrentar. Com isso, ele não deseja encontrar um lugar de plena autonomia individual, mas sim permitir que cada um faça as escolhas de sua existência, o que soa semelhante à definição de

liberdade para Bookchin (2011: 58-66), um processo complexo que depende simultaneamente do desenvolvimento de capacidades biológicas e sociais, capaz de permitir que “os indivíduos determinem a si mesmos” sem que isso exija uma recusa da liberdade social, muito pelo contrário, permitindo simultaneamente esse exercício por parte de todos. Judith Butler fornece uma comparação bastante elucidativa sobre as relações entre o poder e os sujeitos. Para ela, acostumamo-nos a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito exteriormente, subordinando e relegando-o a ordens inferiores, o que seria uma descrição justa, mas parcial do que faz o poder. A autora, no entanto, adverte: “se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos” (Butler 2017: 9). Em outros termos, Butler sugere que esses processos não só perpetuam o jogo tal como foi jogado, e contra o qual se opõe, como se o constituirmos como problema, isso assim o será porque o que somos está ligado a esse problema. Esse é o problema através do qual compreendemos como nos tornamos o que somos.

No início do verbete sobre si mesmo, Foucault fornece duas definições negativas de sua história crítica do pensamento, elucidativas nesse ponto, a saber: ela não constitui uma “história das ideias que seria ao mesmo tempo uma análise dos erros que se poderia retrospectivamente mensurar; ou uma decifração dos desconhecimentos pelos quais elas estavam ligadas e das quais o que pensamos hoje poderia depender” (*DE IV*: 631). Definição essa que reitera a posição de Foucault no sentido de se desviar de uma história das soluções, uma vez que para mensurarmos o que é ou não uma solução, é necessário pressupor uma medida a-histórica para o que é certo e errado; bem como ela não deseja decifrar algo que está escondido e que ela supõe agora mostrar.

As duas definições negativas fornecidas colaboram para perceber como Foucault pretende não ceder à lógica do “contra ou a favor”. Ao propor uma história crítica, ele não cede à vontade de normalizar a história a partir de critérios ahistóricos – o que pode resultar numa denegação do presente em nome de uma nostalgia do passado, ou numa necessidade incessante de tornar obsoleto o que passou a partir da hegemonia dos critérios do presente. Nota-se que ele não se

arroga a pretensão de falar de algo que ninguém falou, de decifrar o desconhecido, passando ao largo de preocupações com o desvelamento de totalidades escondidas, de sentidos profundamente encobertos, e de verdades últimas e universais não-reveladas.

Antes de passarmos à definição positiva, é notável o sintagma sugerido por ele para definir seu trabalho de pesquisa, a saber, *história crítica do pensamento*. Notável porque uma “história crítica” por se só chama a atenção: remete simultaneamente ao legado kantiano da crítica, enquanto crítica da razão, de seus limites, de suas condições de possibilidade transcendentais; ao mesmo tempo em que sugere isso enquanto o trabalho de um historiador, negando a necessidade de transcendentalidade para se inspirar em um estilo bastante nietzschiano de fazer a história, chegando mesmo a aceitar a sugestão de que o que fazia, no fundo, era uma “nova genealogia da moral” (*DE IV: 731*). Então não seria a “história crítica do pensamento” um sintagma para a filosofia de Foucault? Ou ao menos para sua “história da filosofia”?

A definição positiva é fornecida algumas linhas depois, a saber, “uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições pelas quais são formadas e modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que ambos são constitutivos de um saber possível” (*DE IV: 632*). Aqui, esbarramos em um deslocamento importante. Menos do que saber o que é o sujeito ou o que é o objeto, questões típicas da história da filosofia, Foucault fala de condições de formação e modificação, em termos semelhantes às condições de possibilidade da crítica kantiana, porém com um tom genealógico inconfundível, uma vez que elas parecem se remeter às condições de proveniência e emergência de que fala o autor em seu ensaio sobre Nietzsche (*DE II: 136-57*). As questões, portanto, são diferentes. Menos do que se perguntar pelo “o que é?” numa busca que situa seu discurso num espaço radicalmente a-historicizante, Foucault coloca a pergunta “como se tornou?”. É por isso que na sequência dessa definição ele precisará o que chama de *modos* de subjetivação e de objetivação: porque seu pensamento dedica-se a se perguntar sobre *como*, *quais* possibilidades, *quem*, *por que* nos tornamos isso que somos atualmente.

Nessa medida, seu modo de fazer filosofia está diretamente ligado à história, mas não é uma história estrita da filosofia: porque para perceber como esses “modos” são constitutivos de um saber possível, ele não se restringe aos

“modos” da filosofia tradicional que se põe a pergunta sobre o que não pode responder, em busca de um saber impossível sobre a essência atemporal ou a origem das coisas ou o fundamento universal da ética. “História crítica do pensamento” pode ser um dos sintagmas da filosofia na medida em que percebemos a filosofia como atividade de compreensão de nossas práticas, como um *modo de saber* o que nos tornamos, bem como tornamos certos objetos possíveis. Ela seria uma nova maneira de nutrir essa amizade pelo que ainda não sabemos, mas que, ao contrário de dirigir suas dúvidas na direção do infinito, se pergunta pelas coisas da vida presente, pelo modo de vida atual.

Assim ele escapa aos dilemas da questão ontologicamente normativa, a saber, de se perguntar “o que é?”. Se aceitarmos que os impasses para responder a essa questão, observados ao longo da história, estão ligados a uma demanda por ser “a favor ou contra” a certos pressupostos ontológicos inconscientes, percebemos simultaneamente a historicidade da questão, ou seja, como cada época exclui ou aceita segundo pressupostos partilhados respostas específicas para a questão, salientando a normatividade implicada por esse tipo de suposição ontológica. Esse ato de problematização pode já ser observado em *As palavras e as coisas* quando Foucault sugere uma história do mesmo, de como cada época dentro daquele recorte foi capaz de estabelecer para si mesmo um modo específico de subjetivação capaz de colocar a questão “o que é?” e respondê-la segundo certas possibilidades, regulando e excluindo respostas. Ao fazer essa história do mesmo, ele não está sugerindo que o que se deu foi mesmo assim, mas que esse mesmo alterou-se com a passagem de um conjunto de saberes formados a partir da semelhança, para outros formados a partir da representação e da significação (PC: Prefácio). O modo de problematizar se alterou. Assim, ele encontra uma maneira de narrar *como* nos tornamos o que somos, e não de responder definitivamente à questão sobre *o que* somos.

Mas em que tudo isso encerra o dilema de ser contra ou a favor de alguma coisa? Como essa história crítica do pensamento ajuda a se situar na luta? Na medida em que ela desafia o que existe, menos do que propõe alternativas; na medida em que situa seu trabalho “entre as pedras de espera e os pontos de suspensão” de modo a “abrir um canteiro, tentar e falhar, recomeçar outra vez” (DE IV: 20). As metáforas arquitetônicas, constantes no trabalho de Foucault (Deleuze 2006: 280) remetem a um processo inacabado e contínuo: as pedras de

espera são aquelas que, engastadas em outras peças ou pisos, permitem o acoplamento posterior de uma peça exterior (Albernaz & Lima 1998, I: 235); os pontos de suspensão lembram os balancins que sobem e descem as construções, os guindastes que elevam caçambas de concreto; uma obra que não termina porque está sempre a abrir um canteiro, porque não se funda em profundidades imemoriais, porque não tem intenções panópticas, mas se dedica ao presente, a um solo temporal, sobre o qual caminhamos, que rechaça e questiona construções teóricas demasiado faraônicas. Evidentemente, as metáforas arquitetônicas são quase catacreses na história da filosofia: fala-se da busca por “fundamentos” com a mesma espontaneidade de um arquiteto que fala dos “dentes” de uma “coluna”. Ao utilizá-las, Foucault nitidamente desvia-se de seu uso naturalizado ao se remeter para um conjunto de elementos errantes e passageiros, nada fundacionais, uma vez que tanto as esperas quanto os pontos de suspensão nos remetem aos cétricos, para quem a busca de um fundamento não faz qualquer sentido. Em 1984, um entrevistador lhe pergunta se, na medida em que não afirma verdade universais, em que conduz o pensamento a paradoxos, bem como “faz da filosofia uma questão permanente”, Foucault não seria um pensador cético, sua resposta então foi a seguinte:

- Completamente [*Absolument*]. A única coisa que não aceitaria no programa cético é a tentativa que os cétricos fizeram de chegar a um certo número de resultados em uma dada ordem – pois o ceticismo nunca foi um ceticismo total! Tentei levantar os problemas nos campos dados, e em seguida, fazer valer no interior de outros campos as noções efetivamente consideradas como válidas; em segundo lugar, me parece que, para os cétricos, o ideal seria ser cético sabendo relativamente pouca coisa, mas as saber de maneira segura e imprescritível; enquanto que o que gostaria de fazer é um uso da filosofia que permita limitar os domínios do saber (*DE IV: 707*).

Uma má interpretação do que Foucault gostaria de fazer enquanto pensador cético pode ser desastrosa. Ele não é contra ou a favor dos domínios do saber – não se trata de saber pouco seguramente, tudo a partir de uma dúvida radical, ou nada, como finalidade ataráxica do cético. Seu objetivo claro de “limitar os domínios do saber” é cético na medida em que assinala que a aplicação e uso desses saberes são válidas para a experiência, porém devem ser confrontadas com outras práticas que não se constituem como saberes – e o trabalho da filosofia parece ser o de assinalar as possibilidades emergentes quando nos deparamos com essas experiências-limite. Em outros termos, “limitar os domínios do saber” passa por

“problematizar” as “experiências-limite” que funcionam como “pontos de suspensão” e “esperas” no jogo do verdadeiro e do falso.

Através dessa perspectiva estamos mais aptos a notar como sua maneira de fazer história colabora na compreensão de que “imaginar um outro sistema atualmente ainda faz parte do sistema”. Numa conversa em 1971, Foucault cita exemplos dessa problematização dos modos de vida: “a sociedade futura se esboça, talvez, através de experiências como a droga, o sexo, a vida comunitária, uma outra consciência, um outro tipo de individualidade... Se o socialismo científico se libera das utopias do século XIX, a socialização real liberar-se-á, talvez, no século XX, das experiências” (*DE II*: 234). Menos do que ser a favor ou contra as drogas, o sexo liberal, a vida comunitária, Foucault assinala a importância dessas experiências como índices dos limites do saber, meios para a problematização dos modos pelos quais vivemos. Para compreender melhor a analogia é instrutivo retornar ao *Manifesto Comunista*:

A importância do socialismo e do comunismo crítico-utópicos está na razão inversa de seu o desenvolvimento histórico. À medida em que a luta de classes se acentua e toma formas mais definidas, a fantástica oposição que lhe é feita perde qualquer valor prático e qualquer justificativa teórica. Por isso, se em muitos aspectos, os fundadores desses sistemas eram revolucionários, as seitas formadas por seus discípulos formam sempre seitas reacionárias. Aferram-se às velhas concepções de seus mestres apesar do desenvolvimento histórico contínuo do proletariado. Procuram, portanto, e nisto são consequentes, atenuar a luta de classes e conciliar antagonismos. Continuam a sonhar com a realização experimental de suas utopias sociais: instituição de falanstérios isolados, criação de colônias no interior, fundação de uma pequena Icária – edição em formato reduzido da nova Jerusalém – e para dar realidade a todos esses castelos no ar veem-se obrigados a apelar para os bons sentimentos e os cofres dos filantropos burgueses. Pouco a pouco caem na categoria de socialistas reacionários ou conservadores descritos anteriormente, e só se distinguem deles por um pedantismo mais sistemático, uma fé supersticiosa e fanática nos efeitos miraculosos de sua ciência social (Marx & Engels 2010: 67-8).

Esse trecho exprime sumariamente a relação dos autores do socialismo científico com as utopias do século XIX. Eles ressaltam com precisão os riscos que a adesão irrefletida a uma posição gera, nomeadamente quando ela é utópica, ou seja, quando quer defender e “dar realidade” a castelos no ar. Como no caso anteriormente citado em que Slavoj Žižek (2018) compara o uso do politicamente incorreto por parte de figuras públicas com a exigência normativa do politicamente correto como duas faces de uma mesma moeda, Karl Marx e Friedrich Engels sugerem que os socialistas utópicos diferenciam-se em muito pouco de socialistas reacionários e conservadores. O que os separa é somente um

pedantismo baseado na ciência social, bastante semelhante àquele de quem busca raízes etimológicas ou históricas para justificar interditos politicamente corretos em torno de palavras já ressignificadas pelo uso. Ao criticar utopistas tais como Fourier, Cabet e Owen, Marx e Engels (2010: 67) marcam uma posição que retoma as práticas reais das classes para alterar a realidade, ao invés de buscar dar realidade a um objeto de uma imaginação singular. Eles não estão contra ou a favor dos utopistas, mas mostram simultaneamente a importância e, posteriormente, a decadência dessa posição. Além disso, o recurso “aos bons sentimentos e aos cofres filantropos burgueses” destaca o quanto “imaginar outro sistema atualmente faz parte do sistema”. Sem esses bons sentimentos nutridos por burgueses, é bastante improvável que a história do socialismo e do anarquismo pudesse assinalar o pionerismo utópico dos falanstérios e icárias.

Assim podemos esclarecer melhor a ambiguidade presente no segundo elemento da comparação anteriormente elaborada por Foucault. Ao sugerir que uma sociedade futura se esboça a partir de certas práticas marginalizadas, ele assinala como se dá o processo através do qual imaginar outro sistema se dá dentro do sistema. A cultura *hippie* dos anos 1970 experimentou com propriedade essa possibilidade. Uma geração de jovens criados em famílias estruturadas e com condições variadas, muitos deles da classe média estadunidense sonharam com um futuro de paz e de amor, em um mundo sem países e sem religiões, em que todos viveriam intensamente o agora. O que está culturalmente manifesto em filmes como *Hair* de Milos Forman ou em canções como “Imagine” de John Lennon soa semelhante aos experimentos dos utopistas ao menos em um aspecto: esses sonhos são geminados e resultantes dos limites colocados pelos próprios saberes vigentes de então. Diante de uma economia baseada na propriedade privada, que separa possessões pessoais da mesma maneira que países inteiros; em um mundo em que as divergências religiosas dão azo a guerras por territórios sagrados; enfim, diante de tantos conflitos, imaginar outro sistema em que todos partilham o mesmo mundo é algo que não deve nos demover de pensar que esses sonhos são produtos derivados desses conflitos, como uma reação utópica, é verdade, mas uma reação, um vetor de força. A socialização real de que fala Foucault, todavia não corresponde a essa utopia *hippie*. Sua sugestão é a de que da mesma maneira que o socialismo científico precisou criticar o socialismo utópico, compreendendo, todavia, sua originalidade; assim também num futuro próximo

um conjunto de saberes compreenderá a originalidade contida nas experiências dessa geração, todavia criticando-a em aspectos considerados utópicos. A execução de projetos e pesquisas científicas através de financiamento coletivo, a profissionalização da prostituição em lugares como a Holanda ou a legalização de certas drogas pode ser vista como a socialização real resultante dessas “utopias” do século XX. Manifestações essas, diga-se de passagem, também sujeitas a críticas, bem como foi o caso do socialismo científico de Marx e Engels, pois é esse jogo de reinvenção contínua, entre atos de problematização incessantes, não se para de imaginar outro sistema, ou outro problema atualmente naquele em que se vive.

A atitude. Com isso em mente, podemos retomar a questão. Se não se trata de ser a favor ou contra, mas de problematizar, como supor que a Antiguidade é um erro? O enunciado surgiu em “O retorno da moral”, última entrevista concedida por Foucault:

- *Um estilo de existência é admirável. Você acha os gregos admiráveis?*
- Não.
- *Nem exemplares, nem admiráveis?*
- Não.
- *O que você acha deles?*
- Não tão excelentes. Eles toparam imediatamente contra o que me parece ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, a busca obstinada por um certo estilo de existência e, de outro, o esforço por torná-lo comum a todos, estilo que os aproximou sem dúvida mais ou menos obscuramente de Sêneca e de Epiteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda a Antiguidade me parece ter sido um “erro profundo” (DE IV: 698).

Não seria difícil acusar Foucault de generalização apressada ao dizer que “toda a Antiguidade parece ter sido um ‘erro profundo’”. Um comentador distraído poderia se desviar desse enunciado e apresentar as diversas análises do autor sobre a estética da existência, a parresía, o uso dos prazeres, o cuidado de si, sobre as tentações da carne, enfim, toda uma história crítica da sexualidade que encontrará na Antiguidade em sentido amplo do termo, dos gregos do século IV a.C. aos cristãos, um foco de atenção nos últimos anos de vida, como assinala Frédéric Gros, editor dos últimos cursos de Foucault (in Lawlor 2014: 556). Com isso, essa personagem se desviaria do problema e não faria mais do que parafrasear leituras sem exercer uma atitude crítica, tanto diante do que sugere Foucault, quanto da própria Antiguidade, sustentando assim uma adesão irrefletida aos temas de pesquisa levantados por Foucault. O próprio Frédéric Gros não se demite de

salientar algo relevante, fornecendo uma pista sobre como compreender esse enunciado ao sugerir que “os antigos para Foucault perturbam nossas modernas certezas. E eles estavam aptos para tanto, para nos perturbar desse modo, não porque as verdades deles seriam mais verdadeiras do que as nossas, mas porque elas eram outras” (559). Assim, menos do que adotar uma postura nostálgica, o comentário de Gros sugere que as problematizações da Antiguidade levadas a cabo por Foucault constituem uma alteridade relevante para a nossa atualidade, e não simplesmente um repositório de soluções a serem novamente traduzidas e catalogadas. Com isso em mente, tentaremos perceber melhor em que medida Foucault estaria se referindo à Antiguidade como um erro profundo, uma vez cientes de que ele retorna a ela despertando um encanto indisfarçável por parte de muitos leitores.

Mais adiante, ainda na mesma entrevista, ele continua: “Toda a experiência Grega pode ser revista um pouco da mesma maneira, tendo em conta, em cada caso, as diferenças de contexto e indicando a parte dessa experiência que pode talvez se salvar e aquela que, pelo contrário, se pode abandonar.” (*DE IV*: 702). A sugestão é a de que ao retornar aos antigos e problematizar certas experiências, tornamo-nos aptos a perceber o quanto somos diferentes e não tanto o quanto podemos ser semelhantes. Nesse sentido, partes da experiência da Antiguidade Grega podem ser abandonadas, e evidentemente, outras acabam por ser salvas. Mas essa sugestão ainda um tanto vaga não especifica qual seria esse erro profundo, mas permite supor que há algo de errado a ser abandonado.

No final da entrevista, no entanto, ao ser confrontado com a questão sobre se haveria ou não uma teoria do sujeito entre os gregos, Foucault esclarece que não acredita ser necessário reconstituir “uma experiência do sujeito” na Grécia porque a experiência, ou seja, a maneira de problematizar-se dos gregos não exigia uma “definição de sujeito”, sugerindo ainda que, baseado na literatura, se “nenhum pensador grego nunca encontrou uma definição de sujeito, nem nunca a buscou, diria simplesmente que não há um sujeito” (*DE IV*: 706), ou seja, não há uma teoria nesse sentido, porque não há problematização nesse sentido. Todavia, Foucault ressalva:

O que não quer dizer que os gregos não se esforcem por definir as condições pelas quais se daria uma experiência que não é aquela do sujeito, mas do indivíduo, na medida em que ele busca se constituir como mestre de si. Faltava à Antiguidade Clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito;

inversamente, a partir do cristianismo, houve o confisco da moral pela teoria do sujeito. Ora uma experiência moral essencialmente centrada sobre o sujeito não me parece mais satisfatória hoje. E por isso mesmo um certo número de questões se colocam a nós nos mesmos termos em que elas se colocaram na Antiguidade.

Do fato histórico de não haver uma noção de sujeito não se segue que não haja algum tipo de experiência de si na Grécia, ou em outros termos, se o sujeito não é problematizado pelos gregos, há, todavia, uma problematização sobre si mesmo presente na Antiguidade Clássica, como Foucault vai desenvolver no segundo volume de sua história da sexualidade, *O uso dos prazeres*. O que faltava à Antiguidade, ou seja, o que não há na problematização grega sobre como ser mestre de si é a subordinação dessa estética da existência a uma moral, o que será feito pelo cristianismo através de uma teoria do sujeito, ou seja, da subordinação, da sujeição do indivíduo a um conjunto de princípios morais. Com essa teoria do sujeito, o cristianismo proporá uma nova problematização que “confisca a moral”, restringindo-a às possibilidades dadas por essa teoria. Já não se pensa mais em como criar para si uma existência boa e bela, numa estética da existência semelhante à dos gregos, mas a partir de uma teoria sobre como o indivíduo deve ou não se sujeitar.

Evidentemente, toda a crítica empreendida em direção à noção de sujeito não está sendo renegada por Foucault em nome de uma nova teoria do sujeito, e por isso “uma experiência moral” centrada sobre tal noção não parece satisfatória para a problematização da atualidade. Nos tempos em que “Deus morreu”, num mundo desencantado não faz mais sentido insistir numa problematização centrada na noção de sujeito. Ele tornou-se uma posição estratégica dissolvida na prática da linguagem, não estando ela mais submetida necessariamente a uma experiência moral específica como a do cristianismo. Como Foucault sugere na entrevista a Alessandro Fontana: “penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se poderia reencontrar em todos os lados. Sou bastante cético e bem hostil para com essa concepção de sujeito” (*DE IV*: 733). Vimos anteriormente (cf. *supra*: 101 *et seq.*), como esse ceticismo se manifestou, a despeito dos deslocamentos teóricos oferecidos pelos textos em torno da Antiguidade, a problematização em torno desse sujeito soberano, emergente no cristianismo, é constante. Com isso em mente, podemos retomar o trecho supracitado de sua última entrevista:

A busca de estilos de existência tão diferentes uns dos outros quanto possíveis me

parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea de uma forma de moral que seria aceitável para todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria a ela se submeter – me parece catastrófica. Mas seria um contrassenso querer fundar uma moral moderna sobre a moral antiga passando por cima da moral cristã. Se eu empreendi um estudo tão longo, seria para tentar evidenciar como o que nos chamamos de moral cristã está incrustado na moral europeia, não só desde os primórdios do mundo cristão, mas desde a moral antiga (*DE IV 706-7*).

Esse comentário colabora para elucidar com mais clareza porque a Antiguidade seria um erro profundo, sem que com isso incorramos em algum tipo de avaliação anacrônica. Foucault salienta que a busca de uma moral para todos seria catastrófica em sua atualidade exatamente porque a problematização atualmente é outra. Uma vez que não há mais o problema do sujeito soberano, a questão deixa de ser aquela relativa à forma universal para a qual uma estética da existência ou uma moral para todos se remeteria.

Em todo caso, para que isso se tornasse claro, Foucault argumentou em seus estudos da história da sexualidade no sentido de mostrar como o sujeito não é um problema que desde sempre existiu para a moral europeia, ponto de emergência das morais ditas ocidentais, mas emergiu em determinado momento, criando um problema que não existia para os gregos, que surgiu a partir dos cristãos graças ao “confisco da moral” da Antiguidade, e que, provavelmente, com a busca por estilos de existência tão diferentes uns dos outros na atualidade, ele deixou de poder ser problematizável tal e qual. Segundo a sugestão de Beatrice Han, “o modelo grego desempenha o papel de uma matriz mais simples de avaliar a modernidade *a contrario*” (Han 2012: 10). Em termos simplificadores, por um lado Foucault sugere que, para os gregos, há estética da existência sem uma teoria do sujeito mas com um objetivo determinado – o de ser mestre de si, o de ter, segundo o estilo ideal, uma existência boa e bela; para boa parte do cristianismo (Foucault ressalva algumas seitas ascéticas), essa experiência de busca de um estilo é confiscada pela moral, permitindo o surgimento de uma teoria do sujeito, o que anula a necessidade de se tornar mestre de si, uma vez que se está assujeitado. Cito-o:

Esta elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, me parece, da experiência moral, da vontade de moral da Antiguidade, bem como, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, e o princípio de obediência, a moral ganha muito mais a forma de um código de regras (somente algumas práticas ascéticas estiveram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da Antiguidade ao cristianismo, passe-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de

regras. E se eu me interessei pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está prestes, agora, a desaparecer, senão já desapareceu. E a essa ausência de moral, deve responder uma busca que é aquela de uma estética da existência (DE IV: 731).

O “erro” aparece aqui de forma mais clara e menos vaga: apesar de terem sabido elaborar uma estética da existência, ou seja, apesar de terem sido capazes de conceber a própria existência, enquanto indivíduos, como uma obra de arte pessoal, os antigos o faziam tendo em vista cânones coletivos. É por isso que, por mais intrigante e estimulante que seja pensar na problemática de uma estética da existência a partir dos gregos, ela é completamente distinta da nossa experiência, porque ali se tratava de criar uma vida como obra a partir de uma estilística pré-concebida, ou se quisermos, de uma retórica do que seria a boa vida. A Antiguidade seria um erro na medida em que se acredita ser possível imaginar *um* estilo que seria o bom e o belo, estabelecendo *uma* verdade do bem agir. Essa estilização engessada do bem viver dá lugar com o cristianismo a um código de regras fundado presumidamente na vontade de seu Deus e no princípio de obediência. Desaparece a experiência da estilização da existência a partir de modelos pré-concebidos para dar lugar à teoria do sujeito. Retornar a ambos não seria uma solução para pensar a modernidade, mas serve para compreender à nossa maneira de problematizar que, conforme a sugestão anterior de Foucault depende desses dois elementos, a saber, da retomada plural de uma estética da existência de um modo desconhecido até então *e* de uma dissolução da teoria do sujeito soberano.

Se os gregos são uma matriz ao contrário isso se dá porque se invertermos o modo como eles problematizavam a própria existência encontramos algo semelhante a atitude moderna. Ao retirarmos daquela estética da existência sua finalidade, ou seja, a necessidade de fazer coincidir a vida como obra de arte com *a* vida boa e bela segundo um estilo pré-determinado, estaremos diante da *atitude* moderna que Foucault exemplifica através de certa leitura de Kant, como vemos em “O que são as Luzes?”:

Ao me referir ao texto de Kant, me pergunto se não se pode considerar a modernidade como uma atitude mais do que como um período histórico. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que se faz por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, de uma só vez, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamam de *éthos*. Por conseguinte, mais do que querer distinguir o

“período moderno” das épocas “pré” e “pós” modernas, creio que seria melhor investigar como a atitude da modernidade, desde que ela se forma, se encontra em luta com atitudes de “contramodernidade” (DE IV: 568).

Nota-se aqui como esse “erro” profundo ajuda a pensar. Como sugere Deleuze, “Foucault diz: os gregos fizeram muito menos ou muito mais, como quiserem” (1988: 121), de modo que não se trata de reproduzir o *éthos* ou a atitude dos gregos. Se *éthos* é comumente traduzido por hábito ou costume, perde-se evidentemente a especificidade que essa palavra possui, e mesmo a disputa em torno de seu sentido. Barbara Cassin sugere em seu verbete “Morais” do *Dicionário dos intraduzíveis* (2014: 691-3) que muitas das dificuldades e mesmo das confusões entre costumes e morais, entre morais e éticas, derivam de uma concepção de *éthos*. Ela assinala em sua sumária abordagem desse grande problema um interessante quiasma inicial presente entre os sentidos filosóficos do termo atribuídos por Platão e Aristóteles, a saber, “onde Platão conforta o naturalista com o argumento de que o hábito é inato, Aristóteles neutraliza o que é dado para nós como natural argumentando pela responsabilidade prática” (693). Se por um lado haveria uma naturalização do *éthos*, por outro, ele seria da ordem do que é inventado, nutrido, criado. Aristóteles que teria inovado com o título de sua *Ética* (692) é particularmente importante para a compreensão do sentido de ética como ação ou ato, como sugere Cassin ao recolher passagens da *Poética*, da *Retórica* e da *Ética Nicomaqueia*. O que gostaríamos de salientar antes de retomar o nosso ponto é o elemento ativo destacado pela autora em sua leitura de Aristóteles. Ao contrário do que as traduções por hábito ou costume poderiam levar a supor, a saber, de que *éthos* é algo que passivamente se forma no indivíduo, Cassin sugere a ligação fundamental entre *éthos* e a prática ativa de uma virtude (692). Por fim, ela sugere “que a maioria dos filósofos que buscaram definir os termos [gregos ligados ao *éthos*] em suas próprias linguagens, como Cícero ou G.W.F. Hegel, tentaram encontrar um conjunto de problemáticas equivalentes para a Grécia, assim situando a tarefa da tradução no coração de sua reflexão” (693).

O primeiro elemento de contraste da sugestão de Foucault com uma tradição de interpretação do *éthos* surge indiciariamente aqui, porque a equivalência entre *éthos* e atitude é improvável apesar de possível. O autor, provavelmente ciente da disputa em volta do termo, sugere menos do que afirma,

ele diz, “um pouco, sem dúvida”. “Um pouco” porque evidentemente a problematização grega não é equivalente à moderna, e por isso *éthos* e atitude seriam duas coisas distintas e intraduzíveis entre si. Sem dúvida guardam alguma coisa em comum, porque em ambos os casos algo da condução de si está em questão. Não à toa, atitude é definida aqui como uma maneira de governar a si mesmo, isto é, de agir, de se conduzir perante os outros, todavia ativa, uma vez resultante de uma escolha e imbuída de uma tarefa. A atitude da modernidade, definida no texto de Kant como aquela de *sapere aude* (2011, 2018), ou seja, de emancipar-se numa atitude de maioridade, de ousadia e de coragem de buscar a verdade, será exemplificada por Foucault através da figura de Baudelaire em uma vontade de “heroicizar o presente”. Heroicização irônica, uma vez que não se trata da sacralização de um momento ou da tentativa de perpetuá-lo, bem como não se trata de se recolher numa curiosidade fugidia, de uma atitude de *flanêrie* que se contenta em prestar atenção em coisas distraidamente e colecionar lembranças sem qualquer critério. A essa atitude, Baudelaire opõe aquela do homem da modernidade, cito um trecho de *O pintor da vida moderna*:

Ele vai, corre, procura. Seguramente esse homem, esse solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens, tem uma tarefa mais elevada do que aquela de um puro *flâneur*, uma tarefa mais geral, diferente da do prazer fugidio da circunstância. Ele busca algo que nos permitirão chamar de modernidade. Trata-se para ele de destacar da moda o que ela pode conter de poético no histórico (Baudelaire *apud* DE IV: 569-70).

Com essa retomada de Baudelaire, Foucault enceta uma maneira diferente de encarar a invenção de si mesmo, porque não se trata simplesmente de se relacionar com uma interioridade fugidia, mas de através do enfrentamento dessa solidão encontrar algo “poético no histórico”. Se a Antiguidade é um erro profundo, ela o é na medida em que a tarefa de viver uma vida bela e boa não dependia desse caráter continuamente investigativo e imaginativo do homem moderno. Evidentemente, uma avaliação justa desse erro só seria possível sob a pecha de anacronismo. Mas o alerta passageiro e ocasional de Foucault não merece desprezo. Ele quer que evitemos assumir uma atitude de *flanêrie* em relação ao modo de problematizar grego que em muito é distinto do moderno. Somente a partir da modernidade, quando da emergência de fenômenos como a moda, quando se pôde tanto estilizar os corpos quanto submetê-los a certos padrões, faz sentido sugerir que a atitude emancipada é a de perceber o que “ela

pode conter de poético no histórico”, ou seja, o que em meio a tantos padrões surge como algo que desafia os nossos limites, perturba uma experiência que acumula estilos sem pensar na invenção de si mesmo.

A atitude de contramodernidade aparece como aquela que busca traduzir o *éthos* para solucionar um problema presente, que é a favor de uma tendência de cortes de roupa contra todas as outras, que acumula incessantes citações dos antigos, citando-as como sinal de sabedoria, num gesto tão automático quanto a subida de um elevador. O modo de viver dos antigos não só pode ter sido uma maneira de errar, como um exemplo de errância, de caminho já percorrido e sobre o qual só nos cabe perceber as pegadas, entender as marcas e moldar seus problemas. A atitude do filósofo é essa de ensaiar afinal, de esboçar algo de poético no histórico de tal maneira que isso não seja só mais um quadro na parede mais sirva como uma experiência modificadora de si, de uma tal maneira que nenhum grego pode experimentar.

6

A tarefa

Se um filósofo está tentando tornar claro algo como o que é preparar uma carne e pergunta ao cozinheiro, “você corta a maçã ou não?”, o cozinheiro acaba por dizer, “Veja só! [Watch me!]” e a seguir tira o miolo e a pele dela.

Stanley Cavell, *Must we mean what we say?*

A advertência. Michel de Montaigne inicia a célebre coletânea de seus escritos com a seguinte advertência:

Aqui está um livro de boa-fé, Leitor. Ele te adverte, desde o início, que não me propus outro fim além do doméstico e privado. Nele não tive nenhuma consideração por servir-te nem por minha glória: minhas forças não são capazes de tal desígnio. Dediquei-o ao uso particular de meus parentes e amigos, a fim de que, tendo-me perdido (o que breve terão de fazer), possam aqui encontrar alguns traços de minhas atitudes e humores, e que por esse meio nutram, mais completo e mais vivo, o conhecimento que têm de mim. Se fosse para buscar os favores do mundo, teria me enfeitado de belezas emprestadas. Quero que me vejam aqui em meu modo simples, natural e corrente, sem pose nem artifício: pois é a mim que retrato. Meus defeitos, minhas imperfeições e minha forma natural de ser hão de se ler ao vivo, tanto quanto a decência pública me permitiu. Pois se eu estivesse entre essas nações que se diz ainda viverem sob a doce liberdade das leis primitivas da natureza, asseguro-te que teria com muito gosto me pintado por inteiro e totalmente nu. Assim, Leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é razão para que empregues teu vagar em assunto tão frívolo e vão. Portanto, adeus. De Montaigne, neste primeiro de março de mil quinhentos e oitenta (Montaigne 2010: 37).

Sem querer propor uma interpretação definitiva para esse trecho, muito menos para os *Ensaio*s de Montaigne, gostaria de salientar nele alguns aspectos importantes, senão para uma compreensão de filosofia, ao menos que seja por um ato de franqueza, porque como o livro de Montaigne, este trabalho chega até o leitor com muita boa-fé.

Um contraste chama nossa atenção. A advertência de Montaigne se dirige ao leitor com o intuito de destacar o caráter “doméstico e privado” de sua empreitada. Ele diz não ter consideração nenhuma em servir ao leitor, dizendo-se incapaz de tal desígnio. Com esse pedido implícito de indulgência, ele parece salientar o quanto todo o conteúdo dos três volumes é dedicado aos amigos e

parentes de modo a deixar algo como um retrato por escrito da pessoa que ele foi. O sentido autobiográfico inevitável que seus textos assumiriam estaria assim estampado já no início da obra, na advertência “sou eu a matéria de meu livro”. Não procuramos com esse desvio perguntar *qual* o retrato Montaigne fazia de si mesmo.³³ Todavia, ele fornece as características mais gerais pelas quais gostaria de ser lembrado: de modo simples, natural, corrente, sem pose nem artifício, assumindo todos os seus defeitos, sem escamotear, ao vivo. E, nesse ponto, essa “autobiografia” chama a atenção para algo inscrito já na primeira linha ao sugerir haver um interlocutor para quem ele se dirige e conduz o modo como “gostaria de ser lembrado”.

É indispensável notar uma tensão. Nesse texto de abertura, Montaigne não se dirige *somente* aos seus familiares e com o intuito de dar cores a uma fotografia recém-revelada, ou como quem *só* quer enviar uma carta saudosa anexando uma autobiografia e uma árvore genealógica. Ele se dirige também e *primeiramente* a uma figura anônima, para ele desconhecida, que extrapola nitidamente seu círculo privado. Uma figura que atravessa sua própria temporalidade, e que ainda hoje se encontra com esse retrato baço e enigmático feito ao vivo pelo próprio Montaigne. Essa figura evidentemente é o leitor.

Qual seria o leitor a que Montaigne se dirige? Poderíamos especular. Em todo caso, esse interlocutor fictício para o qual ele escreve não possui logradouro definido, nem código postal, o que faz seu gesto extrapolar o caráter supostamente doméstico e privado de seus ensaios. Desse modo, não parece absurdo sugerir que os *Ensaio*s possuem não só um caráter público inevitável, como esse caráter parece mesmo desejável para o autor, uma vez que ele faz editar e publicar esses textos, retirando-os de seu círculo privado, bem como endereça-os a um leitor desconhecido desde a primeira linha, bastante consciente do tipo de interlocução que ele deseja estabelecer.

De modo que já aqui algo é dito com franqueza não sobre o retrato, mas sobre a atitude de Montaigne, sem que o tenha sido diretamente: pois é também e

³³ Somente para ilustrar a extensão da questão sobre o que seria esse “eu” por ele retratado, quais seriam as intenções desse “eu”, ela é enfrentada pelos diversos intérpretes de Montaigne, dentre os quais me restrinjo a citar a formulação bastante clara de Richard Henry Popkin: “é preciso dizer uma palavra sobre o irritante problema de suas intenções. Ao longo de séculos em que desempenhou um papel tão importante na vida intelectual do mundo moderno (...), Montaigne foi interpretado tanto como um cético total, duvidando de tudo, até mesmo das posições religiosas que pretendia defender, quanto como, mais recentemente, um sério defensor da fé (...)” (Popkin 2000: 106).

principalmente através da atitude que ele *tenta* exprimir o caráter público do que está por vir. Saliento o caráter de tentativa porque o uso da carta como estilo de saída é evidentemente um convite para prosseguir na leitura de um modo inusitado de relatar a si mesmo.

Usada como meio de comunicação entre pares, a carta cria um diálogo de um para um, num ambiente por vezes privativo e íntimo, permitindo a manifestação de conteúdos sobre os quais não se fala abertamente em público. É verdade que, enquanto manuscrito, ela guarda os riscos já alardeados por Platão no *Fedro*, a saber, funciona como um fármaco que pode tanto “curar” quando “envenenar” (cf. Derrida 2005), bem como provavelmente experimentados pelo próprio autor grego em sua suposta correspondência (Platão 1975, 2008, 2008a). É verdade também que as cartas podem tanto servir a fins domésticos quanto a fins públicos, nesse caso funcionando tanto para situar quem escreve em relação aos seus, já que expõe sua própria vida a desconhecidos; quanto para dissuadi-los diante de algo considerado pelo escritor como frívolo e ligado ao aspecto doméstico do empreendimento. Em todo caso, é um fato incontornável que essa carta no início do miolo de um livro é uma advertência pública ao desconhecido. Com ela, Montaigne faz reunir o caráter privado dessa interlocução entre pares, com o caráter público do discurso dirigido a um interlocutor anônimo, num gesto que trata o estranhamento com rara elegância, como no tratamento apologético dado à nudez (“asseguro-te que teria com muito gosto me pintado por inteiro e totalmente nu”), cuja perspectiva sobre o assunto ele torna pública ainda que *sob* o abrigo de um gênero intimista, como é a carta. De modo bastante livre para um cristão do século XVI, ele assegura que se retrataria como um índio se estivesse entre as “nações” que permitissem tal liberdade de corpo.

Ao mesmo tempo em que solicita a indulgência diante de um assunto tão frívolo e vão quanto a própria vida, Montaigne reconhece o cuidado de, ao se expor publicamente, apresentar uma matéria decente, cujo interesse não deve ser menosprezado simplesmente pelo personalismo da proposta de partir de si como matéria para pensar, uma vez que ele deseja ser visto “ao vivo”, isto é, sem edições, sem cortes, desafiando assim os limites da existência através da materialização de si em livro. Descontada a relação fideísta do autor com a religião, tal materialização evidentemente não se traduz simplesmente em um processo místico de transfiguração de um corpo em outro corpo ou em carne.

Trata-se de literaturalizar a si mesmo, ao esboçar uma imagem de si, ao contar diversos “ensaios” de si mesmo, numa exploração de sua morada interior (Auerbach *in* Montaigne 2010: 9-31) diante da constatação de uma existência finita.

Certa vez, em uma conversa com Danilo Marcondes, ele relatou seu estranhamento numa de suas idas a uma biblioteca em algum lugar do Reino Unido. Segundo ele, ao contrário do que estávamos acostumados, Montaigne não se encontrava entre os filósofos, constando naquela ocasião na prateleira de literatura, não me lembro exatamente, se clássica ou estrangeira. Antes de recorrer a uma citação, recorro a essa lembrança porque ela desperta uma suspeita sobre o lugar de Montaigne na história da filosofia, sem a necessidade de fazê-lo através dos meios tradicionais.

Ann Hartle (2003) sugere uma distinção interessante entre filosofia deliberada e accidental para lidar com esse embaraço. Para ela, a filosofia deliberada ensina e regula, fazendo convergir pensamento e ação na direção de um princípio racional. A filosofia accidental, ao invés de ensinar ou formar, se dedicaria a descobrir e contar, de modo a narrar o já dado aí. Cito-a: “Enquanto a filosofia deliberada forma e molda o pensamento e a ação de modo a torná-lo racional, a filosofia accidental simplesmente vê a verdade que estava lá adiante, antes de a filosofia entrar em cena” (Hartle 2003: 34). Ao mesmo tempo meio fenomenológica, na medida em que sugere ver uma verdade “descoberta” através da narração do “já dado aí”, e longinquamente aristotélica, uma vez operante graças à distinção entre o “deliberado” e o “accidental”, essa distinção serve à autora para defender Montaigne como um filósofo do segundo gênero. Acidentalmente, ele teria permitido que víssemos a verdade do já dado aí diante de nossos corpos. Uma tese interessante, trazida aqui somente para ressaltar o caráter filosófico para alguns incerto ou accidental do discurso do autor dos *Ensaio*s. Ulrich Langer chega mesma a salientar os embaraços de atribuir-lhe a posição de filósofo. Ele lembra que Montaigne chega a sugerir não ser um filósofo (*Essais* III: 9) e resgata algumas cenas interessantes:

Montaigne entende “filósofo” como alguém indiferente a dor e ao prazer, inumamente persistente em suas convicções (e por vezes de um jeito cômico), um pouco como Pirro, que acabou por dizer que tinha de falar mesmo quando seus interlocutores já tinham saído da sala (*Essais* II: 29, F533, V705). Em um contexto diferente, Montaigne imagina um filósofo suspenso entre as torres da Catedral de Notre Dame em Paris, em uma gaiola feita de um arame bem fino:

porém mesmo que sua razão diga a ele que ele não irá cair, o filósofo não está pronto para deixar de sentir o pavor da visão do espaço abaixo de si (*Essais* II: 12, F449, V594). Montaigne não só critica os filósofos por sua desatenção para com sua própria humanidade, como ele intencionalmente modela seus próprios escritos para não serem caracterizados como filosofia. De fato, um leitor que experimenta qualquer um dos capítulos de seus *Ensaaios* irá de encontro com diversas características desconcertantes do pensamento e da escrita de Montaigne (Langer 2005: 1-2).

Portanto, o estranhamento que qualquer um de nós, leitores, venha a sentir pelo deslocamento do lugar de Montaigne em uma biblioteca é plenamente justificável – ele próprio parecia não se ver como filósofo. Langer segue sugerindo que o apego a exceções, a desconfiança em relação a afirmações universais, a importância conferida ao corpo humano, bem como ao que Montaigne teria chamado de elemento “humano” em nosso comportamento e pensamento serviriam como elementos adicionais para reforçar esse afastamento. Além de tudo isso, como vimos na carta ao leitor, Montaigne está ocupado em fazer um retrato de si mesmo, na busca de celebrar a particularidade de uma experiência que era a dele. Assim, seguindo Langer (2005: 2), Montaigne “certamente não é um filósofo no modo pelo qual o século XVI entendia a prática contemporânea em filosofia”.

Langer (2005: 3) destaca ainda que, apesar de nos referirmos a cada um dos capítulos dos *Essais* como um ensaio, Montaigne nunca se referia a nenhum deles como *um* ensaio. Apesar do título do livro ser esse, remetendo-se genericamente a todos os textos, não haveria contida ali a especificação de *um* estilo. Acompanhando Langer, poderíamos sugerir que Montaigne não fala do ensaio como forma, mas delineia algo informe, ou seja, ensaios, entendidos como: tentativas, como em tentativa e erro; exames e testes, como ao testar um cavalo ou examinar uma possibilidade; provas, como ao provar uma boa comida. Através dos *Essais*, o autor elabora um modo particularíssimo de expressar a si próprio e de refletir sem pretender com isso a validação universal de seus julgamentos, bem como sem recorrer a um gênero literário exclusivo. Assim, cada capítulo contém diversos “essais”, experimentos de escrita derivados da experiência de um seiscentista. Entre monólogos, contos, citações de autores, digressões, crônicas, a carta que vimos, bem como em outros exemplos, ele faz asserções em diversas direções, em assuntos tão diversos que vão da religião e do ceticismo (como em *Apologia de Raymond Sebond*), passando pela descoberta do Novo Mundo (como

em *Dos Canibais*), até assuntos aparentemente mais frívolos (como em *Dos coxos*). Assim, ao justapor diversas experiências e juízos, algumas vezes contrários e sem se preocupar com a clara definição de sua posição, Montaigne pareceria mais interessado em nos contar histórias do que fazer filosofia.

Todavia, ainda na companhia de Langer, poderíamos sugerir que Montaigne foi um filósofo, uma vez que seus escritos estão repletos de elementos filosóficos incontornáveis, advindos da tradição cética, do epicurismo, das tradições morais da Grécia e de Roma. Além disso, inserido no próprio contexto intelectual da época, cito Langer:

o pensamento e treinamento legal de Montaigne, sua concepção (renascentista) de autoria, sua posição enquanto um moderno *vis-à-vis* a tradição clássica como um todo, e sua reação para com o Novo Mundo, tudo influencia o pensamento filosófico que gostaríamos de compilar a partir dos *Ensaaios*. Para mais do que qualquer outro filósofo antes dele, a escrita filosófica está ligada de modo inseparável e indelével a alguém em particular com sua “mensagem”. Esse alguém em particular foi parte de uma sociedade que experimentou por vezes mudanças catastróficas (Langer 2005: 6).

Assim, do mesmo modo que mostrava uma desenvoltura invulgar com a tradição clássica, Montaigne não se eximia de falar de questões importantes de seu presente. Nesse conjunto de apontamentos escritos como introdução para um compêndio de textos, Langer celebra a convergência entre alguém em particular [*a particular person*] e o filósofo cuja experiência filosófica instaura-se de uma maneira inquestionavelmente inovadora numa prática discursiva profundamente conectada com a sua vida e a seu presente. Isso porque Montaigne viveu tempos interessantes e enfrentou questões importantes. A Europa seiscentista celebrava o surgimento da imprensa, vivia os impactos da Reforma Protestante e da Contrarreforma na Igreja Católica, bem como a expansão marítima e as consequentes alterações econômicas e geopolíticas gestadas no interior desse quadro, o que não exclui, guerras e perseguições religiosas (Langer 2005: 9-26). Ao sugerir que Montaigne foi parte de uma sociedade, Langer não só se refere a alguém em particular, como remete para uma figura pública que, ainda que timidamente, contribuiu para o debate em torno de temas importantes em seu tempo, bem como inspirou escritores importantes, cujo exemplo imediato mais notável seria Shakespeare (Hamlin 2013; Butcher *in* Langer 2005: 27-52). Alguém que não só viveu nesse mesmo planeta, mas cujo “encanto” [*charm*] das investigações e de seu autorretrato são inegáveis. Esse carisma, sugere Langer:

deriva da impressão do leitor, justificada ou não, de que em muitos capítulos dos *Ensaio*s, Montaigne não escreve somente para nos convencer de uma tese em particular, que não está tentando formular um argumento. Ele não é do tipo professoral. Seu estilo característico de filosofar cativou muitos, igualmente entre filósofos e não filósofos, de tal modo que Nietzsche pôde dizer: “Que tal ser humano tenha escrito isso só aumenta o desejo de viver nesta terra” (Nietzsche, *Schopenhauer como educador*: §2) (Langer 2005: 7).

Fragmentos de autobiografia. É bastante curioso escutar Langer a encerrar sua introdução com uma citação deste texto de Nietzsche. Isso porque a *Terceira Consideração Intempestiva: Schopenhauer como educador* era vista por Nietzsche de uma maneira bastante específica. Isso por algumas razões. A primeira delas está já no texto, quando ele adverte que Schopenhauer sabia ser “preciso adivinhar o pintor, para entender a imagem” (Nietzsche 1999: 290), assinalando com isso uma íntima conexão entre vida e obra, isto é, o transmitido a um tempo por vir – neste caso, a imagem – só se torna compreensível na medida em que a conectamos e mesmo adivinhamos aquele que foi seu transmissor. Schopenhauer, no contexto deste ensaio, serve a Nietzsche como um exemplo de crítico da filosofia, e toda a argumentação voltada aos estabelecimentos de ensino e aos novos procedimentos então emergentes nas universidades alemãs será vista sobre o escrutínio de uma crítica que Nietzsche sugere estar posta nos seguintes termos: “A única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar [*versuchen*] se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em uma universidade: mas sempre a crítica de palavras com palavras” (1999: §9).

Dois modos de “crítica” são contrapostos aqui: a “crítica de palavras com palavras” e uma segunda seria aquela que demonstra algo ao “ensaiar” se se pode viver segundo tal filosofia. A primeira lembra um aforismo recortado por Michel Foucault num de seus raros momentos de citação a Montaigne, a saber, em *As palavras e as coisas* quando lemos um trecho do último capítulo dos *Ensaio*s, a saber, “Há mais a fazer interpretando as interpretações que interpretando as coisas; e mais livros sobre os livros que sobre qualquer outro assunto; nós não fazemos mais que nos entreglosar.” (Montaigne *apud* PC: 55).

Evidentemente tratam-se de coisas diferentes. O projeto universitário alvo das críticas de Nietzsche não existia quando Montaigne sugere essa proliferação um tanto exagerada de glosas. Todavia, não seria inútil comparar os impactos da invenção da imprensa com os da universidade moderna, na medida em que ambos possibilitaram uma proliferação de práticas discursivas, detidas à arte de trabalhar

sobre palavras, num evidente esforço de glosa. Isso não quer dizer que o uso das palavras seja vão. A sugestão de Nietzsche faz mais sentido a partir daí: para lidar com tal proliferação das possibilidades discursivas, somente ao ensaiar “viver” segundo aquilo que se escreve, algum tipo de crítica pode vir a fazer sentido. Formulação semelhante àquela de *A gaia ciência*. Ali, a questão-experimento “Até que ponto a verdade suporta incorporação?” incita o pensador a cruzar seus pensamentos e sua experiência para examinar suas condições de vida (2002: §110), testando na “prática” os limites da própria filosofia, numa clara provocação para que se ensaie viver aquilo que se deseja incorporar como verdadeiro.

De modo que vemos convergir duas coisas: se só se compreende a “imagem” a partir da adivinhação do “pintor”, isto é, do pensador, isso se deve à radical ligação da vida com o que nela foi ensaiado. Não quer dizer que a imagem é o retrato do autor, tampouco que o pintor fez de sua obra, imagem de sua vida. Há, todavia, um conjunto de fragmentos na imagem e na biografia, no escrito e na pessoa que o escreveu, que se remetem um ao outro, um pouco como numa correspondência repleta de lacunas, imprecisões e riscos de deixar para trás alguma ideia.

“Schopenhauer e Wagner, ou, em *uma* palavra, Nietzsche” – São palavras do próprio autor (1995: §1), quinze anos depois da publicação desse ensaio em sua autobiografia *Ecce Homo*. Essa enigmática passagem deixa implícito que ao falar dessas duas “personagens” de sua história pessoal, Nietzsche falava em verdade de si mesmo. Em uma carta a Peter Gast, de 9 de dezembro de 1888, ele admite:

A respeito da terceira e da quarta intempestivas, você vai fazer uma descoberta que irá arrepiar seus cabelos – ela arrepiou os meus também! Em ambas não se trata de outra coisa senão de mim mesmo me antecipando [...] Wagner, não mais do que Schopenhauer, só intervém psicologicamente [...] Só compreendi esses dois textos depois de uma quinzena de anos (Nietzsche *in* Muricy 2017: 29).

Aqui a formulação enigmática começa a ser esclarecida: Schopenhauer, bem como Wagner na *Consideração Intempestiva* posteriormente publicada, funcionam como figuras através das quais Nietzsche antecipa pensamentos que são seus, e não necessariamente deles. Ele opera segundo aquela advertência anterior atribuída a Schopenhauer, a saber, ele adivinha o filósofo Nietzsche a partir da imagem que traça de seu conterrâneo alemão.

Kátia Muricy sugere em seu ensaio “*Ecce Homo: a autobiografia como gênero filosófico*” que o projeto de transvaloração de Nietzsche ganha seu prefácio através da “forma autobiográfica” precisamente em *Ecce Homo*, mas o faz despedaçando a identidade do biografado, como se sugerisse não ser um homem, mas uma dinamite (Muricy 2017: 30). Prefácio uma vez que ali encontramos Nietzsche a reavaliar seus escritos e de alguma maneira a escrutinar em que medida eles são já esses testemunhos do que ele viveu. Sugestão de amplo alcance, é verdade, mas verificável no caso em questão. Nietzsche chega a comparar-se a Platão, na medida em que se serve de Schopenhauer e de Wagner “de maneira igual” ao feito pelo autor grego para com Sócrates, ao fazer manifestar por ele muitos de seus pensamentos (1995: §1). Ele não sugere com isso que a personagem Sócrates é Platão disfarçado, tampouco ele o seria em relação a Schopenhauer: ambos se servem de suas personagens como de “uma semiótica”, de uma maneira de perceber o que os rodeia, uma perspectiva. Entre as últimas palavras de seu capítulo sobre “As intempestivas” em *Ecce Homo*, Nietzsche prossegue:

— Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunhos, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. (...) Em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou — em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios —, ó quão longe disso eu ainda estava então! — Mas eu *via* a Terra — não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos — e sobre o êxito! A grande paz no prometer, o feliz mirar em um futuro que não permanecerá mera promessa! — Ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presentes, existem palavras cobertas de sangue. Mas um vento de *grande* liberdade sopra sobre tudo; a própria ferida *não é* sentida como obstáculo. — De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra. (Nietzsche 1995: §3).

Seria bastante simples ler esse trecho como uma confissão narcísica e autobiográfica, ignorando com isso o caráter filosófico da autobiografia em questão. Se compreendemos a sugestão anterior de Nietzsche de “ensaiar viver” segundo sua filosofia, estes textos servem de testemunho do que isso seria e a nossa atenção se volta para o caráter filosófico dessa revisão da relação entre vida e pensamento. Ele salienta o quanto cada palavra é “vivida” sem tergiversar sobre

trivialidades, sem evitar todos os tipos de sensações. O “êxito” a que ele alude consiste em encarar inclusive a “ferida”, “os sofrimentos maiores”, isto é, certos equívocos sobre quem fala, quem é o sujeito de tal sofrimento, como estímulos para o pensamento e não como obstáculos intransponíveis. O filósofo é definido “como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo”, diferenciando-se claramente de um projeto crítico que não esteja disposto a pôr questões que impliquem riscos. Assim, precisamente o caráter problematizador diante dos valores de seu tempo tornam a vida do filósofo arriscada: porque ao pensar ele deverá enfrentar esses problemas, apontá-los e combater de modo “explosivo”, isto é, dotado de uma liberdade incapaz de fazer compromissos com o Estado, com a Igreja ou qualquer instituição do gênero, como ele sugere ao longo daquela intempestiva sobre Schopenhauer. Se Nietzsche é a personagem educadora, o é na medida em que ensaiou durante a vida fazer de seus textos “um vento de *grande* liberdade”, capaz de soprar sobre tudo sem não-me-toques. De modo que seus trabalhos ditos teóricos são, em verdade, também práticos, uma vez que fazem convergir pensamento e vida através do risco por ele assumido ao questionar modos de vida em completa discrepância com o pensamento.

Em uma entrevista a Didier Eribon de maio de 1981, Foucault sugere:

Cada um dos trabalhos teóricos que ensaiei [*j’ai essayé*] fazer foram feitos a partir de elementos de minha própria experiência: sempre em relação a processos que via se desenvolverem ao meu redor. É bom porque pensava reconhecer nas coisas que via, nas instituições de que tratava, em minhas relações com outros as fissuras, os tremores surdos, as falhas que empreendia em um trabalho, alguns fragmentos de autobiografia (*DE IV*: 181-2).

A formulação de Foucault é bastante direta: seus trabalhos teóricos são tentativas, ensaios elaborados não a partir de uma experiência neutra, tampouco de uma perspectiva desinteressada, ou cuja experiência foi anulada em nome de um resultado isento. O que ensaiou foram “alguns fragmentos de autobiografia”. Menos do que contar toda a sua vida, detalhe por detalhe, seus trabalhos testemunham suas relações em uma amplitude notável: são tentativas de abordar sua própria maneira de enfrentar as falhas, as fissuras, os tremores encontrados nas relações com os outros, com as instituições que o rodeava. Testemunhos fragmentados, porque não constituem a imagem de Foucault, mas mostram fragmentos de sua experiência, de suas disputas, de suas lutas e pautas. São ensaios de uma autobiografia na medida em que rascunham suas relações,

assinalam possibilidades de viver consoante uma maneira de pensar. E como ele mesmo faz questão de salientar, ele não é um ativista aposentado que gostaria de retomar o serviço da revolução. Se seu trabalho apresenta esses fragmentos isso se deve a um certo otimismo – o de que é possível ser melhor, de que “as coisas podem ser mudadas, frágeis tal como são, ligadas mais às contingências do que às necessidades, mais ao arbitrário do que às evidências, mais às contingências históricas complexas, mas passageiras do que a constantes antropológicas inevitáveis” (DE IV: 182). São ensaios que no fundo falam de si mesmo, de modo que a própria narrativa que se elabora para a sua existência seja desafiada continuamente. Foucault espera desses fragmentos autobiográficos que eles continuem a permiti-lo mudar, de modo que, ao nos colocarmos à disposição do trabalho, “possamos fazer sobre nós mesmos a maior parte possível do que nos é apresentado como inacessível” (DE IV: 182). Desse modo, ao invés de ser o centro de um trabalho autobiográfico, relatando as vivências de um tempo perdido, Foucault recorre a experiência de seu tempo como materialidade para compor os fragmentos que partem daquilo que experimentou para apresentar o até então inacessível. Em outros termos, seu trabalho teórico materializa fragmentos de suas experiências, um pouco como no caso em que, através da imagem, traços do pintor são adivinhados.

Vimos ao longo desse trabalho várias perspectivas, diversos esboços de um retrato impossível, de uma descrição inominável. As estratégias de definição e abordagem da filosofia, por ele, apresentadas, surgiram de forma deveras fragmentada ao longo de seus ditos e escritos, impossibilitando *uma* composição, *uma* definição do que seria a filosofia para autor. Como ele mesmo admite em 1984 a Paul Rabinow, ele foi rotulado de muitas coisas – de anarquista, esquerdista, marxista oculto, niilista, antimarxista explícito ou não, tecnocrata a serviço do gaullismo, neoliberal – mas “Nenhuma dessas caracterizações é por elas mesmas importante; seu conjunto, pelo contrário, faz sentido.” (DE IV: 594). Ao assinalar a impossibilidade de rotulá-lo claramente exatamente porque é essa impossibilidade que melhor o retrata, Foucault formula de modo lapidar o quanto seu trabalho teórico, e o que ele se tornou, ao menos publicamente convergem, a saber, trata-se de alguém cuja vida e pensamento estão menos preocupados em elucubrar soluções a partir da história, e mais ocupados em mostrar os problemas que nos tornaram o que somos. Esse lugar mais ou menos aproximado, ou se

quisermos, esse não-lugar teórico que ele deseja ocupar, parece-lhe interessante: “e como não posso evidentemente supor a competência dos que se enroscam em seus julgamentos divergentes, como não é possível pôr em causa sua distração ou seu ponto de partida, é preciso resolver ver, nessa incapacidade de me situar, algo que tem a ver comigo.” (*Ibidem*).

Nós. Essa incapacidade de situar Foucault parece despertar o ânimo de comentadores os mais diversos. John Rajchman (1986: 166) sugere que Foucault faz algo como uma “filosofia prática moderna”: moderna por não achar mais credível buscar algo como um universal ou um plano transcendental, desde que assumamos a impossibilidade de fixar uma identidade natural; mas “prática” na medida em que, abdicando de recorrer a verdades naturais ou a princípios incontrovertidos, tal filosofia apela para a experiência de sua atualidade para buscar uma vida mais liberta. Gary Gutting (2011: 146-7), por sua vez, sugere o oposto, a saber, que “ele não era realmente um filósofo no sentido moderno do termo”. Isso porque, diferente de Kant ou Hegel, ele não estaria ocupado com “um corpo de conhecimentos teóricos em torno de questões humanas fundamentais”. Para Gutting, menos do que lutar contra tais construções, o interesse da empresa intelectual de Foucault é o de constituir uma crítica das disciplinas e práticas que restringem a liberdade de transformar a nós mesmos, concluindo sua argumentação com a sugestão de que os trabalhos finais de Foucault tornavam clara não a busca da verdade filosófica, mas a condução “em um sentido antigo”, de uma vida filosófica.

Christopher Falzon fala de um filósofo do diálogo, diferente de outros, como Jürgen Habermas que exclui do diálogo todos os fatores não ligados ao melhor argumento acerca das normas pressupostas para determinar o que é apropriado para a vida comum. Para Falzon (2010: 237), tal noção habermasiana de diálogo pode facilmente reduzir outros interlocutores a um mero instrumento das propostas de um dos falantes, uma vez que o melhor argumento, o mais racional pode ser impermeável àquilo que foi historicamente excluído do diálogo. Ao contrário de sugerir ser o diálogo uma forma de comunicação como manipulação racional de argumentos, ele sugere pensarmos no diálogo como uma forma de resistência. A resistência não se oporia à comunidade, uma vez que “continuamos a depender de nossa comunidade enquanto resistimos à subjugação e desafiamos seus limites”. No interior dela, deflagradas as lutas que transgridem

as formas comuns, um espaço para a emergência e transformação abre-se. Assim, “o diálogo de Foucault permaneceria como parte da interação ordinária, enquanto embates e lutas entre perspectivas localizadas, vinculadas a poder e resistência, através das quais formas sociais específicas emergem e mudam historicamente.” (2010: 238). Com isso, Falzon salienta uma noção de diálogo capaz de “prover condições para as formas de vida” as mais variadas, de modo que tais lutas colaborem para uma reflexão crítica que nos faz pensar que a questão importante, ou seja, o problema que se coloca em busca da liberdade não seria tornar possível ou desejável uma cultura sem constrangimentos, mas sim enfrentar o sistema de constrangimentos através dos quais a sociedade funciona, como o próprio Foucault salientara, buscando o espaço no qual habilidades específicas, individualidades ou minorias podem transformar os modos de vida (*DE IV*: 327; Falzon 2010: 243). Assim o diálogo seria uma espécie de tarefa da crítica, porque é através dele que as problematizações das nossas condições de possibilidade atuais seriam possíveis. Porque finitos e localizados na história, ainda que sem a necessidade de um nome, em nossos lugares de fala e de escuta emergiriam diálogos-resistência. Não é por pensar ou dever pensar da mesma forma que dialogamos, mas porque somos diferentes, pensamos e agimos diferentemente. Ao lidar com problematizações atuais, quem dialoga permitir-se-ia a liberdade de ser diferente.

Anos após a morte do amigo, Gilles Deleuze sugere em uma entrevista a Paul Rabinow, que pensar para Foucault era “reagir ao intolerável”, como experimentação que captura o intolerável, proporcionando algo como uma ética. Cito-o: “o intolerável não era parte de sua ética. Sua ética era ver e agarrar algo como o intolerável. Ele não fazia isso em nome da moralidade. Era seu modo de pensar. Se pensar não fosse alcançar o intolerável, não seria preciso pensar. Pensar foi sempre pensar o limite de alguma coisa. (...)” (Deleuze 2006: 275). E isso não porque se tratava de algo injusto ou porque aquela injustiça era assunto comentado por todos, mas porque o intolerável era imperceptível, apesar de todos saberem de sua existência. Deleuze exemplifica: “Todo mundo sabia sobre esta prisão na prisão, mas ninguém a via. Foucault a viu. Isso nunca o impediu de transformar o intolerável em humor. Uma vez mais, ele ria bastante. Não era indignação. Não estávamos indignados. Eram duas coisas: ver algo não visto e pensar algo que estava quase no limite” (*Ibidem*). Quem lê essas frases de Deleuze

pode pensar ser Foucault alguém leviano que não levava a sério os problemas que colocava. Mas é exatamente contra essa disjunção entre seriedade e humor que o comentário de Deleuze se opõe (cf. *supra*: 99).

Ele talvez se recordava de um trecho em uma entrevista de julho de 1971, em que, perguntado sobre suas opiniões pessoais sobre “o problema que criou a existência das prisões”, Foucault responde: “Não as tenho. Estou lá para recolher documentos, difundi-los e eventualmente provocá-los. Simplesmente, percebo o intolerável. O fedor da sopa ou o frio do inverno são relativamente suportáveis. Porém, prender um indivíduo só porque ele tem um caso com a justiça, isso não é aceitável!” (DE II: 205). Não se trata então de manifestar uma opinião pessoal. Foucault tem consciência de que seu papel ali não é o de emitir opiniões, mas o de compartilhar a percepção de que algo intolerável se mantinha como tal. Só através da difusão de informações sobre tal situação, ele poderia fazer frente a essa sensação que o acometia. Se Foucault não se indignava ou não bradava algo como “– Tudo isso é uma grande farsa injusta!”, isso assim o é exatamente porque lidar com o intolerável, com o imperceptível leva a um diálogo com esses limites que não pressupõe um dever agir assim ou assado, já que é o dever que é posto em causa. Ele está ali porque, ao perceber o intolerável, luta contra o inaceitável. Através da difusão de documentos, ele cria um ambiente de diálogo com o que vive em condições intoleráveis. Um diálogo, antes de pressupor a solução para uma questão, procura estabelecer as condições para colocá-la e respondê-la. Ao se voltar para as prisões, Foucault não está avaliando se prender é justo ou injusto, tampouco sugere que devemos rir das injustiças da prisão. Se ele ri, não sabemos a razão exata, mas algo do riso nervoso que salta de um coração tímido sugere que há algo inominável à espera. Ao riso nervoso de quem lê *Esperando Godot*, (Beckett 2015) ou “Cinco dificuldades no escrever a Verdade” (Brecht 1967: 19-34) equivaleria aquele de quem ri nervosamente diante do que é intolerável? Não se sabe, mas trata-se de um sorriso que acolhe com a coragem da verdade o diferente, aprende com ele, ainda que por um sorriso discreto em uma situação desesperadora. Parece ser muito complicado pensar o intolerável e ao mesmo tempo saber quando rir? Bom, é o próprio Brecht que admite que “exige-se muito, quando se exige do escritor que escreva a verdade”.

A sugestão de Deleuze faz eco também a uma resenha escrita por Foucault em 1979 para *A era das rupturas*, livro de Jean Daniel, que é concluída com uma lembrança:

Ao longo dessas páginas, é impossível não pensar na lição de Merleau-Ponty, aquela que constitui para ele a tarefa filosófica essencial: nunca consentir estar completamente confortável com suas próprias evidências. Nunca se deixar cochilar, mas não crer tampouco que um fato novo bastará para derrubá-las; não imaginar que é possível mudá-las como axiomas arbitrários, recordar-se de que, para lhes dar a indispensável mobilidade, é preciso ver longe, mas também bem perto e em torno de si. Sentir bem que tudo o que se percebe só é evidente rodeado de um horizonte familiar e desconhecido, que cada certeza só está segura pelo apoio de um sol jamais explorado. O mais frágil instante tem raízes. Há aí toda uma ética da evidência sem sono que não exclui uma economia rigorosa do verdadeiro e do falso, que se faz necessária; mas ela não se resume a isso (*DE III: 787*).

O riso de Foucault diante do intolerável talvez resulte de sua experiência com essa ética do desconforto. Em um raro momento, atribuído aqui a uma lição de Merleau-Ponty, Foucault sugere uma tarefa filosófica essencial: nunca estar completamente confortável com as evidências encontradas no caminho; diante de algo intolerável, mas familiarizado, investigar um pouco mais, de modo a abrir um espaço no qual pensar a mudança se torna possível; buscar no momento mais efêmero, evidências que lidam com as figuras epistêmicas do verdadeiro e do falso, mas dão um passo adiante, colocando a questão sobre se o conforto encontrado através desse método não dissimula desconfortos outros, não evita enfrentar o que ainda não tem nome ou que segue sub-reptício no interior de um saber. Na conjunção entre o “familiar” e o “desconhecido”, o investigador encontra-se com a atualidade, em sua frágil fulgurância, a assinalar distâncias diversas de emergências anteriores. O filósofo assim desafia inclusive as seguranças da razão, porque sabe que somente através de tal desconforto, desse riso nervoso, é possível dialogar com o que ele ainda desconhece.

Temos assim um nó, cujas voltas são muitas para serem todas descritas. Porque o nó constitui tanto a figura familiar e segura de estar ligado a algo, como a figura do que dificilmente desata, e cujo esforço para se desfamiliarizar acaba por ser grande. Como Foucault sugeriu a Rabinow, é o conjunto desconfortável das caracterizações que parece fazer algum sentido, não porque ele defina o que ele é, ou como ele pensa, mas talvez porque é exatamente nessa região desconfortável do não-saber que ele quer nos lançar. Allan Megill (1987:184) chega a sugerir que Foucault “não adere às regras do intelectual normal” na

medida em que não escreve para uma tradição ou em um gênero previamente estabelecido. O texto é uma forma de ir em direção ao mundo e mudá-lo de alguma maneira. De tal forma que “o central para Foucault” não seria o texto, mas a atividade que o rodeia.

Poderíamos ainda recorrer a uma outra perspectiva desse nó, a saber, quando Foucault fala de dois tipos de intelectuais, o “universal” e o “específico” (*DE* III: 109-114). Enquanto o primeiro era aquele que tinha “um pouco de consciência de tudo”, escritor cuja liberdade lhe permitiria se opor às “competências à serviço do Estado ou do Capital”; o segundo, cuja mudança pode ser notada através do físico estadunidense J. Robert Oppenheimer, já não se celebra por sua escrita, mas por “fazer funcionar sua posição específica numa ordem do saber” de modo tal que, menos do que “libertar a verdade de qualquer sistema de poder”, encontrar sim uma forma de “destacar o poder da verdade das formas hegemônicas”. O intelectual universal derivaria do “jurista notável” e encontra sua expressão mais plena no escritor, portador das significações e dos valores nos quais todos se reconhecem, cujo exemplo bem poderia ser o dos intelectuais envolvidos no projeto da *Enciclopédia* (cf. *supra*: 41 et seq.), ou mesmo os responsáveis pela Declaração dos Direitos Humanos, elaborada pela ONU após a segunda-guerra. Por sua vez, o intelectual específico deriva de uma outra figura, não mais a do “jurista-notável”, mas a do “cientista-especialista” [*savant-expert*]. Oppenheimer, citado por Foucault como alguém que está “na charneira” entre essas duas figuras, ele fez uso de sua posição importante como físico no Projeto Manhattan, responsável pelo desenvolvimento da bomba atômica, para alertar aos riscos despertados pelos saberes ali envolvidos. Como ele mesmo salienta em 1962, nas *Whidden Lectures*:

Pensamos nessas atividades [enquanto físicos] como nossas contribuições. Elas não são muito diferentes das de qualquer outra pessoa, mas com uma ênfase condicional pelas experiências de crescimento, aumentando a compreensão do mundo físico natural, num emaranhado cada vez mais crescente de situações maravilhosas e inesperadas. Pensamos nisso como nossa contribuição para fazer um mundo que é variado e cuida [*cherishes*] da variedade, que é livre e cuida da liberdade, e que está mudando com liberdade para se adaptar às necessidades de mudança no século XX e para todos os séculos por vir, porém um mundo que, com toda sua variedade, liberdade e mudança, esteja sem estados nações armados para guerra e, acima de tudo, um mundo sem guerra (Oppenheimer 1964: 64-5).

A conclusão de sua fala aponta para os riscos para os quais intelectuais específicos devem atentar, a saber, que as contribuições de um físico, como

diversas outras despertam acontecimentos “maravilhosos e inesperados”. Esse “e” soa um tanto disjuntivo e o uso feito da energia nuclear ilustra muito bem tal disjunção, na medida em que é maravilhoso realizar algo como cindir um átomo, mas é inesperado o uso que se pode fazer disso: isso que colabora em diagnósticos e tratamentos de doenças, serve também a interesses obscuros, à destruição, à guerra e à contaminação de populações inteiras. A lição aparentemente singela de Oppenheimer é a de colocar sua contribuição como algo “não muito diferente” da de qualquer pessoa, na medida em que todos temos com o que contribuir para cuidar da liberdade de todos, sem descurar de acalentar, cuidar, tomar a diferença – aqui sob o signo da variedade – nos braços, evitando sua submissão a identidades que desejam se impor com a força e a face típica do fascismo. Oppenheimer age como o sábio-especialista, uma espécie de enciclopedista heterotópico, que apesar de seu amplo domínio em um campo específico, não perde de vista as diferentes perspectivas resultantes das ações nesse campo, atento aos riscos por elas despertados.

Numa entrevista com François Ewald em maio de 1984, Foucault retoma a questão da tarefa do intelectual em uma formulação que nos parece lapidar:

O papel do intelectual não é o de dizer aos outros o que eles têm que fazer. Com que direito ele o faria? E lembrem-se de todas as profecias, promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular ao longo dos dois últimos séculos e então vê-se agora os efeitos. O trabalho de um intelectual não é o de modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos domínios que são os seus, o de interrogar as evidências, os postulados, o de sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, de dissipar as familiaridades admitidas, de retomar a medida das regras e das instituições e, a partir dessa reproblemática (na qual se põe em jogo seu ofício específico de intelectual), de participar da formação de uma vontade política (em que ele tem seu papel de cidadão para desempenhar) (*DE IV*: 676-7).

Após retomar o papel do intelectual universal, citado implicitamente quando fala do intelectual dos dois últimos séculos que se atribuiu o papel de “moldar a vontade política dos outros”, Foucault sugere qual seria o papel do intelectual tal como ele o vê. Alguém poderia objetar sugerindo que, ao mesmo tempo em que defende que o intelectual não deve dizer aos outros o que fazer, ele, Foucault, diz o que deve o intelectual fazer, ao listar objetivos tais como “interrogar as evidências”, “sacudir os hábitos”, “dissipar familiaridades admitidas”, etc. Todavia se repararmos em detalhe, todos esses “objetivos” são atitudes que ele nutre diante de suas experiências, que resultam não em profecias

ou planos de ação, mas sim no contrário disso, a saber, no cuidado a que se referia Oppenheimer com a variedade, com a diferença. Em todos os casos, trata-se de estimular a formulação de uma questão ainda imperceptível acerca do que pode não ser tolerado, e não de fornecer respostas sobre como agir. Nessa medida, esses objetivos não constituem um dever, ou uma necessidade, mas uma sugestão possível de caminho. Se levarmos a sério alguns desses objetivos do que Foucault encara como o papel do intelectual, entenderemos a diferença entre “modelar a vontade política dos outros” e “participar da formação de uma vontade política”. Se o intelectual antes buscava “modelar”, ou seja, “dar a forma” pela qual se deve querer e agir politicamente; agora ele busca “participar da formação”, isto é, colaborar para que novas formas de querer e agir politicamente sejam possíveis.

Ao colaborar para tornar visível o intolerável nas prisões, Foucault não quer “modelar a vontade política dos outros” para que eles ajam necessariamente de uma forma. Ele quer chamar atenção para algo que foi tomado como natural, mas talvez não seja, participando da formação de uma vontade política, da formação de um novo modo de governar que trate os prisioneiros de uma outra maneira. Um exemplo de como essa participação é possível em um tema tão sensível pode ser visto em um trecho do filme *Where to invade next?* (2015) de Michel Moore. Em uma de suas “invasões”, o diretor estadunidense viaja a Portugal e a Noruega em busca de alternativas para o sistema penal de sua terra natal. Em Portugal, ele encontra uma política antidrogas que criminaliza o traficante e não o usuário, bem como se mostrou pioneira em permitir que dependentes químicos acessassem o Sistema Nacional de Saúde de maneira livre e discreta; além disso, ele recorda ter sido esse país um pioneiro na abolição da pena de morte, ainda vigente nos Estados Unidos. Na Noruega, Moore vai a uma prisão de segurança mínima, em uma ilha sem muros, em que os presos tem acesso inclusive a itens de cozinha como facas; tratamento humanizado e voltado para a recuperação dos detentos que se encontra também em prisões de segurança máxima, nas quais eles possuem condições relativamente confortáveis para cumprir a pena e retornar à sociedade. É dispensável salientar que ambas as iniciativas reduziram drasticamente o consumo de drogas no caso português, bem como a reincidência criminal, no caso norueguês. Cito esses dois exemplos, porque eles só foram possíveis graças a atitudes como as de Foucault, com um livro como *Vigiar e punir*, que sem dúvida colaborou para a formação de uma

nova vontade política no que concerne a esses temas. Isso não quer dizer que ele promoveu essas mudanças sozinho, nem que modelou a cabeça daqueles que as promoveram, mas sem dúvida, participou da formação dessa nova vontade em muitos casos posteriores ao lançamento desse livro.

Essa especificidade do intelectual, no entanto, não está desvinculada de sua trajetória pessoal. Ela não está restrita ao professor e pesquisador do *Collège de France*. Encontramos um nó (ou talvez mesmo *o* nó) entre o pensamento e a pessoa, em uma entrevista concedida em 1982. Num raro momento de recordação, Foucault retoma uma memória de infância:

A ameaça de guerra era nosso pano de fundo, o quadro de nossa existência. Depois, veio a guerra. Bem mais do que as cenas da vida familiar, são esses acontecimentos concernentes ao mundo que são a substância de nossa memória. Digo “nossa” memória, porque estou quase certo que a maior parte dos jovens franceses e francesas da época viveram a mesma experiência. Isso pesou como uma verdadeira ameaça sobre nossa vida privada. É, talvez, a razão pela qual sou fascinado pela história e pela relação entre a experiência pessoal e os acontecimentos nos quais nos inscrevemos. É esse, creio, o nó de meus desejos teóricos (*DE IV*: 528).

O que foi esse “Isso” que pesou como “uma verdadeira ameaça” sobre a vida privada da juventude francesa vivida por Foucault? Que experiência foi essa? Michel Foucault nasceu em 1926. O primeiro momento de sua vida em que sentiu “pavor” da morte foi em 1934. “Raras são as pessoas que recordam”, ele sugere, referindo-se à morte do Chanceler e ditador austríaco Engelbert Dollfus em 1934, numa tentativa de golpe de Estado pela Alemanha Nazista, fracassada graças a resistências nacionalistas internas. A Áustria seria anexada, entretanto em 1938. Nesse ínterim, podemos pensar que “a ameaça de guerra” a que Foucault se refere é claramente a emergência do fascismo na Europa, materializada por ele discretamente através desse fato esquecido e pouco lembrado, a morte de um ditador premeditada por outra ditadura; ou mesmo, nesse quadro, há também a convivência com refugiados da Guerra Civil Espanhola que chegavam a Poitiers, cidade natal do autor. Foucault, à época criança, viveu de seus 8 anos em diante no interior desse quadro. Com 11 anos, o pequeno Paul-Michel protagonizaria a cena já anteriormente citada de se negar a seguir a carreira de cirurgião, desejo moldado pelo pai, para estudar história (cf. *supra*: 172). A invasão da França pelos nazistas atravessou sua adolescência e a de seus colegas de liceu em 1940. Essa “memória” de que fala está sem dúvida ligada à experiência dos anos vividos sob a sombra do nazismo. Poitiers estava no caminho de fuga de seus parentes

parisienses e a casa de sua família nos arredores fora requisitada pelos oficiais alemães. Seu professor de filosofia foi deportado sob acusação de ter feito resistência ao regime em 1941. Em 1944, antes de sua liberação, Poitiers seria bombardeada (*DE I*: 13-4). Se Foucault se refere à importância de uma *experiência* aqui, mesmo relatando algo pessoal, é sua relação com os acontecimentos que o fascina, ou seja, é o que se situa no limite entre o governo de si mesmo, de sua memória e o governo de todos, ou seja, os caminhos de nossa história, o que lhe interessa. É a partir dessa perspectiva que ele se autoriza a dizer que a maior parte de seus contemporâneos viveram tal experiência e tem uma memória intoleravelmente semelhante. O nó, então, não desfeito, ainda se faz sentir na garganta, atado pela memória de tais experiências. Sua força alavanca desejos teóricos. Dos fragmentos autobiográficos, vemos nascer estímulos para os trabalhos teóricos. São fragmentos exatamente na medida em que olhar não precisa necessariamente ser se dirigir para o objeto da memória, mas para tudo aquilo de intolerável que se assemelha àquela experiência. Se Foucault raramente fala do nazismo, isso não quer dizer que não tenha encontrado através de sua experiência intelectual um meio específico de o combater, de resistir a tudo o que o fizesse lembrar essas difíceis experiências formadoras de seus desejos teóricos.

Ele admite ser problemático falar de um “nós” que seria representativo de um consenso, de certos valores para o pensamento, ou mesmo um “nós” que definisse as condições pelas quais se poderia validar alguma coisa. O “nós” é um problema para nós. Ele sugere:

O problema é justamente saber se de fato é bem no interior de um “nós” que convém se situar para fazer falar os princípios que se reconhece e os valores que se aceita; ou se não se trata disso, ao elaborar a questão, tornar possível a formação futura de um “nós”. É que o “nós” não me parece dever ser anterior à questão; ele só pode ser o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão tal como ele se põe nos novos termos em que se a formula (*DE IV*: 593-4).

Menos do que “falar por nós”, Foucault sugere diante de uma experiência, seja aquela “dos jovens franceses” que viveram a invasão nazista, ou essa diante dos arbítrios institucionalizados de um governo ilegítimo que compromete o futuro de gerações, enfim, diante disso que atravessa memórias pessoais, biográficas, menos do que supor a existência de um “nós”, ao formular a questão sobre o que nós nos tornamos hoje, um caminho se abre para a “formulação futura de um ‘nós’”. Uma vez que ele somente assinala tal possibilidade sem dizer “eu sou o intelectual

específico!”, com a fineza das questões e a curiosidade sobre o que é esse “nós” que deseja *nos* atormentar, Foucault solicita o favor de desinventá-las aos que inventaram tais tristezas. É inevitável notar nessa atitude intelectual um cuidado para que amanhã seja outro dia, um novo dia, uma nova era de curiosidade, como sugere o filósofo mascarado:

Sonho com uma nova era da curiosidade. Tem-se os meios técnicos; o desejo está aí; as coisas a saber são infinitas; as pessoas que podem se dedicar a esse trabalho existem. Do que sofremos? De muito pouco: de canais estreitos, mesquinhos, quase monopolizados, insuficientes. Não há que adotar uma atitude protecionista, para impedir a “má” informação de invadir e sufocar a “boa”. É mais necessário multiplicar os caminhos e possibilidades de idas e vindas. Não ao protecionismo [*colbertisme*] nesse domínio! O que não quer dizer, como se crê com frequência, uniformização e nivelamento por baixo. Mais ao contrário, diferenciação e simultaneidade de redes diferentes (*DE IV* 108).

Ao contrário de perceber a curiosidade como um vício, o fruto adâmico pleno em futilidade, Foucault quer evocar com essa sugestão um “cuidado” capaz de despertar “um senso agudo do real” que não seja imobilizador, que permita, diante das experiências mais intoleráveis e terríveis, nos desfazer das familiaridades e olhar de uma outra maneira as mesmas coisas. Diante de sua atualidade, ele questiona-se sobre a experiência em nome de algum futuro, sem protecionismos que digam intelectualmente o que ou quem é “o bom” e “o mau”. Assim, ele percebe no cuidado com a coexistência de desejos e meios diferentes, a possibilidade de um tempo diferente, menos mesquinho, mais plural, mais amplo, cujas razões de sofrimento não sejam estreitas formas de pensar. Foucault, como um bom leitor de Marx, recorda uma vez mais que todos esses elementos questionados pela nossa curiosidade, se tornam questão porque “o homem é produto do homem”. Como entender esse enunciado marxiano? Ele sugere: “Para mim, o que deve ser produzido não é o homem tal como a natureza teria o desenhado, ou tal como sua essência prescreve; temos de produzir algo que não existe ainda e que, portanto, só podemos saber o que ele será” (*DE IV*: 74). Diante da herança que recebemos, da história que os nossos arquivos carregam, resta pensar o presente para produzir algo que ainda não tem nome, que ainda não foi pensado, e que, todavia, seja um presente mais tolerável do que o vislumbrado graças aos anos de guerra.

Assim, o nó entre os fragmentos de autobiografia e sua atividade teórica ata uma outra maneira de pensar a filosofia. Como Foucault sugeriu sobre suas

entrevistas e Deleuze por mais de uma vez reconheceu (*DE IV*: 42; Deleuze 1988: 122-3; 2006: 260), e estendendo sua sugestão aos cursos, mesas-redondas, debates, cartas, reportagens, prefácios, resenhas, etc., vimos ao longo desse trabalho, principalmente no caso dos *Ditos e Escritos*, uma parte plena de sua obra na medida não só em que “prolongam a problematização histórica de cada um de seus livros rumo à construção de um problema atual” (Deleuze 1988: 122). Esses trabalhos fragmentados, dispersos no tempo e em retratos instantâneos sem poses ou belezas emprestadas, funcionaram também ao longo dessa tese um pouco como os *Ensaio*s de Montaigne. Através de uma diversidade de figuras, estilos, esboços de definições, tentativas de análises, hipóteses em direções diversas, deslocamentos dos predicados da personagem filosófica, mudanças da maneira de escrever, Foucault esboçou um conjunto de fragmentos que, diferentemente de Montaigne, ele não reuniu, mas, como ele, revisou o quanto pôde ou achou necessário, como sua biografia atesta (*DE*: 13-64, Eribon 1990). Com isso, suas manifestações públicas caracterizam a diversidade de posições por ele assumidas – de enciclopedista, arqueólogo e analista do discurso, acadêmico não-acadêmico, uma espécie de filósofo, ou de não-filósofo, um filósofo-jornalista, genealogista certamente menos do que médico, alguém inominável na cena da verdade, um intelectual específico, quem sabe um biógrafo dos fragmentos de si mesmo.

Todas essas ficções, menos do que se remeterem a posições, espaços e tempos que só existem em nosso imaginário, dirigem-se a práticas cotidianas de encenação da verdade. Encenação que não implica desviar-se do comprometimento da verdade com a vida, mas pelo contrário, solicita aprender com a transitoriedade característica da verdade na filosofia.

Outros e outras. Bertold Brecht sugere haver pelo menos “cinco dificuldades no escrever a verdade”: 1) ter a coragem de escrevê-la, mesmo quando escamoteada por toda parte; 2) ter a inteligência de reconhecê-la, embora permanentemente disfarçada; 3) compreender a arte de manejá-la como uma arma; 4) ter a capacidade de escolher em que mãos tal verdade será eficiente; e por fim, 5) mostrá-la com astúcia ao divulgá-la entre escolhidos (Brecht 1967: 19). Foucault provavelmente concordaria com isso, uma vez que: 1) buscou incansavelmente compreender os desenvolvimentos históricos da coragem da verdade em seu último curso no *Collège de France* (*CV*); 2) sua sugestão de uma “nova era de curiosidade” pressupõe a inteligência de perceber os disfarces da

verdade a que se refere Brecht; 3) seus trabalhos eram vistos por ele precisamente como ferramentas manejáveis com características bem específicas (cf. *supra*: 166); 4) enquanto genealogista, buscou colaborar na criação de novos modos de escrever a história, ensejando com isso a transmissão desse modo a mãos que compreendessem esse processo; e 5) teve a astúcia de ser um intelectual específico, colaborando para a divulgação das verdades em jogo em círculos capazes de dialogar com elas.

Talvez as concordâncias entre Brecht e Foucault sejam restritas, por exemplo, pela relação que cada um estabeleceria com o marxismo e com a dialética, o que por não ser objetivo desse estudo, não levaremos adiante. Todavia algo que Fredric Jameson sugere sobre os trabalhos de Brecht talvez ajude a compreender as ficções da filosofia de Foucault, a saber, que “ao invés de esconder o ato de representar (...), o espetáculo como um todo deveria tentar demonstrar à plateia que somos todos atores, e que representar é uma dimensão inexorável da vida social e cotidiana” (2013: 46-7). Na medida em que a cena sugerida por Jameson problematiza os limites do próprio palco, da própria representação, ela sugere um desafio semelhante ao vislumbrado no quadro de Velásquez: se ali o espectador, o soberano e o pintor se cruzam em um mesmo ponto dentro e fora da tela, aqui na inversão brechtiana de Jameson, ator e espectador se cruzam dentro e fora do espetáculo. Somos todos um pouco atores, agentes que representam papéis, ainda que inusitados em meio a outras coisas, humanos simultaneamente sujeitos e objetos assujeitados a modos de subjetivar (PC: cap. IX).

E se por um lado, ao se voltar para a *parresía*, Foucault desenvolve uma pesquisa sobre as formas aletúrgicas da verdade, ou seja, aquelas que se formam quando, através do ato de dizer a verdade, “o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade” (CV: 4); noutra direção, ele não ignora a importância da alteridade nessa pesquisa, a saber, “é o outro, presente e necessariamente presente na prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo, que reteve e me deteve” (CV: 5). Isso porque dizê-la é sempre dizer a verdade a alguém em uma circunstância específica. Nessa situação, a alteridade torna-se uma figura que varia entre as figuras modernas do médico, do psiquiatra, do

psicólogo ou do psicanalista, e as figuras que ele encontrará ao longo de nossa história em um recorte muito menos nítido e institucionalizado do que este moderno (*CV*: 5-6). Evidentemente, seria preciso notar a ambiguidade do termo *parresía*, cujo espaço semântico compreende tanto a tagarelice, quanto a franqueza – e mesmo salientar que nesse segundo sentido Foucault investigará uma diversidade de casos em que o dizer-a-verdade implica o comprometer-se com o que está enunciado, assumindo os riscos de sua enunciação, ao mesmo tempo em que faz uso da liberdade de sua fala. Como vemos em *Discurso e verdade*, curso oferecido em Berkeley em 1983, onde ele sumariza:

Para resumir o que foi dito anteriormente, a *parrhesia* é um tipo de atividade verbal em que o falante tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma certa relação com a sua própria vida através do perigo, um certo tipo de relação para consigo mesmo através do criticismo (autocrítica ou crítica às outras pessoas) e uma relação específica para com a lei moral através da liberdade e do dever. Mais precisamente, a *parrhesia* é uma atividade verbal na qual um falante expressa sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece o ato de dizer a verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (assim como a si mesmo). Na *parrhesia*, o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou do silêncio, o risco de morte ao invés da vida e da segurança, o criticismo ao invés da bajulação, e o dever moral ao invés do interesse próprio e da apatia moral (*DV*: 9).

O interesse pela *parresía* se constitui como um dos pontos centrais do pensamento de Foucault nos últimos anos de sua vida. Menos do que retomar e discutir as especificidades de sua pesquisa, gostaria de assinalar em que medida essa pesquisa parece ser importante para a compreensão de filosofia por ele assinalada. Isso porque a *parresía* é definida aqui como uma atividade verbal que não opta pela persuasão, pela falsidade ou pelo silêncio, pela segurança, pela bajulação, pelo interesse ou pela apatia moral, numa clara oposição a figuras retóricas, podendo ser considerada como uma figura retórica sem figura, ou mesmo como um grau zero de retórica (*DV*:10). A aproximação de Foucault a esse tema poderia levar a crer que ele procura algum tipo de atividade verbal para situar a sua própria fala para além da retórica, encarando a filosofia como uma atividade completamente parresiástica através da qual todo tipo de risco seria assumido em nome de uma franqueza irrestrita e não-retórica.

Há, todavia, uma fala efêmera do autor que entra em contraste com essa suposição. Anos antes, em 1973, durante uma mesa redonda no Rio de Janeiro, ele sugere:

M. Foucault: (...) E o problema é reintroduzir a retórica, o orador, a luta dos discursos no interior do campo de análise; não para fazer, como os linguistas, uma análise semântica dos procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso, o discurso mesmo da verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias. Para “Retorizar” a Filosofia (*DE* II: 634).

São sugestões muito distantes no tempo e no conteúdo. Há uma diferença de dez anos entre as duas sugestões e parece incerto atribuir uma posição definitiva a uma delas. A concepção ampla de retórica por ele aqui utilizada mereceria um estudo mais detalhado, uma vez que encontramos rastros de uma leitura sua dos sofistas em diversos trechos de seus trabalhos e seria possível inclusive discutir em que medida a discussão sobre as estratégias do saber e do poder não dão algum crédito a esse processo de retorização da filosofia (ver Ribeiro 2010; Soares 2015, 2017), assim como seria relevante discutir os usos que Foucault faz de retórica (por exemplo, ver *supra*: 99, em que Foucault utiliza a expressão “armadilhas familiares da retórica”). Todavia, restringindo nosso estudo a essa sugestão efêmera e rara de Foucault, ele é claro: a tarefa do filósofo seria de “retorizar” a filosofia, isto é, mostrar o quanto o discurso da verdade próprio da filosofia faz uso também das ferramentas persuasivas da retórica como um meio de produzir acontecimentos verdadeiros, vencer a disputa pela definição da verdade no discurso. Se considerarmos a filosofia a partir dessa perspectiva, ela dificilmente comporia o campo da *parresía* por excelência, dado que para compreendermos o que ela seria, haveria a necessidade de encará-la também considerando os expedientes retóricos a ela inerentes. Exibiríamos assim duas suposições contraditórias a saber, ou a filosofia é parresiástica, e portanto, uma figura vazia ou um grau zero de retórica; ou é “retorizável”, isto é, pode ser pensada também a partir da disputa pelo verdadeiro que ela desperta, não necessitando do caráter parresiástico.

Todavia é preciso considerar ainda uma terceira possibilidade, na qual o interesse de Foucault pela *parresía* não ignora uma possível retorização da filosofia. O manuscrito que Foucault não terminou de ler em sua última aula no *Collège de France* termina com uma sugestão celebrável: “Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra” (*CV*: 298).

Ao sugerir pensar a filosofia de Foucault a partir de suas ficções, materializadas ao longo de seus ditos e escritos, vimos uma contínua revisão de suas posições teóricas, bem como o afloramento de personagens e narrativas capazes de expressar sua relação com a filosofia. A variação de figuras, de narrativas, de personagens – essa multiplicidade de outros insuficientes para a definição do que seria a filosofia – abre espaço para sugerir que essa busca pelo inominável, na cena da filosofia, sugere a sua retorização. Levando a sério aquela sugestão de 1973, compreendemos melhor a função dessas ficções: elas instauram um diálogo entre perspectivas que inibe a soberania política de uma definição em nome da contínua abertura a novas possibilidades de dar conta da tarefa filosófica.

Nessa medida, é facilmente salientável o risco assumido por Foucault, a saber, o de não partir de um projeto filosófico pré-determinado, programático, mas empenhar a sua vida em busca das alteridades do pensamento. Se podemos compreender a investigação sobre a *parresía* como um fragmento constituinte de sua autobiografia, isto evidentemente lança luz sobre o comprometimento político do autor com a tarefa de manter uma atividade filosófica sincera e ao mesmo tempo arriscada. Todavia, a posição essencial de alteridade necessária a instauração da verdade da filosofia parece, desde os diálogos de Platão, passar por um enfrentamento do que seria a retórica (Schiappa 1990; Cassin 2005: 145-9). Ao que me parece, através da sugestão de retorizar a filosofia, de transformá-la não em um campo de concordâncias em busca de uma verdade, mas em um campo de diálogo e dissensos no qual a verdade está em disputa, Foucault encontra uma maneira de ser franco, de correr riscos, sem, todavia, abrir mão da necessidade de persuadir, de produzir batalhas e de, ocasionalmente, vencê-las. Sua atitude pública mostra claramente a convergência desse domínio das ferramentas técnicas necessárias para produzir ferramentas de expressão da verdade com a busca pela franqueza. “Retorizar” a filosofia pode ser um gesto de franqueza na medida em que mostra sem tergiversar o quanto a filosofia pode estar “representando” a verdade, agindo de tal forma a apresentar a sua história como a história da verdade. Ao retorizá-la, Foucault age como o teatrólogo que coloca o espectador na cena, mostrando que nela também atua aquilo que ela diz estar lá do outro lado, a saber, a retórica também em funcionamento quando a cena da filosofia é interpretada.

Ao sugerirmos que Foucault trabalha com diversas ficções da filosofia, procuramos ressaltar simultaneamente o risco que ele aceitava correr, uma vez que desafiava o caminho tradicionalmente percorrido pela filosofia, a saber, o de se afastar das ficções em busca dos fundamentos da verdade. Talvez não seja um gesto inovador (cf. Marques 2006), mas a novidade talvez esteja na formulação contemporânea do desafio. Todavia, ao assumir esse risco, ele fez salientar na filosofia uma maneira não de refletir sobre o verdadeiro e o falso, mas sobre a nossa relação com a verdade, isto é, ela passa a ser vista como uma atividade pública que lida e altera os sonhos de gerações inteiras, que conduz ao questionamento ou a ratificação de certos valores, tornando-se menos a atividade de definição dos fundamentos da verdade, do que aquela que nos coloca diante da questão “como devemos nos conduzir?”. Menos do que agir como aqueles que desejam, na ordem das ideias, que a filosofia guarde um pouco da monarquia, Foucault sugere que a tarefa da filosofia, ao buscar responder essa questão, ganhe outro tom. Com isso, os que compreenderem a necessidade dessa nova maneira de olhar “nunca provarão a necessidade de lamentar que o mundo é um erro, a história, repleto de inexistências, e é tempo de os outros se esconderem para que enfim não se ouça mais o guizo de sua reprovação” (*DE IV*: 109).

Essa convergência entre a importância de uma atitude parresíastica e a retorização da filosofia fica clara em um trecho da última introdução escrita por ele, em *O uso dos prazeres*, em que lemos:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, a saber, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento” (*UP*:13).

As questões são retóricas, mas os conteúdos são de esmerada franqueza, exprimindo aquilo que considera crucial para a filosofia *hoje*, e não para sempre, a saber, “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, o “pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe”. Esse trabalho crítico do

pensamento sobre si mesmo exige a percepção de como ele forma a si mesmo, como constitui hoje seu estilo, para em seguida, uma vez encontrado o tipo de retórica que o envolve, uma vez “retorizado”, voltar a força da franqueza sobre essa tentativa de legitimar redundante e incansavelmente o que já se sabe. Através dessa combinação, o combate a positivities ingênuas, à imposição de “leis da razão” torna-se possível. Essa conjunção permite a exploração, no campo de lutas aberto pela retorização, do que pode ser mudado; possibilita o contato com o que ainda não possui nome e está em disputa; abre espaço para a “experiência modificadora de si no jogo da verdade”, não para comunicá-la, mas para exercitar aquilo que se acredita ser mais legítimo. É nessa medida que o “ensaio”, esse modo de pensar comprometedor da própria vida em busca de uma experiência modificadora, de uma experiência que desafia o mesmo em nome de uma vida outra, de um outro mundo, é o corpo vivo da filosofia: ensaio não como uma forma discursiva, mas um modo de viver filosoficamente. Combinação de um retrato fragmentado de si mesmo e da atitude de diálogo com o outro, no interior de uma disputa contínua sobre o que é e como pensar, de qual ponto partir para compreender a experiência que se vive. Um exercício, uma atividade, uma atitude que remetem tanto à prova pública de que é possível um lugar diferente para viver, quanto para a tarefa pessoal de tornar possível viver de outra maneira, deparar-se com uma vida ainda não pensada.

A maior parte dos trabalhos de Foucault foram citados com as siglas abaixo.

AC **Histoire de la sexualité IV: Les Aveux de la Chair.** Paris: Gallimard, 2018.

AK **The Archaeology of Knowledge.** Trans. A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 1997.

AS **A Arqueologia do saber.** Trad. Luiz. F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitário. 7ªed.

ASf **L'Archeologie du Savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

AVS **Aulas sobre a vontade de saber.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CS **História da sexualidade III: o cuidado de si.** Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

CV **A coragem da verdade.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DE **Dits et écrits (I-IV tommes).** Paris: Gallimard, 1994.

DE.br **Ditos e escritos III: Estética, literatura e pintura, música e cinema.** Trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Uni., 2009.

DS **Em defesa da sociedade.** Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DV **Discurso e verdade.** Trad. Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. In: *Revista Prometeus*. Ano 6, nº 13, Edição Especial. Aracaju: UFS, 2013.

GSO **O governo de si e dos outros.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GV **Do governo dos vivos.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HL **História da Loucura na Idade Clássica.** Trad. José T. C. Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HmS **A Hermenêutica do sujeito.** Trad. Márcio A. Fonseca, Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LVS **Leçons sur la volonté de savoir.** Paris: Gallimard, 2011.

MF **Microfísica do poder.** Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro : Graal, 1979.

NC **O Nascimento da Clínica.** Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro : Forense universitária, 1977.

OD **A ordem do discurso.** Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

PC **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed.

QCr **Qu'est-ce que la critique?** Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris : 1978.

SP **A sociedade punitiva.** Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

STP **Segurança, território e população.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SV **Subjetividade e verdade.** Trad. . São Paulo: Martins Fontes, 2016.

UP **História da sexualidade II: O uso dos prazeres.** Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

VP **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2004. 29ª ed.

VS **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

VSJ **A verdade e as formas jurídicas.** Trad. R. Machado e E. J. Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

Outras referências

- ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: 34 e Duas Cidades, 2003.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** Chapecó: Argos, 2009.
- _____. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.
- ALBERNAZ, Maria Paula; LIMA, Cecília Modesto. **Dicionário ilustrado de arquitetura**. São Paulo: Pró-Editores, 1997-1998 (2 vol.).
- ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **Vozes de Tchernóbil: crônica do futuro**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas**. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- ALVES, Marco Antônio. **O autor em cena**: uma investigação sobre a autoria e seu funcionamento na modernidade. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites**. 4 vol. Trad. Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita – precedido de “A noção de dispêndio”**. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BAUDELAIRE, Charles. **Pequenos poemas em prosa**. Rio de Janeiro: Athena, 1937.
- BECKETT, Samuel. **The Unnamable**. New York: Faber&Faber, 2009.
- _____. **Esperando Godot**. Trans. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: CosacNaify, 2015.
- BENJAMIN, Walter. “O narrador”. In: **Mágia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault tel que je imagine**. Paris: Gallimard, 1986.

BOLIVAR, Guaracy. Uma arqueologia das ciências humanas: *As palavras e as coisas*. In: **Sapere Aude**. Vol.º7, n.º12. Belo Horizonte: PUC – Minas, 2017.

BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo: crítica e autocrítica**. Trad. Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo: Hedra, 2011.

BORGES, Jorge Luís. **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé, 1974.

BORGES, Jorge Luís; CASARES, Adolfo B; OCAMPO, Silvina. **Antologia da literatura fantástica**. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

BOUTCHER, Warren. **The School of Montaigne in Early Modern Europe**. 2 Vol. Oxford: Oxford Un., 2017.

BRECHT, Bertold. **Teatro Dialético**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. **Teatro Completo**. vol. 3. São Paulo: Paz e terra, 2004.

_____. **Estudos sobre teatro**. Trad. Fiana Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BRESOLIN, K. Kant and the idea of Enlightenment. In: **Studia Kantiana**, nº 18, junho de 2015. p. 19-36.

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

CAMPOS, Antônio José Vieira de Queirós; IGLESIAS, Maura. **Platão, leitor de Aristóteles: Elementos para uma leitura intertextual e proléptica da Apologia de Sócrates**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2011.

CAMPOS, Antônio José Vieira de Queirós; FRANCO, Irley Fernandes. **A Eironeia de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos** (uma visão crítica sobre a noção de Vlastos de “ironia complexa”). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia, PUC – Rio, 2016.

CANDIOTTO, César. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. In: **Kriterion**, nº 115. Belo Horizonte: UFMG, 2007. p.203-217

_____. A genealogia da ética de Michel Foucault. In: **Educação e filosofia**. V. 27, nº 53. Uberlândia: 2013.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Trad. Maria T. R. C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **O Conhecimento da vida**. Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Uni., 2012.

_____. **Michel Foucault: A morte do homem ou esgotamento do *Cogito*?** Goiânia: Ricochete, 2012.

CANÔNICO, M. A. Gilberto Gil e parceiros reconstituem gênese de “Refavela”, que faz 40 anos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, set. 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1916503-gilberto-gil-e-parceiros-reconstituem-genese-de-refavela-que-faz-40-anos.shtml>> Acesso em: 26 de dezembro de 2017.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

CASSIN, Bárbara. **O efeito sofisticado**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria C. F. Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: 34, 2005.

_____. Homère en philosophe: De quelques scènes philosophiques primitives chez Homère. In: **Anais de filosofia clássica**. Vol. IV, nº 8. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

_____. **Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon**. New Jersey: Princeton, 2014.

CASTRO, Edgard. **Vocabulário de Foucault**. Trad. Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHALMERS, Alan F. **O que é a ciência, afinal?** Trad. Raúl Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CLARK, Lygia; OITICICA, Hélio. **Cartas (1964-1974)**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

CLÉMENS, Éric. Da leitura à história contemporânea. In: MARTON, Scarlett (org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. Trad. Milton Nascimento e Sônia S. Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COMTE, Auguste. **Comte**. Col. Os pensadores. Trad. José A. Giannotti. São Paulo: Abril, 1983.

D’ALEMBERT, Jean le Rond; DIDEROT, Denis. **Enciclopédia, Dicionário razado das ciências, das artes e dos ofícios**. 5 Vol. Org. Pedro P. Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2015.

- DEFERT, Daniel. Chronologie. In: **Dits et écrits** – tome I. Paris: Gallimard, 1994.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986.
- _____. **Foucault**. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. **Conversações**. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: 34, 1992.
- _____. Foucault and prison. In: **Two Regimes of Madness: texts and interviews**. Ed. David Lapoulaje; trans. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), 2006.
- _____. Raymond Roussel ou o horror do vazio. Trad. Hélio R. Cardoso Jr In: **A ilha deserta e outros textos**. Ed. David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2007a. pp. 102-105.
- _____. O homem, uma existência duvidosa. Trad. Tiago S. Themudo. In: **A ilha deserta e outros textos**. Ed. David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2007b. pp. 125-130.
- _____. Em que se pode reconhecer o estruturalismo (1972). In: **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2007c.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: 34, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967.
- _____. **A escritura e a diferença**. Maria B. M. Nizza da Silva. São paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 1999.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Uni. 1995.
- DUNKER, Christian. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Faul-il Brûler Dumézil**: Mythologie, science et politique. Paris : Flammarion, 1992.

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

FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy (eds.). **Foucault and Philosophy**. Sussex: Blackwell, 2010.

FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy; SAWICK, Jana (eds.). **A companion to Foucault**. Sussex: Blackwell, 2013.

FAULKNER, William. **Requiem for a Nun**. London: Chatto & Windus, 1919.

FINK, Eugen. **Play as symbol of the world**. Trans. Ian Moore and Christopher Turner. Bloomington: Indiana Un. Press, 2016.

Fontana & Bertani. Situação do curso. In: Foucault, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. São Paulo: Martins Fontes, .

FREUD, S. **O caso Schreber e outros textos** [1911-1913]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. X.

_____. **Compêndio de psicanálise**. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. **Conferências Introdutórias à psicanálise** [1916-1917]. Trad. Sérgio Telleroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Trad. Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana** [1901]. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2018.

GRABOIS, Pedro. Resistências e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. In: **Cadernos de ética e Filosofia Política**, nº 19, v. 2. São Paulo, 2011.

GRACE, Wendy. Foucault and the freudians. In: FALZOR, C; O'LARY, T.; SAWICKI, J. (Orgs). **A companion to Foucault**. Sussex: Blackwell, 2013.

GROS, Frédéric. **Qui est Foucault?** Paris: Flammarion, 2010.

GUTTING, Gary. **Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason**. Cambridge: Cambridge Uni., 1989.

_____. **Thinking the Impossible**: French Philosophy since 1960. Oxford: Oxford Uni., 2011.

HAMLIN, William M. **Montaigne's English Journey**: reading the Essays in Shakespeare's Day. Oxford: Oxford Un., 2013.

HAN, Béatrice. **L'ontologie Manquée de Michel Foucault**. Grenoble: Jerome Millon, 1998.

_____. **Foucault's critical project**: Between the Transcendental and the Historical. Stanford: Stanford Uni., 2012.

HARTLE, Ann. **Michel de Montaigne**: Accidental Philosopher. Cambridge : Cambridge Un. Press, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem** . Trad. Márcia Sá C. Shuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEINRICH, Michael. **An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Trans. Alexander Locascio. New York: Monthly Review, 2012.

HOLANDA, Luísa Severo Buarque de. Crítica e elogio da poesia em Platão e Aristóteles. **Kléos**, nº 11/12: 59-75. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007/8.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. São Paulo: Globo, 1993.

HUYSEN, Andreas. Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público. In: **Culturas do passado-presente**. Rio De Janeiro: Contraponto, 2014.

IANNINI, Gilson. **Estilo e Verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

INGRAO, Christian. **Believe and Destroy**: Intellectuals in the SS War Machine. Trans. Andrew Brown. Cambridge: Polity, 2013.

JAMESON, Fredric. **Brecht e a Questão do Método**. São Paulo: CosacNaify, 2013.

JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (Orgs). **As armas da crítica**: Antologia do pensamento de esquerda. Trad. Paula Almeida et al. São Paulo: Boitempo, 2012.

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

_____. **Parábolas e fragmentos**. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

_____. **Essencial**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, Penguin; 2011.

_____. Josefina, a cantora, ou o povo dos ratos. In: BORGES et al. **Antologia da literatura fantástica**. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

KANT, Immanuel. **An answer to the question**: “What is elightenment?”. Trans. H. B. Nisbet Londres: Penguin, 1970.

_____. **Resposta à pergunta**: “O que é o iluminismo?”. Trad. Artur Morão. Retirado de www.lusosofia.net/kant_o_iluminismo_1784.pdf, acessado em 3 de março de 2018.

KLEIN, Naomi. **Doutrina do choque**. Trad. Vânia Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOOPMAN, Colin. **Genealogy as Critique**. Indiana: Indiana Uni., 2013.

KOYRÈ, Alexandre. Do mundo do “mais-ou-menos”, ao universo de precisão. In: **Estudos de História do Pensamento filosófico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1997.

KREMER-MARIETTI, Angela. **Introdução ao pensamento de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

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

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo : Perspectiva, 2003.

LANGER, Ullrich. Introduction. In: **The Cambridge Companion to Montaigne**. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2005.

LAWLOR, Leonard; NALE, John. **The Cambridge Foucault Lexicon**. New York: Cambridge, 2014.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify, 2008.

LULA da Silva, Luiz Inácio. **A verdade vencerá: o povo sabe porque me condenam**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- MAJOR-POETZL, Pamela. **Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a new science of history**. Chapel Hill: UNC Press, 1983.
- MARCONDES, Danilo. Desenvolvimentos recentes na teoria dos atos de fala. In: **O que nos faz pensar**. Nº 17. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.
- _____. **Textos básicos de linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, Pensador da diferença: uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: **As armas da crítica: antologia de pensamento de esquerda**. Org. Ivana Jinkings e Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista** (1848). Trad. Álvaro Pina, 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MEGILL, Allain. **Prophets of extremity**. Berkeley: University of California Press, 1987.
- MEIRELES, Cildo. Inserções em circuitos ideológicos. In: FERREIRA, G; CONTRIM, C. (Org.). **Escritos de artistas: anos 60-70**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: **Signos**. Trad. Maria Ermantina G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais**. Org. H. Montheau & D. Jouaust. Paris: Flammarion, s/d [1588/1595].
- _____. **Ensaio**. 3 vols. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Os Ensaio**: uma seleção. Trad. Rosa Freire D'Aguiar; Org. M.A. Screech. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MORAR, Nicolae. **Between Deleuze and Foucault**. Edinburgh: Edinburgh Un., 2016.
- MORE, Thomas. **Utopia**. Trad. Márcio M. Gouveia Jr. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault e a história da filosofia. In: **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 7(1-2): 15-20, Outubro de 1995.
- MURICY, Kátia. Os direitos da imagem. In: **O que nos faz pensar**, nº 31. Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2012.

____. **Ecce Homo**: a autobiografia como gênero filosófico. Rio de Janeiro: Zazie, 2017.

NEHAMAS, Alexander. What an author is. **The Journal of Philosophy**, Vol. 83, No. 11, Eighty-Third Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (Nov., 1986), pp. 685-691.

____. **The art of living**: Socratic Reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

____. **Unfashionable observations**. Trad. Richard T. Gray. Stanford: Standford Press, 1995.

____. **A genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filhos. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Edison Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 2001.

____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

____. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

____. **Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral**. Trad. Fernando M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

____. **Assim falou Zaratrustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

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

OITICICA, Hélio. **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

OPPENHEIMER, J. Robert. **The flying trapeze**: three crises for physicists. London: Oxford, 1964.

PESSOA, Fernando. **Poesias de Álvaro de Campos**. Lisboa: Ática, 1944.

____. **Poesia completa de Fernando Pessoa**. Salvador: Nostrum, 2014.

____. **O eu profundo e os outros eus.** Sel. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2006.

PIMENTA, Olímpio. **Livro de Filosofia.** Belo Horizonte: Tessitura, 2006.

PLATÃO. **Diálogos.** Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975

____. **Carta VII.** Trad. José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

____. **Apologia de Sócrates.** Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Ed., 2009.

____. **A República.** Trad. Maria H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

____. **Mênnon.** Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Puc-RIO, 2001.

____. **Oeuvres Complètes.** Org. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008a.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza.** Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POSTONE, Moishe. **Tempo, Trabalho e dominação social:** uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

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

PRADO JÚNIOR, Bento. **Erro, ilusão, loucura.** São Paulo: Editora 34, 2004.

____. **A retórica de Rousseau e outros ensaios.** São Paulo: CosacNaify, 2008.

PROUST, M. Jacques. Diderot and the encyclopaedic order. In: **SHS – International Symposium on “Significance and impact of the encyclopaedia of Diderot and D’Alembert and the philosophy of the enlightenment”.** Paris: United Nations Educational, 1984.

RAJCHMAN, Jonh. **Foucault: a liberdade da filosofia.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

____. **Ethics after Foucault.** Social Text, No. 13/14, (Winter - Spring, 1986). Duke University Press. Acessado em 18 de abril de 2008 em <http://www.jstor.org/stable/>.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento – política e filosofia.** Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1995.

RIBEIRO, Jaçanã. **Os limites da seriedade nos jogos de verdade:** uma genealogia do retórico em Foucault. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2010.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Foucault: Histórias da Loucura**. Trad. Maria Ines Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. (Org.). **Philosophy in turbulent times**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia, 2010.

_____. **Freud in his time and ours**. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard Un., 2016.

RUSSELL, Bertrand. **Russell**. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: CosacNaify, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Foucault e a imaginação do poder. In: **Reflexões sobre o exílio**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: 2003.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Trad. Olímpio Pimenta. In: **Cadernos Nietzsche**. nº 29. São Paulo: Usp, 2011.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato coin Rhetoriké? In: **American Journal of Philology**, nº 11. Baltimore: John Hopkins Un., 1990.

SHUHMANN, Karl. Brentano's Impact on twentieth-century philosophy. In: JACQUETTE, Dale. **The cambridge companion to Brentano**. Cambridge: Cambridge Un., 2004.

SIISIÄINEN, Lauri. **Foucault and Politics of hearing**. New York: Routledge, 2013.

SOARES, Jean D. **Itinerários sobre linguagem via Foucault**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

_____. Foucault entre filosofia e retórica. In: Carvalho, M.; Solis, D.; Carrasco A. **Filosofia contemporânea francesa**. Coleção XVI encontro da ANPOF. Curitiba: Anpof, 2015.

_____. Do outro lado do discurso: considerações sobre Michel Foucault e a sofística. In: **Sapere Aude**. Vol.º7, n.º12. Belo Horizonte: PUC – Minas, 2017.

_____. Através dos espelhos. In: **Viso: Cadernos de estética aplicada**. Vol. X, nº 21. Niterói: UFF, 2017.

SOUZA, Maria das graças. “Círculo dos conhecimentos”. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências das artes e dos ofícios**. 5 Vol. Org. Pedro P. Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra R. G. Almeida, Marcos P. Feitosa, André P. Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TROMBATORI, Ducio. Introduction. In : FOUCAULT, M. **Remarks on Marx**. Trans. James Goldstein & James Cascaito. New York : Semiotext(e), 1991.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VAZ, Henrique Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1991.

VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história.” In: **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1982.

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

VISKER, Rudi. **Michel Foucault: genealogy as critique**. Londres: Verso, 1995.

WEBER, Max. **Ciência e política: Duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004.

WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Trad. José Laurêncio de Melo. São Paulo: Edusp, 1992.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes de Santos. São Paulo: EdUSP, 2001.

_____. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. Trump e o retorno do politicamente incorreto. **Blog da Boitempo**, São Paulo, fev. 2016. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2016/02/19/ŽIŽEK-donald-trump-e-o-retorno-do-politicamente-incorreto/> Acesso em: 20 de fevereiro de 2016.

_____. A lição da vitória de Corbyn. **Blog da Boitempo**, São Paulo, jun. 2017. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2017/06/16/ŽIŽEK-a-licao-da-vitoria-de-corbyn/> Acesso em: 17 de junho de 2017.

_____. Capital fictício e o retorno da dominação pessoal. **Blog da Boitempo**, São Paulo, jul. 2017. Disponível em

<<https://blogdaboitempo.com.br/2017/07/03/ŽIŽEK-capital-ficticio-e-o-retorno-da-dominacao-pessoal/>> Acesso em: 04 de julho de 2017. (2017b)

_____. O que Hegel nos ensina sobre como lidar com Trump? **Blog da Boitempo**, São Paulo, jan. 2018. Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/01/17/ŽIŽEK-o-que-hegel-nos-ensina-sobre-como-lidar-com-trump/>> Acesso em: 18 de janeiro de 2018.