

FOUCAULT

LEITURAS ACONTECIMENTAIS

Norman R. Madarasz (Orgs.)

Gabriela M. Jaquet

Daniela N. Fávero

Natasha Centenaro



FOUCAULT: LEITURAS ACONTECIMENTAIS é a segunda produção do Grupo de Pesquisa CNPq "SISTEMA e ESTRUTURA", após o dossiê "Filosofias da biologia". Os parâmetros de pesquisa do grupo são formados pelo realismo ontológico, o método de análise estrutural ("estruturalista") e a biolinguística. No presente livro reúnem-se reflexões acerca da obra de Michel Foucault, numa pesquisa que busca salientar a atualidade do trabalho feito por este filósofo e historiador durante os anos de 1960, especialmente no que diz respeito ao seu projeto de uma arqueologia do saber. No contexto atual da ampliação da obra de Foucault à luz do término da publicação dos Cursos proferidos no Collège de France entre 1970-1984, a volta às suas pesquisas dos anos 1960 é consoante à posição reiterada por ele em determinados momentos dos Cursos quanto à permanente continuação de sua pesquisa arqueológica. Por esta e outras tantas razões que serão explicitadas, evidencia-se que a tradicional configuração "didática" da tríade "saber/poder/ética" aparece cada vez mais como senão simplificando, então ao menos fragmentando arbitrariamente o projeto amplo da filosofia e da história de Michel Foucault.

Sistema e
ESTRUTURA
GRUPO DE PESQUISA



editora fi
www.editorafi.org



FOUCAULT:
LEITURAS ACONTECIMENTAIS



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Organização:
Norman R. Madarasz, Gabriela M. Jaquet, Daniela N. Fávero,
Natasha Centenaro e o Grupo de Pesquisa CNPq
"Sistema e Estrutura"

FOUCAULT: LEITURAS ACONTECIMENTAIS

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Gérard Fromanger - Michel, from the series 'Splendours II', 1976 (oil on canvas), Fromanger, Gerard (b.1939) / Private Collection / Bridgeman Images.

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 54

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MADARASZ, Norman R.; JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.).

Foucault: leituras acontecimentais. [recurso eletrônico] / Norman R. Madarasz, Gabriela M. Jaquet, Daniela N. Fávero, Natasha Centenaro (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

471 p.

ISBN - 978-85-5696-053-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Foucault, Michel. 2. Arqueologia. 3. Genealogia. 4. Estruturalismo. 5. Análise estrutural. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Norman R. Madarasz

11

▣ Arqueologia como método, genealogia como tática ▣

FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL

Norman R. Madarasz

21

FOUCAULT Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD (EL MARXISMO INCLUIDO)

Ricardo Viscardi

44

▣ “Restituir ao discurso seu caráter de acontecimento” ▣

HISTÓRIA OUTRA: UMA ACONTECIMENTALIZAÇÃO DA HISTÓRIA ATRAVÉS DO DOMÍNIO DISCURSIVO

Gabriela M. Jaquet

59

A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA DA ANTROPOLOGIA DE KANT

Richer Fernando Borges de Souza

100

A ARQUEOLOGIA DO SABER, AS CIÊNCIAS HUMANAS E A HISTORICIZAÇÃO DO HUMANO ENQUANTO OBJETO

Lucas Melo Borges de Souza

151

▣ “O poder disciplinar [como] contato sináptico corpo-poder” ▣

**POLÍCIA E(M) FOUCAULT: DEGENERESCÊNCIA DEMOCRÁTICA E GUERRA CIVIL
COMO PARADIGMA POLÍTICO**

Augusto Jobim do Amaral 197
Lucas e Silva Batista Pilau

**A PRODUÇÃO DE SUJEITOS NAS TRAMAS DE UMA (BIO)POLÍTICA PÚBLICA: A
REINSERÇÃO SOCIAL DE JOVENS EM CONFLITO COM A LEI**

Alexandre Kunsler 221

▣ “Condições e possibilidades indefinidas de transformação do sujeito” ▣

**MICHEL FOUCAULT: EL CUIDADO DE SI Y LA BÚSQUEDA DE UNA ONTOLOGÍA
DESDE LA PARTICULARIDAD**

Oscar Pérez Portales 245

**¿DESPLAZAMIENTO CONCEPTUAL DE LA “GUBERNAMENTALIDAD”? ACERCA DE *DEL
GOBIERNO DE LOS VIVOS***

Sebastián M. Ferreira Peñaflo 274

**SOBRE A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM *A ORDEM DO DISCURSO* DE MICHEL
FOUCAULT – SUJEITO, DISCURSO, LINGUAGEM E PENSAMENTO DO EXTERIOR**

Grégori Elias Laitano 300

▮ O desaparecimento possível e necessário ▮

O AUTOR NO ESTRUTURALISMO E NA HERMENÊUTICA: UM ESTUDO DO TEMA EM MICHEL FOUCAULT E PAUL RICOEUR

Luã Jung 331

EM TORNO À QUESTÃO DA LOUCURA ENTRE MICHEL FOUCAULT E JACQUES DERRIDA

Marco Antonio de Abreu Scapini 360

ASSERÇÃO BREVE SOBRE O DISCURSO NA OBRA DE MICHEL FOUCAULT: DO MODERNO AO ANTIGO

Estevan de Negreiros Ketzner 375

▮ “O eterno escoamento do fora” ▮

***PARRESÍÁ*, RISCO E PERFORMATIVIDADE DOS DISCURSOS DE VERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

Elton Corrêa de Borba 403

FOUCAULT E A PRESENÇA INAPAGÁVEL DE JAMES JOYCE

Daniela Nicoletti Fávero 422

DEBATE SOBRE O ROMANCE COM MICHEL FOUCAULT: POR UMA GENEALOGIA DO *NOUVEAU ROMAN* DE ALAIN ROBBE-GRILLET

Natasha Centenaro 440

APRESENTAÇÃO

Norman R. Madarasz

FOUCAULT: LEITURAS ACONTECIMENTAIS

é a segunda produção do Grupo de Pesquisa CNPq “SISTEMA e ESTRUTURA”, após o dossiê “Filosofias da biologia” organizado para a revista *Veritas*, volume 60, número 2, de 2015, e os passos iniciais das duas partes do dossiê “Sistema e ontologia na Filosofia francesa contemporânea”, em *Veritas*, o número 2 dos volumes 58 e 59, de 2013 e 2014, respectivamente. Os parâmetros de pesquisa do grupo são formados pelo realismo ontológico, o método de análise estrutural (“estruturalista”) e a biolinguística. No presente livro reúnem-se reflexões acerca da obra de Michel Foucault, numa pesquisa que busca salientar a atualidade do trabalho feito por este filósofo e historiador durante os anos de 1960, especialmente no que diz respeito ao seu projeto de uma arqueologia do saber. No contexto atual da ampliação da obra de Foucault à luz do término da publicação dos Cursos proferidos no Collège de France entre 1970-1984, a volta às suas pesquisas dos anos 1960 é consoante à posição reiterada por ele em determinados momentos dos Cursos quanto à permanente continuação de sua pesquisa arqueológica. Por esta e outras tantas razões que serão explicitadas, evidencia-se que a tradicional configuração “didática” da tríade “saber/poder/ética” aparece cada vez mais como senão simplificando, então ao menos fragmentando arbitrariamente o projeto amplo da filosofia e da história de Michel Foucault.

Procurou-se, neste livro, salientar o plano das continuidades na obra de Foucault. A divisão das seções segue, pois, uma ordem temática. Em primeiro lugar, aprofunda-se a dupla tese segundo a qual Foucault, por mais que tenha reagido fortemente em algumas entrevistas

contra a magnitude do estruturalismo parisiense do final dos anos 1960, negando então sua pertença tão afirmada em outros momentos, por outro lado nunca renegou a arqueologia. Em seguida, afirma-se que a arqueologia é, de fato, um aprimoramento do método de análise estrutural, o que deve evidentemente complexificar as afirmações feitas por Foucault contra esta “corrente” nas mesmas entrevistas, além de atualizar o conhecimento de uma nova geração de leitores referente a esta abordagem de pensamento hoje desprovida de nome na maioria dos programas de filosofia no Brasil. Meu escrito, intitulado “Foucault: arqueólogo estrutural”, intenciona problematizar algumas das teses que se tornaram o graal de compreensão da obra foucaultiana. O que o autor de *L’Ordre du discours* (1971) proporcionou fora uma filosofia do acontecimento; e seu método de trabalho inovou a análise estrutural para que esta se tornasse a abordagem mais profícua pela qual captar processos de constituição subjetiva. Ou a arqueologia é estruturalista, ou não é nada. Prosseguindo por esta visada, ainda na primeira parte do livro, o Prof. Dr. Ricardo Viscardi, da Universidad de la República de Montevideú (UdelaR), Uruguai, também contesta a velha chave tripartite de leitura da obra do filósofo. Como ele demonstra, a crítica do “lugar do Rei”, presente na abertura de *Les Mots et les choses* (1969), já organizava uma crítica do poder mesmo que ainda assentada ontra a figura do “sujeito soberano”, o que deve então finalizar a discussão sobre como incluir o questionamento das instituições presente desde *Histoire de la folie à l’âge classique* (1961) na analítica do poder. Viscardi infere disso, portanto, que não se fazia imprescindível mudar da arqueologia para a genealogia apenas para desarticular o mito humanista do poder. O que a genealogia acima de tudo traz é uma compreensão aprofundada da tese da descontinuidade ao encontrar novo conjunto de problemas – poder, governamentalidade,

governo e cuidado de si – pelo qual lhe conferir uma densidade conceitual e categorial.

Ora, o principal foco da arqueologia está voltado às condições de surgimento e de organização do discurso no processo de formação de determinadas ciências, tal sendo formalizado por Foucault em uma teoria de quatro limiares (*seuils*): limiar de positividade, de epistemologização, de cientificidade e de formalização. Suas diversas aplicações compõem a segunda parte de nosso livro. Já que a teoria do discurso depende de agentes para se atualizar, enxergamos, a partir de nossa perspectiva contemporânea, que, na arqueologia, se havia delineado um modelo geral da subjetividade em formação. A arqueologia é o método suscetível de ser transposto à análise não apenas dos discursos de saberes distintos, mas também das práticas *não discursivas* envolvidas no processo de institucionalização de saberes em ciências. Explicitar esta dimensão do programa arqueológico é o que propõe realizar Gabriela M. Jaquet em sua análise do modo pelo qual Foucault apresentara o conceito de acontecimento (*événement*), transformando-o num operador, a *acontecimentalização*, de singular utilidade para a formação de metodologias tanto no campo da filosofia quanto no da história. Em seguida, Dr. Richer de Souza apresenta uma reflexão sobre a permanência da filosofia tardia de Kant na épistémè pós-humanista, singularmente na sua antropologia e no *Opus Postumum*, apesar das conclusões da análise histórica, ou seja, *arqueológica*, em *Les Mots et les choses*, que verificaram o fim do humanismo. Na sequência, Lucas Melo Borges de Souza se concentrará sobre a situação do conceito de humano ante às conclusões de 1966 a partir da principal obra teórica escrita por Foucault naquela época, *L'Archéologie du savoir* (1969).

A problemática do poder disciplinar em sua diferença para com o biopoder é tópico da terceira seção. O Prof. Dr. Augusto Jobim do Amaral, do PPG em Direito

da PUCRS, elabora uma reflexão em coautoria com Luca e Silva Batista Pilau a respeito do conceito de polícia. Na segunda parte desta seção, Alexandre Kunsler articula uma aplicação das vertentes do poder disciplinar e do biopoder no programa de reinserção social de jovens em conflito com a lei no Estado do Rio Grande do Sul.

Distante de concluir suas reflexões sobre os dispositivos de poder com a constatação de que processos de subjetivação são limitados a serem pontos de resistência geralmente improdutivos, Foucault procurou delinear configurações históricas de produção de si em relação a si em diversas instâncias de um poder-ser transformador, constitutivo de liberdades, e singular aos processos de subjetivação. Oscar Pérez Portales, abrindo nossa quarta seção, aposta na possibilidade de extrair uma ontologia da “particularidade” da genealogia que é aplicada para examinar as técnicas de governo de si no contexto específico que os romanos, depois dos gregos, denominavam “cuidado de si”. Já Sebastián Peñafior visa estabelecer uma genealogia da genealogia foucaultiana em sua análise das condições através das quais Foucault sistematizara uma teoria do governo como expansão em rumo a um modelo geral de “experiência”¹. Peñafior indaga especificamente sobre se se firmara, na obra de Foucault, uma compreensão retrospectiva da temática da governamentalidade a partir da ideia de governo de si e dos outros. Grégori Elias Laitano conclui esta quarta seção com uma reflexão sobre a subjetivação à luz da sistematização da análise do discurso apresentada por Foucault em dezembro de 1970 em sua aula inaugural no Collège de France.

Na quinta parte do livro, após investigações quanto à possibilidade de situar historicamente a emergência de

¹ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématizations” (maio de 1984), *Dits et écrits*. Volume IV. Paris : Gallimard, 1994, p. 591.

modelos transformadores de subjetividade, examina-se se, nas mudanças históricas epistêmicas analisadas por Foucault, o modelo de sujeito de fato teria desaparecido. Luã Jung se indaga sobre se este diagnóstico não seria o resultado de uma deficiência metodológica intrínseca à arqueologia, ou ao menos ao estruturalismo, cuja compensação seria articulada com melhor êxito numa hermenêutica pós-foucaultiana. Nesta metodologia, a subsistência dos princípios humanistas subscreveria à necessidade de manter a categoria de sujeito criador. Marco Antônio de Abreu Scapini leva a indagação crítica acerca da obra foucaultiana ainda mais longe por meio de uma reconstituição parcial do debate entre Foucault e Derrida acerca do conceito de “loucura”, sobretudo no que tange à questão de tratá-la por dentro do mesmo campo de racionalidade que a teria concebido – justamente no modo de exclusão da normalidade. Estevan de Negreiros Ketzer acrescenta à problemática dos limites das categorias do humanismo e da filosofia moderna a exigência teórica de flexibilizar a relação sujeito-objeto no que concerne aos descobrimentos da psicanálise quanto à estrutura e à forma do inconsciente. O desaparecimento da categoria do homem e do sujeito é, de fato, um conceito cuja complexidade era evidenciada por Foucault na postulação de um espaço fora do discurso filosófico. A partir desta perspectiva, fazia-se possível ver como as formas de racionalidade se haviam mostrado deficientes diante da criação de novos tipos de narrativas, oriundos da literatura de vanguarda do século XX, em que vigorosamente se problematizara a categoria de verdade.

A sexta e última seção de nossas leituras acontecimentais trata do escoamento constante do fora quando se intenciona isolar a dimensão singular do acontecimento. Elton Corrêa de Borba segue este movimento tratando do afeto da coragem desviado por Foucault de sua conotação platônica original, que era a de

moderar a dimensão volitiva da alma a fim de desvendar a racionalidade subjacente a ela quando do momento de dizer a verdade. Se a tese segundo a qual “há verdades” implica que a origem da verdade só possa decorrer de um acontecimento, então a potência transformadora da verdade sobre os modelos de subjetividade vigente é tão grande que o afeto próprio à sua expressão deve também ser acompanhado de cautela. Apesar de tudo, em nome de quê se deve dizer a verdade, especialmente quando está-se ordenado a dizê-la sob coerção? Daniela Nicoletti Fávero propõe que a consequência do dizer a verdade é estruturalmente obscena, um “fora-de-cena” que propulsionou, no caso enfocado por seu texto, o escritor James Joyce a participar, no início do século XX, do acontecimento formador do modernismo literário ao articular algumas das maiores rupturas com a forma narrativa do romance “realista”. Por mais radical que seja a obra de Joyce quanto à temporalidade, a teoria da consciência e do pensar singulares à escrita nas experiências formais do *nouveau roman* francês eram mais radicais ainda. Foucault e os demais estruturalistas reconheceram no *nouveau roman* não tanto a autonomia do olhar fenomenológico, conceitualizado inicialmente na década de 1960 para o público brasileiro por Leyla Perrone Moisés, mas a desarticulação da unidade da superfície perceptual em proveito de uma serialização do tempo em que uma outra economia da verdade era proposta. Natasha Centenaro suplementa o famoso debate organizado pela revista *Tel Quel* em setembro de 1963 sobre o *nouveau roman* em que Foucault atuara como debatedor, com uma ficionalização cujo objetivo, numa leitura pós-sintomal, é derivar as verdades ocultadas pelas estratégias conceituais e narrativas da época. Neste sentido, sua encenação simuladora resume bem a estratégia formal do presente livro.

Em nome do Grupo de Pesquisa “Sistema e Estrutura”, agradeço a todos os colegas pela valiosa participação nos diferentes seminários ministrados, tanto em português quanto em francês, no Programa de pós-graduação em Filosofia e no Programa de pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e pela organização coletiva deste livro.

**▣ Arqueología como método,
genealogía como táctica ▣**

FOUCAULT: ARQUEÓLOGO ESTRUTURAL

Norman R. Madarasz

Esta contribuição propõe-se a mostrar que na “História dos Sistemas de Pensamento” – título da cátedra que Michel Foucault ocupava no Collège de France entre 1970 e 1984 –, sempre fora aplicado o método de análise arqueológica. Verificar-se-á, pois, a suspeita de que Foucault, ao invés de rejeitar o estruturalismo e suas variantes, de fato estava desdobrando a análise estrutural através de formas não cogitadas durante a década de 1960. Desta maneira, veremos que a confusão existente na área dos estudos e pesquisa quanto à relação de Foucault para com o estruturalismo muitas vezes diz respeito a um encadeamento de erros decorrentes de uma leitura demasiado literal de seus escritos. Tal só virá a esclarecer-se, de fato, no último ciclo, ou ainda, na última *elipse*, de publicações da sua obra.

A visada de uma perspectiva global da obra criada por Foucault – que além dos livros, das entrevistas e dos artigos, abarca agora o corpus finalizado (transcrições, trechos manuscritos, notas e comentários) dos Cursos ministrados no Collège de France – necessita uma inflexão expressiva nas orientações até então veiculadas quanto à maneira de periodizar seu pensamento. Os Cursos evidenciam, pois, uma *continuação* das pesquisas que Foucault já desenvolvia nos anos 1960 que, para muitos comentadores, se haviam encerrado com a década desvanecida. Defenderemos que esta perspectiva é errônea. Se Foucault trabalhava, pesquisava, escrevia no espaço aberto pelo fim do humanismo e da hegemonia dos conceitos de homem e de sujeito soberano, tais conclusões históricas não invalidaram sua metodologia arqueológica, que permaneceu operante. Assim, estabeleceremos ainda

que por *arqueologia* deve-se entender também *análise estrutural*. Neste escrito pretendemos apenas esboçar algumas consequências que a publicação completa dos Cursos oferece a fim de forjar uma maneira outra em que compreender a relação entre estruturalismo e arqueologia. Nosso objetivo será, então, o de explicitar que Foucault regularmente voltava-se sobre seu próprio projeto para enfatizar a aplicação da arqueologia na análise das formações discursivas, bem como atualizava o método criado até o fim de sua obra. No horizonte desta afirmação, que poderia parecer injustificada ou paradoxal para alguns, inclui igualmente o período com H. Dreyfus e P. Rabinow na Universidade de Califórnia em Berkeley, profícuo em sua época embora tendencioso para a posteridade, em que Foucault teria emitido mensagens contraditórias sobre a arqueologia.

Desta maneira, há, pois, um outro importante pilar sendo questionado: a sequência “saber-poder-ética” não serve mais como periodização adequada da obra de Foucault. Tal triangulação, chave de tantas fechaduras, é em vários aspectos tão simplificadora que conduz a falsificações. Simplificadora o é ao sobrepor aos modelos historiográficos desenvolvidos por Foucault uma periodização filosófica que é cunhada conforme uma linearidade diacrônica; e falsa também o é por sugerir que as análises mais formais desenvolvidas entre *Les Mots et les choses*, de 1966, e *L'Archéologie du savoir*, de 1969, teriam sido abandonadas por Foucault quando de seu lançamento sobre a genealogia. Assim, falsa é ainda a frequente sugestão de que Foucault estaria pregando uma nova ética no último período de sua vida. Tal ideia compreende, quando não *deriva*, da tendenciosa leitura humanística-existencial feita por Pierre Hadot, em que ele considera equivocada a compreensão que Foucault teria tido das práticas de si nos estoícos. De fato, para não subscrever à patente diferença em suas respectivas leituras, Hadot

preferiu considerar que Foucault apenas havia tomado emprestado dos antigos a noção de “exercícios espirituais”, ao invés de ter admitido a negação daquele da aplicabilidade desta noção para os tempos presentes. Como sabemos, Hadot engajou-se em uma leitura prescritiva dos exercícios espirituais, neles investindo com uma força que poderia deslocar a análise lógica e teórica da linguagem na prática da filosofia em nosso tempo ¹. Já Foucault, por seu turno, como bem podemos ler em “L’écriture de soi”², assumia que as práticas filosóficas antigas haviam sido ultrapassadas; deslocando o foco, ele apontava mais especificamente para uma *escrita transformada* em que se configurava a potência prescritiva de pensamento. Pela força da escrita, Foucault antecipava a dupla condição de existir e transformar esta mesma existência que o termo “subjetivação” veio a delinear em seus estudos históricos. Em outras palavras, o contexto histórico da atividade em torno da aprendizagem filosófica desvendada por Hadot confirmou para Foucault que a filosofia, ainda mais no período após a morte de Aristóteles, engajava a articulação de prescrições práticas (“*pragmata*”) que se multiplicavam em “jogos de verdade”, ao invés de se atrelar no conhecimento puro, e tampouco “espiritual”. Desta maneira, o pensamento contemporâneo à Antiguidade que conseguia enxergar a força transformadora da subjetivação era o de uma força relacional, um “*érgon*”, em que o sentido do “si” nunca era estabelecido antes de uma divisão interna ao sujeito. A subjetivação firmava um processo que era ambos recursivo e prescritivo num ciclo que ultrapassava a mera redução ao

¹ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Editora Loyola, 1999 [1995] e *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. L. de Fatima Oliveira. São Paulo: E Realizações, 2014 [2004].

² Por exemplo, FOUCAULT, M. « L’Écriture de soi » [1983], *Dits et écrits*, vol. 4. Paris : Gallimard, 1994, pp. 415-430.

indivíduo, quer a uma essência quer a uma natureza humana.³

I

Em uma perspectiva filosófica da obra foucaultiana faz-se imprescindível igualmente salientar como Foucault condicionou a filosofia às progressões históricas, e então vemos que as implicações desta decisão metodológica ainda não foram completamente exploradas. Se Foucault foi filósofo por pouco tempo, realmente apenas entre 1968 e 1972-3, ele também mostrou que o sentido clássico da prática filosófica fora forjado, ironicamente, apenas no século XX. *Quando* filósofo, o que Foucault expusera era que a discursividade das práticas científicas seria sistêmica exatamente nos seus efeitos de subjetividade ainda que, ao mostrar os limites do modelo do sujeito moderno – caracterizado pela identificação da consciência com a representação –, tais efeitos deixariam de ser totalizados em um único sistema. Temos, portanto, que o conceito de discurso em Foucault não é linguístico, tampouco epistemológico, mas é formado por um conjunto de “a priori’s históricos” *intensional*. Este termo, apenas aparentemente paradoxal, diz respeito a um processo que se manifesta em sua conectividade imanente num nível em que o discurso não opera de maneira referencial. Sendo intensional sem totalização, o modelo também deixa de ser transcendental. Desta forma, o discurso reencontra os desafios envolvidos em conceitualizar experiências humanas, como loucura, sexo, vida, trabalho, e, eventualmente, poder e governo. Tais são experiências singulares na medida em que não são norteadas por

³ FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Éd. F. Gros. Paris: Seuil-Gallimard, 2009. pp. 200.

essências, ainda que mostrem regularidades. O processo que lhes confere uma identidade histórica localizada emerge do encontro da potencialidade criadora do pensamento humano com a materialização prática dos discursos.

A arqueologia foucaultiana, então, envolve não apenas a identificação das verdades destas práticas discursivas, mas também a sistematização de seus efeitos quando tais práticas se manifestam em uma forma ainda dispersa. Por isso, trabalhar no limiar da formalização daquilo que os “arquivos” e as demais “positividades” têm em comum contribuiu a *estruturar* a regularidade de um conjunto de discursos em formação na episteme pós-humanista: além de descrever processos discursivos e não discursivos, Foucault também concedeu, nomeando, regularidades às formas de contestação da normalização institucional provenientes dos mais variados processos proto-subjetivos, como a transgressão, a ruptura e a genericidade. Estas conclusões encontram reverberação na produção da última geração de comentaristas europeus da obra de Foucault, como Guillaume Le Blanc, Frédéric Gros, Philippe Sabot, Béatrice Han, Judith Revel, Diogo Sardinha. Para dar prosseguimento a tais análises da obra filosófica e histórica de Foucault é inegável que se fazia fundamental o acesso ao conteúdo integral de seus cursos no Collège de France pois, como sabemos, entre 1972 e 1984, ou seja, até duas semanas antes da sua morte, Foucault havia publicado apenas quatro livros em francês. Assim, as poucas observações sobre metodologia em sua obra referente a este período não se faziam de tão fácil localização por seus leitores já que a maior parte do material disponível era composto de entrevistas publicadas em diversos meios e em vários idiomas.

Com este panorama, surge também o desafio a ordenar o pensamento de Foucault a partir da sua *recepção*, o que deve retratar a imagem de Foucault na França antes que se tenha distribuído o seu pensamento

internacionalmente, cujos passos seguiram a cadência das traduções. Já que os períodos sucessivos da recepção da obra de Foucault redesenhavam a compreensão do seu programa de pesquisa, esta organização é apenas parcialmente cronológica e diacrônica. Nem dialética, tampouco circular, a figura da *éclipse* parece a mais adequada a configurá-la. A primeira fase do percurso filosófico de Michel Foucault foi transcorrida, em parte, em meio à filosofia da ciência e da epistemologia francesas no âmbito neokantiano que estava em voga na França na primeira década do pós-guerra. Esta profícuca linha de pesquisa também esteve presente na criação da sociologia histórica da ciência contemporânea, cujos expoentes mais conhecidos são Pierre Bourdieu, Ian Hacking, Bruno Latour, Gary Gutting. Já por análise estrutural, mais especificamente, denota-se não tanto um método, tampouco uma teoria geral, mas uma “atividade teórica, [...] uma atividade de leitura, de inter-relação, de constituição de uma rede geral de elementos”, cujo objetivo seria o de escrutinar os limites das crenças que formam certos “hábitos mentais”⁴. Desta maneira, portanto, enquanto atividade de leitura, a análise estrutural existe justamente apenas de forma intrínseca a certos domínios do conhecimento, visando entender *como* a possibilidade do conhecimento de objetos e de teorias emerge.

Base da corrente que ficou conhecida nas décadas de 1950-60 como estruturalismo, a análise estrutural é proveniente da epistemologia francesa, cujo principal foco de interesse sempre fora historiográfico além de histórico, tendo esta epistemologia se concentrado não apenas em relatar a progressão teórica e institucional das diversas

⁴ FOUCAULT, M. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » (entretien avec G Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3), *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit. pp. 584-583.

ciências, mas procurado reconstituir a origem da conceitualidade que delinear a configuração das ciências modernas consagradas, como a biologia, a economia ou a química⁵. Assim, quando se aplicara a entender o desenvolvimento de ciências novas, como fora o caso de Foucault com a psiquiatria, a busca em torno de um eixo central inexistente, aqui a “loucura”, acabou derrubando tanto a possibilidade de fixar uma *origem* desta ciência, quanto a *objetividade* da categoria de origem mesma. No entanto, no entendimento de alguns pesquisadores, principalmente estadunidenses, este tipo de procedimento invalidaria a metodologia da análise estrutural. Uma avaliação retrospectiva desta conclusão, que associava à análise estrutural um determinismo estático, parece carecer hoje de coerência.

A filosofia da ciência, por outro lado, desenvolvida por cientistas e filósofos exilados na Inglaterra e nos Estados-Unidos, como Karl Popper, Imre Lakatos e Paul Feyerabend, além de Thomas Kuhn, estava preocupada com as condições sob as quais uma determinada ciência, especialmente as ciências exatas, conseguia manter sua configuração normalizada e sua extensão normativa com vistas a assegurar seu ideal de objetividade. Com isso, temos, por exemplo, que uma das características da formação das ciências exatas fora a matematização a qual

⁵ Cf. CANGUILHEM, G., “On the History of the Life Sciences since Darwin”, in *Ideology and Rationality of the Life Sciences*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988 [1970, pp. 103-124]. Roberto Machado, no texto que proferiu no *Rencontre internationale*, em 1988, relata corretamente a relação que a arqueologia tem com a epistemologia, e a capacidade que a primeira teve para superar a segunda, pela “multiplicidade das suas definições, a mobilidade de uma pesquisa que, em sua recusa a se fixar em cânones rígidos, se deixa instruir pelas suas fontes”, sem mencionar, no entanto, o estruturalismo. MACHADO, R. “Archéologie et épistémologie”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil/Travaux, 1989, p. 30.

foram submetidos os procedimentos de pesquisa empírica e experimental relacionados à *filosofia natural*, tal como era este domínio denominado até meados do século XIX. Tal processo de formalização teria estado presente já na Antiguidade, podendo ser identificado em Aristóteles desde seu projeto de submissão do raciocínio às regras dos silogismos; e teria se acelerado a partir da Renascença, com os descobrimentos na geometria analítica por Descartes.

A manutenção de uma teoria extensional da verdade, excluindo o questionamento sobre sua origem, concentra o conjunto de decisões ontológicas no qual se havia criado o campo moderno da filosofia da ciência. Além disso, a origem da verdade não é tampouco uma questão que interesse a tradição analítica: também por esta razão um historiador das ciências como Foucault, que se aplicava a examinar a história da verdade, será frequentemente excluído do grupo de interesses do campo⁶, o que finalmente não será surpreendente para um pensador que conceitualizou e enfatizou os “procedimentos de exclusão” pelos quais são parcialmente determinados os discursos formadores das ciências modernas⁷. Como bem sabemos, declarações exclusionistas sobre o que seria ou não válido como filosofia fazem abertamente parte de sua institucionalização e seu reconhecimento, e qualquer sugestão de que a exclusão seria apenas “política” falha tendenciosamente em entender como os fatores de gênero, de raça, de classe e até de língua participam desta normatização do discurso racional em sua institucionalização em ciências.

⁶ Em importante discussão recente, o filósofo analítico francês Jacques Bouveresse acrescenta com fervor porque tal exclusão é justificada: invocando Nietzsche, Bouveresse argumenta que a análise da verdade em Foucault esconderia um reducionismo à mera problemática do poder. Cf. BOUVERESSE, J. *Nietzsche contra Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris : Éditions Agone, 2016.

⁷ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971, p. 11.

O método de análise estrutural ofereceu a Foucault o instrumento pelo qual demonstrar que o surgimento das ciências e dos demais saberes pré ou proto científicos, não teria sido um processo causal, tampouco linear. A tese descontinuísta e sincrônica quanto à história das ciências conseguiu estabelecer a vizinhança das singularidades que contribuíam a proporcionar a conceitualização da dispersão causal subjacente à formação das ciências humanas no século XIX. Por um lado, as ciências humanas, a saber, a psicologia, a antropologia e a sociologia, seriam assim mesclas das estruturas formais específicas das três ciências vigentes no século XIX, a biologia, a economia e a filologia. Por outro lado, as ciências humanas permanecem cooptando os campos e os objetos que pertenciam às formas anteriores destas ciências, agora transformadas pela ruptura epistêmica de épocas passadas, denominadas por Foucault de *épistémès*. Assim, por estas razões de constituição mista e anacrônica de seus princípios e parâmetros, Foucault afirmará finalmente que as ciências humanas não são ciências ⁸.

O trabalho arqueológico de Foucault não teve como mera ambição difamar as ciências humanas do século XIX. A análise estrutural visava mostrar como as ciências empíricas participavam de um processo subjacente de iteração formal, sincrônica e não consciente em torno de três eixos que determinavam temporalmente a especificação pela qual elas adquiriam um protocolo de identificação própria. Como Foucault mostrou em *Les Mots et les choses*, a biologia se atrelou à vida, a economia política ao trabalho, e a filologia à linguagem. No que diz respeito às ciências humanas, seu eixo era, justamente, o conceito de “homem”. A fim de compreender e conceitualizar as novas possibilidades teóricas que se formaram em torno destes

⁸ FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

eixos, Foucault propôs a tese segundo a qual estes objetos não se teriam definido positivamente, a partir de uma essência ou de uma interioridade, mas sim, principalmente, de forma *diferencial* pela rede de categorias (ou por um *microsistema*) que os cercava, e o que a arqueologia estrutural concluiu era que a própria conceitualidade decorria deste mesmo afastamento de uma essência, tornando inteligível e necessária a historicidade implicada no trabalho do conceito. Se uma *épistémè* era desprovida de uma origem, ela não deixava, no entanto, de ser marcada por um fim. Salientemos, contudo, o critério definicional apresentado por Foucault que rompe com qualquer sinonímia entre *épistémè* e época:

[...] *épistémè* não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências.⁹

De fato, *épistémè* tem um significado que varia entre *Les Mots et les choses* e *L'Archéologie du savoir*, mas que nunca perde a dimensão de ser única *para* uma determinada configuração sincrônica. Com a especificação desta configuração, chega-se aos contornos da *épistémè* “clássica” e “moderna”, o que não nos faz esquecer que a tônica da proposta de Foucault era de ler na *épistémè*, como tão precisamente argumenta Georges Canguilhem, o “sistema universal de referência que torna possível a variedade dos saberes de uma época.”¹⁰

⁹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p. 215.

¹⁰ CANGUILHEM, “Mort de l'homme, ou épuisement du Cogito?”, *Critique*, n°242, juillet 1967, p. 266.

As opções metodológicas abertas pelo método de análise estrutural eram duas, embora não exclusivas: ou bem postular a origem da conceitualidade científica como sendo inscrição ou traço formal, ou bem esvaziar a origem para focar-se em seus efeitos enquanto determinações de sistemas de pensamento. Tais sistemas de pensamento implicavam processos de formações subjetivas proporcionadas por uma rede categorial e formalizadas num corpus teórico. No caso da biologia, da economia política e da filologia, as análises de Foucault concluíram que tais ciências haviam surgido através de rupturas ao invés de por desenvolvimentos contínuos e lineares; no entanto, o método da análise estrutural não apresentava de antemão os meios necessários para pensar a natureza lógica e conceitual desta ideia de ruptura dentro do âmbito de conceito. Este será, então, o contexto que circundará o empréstimo que faz Foucault do termo de arqueologia, proveniente da dupla fonte kantiana e husserliana, que é radicalizada a fim de suplementar o estruturalismo com a outra importante categoria de *acontecimento*¹¹. Desta forma, Foucault sistematiza as ciências empíricas enquanto fenômenos de *subjetivação* despertados por um acontecimento, processo pelo qual as respectivas ideias destes discursos em vias de cientificação se haviam tornado

¹¹A passagem em Kant a qual Foucault se refere é a seguinte: “Uma história filosófica da filosofia é possível não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, ou seja, a priori. Pois, ainda que ela estabilize fatos de Razão, não é do relato histórico que ela as toma, mas ela as tira da natureza da Razão humana sob a forma de *arqueologia filosófica* (sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als *philosophische Archäologie*)”, “Fortschritte der Metaphysik”, in *Gesammelte Schriften*, Berlim, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341 (Les progrès de la métaphysique em Allemagne depuis le temps de Leibniz e de Wolf, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, ps. 107-108).” FOUCAULT, M. “*As monstruosidades da crítica*”, *Ditos & Escritos*, vol.III: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp.323-4. Nota 11.

em *objets possíveis a conhecer*, fossem estes “objetos” teorias ou mesmo ciências¹².

Se Foucault podia afirmar frequentemente em entrevistas que, ao contrário das aparências, ele nunca aplicara o método de análise estrutural, que não era “estruturalista”, e que também “nunca tinha usado o termo ‘estrutura’”, *ele nunca afirmou o mesmo para a arqueologia*¹³. O primeiro real distanciamento que Foucault expressa para com o estruturalismo se encontra provavelmente em uma resposta a Sartre pronunciada em março de 1968, em que defendia que “o estruturalismo é uma categoria que existe para outros, para aqueles que não o são”.¹⁴ Dois meses depois, em maio de 1968, em “Réponses à une question”, ele já estará afirmando: “Será que é necessário ainda salientar que não sou o que chama-se ‘estruturalista’?”¹⁵ Em maio de 1969, o filósofo reconhece fazer parte da grande “transformação” na pesquisa científica predicada como estruturalista, mas uma transformação em que tomara parte menos por dentro do que, mais precisamente, “ao lado (*à côté*)”.¹⁶ Em outra ocasião, em discussão ocorrida em maio de 1968 em Túnis e publicada apenas em dezembro de 1969, Foucault teria ainda reafirmado não ser estruturalista acrescentando que “exceto em algumas páginas que lamento, eu nunca usei a palavra estrutura.”¹⁷

¹² FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 192 ff.

¹³ Cf. FOUCAULT, M. “Linguistique et sciences sociales» [Entrevista de 1968, publicada em 1969], *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit., p. 838.

¹⁴ FOUCAULT, M. « Foucault répond à Sartre » [1968], *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit., p. 665.

¹⁵ FOUCAULT, M. « Réponses à une question » [1968], *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit., p. 682.

¹⁶ FOUCAULT, M. « Michel Foucault explique son dernier livre » [1969], *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 779.

¹⁷ FOUCAULT, M. “Linguistique et sciences sociales” [Entrevista de 1968, publicada em 1969], *Dits et écrits*, vol. 1. Op. cit., p. 838.

Quando se compara estas afirmações à seguinte, datada do ano anterior, podemos enxergar o jogo de máscaras em que Foucault se aprizera:

O que tentei fazer era introduzir análises de estilo estruturalista em domínios onde elas não tinham penetrados até o presente, isto é, no domínio da história das ideias, da história dos conhecimentos, na história da teoria. Nesta medida, fui conduzido a analisar em termos de estrutura o nascimento do estruturalismo mesmo ¹⁸.

Assim, além das importantes questões quanto à associação da identidade do filósofo enquanto autor à voz do narrador nas construções literárias, Foucault voltou repetidamente a aludir uma continuidade em sua pesquisa, *embora tal continuidade não seja de ordem linear, tampouco cronológica*. No curso de 1975-76, “*Il faut défendre la société*”, ao recapitular o seu projeto crítico da filosofia moderna do sujeito, ele afirma:

A genealogia seria, pois, em relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia do poder próprio à ciência, um tipo de empreendimento para desassujetar os saberes históricos e torná-los livre, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. [...] Diria em duas palavras o seguinte : a arqueologia seria o método próprio à análise de discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz atuar, a partir destas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se

¹⁸ FOUCAULT, M. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui”” [1967], *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 583.

desprendem. Isso para restituir o projeto de conjunto.¹⁹

Tal especificidade da função da arqueologia na abordagem geral de formas de subjetivação e dos processos de verificação nelas envolvido será reafirmada até o fim de sua vida.

A arqueologia intentava compensar o que faltava na filosofia da história e na teoria da história correntes à época para entender as formações discursivas em sua transformação em saberes. Por certo, Foucault procedeu, em alguns momentos específicos de sua pesquisa, por uma suspensão da arqueologia, como quando, por exemplo, ampliava sua análise a fim de abordar a relação entre as formações de saberes no ocidente e as configurações específicas do poder.²⁰ Não obstante, até mesmo em 1983, em pleno período da história da sexualidade, ele salientava: “Tento fazer uma arqueologia do discurso sobre sexualidade, isto é, no fundo, da relação entre o que fazemos, o que é imposto, permitido e proibido de fazer em termos de sexualidade, e o que é permitido, imposto ou proibido dizer em relação aos nossos condutos sexuais”.²¹

¹⁹ FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » *Cours au Collège de France 1975-1976*. Ed. M. Bertani e A. Fontana. Paris: Seuil-Gallimard, 1997, p. 11-12. [Tradução brasileira por Maria Ermantina Galvão.]

²⁰ Por exemplo, cf. FOUCAULT, M. “Structuralisme et post-structuralisme” [1983], *Dits et écrits*, vol. 4. Op. cit., p. 443.

²¹ FOUCAULT, M. «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins» («Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, no 2, automne 1983, pp. 4-9. *Dits et écrits*, vol. 4., op. cit., p. 530.

II

O que está, pois, no seio desta discussão, levando em conta os contextos e as diversas apropriações filosóficas ao longo das últimas décadas, é que o eixo norteador para pensar a progressão da obra de Foucault deve mudar. Aquele que parece melhor é o seguinte: temos, primeiramente, uma arqueologia em que a história descontínuista é uma parceira capital, seguida de uma arqueologia com função subordinada à genealogia, que acaba por empenhar-se em uma teoria historiográfica em que não constituem problema os fatos e os acontecimentos históricos, mas sim os processos de subjetivação. Nesta configuração, finalmente, a dimensão historiográfica é ou igual à conceitualidade filosófica, ou mais abrangente: o fundamental em Foucault é menos uma história da verdade que uma teoria histórica da conceitualidade discursiva – teoria esta que se desdobra através dos recursos com que analisa a história, especialmente pela institucionalização dos saberes. Ou seja, Foucault se esforça a ser historiador, mas a lição de Nietzsche lhe levará a ser genealogista. No entanto, a lição de Nietzsche que o estimula não é a mesma que os hermeneutas absorveram: Foucault não a seguia no intento de examinar o sentido e mergulhar na dimensão circular da interpretação, mas a instrumentalizava para articular cortes e marcar rupturas, situando-as enquanto verdades.

Foucault, sabemos, procede brutalmente por ato de problematização na história *na* e *da* filosofia, mas não encontra razões suficientes para destituir a filosofia. Novamente, a lição de Nietzsche é vital. Suas consequências ressoam com clareza na crítica feita à história em 1976:

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; e também

o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes.²²

A lição de Nietzsche confrontará a filosofia ao desejo da verdade, tal sendo demonstrado já no primeiro Curso, intitulado justamente *La Volonté de savoir*. Assim que o sujeito individualizado se entregar a dizer a verdade a outrem, gesto que se faz apenas, argumenta Foucault, numa desvantagem relacional a favor do outro, o sujeito individualizado é investido por um discurso de poder. A *divisão* do sujeito se torna então objetiva, inteligível, ao invés de se reservar numa condição estrutural genérica, constituindo condição necessária para a subjetivação.

Depois da genealogia-arqueologia das formações e práticas discursivas e não discursivas, o último período nesta remodelagem da obra foucaultiana envolverá a extensão da genealogia na análise do surgimento da noção de bom governo de si, que se se estenderá na análise do poder dito pastoral, o bom governo dos outros. Estas conclusões reencontram a necessidade do primeiro ano de aulas no *Collège de France* quanto à redefinição da origem e do campo da pesquisa filosófica. O projeto de relacionar a filosofia a estas novas categorias experienciais – como a loucura, a revolta, o sexo, a delinquência –, sem as quais qualquer teoria do sujeito seria uma totalização excludente de múltiplos vividos, verá significativa inflexão a partir do curso *L'Herménétique du sujet*, de 1982, culminando na tese sobre o “real da filosofia”. Lembremos, ademais, que a “hermenêutica” em questão não remete a uma guinada

²²FOUCAULT, “cours du 28 janvier 1976”, in « *Il Faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-76)*. Op. cit., p. 60.

metodológica, mas aponta ao contexto da Antiguidade tardia, em que uma hermenêutica *crisã* se constituiu para se pensar a subjetividade humana – se, como Foucault salientava, por subjetividade entende-se “a maneira em que o sujeito faz a experiência de ele mesmo num jogo de verdade onde ele tem uma relação a si.”²³ O filósofo apresentava, assim, novos parâmetros que acabavam por desqualificar a historiografia existente que destes campos tratara.

Fazer a história de problemas não havia muita antecedência na filosofia, mesmo a considerar os avanços feitos neste sentido por P. Bourdieu e J. Rancière, principalmente *após* o falecimento de Foucault. Longe de buscar recursos em exercícios espirituais hadotianos, como se fosse o destino de um dos filósofos mais sexuais da história a identificar a si como asceta clássico, e longe de implicar um rompimento entre arqueologia e genealogia, a relação nova entre os dispositivos distintos de poder e a situação do contrapoder num outro entendimento do governo de si e dos outros demonstra a exigência de um agenciamento específico e de uma adequação singular entre a arqueologia e a genealogia. Dependendo do caso, essa ética será realmente uma *genealogia do próprio campo da ética filosófica*, acompanhará uma teoria de governo (de si e dos outros), e enfrentará em contextos distintos os constrangimentos do dizer a verdade. No entanto, não há na genealogia da ética uma afirmação sobre o presente, tampouco um apelo da parte de Foucault em retomar prescritivamente as técnicas de si, como dá-nos a entender Hadot ²⁴.

²³ FOUCAULT, M. Verbete « Foucault » escrito por Foucault sob o pseudônimo « Maurice Florence », *Dits et écrits*, vol. 4. Op. cit., p. 633.

²⁴ HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘Culture de soi’”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil/Les travaux, 1989, pp. 262-3.

Assim, para entender o que deve ser considerado na associação de Foucault e Hadot, que integra uma suposta sedução por uma “*askesis*” da ordem dos “exercícios espirituais”, é importante que prossigamos primeiramente por *situar* o contexto histórico da análise, ao invés de vê-la, ou pior, querê-la, como aplicada ao presente. Eis que Foucault sempre retorna ao contexto histórico das suas conclusões filosóficas:

Digamos que a substância ética dos Gregos era os apherodisia; o modo de assujeitamento era uma escolha político-estética. A forma de ascese era a tekhnê utilizada e onde encontra-se por exemplo a tekhnê do corpo ou daquela economia de leis pelas quais definia-se seu papel de marido, ou ainda aquele erotismo como forma de ascetismo dirigido a si no amor de meninos, etc., então a teleologia era o controle de si mesmo. Eis a situação que descrevo nas duas primeiras partes de *L'Usage des plaisirs*.²⁵

Hadot, por sua vez, afirma que Foucault teria focado excessivamente em uma análise das técnicas de si, no “si, ou au menos uma certa concepção de si”²⁶, ao invés de salientar que o objetivo final daquelas técnicas seria a consciência que alcança “a universalidade da perspectiva cósmica, a presença maravilhosa e misterioso do universo”.²⁷ Desta maneira, ao negligenciar este último objetivo, e mitigar a potência da razão para ultrapassar o “si”, Foucault teria querido “oferecer implicitamente para o homem contemporâneo um modelo de vida”, o que é

²⁵ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” [1983], *Dits et écrits*, vol. 4. Op. cit., p. 398

²⁶ HADOT, “Réflexions sur la notion de ‘Culture de soi’”. Art. cit., p. 262.

²⁷ *Ibid.*, p. 268.

bastante contestável. Ainda outro ponto inquietante na argumentação de Hadot, que dá explícita voz a seu conservadorismo, é quando ele condena Foucault porque este teria proposto “uma cultura de si puramente estética, isto é, temo uma nova forma de dandismo, versão fim do século 20.”²⁸ Ora, “dandismo” comportaria pelo menos dois sentidos, um deles sendo o artista baudelaireano, e outro fazendo referência a “homossexual”, mal escondendo a desaprovação por Hadot da orientação sexual de Foucault. O cerne do desacordo, tal como Hadot o considera, diz respeito à concepção de “si”, expondo um “erro de interpretação” dos textos dos estoicos e dos epicurianos. Para ele, os exercícios e as demais práticas espirituais visariam a “tomar consciencia de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal”²⁹; enquanto para Foucault, se trataria de *constituir o si pela relação entre si e si*, pela criação de uma cultura de si, pelo cuidado de si e por uma “conversão” em rumo a si. Para Hadot, finalmente, um exercício de sabedoria só pode ser um “effort pour s’ouvrir à l’universel”³⁰, e é o que justamente se mostra impossível se seguirmos o seu raciocínio do “dandismo”, que é a disposição de ver na Natureza a justificação para redesenhar a verdade universal.

III

Finalmente, o que podemos ver hoje claramente é que Foucault, em seu trabalho filosófico, demonstrara a necessidade de verificar através de análises históricas e exegéticas um conceito de subjetividade diferenciado, que se desdobrava em uma série de retratos envolvendo uma concepção mais ampla da experiência do que a costumeira

²⁸ Ibid., p. 267.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

das filosofias modernas. Foucault apresenta novos parâmetros para estes estudos, diferentes daqueles da historiografia. Se, para se tornar inteligível, o ser do ente se muda do objeto para a questão em Heidegger, ou seja, da substância para a diferença fundacional, em Foucault, em contrapartida, o ser do sujeito eclipsado se torna *problema e geração*.

Nada do projeto que visa delinear os contornos de uma teoria do sujeito localizada na *épistémè* pós-humanista será compreensível sem que lhe seja concedida devida atenção quanto à contínua atuação tanto do estruturalismo quanto da arqueologia. Daí a provocação:

Que Foucault se mantene arqueólogo subentende que continuou aplicando o método de análise estrutural, pois postula que todo objeto conceitual, inclusive o sujeito, é cortado, dividido, cindido.

Referências Bibliográficas

ARTIÈRES, Philippe.; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu.; REVEL, Judith. [Et al]. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Presses Universitaires de Caen-IMEC Éditeur, 2009.

BOUVERESSE, J. *Nietzsche contra Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris: Éditions Agone, 2016.

CANGUILHEM, G., “On the History of the Life Sciences since Darwin”, in *Ideology and Rationality of the Life Sciences*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988 [1970].

_____. “Mort de l’homme, ou épuisement du Cogito?”, *Critique*, n° 242, juillet 1967.

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

FALZON, Christopher.; O'LEARY, Timothy.; SAWICKI, Jana. (Edit.) *A companion to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *L'Usage des plaisirs*. Histoire de la sexualité II. Paris : Gallimard, 1984.

_____. *Le souci de soi*. Histoire de la sexualité III. Paris : Gallimard, 1984.

_____. *Dits et écrits*. 4 volumes. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*, éd. M. Bertani et A. Fontana. Paris: Seuil-Gallimard, 1997.

_____. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Éd. F. Gros. Paris: Seuil-Gallimard, 2009.

_____. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971 and lecture on Oedipal Knowledge*. Ed. by Daniel Defert. English ed. Arnold Davidson. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave-MacMillan Press, 2013.

GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Michel Foucault. Contributions in archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. (Edit.). *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005.

HADOÏ, Pierre. “Réflexions sur la notion de ‘Culture de soi’”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil/Les travaux, 1989, 261-270.

_____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Editora Loyola, 1999 [1995].

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. L. de Fatima Oliveira. São Paulo: E Realizações, 2014 [2004].

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions JérômeMillon, 1998.

_____. *Michel Foucault's Critical Project : Between the Transcendental and the Historical* (Stanford: Stanford UP, 2002).

LE BLANC, Guillaume. (Edit.) *Revue Lumières. Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. N°16. 2e semestre 2010, pp.11-31.

LEBRUN, G. “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*», in. *Michel Foucault Philosophe : Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, pp. 33-53.

MACHADO, Roberto. “Archéologie et épistémologie”, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11*

janvier 1988. Paris : Éditions du Seuil/Travaux, 1989, pp. 15-32.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

SABOT, Philippe. *Le Même et l'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.

FOUCAULT Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD (EL MARXISMO INCLUIDO) ¹

Ricardo Viscardi ²

Foucault no era foucauldiano

Ante una celebridad que lo destaca entre los clásicos del siglo XX, apenas tres décadas después de una desaparición a los 58 años, Foucault seguramente hubiera suscripto, respecto a sí mismo, la irónica declaración de Marx “yo no soy marxista”³. En el autor de “Las palabras y las cosas” esa frase habría adquirido además, la significación positiva de una convicción intelectual, para revestir un alcance congruente con la significación teórica de su legado.

El profesor del Collège de France afirmó, respecto a la actividad académica en Historia: “(...J'en fais un usage rigoureusement instrumental. C'est à partir d'une question précise que je rencontre dans l'actualité que la possibilité d'une histoire se dessine pour moi...)”⁴. Por consiguiente no

¹ Texto presentado en el Coloquio Interdisciplinario “Porqué leer a Foucault?” *Grupo Parresía*, Montevideo, 6 al 8 de marzo, 2014.

² Doctor por la Universidad de Nanterre y la Escuela Práctica de Altos Estudios, Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía (Paris 8), Instituto de Filosofía de UdelAR (Uruguay), rgviscardi@gmail.com.

³ LOPEZ, S. “El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XVIII)” IN: *Rebelión*, 18/08/13, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=171906> (acceso el 06/03/14)

⁴ FOUCAULT, M. “Les confessions de Michel Foucault” *Nouveau Millénaire, Défis libertaires* <http://1libertaire.free.fr/Foucault40.html> (acceso el 23/02/2016)

existe en Foucault una filiación intelectual que se imponga, por la vía de un programa teórico, sobre el desempeño urgido por la perentoriedad de un trayecto investigativo. Cierta coraje del encaminamiento problemático conlleva la imposibilidad de inscribir la avanzada que se impulsa, en un ámbito disciplinario determinado, o incluso, en una tradición académica particular. ¿Con Foucault estamos ante un historiador o ante un filósofo? ¿Lo inscribimos en la filosofía política o en la filosofía del sujeto? ¿Cómo “clasificar” su “desclasificación” de la metafísica y la teoría del conocimiento “de Descartes a Husserl”, en tanto dominio propio del estudio de la noción de sujeto⁵?

Otro tanto ocurre con el intento de poner en perspectiva el legado de “les auteurs que j’aime”, es decir, las filiaciones teóricas. ¿Lo ubicamos, al igual que Canguilhem, como un epígono filosófico de la “escuela de los anales”, con su periodización de las “secuencias prolongadas” (*longue durée*) o lo situamos, en razón de la propia confesión de deuda intelectual, en la perspectiva de una “analítica de la finitud” heideggeriana⁶? ¿El cuestionamiento del esencialismo de la tríada autor-sujeto-intérprete ancla –Borges mediante– en la “sociología sagrada” de Bataille y Caillois o en el formalismo conceptual de Lévi-Strauss?

Retomar desde Foucault la ironía personal que afirma, en palabras del propio Marx “yo no soy marxista”, trasciende un paralelo con la impugnación que el autor de “El Capital” dirige a continuadores desautorizados, en cuanto cuestiona, ante todo, la perennidad de toda formalización conceptual. El criterio de una arqueología replanteó, desde el prólogo de “Las palabras y la cosas”, la cuestión de la clasificación de todo corpus, por cierto, “à son corpus défendant”. Por contraposición a Marx (de

⁵ FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1991, p.55.

⁶ FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. 2ª ed. Op. Cit. p.146.

quien tampoco se sabe si es economista, sociólogo o teórico de la historia) Foucault es inclasificable desde la propia opción que sostiene. Pretender incorporarlo a una Historia ordenada del pensamiento del Siglo XX equivale a desconocer la perspectiva de la Enciclopedia China que defendió con tanto ahínco, para demostrar que toda clasificación es necesariamente casuística, provisoria, inestable y contingente. Si no es posible ordenar por provisión de perspectiva, tampoco es posible clasificar por distribución disciplinaria.

El cuestionamiento de un canon de clasificación en teoría conlleva la desafiliación de toda congruencia disciplinaria, que a su vez desencadena el cuestionamiento del perspectivismo de la tradición. La *Arqueología del Saber* sostiene explícitamente esa impugnación⁷, por demás fundada, desde que toda tradición requiere la incorporación permanente que le provee la transmisión, cuya continuidad sucesiva vino a ser impugnada por la discontinuidad enunciativa que supone el discurso, ante todo cuando se lo entiende bajo mirada arqueológica. Tal planteo se opone por igual a la filiación teórica y a la tradición disciplinaria, constituidas en tanto regulación canónica del saber. Existe, por el contrario, transmisión de filiación teórica y disciplinaria, desde el “nadie entre aquí no sea geómetra” de Platón hasta el reproche que Husserl dirige a Kant, por haber retenido en los límites de la experiencia natural la radicalidad de la reflexividad trascendental.

No habrá por consiguiente una “Escuela de Atenas” foucauldiana en la que un Rafael del siglo XXI traduzca en figuras la discusión tradicional del post-estructuralismo. Sin embargo la traslación por cuenta y riesgo del analista será posible, entre el espejo en que Camnitzer escribió “This is a mirror, you are a written sentence” (Esto es un espejo, usted es una frase escrita) y el

⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, p. 31.

engañoso papel que le adjudica Foucault al reflejo del espejo pintado por Velázquez en *Las Meninas*.

Así como el análisis de la célebre tela pasa del claroscuro de la composición pictórica a la inferencia visual del lugar del Rey, la percepción del poder sobre los cuerpos pasa, en el análisis del diseño de Bentham, de la figura arquitectónica del Panóptico a la interrogación sobre la dominación pública. En uno y en otro caso el fundamento del planteo foucauldiano no se sustenta en la perspectiva que solventa una tradición, sino en la “incompatibilidad”⁸ entre la formalización del saber y el elemento visual interpelado. Esa incompatibilidad protagoniza una transacción proyectiva entre la formalización y la experiencia, sustentada en la propia discontinuidad que provee el fundamento conceptual de la arqueología.

Agamben explicitará ese procedimiento en tanto “reposicionamiento de la tradición y de las fuentes” a partir de la sugestión que proviene de “un punto de surgimiento del fenómeno”⁹. Tal discontinuidad de criterio que se permite gestionar la objetividad, habilita por cuenta propia la transgresión conceptual, que se convierte por vía de consecuencia en un designio estratégico de la teoría. Canguillehm le reprochó a su antiguo discípulo haber colocado bajo cierto numen teórico¹⁰, que a sus ojos la disminuía en radicalidad, la discontinuidad que el propio maestro de Foucault profesaba en tanto historiador de las sucesivas configuraciones del saber.

Incluso la pregunta acerca de las condiciones que habilitan el surgimiento y la transformación de las distintas edades del saber suscribe, desde una perspectiva ontológica,

⁸ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 25.

⁹ AGAMBEN, G. *Signatura Rerum*. 1ère.éd. Paris: Vrin, 2009, p. 103.

¹⁰ CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité*. 2^a éd. Paris: Vrin, 1981, p. 10.

idéntico planteo discontinuista¹¹. Se destaca, como elemento nuclear de cierta heterogeneidad habilitante del saber, una elaboración alternativa de la finitud, respecto al planteo de la misma cuestión en Heidegger. La analítica se despliega, para este último, a partir de la misma finitud que la suscita y orienta en su significación. Tal analítica se revela al hombre, en *Ser y Tiempo*, en tanto surge de la propia significación acotada del ser¹². Para el profesor de Vincennes la finitud provee, por el contrario, antes que la revelación de la limitación humana ante lo divino, el saber sobre el hombre, en cuanto la misma limitación empírica lo lleva a interrogarse por un mundo de condicionamientos que pautan su existencia. Esta condición se manifiesta ante todo en las ciencias humanas, bajo la crítica de la representación que proviene de un confín empírico de la positividad, horizonte que devuelve el saber a la pregunta sobre la propia existencia humana que lo sostiene¹³.

La secularidad del doble cuerpo del Rey

El planteo que aleja a Foucault de la Historia, entendida como ordenamiento crítico que apela a la continuidad explicativa del sentido, le prohíbe asimismo todo recurso a la secularización, en tanto que transposición del trasfondo religioso en contexto profano. La brecha que se abre por esta vía en el modo de constitución del Corpus en la arqueología, anticipa de manera significativa el hiato de poder que instala el “doble cuerpo del Rey”, en cuanto se inscribe de lleno en una dualidad cielo/tierra que infunde el

¹¹ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Op. Cit. p. 64.

¹² HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. 2ª.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 14.

¹³ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Op. Cit. p. 362.

derecho divino, pero trasunta a su vez una paradójica discontinuidad protagónica¹⁴.

El análisis de la constitución del alma del vasallo a través de la profundidad de lugar que determina la mirada del señor feudal¹⁵, distribuye los lugares a partir de una condición de Orden que no puede subsumirse en un único principio de sustentación. Determinado por el Orden que instala el poder feudal, el lugar del vasallo no deja sin embargo de solventar la trascendencia que adquiere toda actividad, una vez registrada en el propio destino que el soberano se propone alcanzar. Por esta vía de trascendencia actuada, el alma del vasallo es efecto de la mirada del señor, en tanto ésta requiere, como sedimentación de sí propio, la incorporación al dominio señorial del lugar soportado por otro. Mandatada por el señor, el alma del vasallo se entiende a sí misma como parte de un Orden, en cuanto particular trascendente gracias a una actividad infundida desde otro lugar.

La misma retrospectión de lugares interviene, aunque en términos de una economía que revierte el poder, desde el bio-poder monárquico, que sosteniéndose en una mejora de las condiciones de vida de la población, conlleva *mutatis mutandis* la sublevación biopolítica de la misma comunidad que servía de soporte a la gloria de la Corona. El poder pasa a fundarse, en el tránsito entre uno y otro régimen, en la racionalidad inducida por el bienestar público, que se vuelve ahora contra del mismo poder feudal que lo fomentara antaño en su provecho. En el análisis foucauldiano la transposición del poder nunca se funda en una transferencia secuencial, sino por el contrario, en el litigio perenne que provoca la reversión de lugares entre sí, en razón de una lectura contextuada del conflicto que propicia un desenlace conceptual imprevisto. No existe

¹⁴ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975. p. 33.

¹⁵ Ibid. p. 34.

matriz del devenir capaz de anticipar el destino del conflicto entre partes disonantes, pero que a su vez legitiman, una vez asumida la habilitación que propicia la heterogeneidad explicativa, toda estrategia teórica alternativa.

En la trayectoria que cumple la discontinuidad en la obra de Foucault, el Panóptico señala un punto de inflexión. Cierta Rubicón de la teoría es atravesado exitosamente por el analista del discurso, desde que logra explicar la regulación discursiva de la sociedad a través del posicionamiento relativo de cuerpos confrontados entre sí, en una agonística constitutiva del Cuerpo Social, que se substituye con ventaja al análisis del Corpus textual¹⁶. Escrita por medio de un guión, la *con-scientia* ya denunciaba en Heidegger¹⁷ la intervención activa que sostenía la formalización —que para el pensador de la Selva Negra no era otra que la puesta en escena de sí mismo por el *subjectum*¹⁸. La formalización *eo ipso* del existencialista se despliega, a partir de *Surveiller et punir*, en tanto coreografía de un cotejo sostenido por cuerpos íntegros¹⁹. Esta incorporación plena de la finitud a la explicación del efecto de forma consignado en una conciencia, ya no sólo divide un Corpus entre el analista y el contexto establecido por la tradición, sino que también explica el ordenamiento del Cuerpo Social, en tanto campo instruido *singulatim* por toda partícula incorporada al cotejo público.

Aunque el Panóptico haya sido avizorado ante todo como un éxito relativo a la explicación del poder, su gravitación relativa a la personalidad teórica de la discontinuidad foucauldiana reviste asimismo una

¹⁶ DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 2006, p. 46.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. 1ª.ed. Madrid: Alianza, 1995, p. 89.

¹⁸ Ibid. p. 75.

¹⁹ DELEUZE, G. *Foucault*. Op. Cit. p. 131.

significación mayor. La explicación del poder público en tanto correlación que se establece a partir del proceso social, implica por igual la discontinuidad enunciativa de la arqueología y la inscripción del discurso entre los efectos de poder en la sociedad, a través de la existencia fabulada de los “hombres infames”²⁰. A partir de este clivaje suprasubjetivo el “cuidado de sí” podrá entenderse también como un abordaje genealógico del sujeto, que trasciende la crítica moderna de la subjetividad, en cuanto no se apoya sino en el despliegue de una “red extensa de obligaciones”, efecto a su vez, del deseo que lleva a sujetarse a una conducta ante otros. La equivalencia entre verdad y poder señala, tanto como la inscripción de la verdad en juegos que configuran lugares propicios entre sí, que la discontinuidad integral, entre cuerpos en sentido integral, consigna la plena diferenciación discontinuista del planteo foucauldiano.

La Santísima Trinidad, el Corpus y el cuerpo

La discontinuidad presenta, por consiguiente, dos acepciones en Foucault. Por la primera, el saber es discontinuo en sí mismo, por ejemplo, tal como las ciencias humanas forman parte integral de la *episteme* moderna, pero tan sólo en tanto “figuras positivas del saber”. Por la segunda, la discontinuidad se presenta como sucesión de saberes que anclan en distintas condiciones de posibilidad. Aunque estas dos vertientes de la discontinuidad se interrogan entre sí, son estrictamente alternativas. Por un lado se le pregunta al saber por la unidad que lo caracteriza de cara a una edad que le es propia, por el otro lado se pregunta sobre una diversidad de determinaciones supracognitivas que dan lugar a distintas edades del saber.

²⁰ FOUCAULT, M. *Philosophie*. 1ère.éd. Gallimard: Paris, 2004, pp. 572-573.

La integración de estas dos discontinuidades llega a ser provista por el estudio de las disciplinas en la Época Clásica, en cuanto hacen de los cuerpos partículas dóciles al mandato de una condición pública y colectiva, que los educa a la vez que los integra. De esta manera se resuelve la doble articulación entre la discontinuidad del “doble empírico trascendental” -que planteaba “el redoblamiento” entre la facultad crítica y los datos empíricos- y la díada que presidía la arqueología –entre el *a priori* formal de un corpus teórico y el *a priori* histórico de un *habitus*. La identificación entre el cuerpo y el particular disciplinado no puede entenderse, pese a la integración disciplinaria, sino desde el punto de vista de la célula, es decir de la unidad de sentido que procura la incorporación en una totalidad articulada. Foucault encuentra una unidad de sentido en la célula monacal cristiana²¹, en cuanto al tiempo que forma parte de un todo concreto, la índole celular también actualiza la significación que le cabe a sí misma en tanto particular.

Esta solución supone que la significación del todo dictamina el papel de la parte y aunque zanja el dilema moderno de la participación de la subjetividad en la experiencia, deja intactos dos problemas heredados de la prognosis cristiana: el de la totalización que exige la destinación de una Obra y el de la actuación de cada quien por sí propio, más allá del decreto de creación. En este sentido de la remisión a un trasfondo cristiano parece situarse la crítica de Baudrillard²², apenas posterior a la aparición de *Surveiller et punir*, en cuanto el reproche que le dirige hace hincapié en la condición cuasi obsesiva del tema del Orden en Foucault. La propia progresión de las temáticas así lo señala en algunos de los análisis gravitantes del profesor del Collège de France, ya sea en torno a la

²¹ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Op. Cit. pp. 145-151.

²² BAUDRILLARD, J. *Olvidar a Foucault*. 2ª.ed. Valencia: Pre-textos, 1986, p.5.

“Ciencia General del Orden”, como en *El orden del discurso* o el “ordoliberalismo”. Otro razonamiento se impone, sin embargo, en el margen de lectura que abre la cuestión del Orden en Foucault, en cuanto proyección sobre la doble articulación del *Ordo* Cristiano, significación de un particular por un lado, totalización del sentido por el otro.

La libertad contingente

La apreciación respecto al zig-zag foucauldiano²³, que una vez llegado a un obstáculo infranqueable lo conduce a ingresar en una orientación de búsqueda diferente²⁴, también debiera leerse en el sentido de una anticipación del cambio de rumbo. Puesto en la perspectiva de una prognosis de la libertad, el zig-zag que se destaca por la crítica no correspondería al agotamiento de un proyecto de formalización, sino al propósito de abrir un rumbo alternativo para los términos del estudio. Esta osadía teórica se marca en todos los pasos de Foucault como una propedéutica de la libertad intelectual, por ejemplo, cuando sostiene junto con Deleuze el criterio de la teoría como caja de herramientas, que expresamente se vincula, además, a una formulación irrestricta de consecuencias teóricas, que se sucederían sin limitación de sucesión prevista. En “Verdad y Poder” se abre un crédito de coyuntura a los intereses propios de los investigadores científicos, considerados en tanto “estrategas de la vida y la muerte”²⁵, en razón de cierta insubordinación que los contrapone al control por parte de aparatos partidarios. Esta confianza

²³ DELEUZE, G. *Foucault*. Op. Cit. p. 103.

²⁴ Ver la introducción de Miguel Morey a FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 12-13.

²⁵ FOUCAULT, M. “Verdad y poder”. In: NICOLAS, J.A. FRAPOLLI, M.J. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 457.

política dispensada a la generación específica de perspectiva significativa –en el caso de “Verdad y poder” en torno a la cuestión de la verdad, se vale del antecedente de Oppenheimer, por demás significativo del riesgo global que se arrostra en la perspectiva de un posicionamiento alternativo.

Por oposición a esa confianza depositada en la libertad intelectual, cierta prospectiva de la obra foucauldiana la presenta tributaria de temáticas tradicionales, en tanto período epistémico, período político y período ético. Esta descripción de la trayectoria académica del autor de *Surveiller et punir* registra una personalidad intelectual ingresada en la congruencia disciplinaria del saber. Por esa vía Foucault pasa a formar parte de una Sagrada Familia del corpus teórico, sacralizada sistemáticamente en aras de la reproducción del saber profesoral. Conviene considerar, por el contrario, que si el período dedicado a “las disciplinas” permitió trascender la explicación freudomarxista del poder, en tanto fatal determinación de la base por una orientación que la modela, tal desarticulación de la totalización explicativa surge de la discontinuidad que explica el todo como conflicto *in nuce*.

La cuestión del todo –por ejemplo la del “todo social”– no sólo queda abierta, en consecuencia, sobre sus avatares de destino conjunto. La informalidad de una actividad se sostiene, en la lectura que hace Gabilondo de Foucault, tanto en la discontinuidad entre “relaciones de fuerza” como entre “juegos estratégicos”, ya que la poliarquía que la habilita proviene ante todo de “elementos heterogéneos”²⁶.

La discontinuidad provee, por lo tanto, la modulación del conjunto explicativo en Foucault, incluso cuando la mercadocracia neoliberal recuperó para el poder

²⁶ GABILONDO, A. *El discurso en acción*. 1ª.ed. Madrid: Anthropos, 1991, p. 170.

la reversión biopolítica de la racionalidad de Estado. Esta crisis de la perspectiva foucauldiana que reseña Geoffroy de Lagasnerie²⁷ reformula el mismo criterio de heterogeneidad, ya no en tanto agonística del cuerpo social, sino en tanto actividad para otro, que sustenta sin embargo el propósito del cuidado de sí. De cara a la escena del Cosmos se persigue como a un “sí mismo”, en tanto que ejemplaridad paradigmática, el propio anhelo de perfección que guía al ciudadano antiguo²⁸. Tal actividad de uno mismo sobre sí como ajeno, incluye una informalidad congruente con los “reticulados de lectura” de la arqueología, la misma que 20 años antes Foucault propusiera de cara a un Orden textual inexplicado aunque patente. La discontinuidad se sustenta en la actividad, en cuanto incursiona entre otros tantos protagonismos dispares, instruidos entre sí por una misma contingencia de la significación.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. *Signatura Rerum*. 1ère.éd. Paris: Vrin, 2009.

BAUDRILLARD, J. *Ohvidar a Foucault*. 2ª.ed. Valencia: Pre-textos, 1986.

CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité*. 2a.ed. Paris: Vrin, 1981.

DE LAGASNERIE, G. *La dernière leçon de Michel Foucault*. 1ère.éd. Paris: Fayard, 2012.

DELEUZE, G. *Foucault*. S/n.éd. Paris: Éditions du Minuit, 2006.

²⁷ DE LAGASNERIE, G. *La dernière leçon de Michel Foucault*. 1ère.éd. Paris: Fayard, 2012, pp. 18-19.

²⁸ FOUCAULT, M. *Philosophie*. 1ère.éd. Gallimard: Paris, 2004, p. 733.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. S/n.ed. Paris: Gallimard, 1966. FOUCAULT, M.

L'archéologie du savoir. S/n.ed. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Tecnologías del yo*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. “Verdad y poder”. 1a.ed. In: NICOLAS, J.A. FRAPOLLI, M.J. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997.

_____. *Philosophie*. 1ère.ed. Paris: Gallimard, 2004.

_____. “Les confessions de Michel Foucault” *Nouveau Millénaire*, *Défis libertaires*, <http://1libertaire.free.fr/Foucault40.html> (acceso el 23/02/2016)

GABILONDO, A. *El discurso en acción*. 1ª.ed. Madrid: Anthropos, 1991.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. 2ª.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. 1ª.ed. Madrid: Alianza, 1995.

LOPEZ, S. “El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XVIII)” IN: *Rebelión*, 18/08/13, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=171906> (acceso el 06/03/14)

▣ "Restituir ao discurso seu caráter de acontecimento" ▣

HISTÓRIA OUTRA: UMA ACONTECIMENTALIZAÇÃO DA HISTÓRIA ATRAVÉS DO DOMÍNIO DISCURSIVO

Gabriela M. Jaquet ¹

A publicação em 1969 de *L'Archéologie du savoir* marca um momento importante de formalização e de revisão do método arqueológico que fora utilizado em *Les Mots et les choses* ², e certamente muito importante no que tange a nossa problemática de analisar o traçado de uma história acontecimental com enfoque no *discursivo*. Será nesta obra que, ainda muito próximo de uma abordagem estruturalista e colocando as práticas discursivas em um primeiro plano por vezes autorreferencial e autônomo, Foucault exporá de forma bastante pontual alguns elementos de sua análise histórica. Como modificações em relação ao momento anterior, principalmente quanto à *Histoire de la folie à l'âge classique* ³ e *Naissance de la clinique* ⁴, temos que o filósofo vinha dando espaço cada vez maior, e tal já fica claro desde *Les Mots e les choses*, ao *saber* como nível preponderante, horizontal, que poderia ultrapassar a

¹ Mestre em Teoria da História – PPG História UFRGS – gabrielaJaquet@hotmail.com

² FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1966.

³ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard (coll. Tel), 1972.

⁴ FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF (coll. Quadrige), 1963.

problemática da experiência ⁵ e das práticas em acepção geral. Para um recorte mais específico, nos ateremos aqui especialmente ao primeiro período da obra foucaultiana e seu enfoque na análise do discurso através de dois eixos que nos servirão, respectivamente, de fio condutor e de horizonte de trabalho: a operacionalidade da categoria de *acontecimento* e o movimento de uma *acontecimentalização* da história ⁶. Assim, a fim de dar conta do estudo deste acontecimento ainda conectado ao foco enunciativo, faremos primeiramente uma abordagem específica do problema do *objeto*, do *enunciado*, e das noções de *arquivo* e de *a priori histórico* expostas em *L'Archéologie du savoir*, para seguirmos então em direção ao acontecimento sob a visada de uma teoria do discurso que já começa a trazer cada vez mais o não-discursivo para a cena. Quanto a este domínio, que nunca esteve ausente de suas análises, poderemos perceber que era deixado em segundo plano e subjugado à esfera discursiva também, entre outros motivos, por uma questão de verificação de não coincidência: Foucault percebia que às instâncias não-discursivas (“instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de

⁵ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Tese de doutorado – Université Michel de Montaigne/Bordeaux III. 2011. p. 260.

⁶ O termo de *acontecimentalização da história* aparece apenas duas vezes na obra foucaultiana: em debate com historiadores, “Table ronde du mai 1978” e em conferência pronunciada na Société Française de Philosophie no mesmo ano, “*Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*”. Intentaremos, ao longo deste artigo, mais *utilizar* esta noção na argumentação de nossa leitura de Foucault do que problematizar o contexto específico em que ela aparece, o que acabaria por fugir de nosso escopo aqui. (FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63; FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978” [1980]. *Dits et écrits*, vol. 2. Paris: Gallimard, 2001. p. 843.).

classificação, modos de caracterização”⁷) não correspondia uma formação correlata de *objetos* discursivos, por exemplo. No decorrer de sua obra, o espaço dado a essas instâncias será expandido e problematizado.

Unidades, objetos, enunciados

L'Archéologie du savoir repercutiu principalmente no que dizia respeito a ser uma metodologia formalizada da dissolução dos objetos, mas que procedera da mesma forma em relação a várias unidades tradicionais de explicação. Quanto aos objetos, o método da arqueologia fora reformulado nesta obra, por exemplo, em relação a como se apresentara em *Histoire de la folie à l'âge classique*, então, ao levar ao máximo em consideração a questão da permanente mutabilidade dos objetos de que se fala, no espaço em que se fala. A ideia de que os recortes feitos (pelo estudo dos historiadores, por exemplo) já seriam por si mesmos uma intervenção delimitadora pertencente a uma época e a uma *épistémè*, foi seguida por outros dismantelamentos, como em relação ao *sentido*, às explicações causais, ao primado do sujeito. Sobre este sujeito, se no livro de 1969 ainda será completamente uma *função* do discurso, posteriormente terá sua historicidade traçada através das práticas de assujeitamento e de subjetivação. Assim, apesar da importante reformulação que se segue a partir de sua maior visada sobre as práticas sociais em uma acepção geral, que caracteriza o método genealógico (com marco programático em *L'Ordre du discours*, aula inaugural de 1971 no *Collège de France*⁸), o método arqueológico permanecerá como base para reflexões na obra posterior em vários pontos.

⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. p. 61.

⁸ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

Como mote de tantos afastamentos, temos que, em termos de proposta historiográfica, Foucault procedeu por um movimento de desnaturalização da história, um posicionamento que se inscrevia, ao menos em parte, na esteira aberta pela história da ciência de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem. Esta desnaturalização seria, portanto, acompanhada por uma *singularização* da história, em oposição a generalizações explicativas compostas por conceitos que são previamente colados à realidade. Em uma especificação que busca tornar claros alguns destes conceitos, Edgardo Castro comenta, em relação ao método arqueológico em geral, que o “acontecimento arqueológico” refere-se às novidades históricas e às diferenças, com a assinalação das rupturas (entre *épistémès*, por exemplo); enquanto que o “acontecimento discursivo” seria um tipo de prática histórica, um acontecimento “que quer dar conta da regularidade histórica das práticas”⁹. Percebemos que Castro estaria, com esta divisão, referindo-se a uma diferenciação entre as primeiras obras, principalmente *Les Mots et les choses*, e o período de formalização do método, quando os enunciados serão descritos como acontecimentos, em *L’Archéologie du savoir*. Desta maneira, a relação entre ambas acepções de acontecimento dar-se-ia em que “as novidades instaurariam novas formas de *regularidade*”¹⁰. A contestação da noção de “origem”, por exemplo, que aparecera nas obras precedentes, pode ser entendida, então, também através das duas maneiras indicadas acima. Como Foucault aponta em *L’Archéologie du savoir*, o primado da origem será, entre outros, o que faz com que seja sempre impossível determinar, “na ordem do discurso, a irrupção de um

⁹ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. p.16.

¹⁰ Idem.

acontecimento verdadeiro”¹¹. Este acontecimento verdadeiro, quando descolado das necessidades da causalidade e de filiações, será elemento novo, de dispersão. O acontecimento é, sobretudo, um indecível.

A questão geral das *práticas* – discursivas e não-discursivas – talvez seja, para o caminho que estamos traçando, o nexa que mais importa para visualizarmos a operacionalização da categoria de acontecimento. Trata-se, pois, do discurso *como* prática, em que este “não é suscetível de ser definido fora das relações que o constituem”¹². A fim de tornarmos mais claro o posicionamento de Foucault neste momento, de que não seriam as práticas não-discursivas que condicionavam mudanças nos campos, mas, pelo contrário, que seriam os discursos a instaurarem o todo nos sistemas de relações, reportemos ao exemplo que ele oferece sobre a grande unidade da medicina clínica. Aqui, a *acontecimentalização* poderia ser lida como meio de complexificar as explicações tradicionais, advindas do domínio não-discursivo, que justificam o aparecimento dessas unidades a partir de esquemas naturalizados, mas que não se sustentam quando colocados sob uma ótica histórica outra. No exemplo da medicina clínica, ele estará criticando o modelo de inteligibilidade das justificativas que a transformaram em uma *unidade* evidente.

A medicina clínica não deve ser tomada como *resultado de uma nova técnica de observação*, – aquela da autópsia que era já praticada desde muito tempo antes do século XIX; nem como *resultadoda pesquisa pelas causas* patogênicas nas profundezas do organismo – Morgagni já a exercia desde a metade do século XVIII; nem como *efeito desta nova*

¹¹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op.Cit. p. 36.

¹² LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault)”. In: *Para uma crítica da epistemologia*. Trad: Manuela Menezes. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980. p. 90.

*instituição que era a clínica hospitalar – já existiam há décadas na Áustria e na Itália; nem como resultado da introdução do conceito de tecido no Tratado das Membranas de Bichat.*¹³

Assim, se não foram estes os motivos que *fizeram surgir* a grande unidade da medicina clínica em determinado período do tempo, a proposta do filósofo para este aparecimento virá, pois, por uma *análise dos discursos* envolvidos. A medicina clínica deve, contrariamente àquelas outras explicações,

[...] ser considerada como o relacionamento, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dos quais uns se referiam ao *status* dos médicos, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros à sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam etc. Pode-se dizer que esse *relacionamento de elementos diferentes* (alguns são novos, outros, preexistentes) é efetuado pelo *discurso clínico*; é ele, enquanto prática, que instaura entre eles todos um sistema de relações que não é "realmente" dado nem constituído *a priori* [...].¹⁴

A arqueologia tem, então, de estar atenta para a singularidade dos elementos que só surgem a partir deste procedimento histórico não-tradicional, e para a regularidade em que aparecem. Mas com relação a que campo a “singularidade” que Foucault quer restabelecer para o acontecimento enunciativo torna-se possível de ser pensada? O que quer essa forma de descontinuidade histórica?

¹³ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op.Cit. p. 72. Grifos meus.

¹⁴ Idem. Grifos meus.

Como o autor deixa claro, as singularidades e as rupturas são da ordem dos possíveis, e não dados prévios ou naturais. A intenção será ainda restabelecer outras formas de regularidade a partir de uma revisão da relação entre os enunciados. Ao intentar se afastar da inteligibilidade dominante das unidades de discurso estabelecidas através da *língua* e do *sentido* (*grosso modo*, estruturalismo e fenomenologia), ele não buscaria “disseminar uma poeira de fatos”, mas sim descrever *outras unidades* a partir de “decisões controladas”¹⁵. A *regularidade* buscada se constrói em uma reorganização dos elementos no campo, bem como a *singularidade*. Só que agora um descolamento é operado, aquele descolamento que vai renunciar às “coisas”, “despresentificá-las” ao “definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso, e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico”¹⁶. Esse “conjunto de regras” que constitui as condições de aparecimento dos objetos reporta-se à internalidade do *sistema*. São regras que só podem ser definidas e identificadas em um campo muito estrito, e daí a diferença que apontaremos agora entre abstração de elementos *possíveis* (condições ideais) e a delimitação de elementos *reais*¹⁷.

¹⁵ Ibid. p. 40.

¹⁶ Ibid. p. 65. Grifos do autor.

¹⁷ Dreyfus e Rabinow comentam esta questão das “regras” reportando ao estruturalismo, mostrando um debate em relação ao sistema regras para a descrição das transformações discursivas de que fala Foucault, no sentido da possível fixidez (“metarregras”) que o autor não teria resolvido em *L'Archéologie du savoir*: “Enquanto o estruturalista afirma encontrar leis transculturais, anistóricas e abstratas, que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos sem sentido, o arqueólogo limita-se a encontrar as regras locais de transformação que, em um dado período, em uma formação discursiva particular, definem o que deve ser considerado um enunciado com sentido idêntico. Estritamente falando, se uma regra é um princípio formal que define as

A regularidade, aqui não formando par com irregularidade, refere-se ao conjunto de condições para a existência da função enunciativa e não se confunde tampouco com “frequência” do aparecimento dos enunciados. Como escreveu Deleuze, trata-se, pois, não de uma média, mas de uma curva, tudo dizendo respeito ao *espaço* de emissão de singularidades ¹⁸. Sobre as *condições* para a ocorrência dos enunciados, que são, portanto, o seu *a priori histórico*, devemos distingui-las primeiramente em termos de *existência* e de *possibilidade*. Assim, apesar de esta última palavra não colocar problemas de forma geral, ela vai se referir, atentam Dreyfus e Rabinow ¹⁹, pela visada estruturalista, às possibilidades *totais* de inter-relação dos elementos cuja regulação é projetada em um *fundamento* para fora do sistema, ou para fora do campo especificamente em questão. As condições de existência, a que se refere Foucault ²⁰, querem que as contradições e desvios do

condições necessárias e suficientes às quais um ato discursivo deve satisfazer antes de poder ser considerado sério, não há regras absolutamente. Ou melhor, as regras que regem o sistema de enunciados não são nada mais do que o modo pelos quais os enunciados realmente se relacionam (...)” DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Trad: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. p. 73.

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004. p. 13.

¹⁹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op.Cit. p. 73.

²⁰ Estamos atentando para esta distinção a fim de melhor compreendermos outros aspectos do pensamento foucaultiano e, em especial, neste momento, quanto ao *a priori* histórico, mas lembremos que Foucault também utiliza o termo *condições de possibilidade* quando de sua análise arqueológica em *La Naissance de la clinique*, por exemplo: “A pesquisa aqui empreendida implica, portanto, o projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórica e crítica, na medida em que se trata, fora de qualquer intenção prescritiva, de determinar as *condições de possibilidade* da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu”

discurso sejam descritas e que o modo de construção da ciência, feito para ser esquecido depois de produzido o objeto, apareça. As *contradições*, pois, não são problemas que denotam “lacunas” em um solo fundamental, elas são “objetos a serem descritos por si mesmos”²¹. Temos a operacionalização de uma inversão, que mostra a relação dos discursos com os objetos não só em constante mutação, mas também em deslocamento e desaparecimento. Assim, “condições de existência” toma lugar perante o esfacelamento do objeto; trata-se agora de uma interrogação que visa pontualmente um campo, um *espaço*, e não objetos fixos: “[...] o problema que se coloca é de saber se a unidade de um discurso não é feita, mais do que pela permanência e pela singularidade de um *objeto*, pelo *espaço comum* onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam”²². Alusão, portanto, ao caráter *topológico* e à *imanência* em que opera a análise. Olhando atentamente, temos, portanto, quanto à questão dos objetos, não sua dissolução, mas sua *recolocação* na

(FOUCAULT, M. Naissance de la clinique. Op.Cit, XV). Também em *Les Mots et les choses*, ao referir-se ao projeto da arqueologia no prefácio, ele diz: “[...] o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *épistémè* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas *condições de possibilidade*; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico.” (FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 13). O que enfatizamos, com isso, é que condições de possibilidade e condições de existência estão se intercambiando na visada de Foucault, e então estamos lidando com condições de possibilidade *de existência, de emergência, de enunciação*, etc.

²¹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 198.

²² FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” [1968]. *Dits et écrits*, vol. 1, 1954-1975, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001. p. 739.

história. Nela, os objetos não estão prontos, é o processo de sua identificação (e uso) que é histórico. E então o famoso exemplo foucaultiano da loucura: é a operação arqueológica que faz com que possamos concluir que *a loucura* não existe, o que não quer dizer que ela não seja nada²³.

Será em relação à formação dos *objets* discursivos que Foucault falará da busca pelas diferenças, porque este “jogo das regras que tornam possível o aparecimento dos objetos” opera sempre por uma determinada *negatividade*, por dispersão, interstícios, distâncias²⁴, – justamente porque desapareceu a universalidade naturalizada de agrupamentos baseados em objetos fixos, bem como em conceitos ou temáticas. A descrição destas diferenças será feita pelo delineamento de seu sistema, pelo escrutínio de diversas leis. O fato de o enunciado, que poderíamos ser levados a pensar ser a unidade mínima do discurso – seu átomo –, não sê-lo, demonstra também o distanciamento que aqui é tomado em relação a uma *estrutura* “fixa”: o enunciado, distanciado do caráter unitário que tem a frase dos linguistas, a proposição lógica dos analíticos ou o ato ilocutório dos gramáticos, será *função da existência*, ou seja, o que permite a existência efetiva dos conjuntos de signos²⁵.

Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um *correlato* - ou uma ausência de *correlato*, assim como uma proposição tem um referente (ou não), ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um "referencial" que não é constituído de

²³ FOUCAULT, M. FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, org: Michel SENELLART, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004. p. 122.

²⁴ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 191

²⁵ Ibid. p. 115.

"coisas", de fatos", de "realidades", ou de "seres", mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas ²⁶.

Assim é que o enunciado, diferenciando-se, é o próprio espaço de possibilidade da existência de todos os outros, sendo apenas em determinados níveis enunciativos que aparecerão a semântica e a lógica. As condições de possibilidade (internas) a que abrem os enunciados se relacionam com seu caráter de conjunto em um contexto. Essas condições estão sempre imiscuídas em séries, em campos de coexistência, o que já designa a interdependência que criam entre si e ao seu redor. Não há determinismo ou imobilidade, é justamente pela história que Foucault não cairá em uma ontologização da estrutura. É por isso que o enunciado, como nos lembra Takashi Sakamoto, não pode ser átomo, mas é *nó*. O enunciado depende sempre dos outros enunciados do campo: “Podemos afirmar que o ser singular do enunciado, determinado por estas relações, não é nada além de histórico” ²⁷. Importante notar, neste sentido, que o enunciado, apesar de sua materialidade, é repetível; o que não é repetível é a *enunciação*, em seu caráter de *acontecimento singular*. No entanto, a repetibilidade do enunciado depende de uma série de condições de seu campo de utilização.

Há, desta forma, uma sistematização das rupturas, em que será desenvolvido o nexos das regularidades que regem a dispersão dos objetos ²⁸, pois estes não serão mais remetidos a nenhuma forma perene que lhes dê base, que

²⁶ Ibid. p. 120-121.

²⁷ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 294.

²⁸ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 151.

lhes anteceda – que lhes sirva de referente. É preciso enxergar que tanto a *ruptura*, quanto a *singularidade*, ou a *regularidade*, não estão mais situadas em um plano maior, mas pertencerão a outros recortes bastante específicos, históricos – o das práticas, o das estratégias. Se regularidade não designa aqui frequência ou probabilidade, é porque todos os enunciados possuem regularidades; assim, não apenas singularidade e regularidade não são opostas, como poderão coexistir, e dependerão uma da outra. O acontecimento discursivo é único, mas está sempre sujeito à repetição, transformação, reativação. É a formação discursiva que define a regularidade dos enunciados, e a questão das rupturas e diferenças responde à *raridade* dos enunciados, em relação a um sistema de exclusão²⁹ que ora os faz aparecer, ora os interdita. Assim, esta descrição dos enunciados possui uma lei própria que permite a formação, por exemplo, de uma das unidades que estão sendo propostas por Foucault, que é a unidade, justamente, do “discurso”.

[...] se conseguir demonstrar – como tentarei em seguida – que a lei de tal série é precisamente o que chamei [...] *formação discursiva*, se conseguir demonstrar que este é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases, ou das proposições, mas dos enunciados (no sentido que dei à palavra), o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico³⁰.

²⁹ Ibid. p. 156.

³⁰ Ibid. p. 141.

Temos, portanto, que o *acontecimento* também é o que remete a um momento anterior à delimitação dos objetos que vão povoar as formações discursivas que serão naturalizadas e evidencializadas em seguida. Este “anterior” não é estritamente um referencial cronológico, mas indica um momento *outro*. Trata-se da possibilidade de restituir toda a abertura de “um outro futuro” para o passado do discurso ao revisar a materialidade dos enunciados que o compõe – será o que aprofundaremos a seguir ao tratarmos da *rarefação*. Esta revisão da materialidade é a própria “descrição dos enunciados”³¹, que tem por mote não uma pureza originária do discurso ou algo que viria antes do discurso (o que existe atrás das coisas...) mas o levantamento de hipóteses sobre *outras configurações*; além do estudo de como estas configurações que temos puderam existir e quais foram suas transformações até o delineamento das práticas no presente que dizem quem somos hoje.

Desta forma, as hipóteses para a formação dos discursos demonstram que a indeterminação do acontecimento enunciativo pode ser lida pela possibilidade de as coisas serem designadas por um enunciado sempre determinável e não determinado, ao manter acontecimento e enunciado fora de uma relação de causa e efeito como entre sujeito e objeto³². O acontecimento está aberto. Sua *indeterminação* é o que permite o trabalho sobre ele. É

³¹ “[A função enunciativa] em vez de dar um “sentido” a essas unidades, coloca-as em relação com um campo de objetos; ao invés de lhes conferir um sujeito, abre-lhes um conjunto de posições subjetivas possíveis; ao invés de lhes fixar limites, coloca-as em um domínio de coordenação e de coexistência; em vez de lhes determinar a identidade, aloja-as em um espaço em que são consideradas, utilizadas e repetidas.” (FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 139).

³² TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. 2011. 167 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. p. 84.

porque o acontecimento é sempre possível que ele pode ser descrito, mas não esgotado, – e tal pode ser pensado sobre a noção na obra de Foucault de uma forma bastante geral, ainda que aqui estejamos nos ocupando mais especificamente com o momento em que ela fora designada em seu domínio discursivo. Lidamos, portanto, apenas em aparente paradoxo, com uma multiplicação do acontecimento que só permite mostrá-lo, fazer ver seu espaço, ao volatilizá-lo. Se uma acontecimentalização é o que permite o aparecimento e agrupamento de formações em seu aspecto discursivo, é porque várias dissoluções de diversas unidades possíveis foram operadas depois de testadas, tais como “normas”, “noções”, “conceitos”, “temáticas”. Se a busca por outras totalidades deve proceder de forma diversa, é porque as individualizações de um discurso deveriam ser buscadas “na dispersão dos pontos de escolha que ele deixa livres”³³. Na sequência, problematizaremos a busca foucaultiana pela *formação* de unidades através da *dissolução* de unidades.

Rarefação histórica

A questão das raridades discursivas, ou da “rarefação do discurso”, remete diretamente a estas práticas de exclusão que o discurso promove e que o compõem. Este sistema de exclusão, que seleciona a possibilidade (ou, melhor, a *existência* efetiva dos enunciados baseada em sua rarefação), foi delimitado por Foucault em *L’Ordre du discours*, como sendo composto por três formas principais: a *interdição* (a palavra proibida), a *segregação* (a separação através da loucura), e a *vontade de verdade*³⁴. Os enunciados são raros porque estão atrelados a formas muito específicas de se *poder dizer a verdade*. Ou seja, é a vontade de verdade –

³³ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 51.

³⁴ FOUCAULT, M. *L’Ordre du discours*. Op. Cit. p. 21.

a vontade de determinadas verdades – que fizeram aparecer os discursos. A raridade, assim, diz respeito ao que *efetivamente* apareceu, se produziu, *pôde* constituir-se enquanto discurso: muito pouco perante tudo o que *poderia* ter se formado. Esta raridade aqui difere do esquema de totalidades ou da riqueza pluralizante com que opera uma análise interpretativa ou lógica (que só levariam em conta o que *apareceu*, não se assentariam em uma *abertura*) – sendo portanto no plano da *enunciação* que estas irão se distinguir da própria análise discursiva: “as homogeneidades (e heterogeneidades) enunciativas se entrecruzam com continuidades (e mudanças) linguísticas, com identidades (e diferenças) lógicas, sem que umas e outras caminhem no mesmo ritmo ou se dominem necessariamente”³⁵. A raridade apontada é o que expande realmente a visibilidade do acontecimento como multiplicidade. Ou seja, ao tentar descrever os enunciados e delimitar seus campos, suas formações discursivas, Foucault está querendo perceber quais os tipos de vontade de verdade existiram e sob quais divisões operaram, questionando *como* eles deram forma aos discursos. Baseando-se na efetividade dos enunciados (*materialidade existente*, e não *derivação* pelo sentido), ele opera por uma multiplicação dos dados empíricos: “a arqueologia consiste em pensar o múltiplo sob a forma *histórica*”³⁶. O que se busca é uma “lei de raridade”, um “princípio de rarefação” em relação ao “*não* preenchimento do campo das formulações possíveis”: “[esta lei] repousa no princípio de que nem *tudo* é sempre dito; em relação ao que poderia ser enunciado em língua natural, em relação à combinatória ilimitada dos elementos linguísticos, os enunciados (por numerosos que sejam) estão sempre em *déficit*; a partir da gramática e do tesouro vocabular de que se dispõe em dada

³⁵ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 191.

³⁶ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 330. Grifo meu.

época, relativamente poucas coisas são ditas em suma.”³⁷. A ideia será, assim, que sua análise do discurso seja irreduzível a *fundamentações*: nem palavras, nem coisas. Este princípio de multiplicação acontecimental se manterá ao longo da obra e será fundamental na multiplicação de possibilidades referentes a *outras* configurações históricas possíveis; ainda que percebamos que na última fase de seu trabalho o acento se dará mais explicitamente em relação ao presente (e, conseqüentemente, ao futuro, como em seu diagnóstico de 1978-79 do Irã insurgente) – que é possibilitado justamente pelo estudo do não-discursivo.

Desta maneira, ainda que seu procedimento arqueológico deva começar nesta procura pela “lei da pobreza dos enunciados”³⁸, partindo da raridade que foi “subtraída” em uma multiplicidade, pensar a exclusão dos enunciados não significa investir em uma identificação da repressão que os teria feito calar. Como vimos, a análise do discurso está visando uma diversidade de possíveis que se contraponha à multiplicidade aparente da interpretação e da lógica. Assim, se parece paradoxal pensar que a análise discursiva se contrapõe a uma multiplicidade que *subtrai*, é porque esta só seria múltipla em um campo fechado, que, ao estabelecer suas próprias verdades, não permite enxergar para além (ou para alguém) delas. Se a análise foucaultiana não se interessa em apontar uma repressão que teria obstruído os enunciados possíveis e que não apareceram, é porque este tipo de identificação seria também o fundamento de uma teoria que pretendesse dar conta de uma *totalidade* – agora, então, uma totalidade *do que não fora dito*. O que se buscava, no entanto, era uma “distribuição de lacunas, de vazios, de ausências, de limites, de recortes”³⁹. Os enunciados sempre estão, neste tipo trabalho, aonde

³⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 156.

³⁸ Ibid. p. 158.

³⁹ Ibid. p. 157.

deveriam estar: no seu lugar, mas um lugar pensado como inteiramente *aberto*. Tal era, igualmente, a função da *case vide* descrita por Deleuze em “*À quoi reconnaît-on le structuralisme?*”⁴⁰. Este lugar (e tempo) inteiramente aberto é a *história*, ou seja, o momento histórico específico em que os enunciados puderam aparecer. Desta maneira, a problemática que Foucault traz só pode ser viabilizada a partir da interrogação: “como se dá que tal enunciado apareceu, e nenhum outro em seu lugar?”⁴¹ Suspende-se, ao historicizar sua formação, as verdades do discurso.

Delineado assim fica o plano do enunciado que, ao distinguir-se do *sentido*, o comporta também, como finalmente será sua posição em relação à própria visada estruturalista e hermenêutica, integradas como possíveis, mas distintas, ao menos programaticamente, de seu projeto. O que está dito no não dito, ou o que está interpretado através dos enunciados, por detrás das coisas, permanece em seu estudo justamente porque faz parte da historicidade do discurso tal como ele pôde existir, e pertence, por isso, ao nível da formulação, – estes enunciados não variam por causa das *significações* que a eles foram atribuídas, são as significações “ocultas” que dependem da modalidade enunciativa. A interpretação seria uma forma de completar a pobreza, de responder à raridade dos enunciados. Assim, ainda que haja lugar legítimo para estes outros tipos de descrição, de nenhuma forma eles podem valer como análise das *condições de existência* dos elementos sobre os quais se debruçam. O enunciado, ao estar em outro plano, é função da existência das frases, proposições ou

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?”. In: CHÂTELET, François (éd.), *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*. Paris: Hachette, 1973. Disponível em: http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acesso em: 29/08/2015.

⁴¹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 39.

seqüências de signos, mas não pode ser confundido em sua manifestação com os efeitos, decorrências e significados daquelas. É disto que fala Deleuze ao escrever que os enunciados são *extraídos* das palavras, frases, proposições⁴². O enunciado cruza estas unidades: “Rachar, abrir as palavras”⁴³.

O arquivo e o enunciado-acontecimento

Neste momento do método arqueológico, por uma preocupação formal, os acontecimentos são considerados, como vemos, em sua concepção *enunciativa*, e o que Foucault chamou de *arquivo* será aqui o conjunto de regras que permitem a estes acontecimentos aparecerem e serem pensados: “‘arquivo’ [...] designa a maneira pela qual os acontecimentos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo ‘arqueologia’ refere-se então ao tipo de pesquisa que procura extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um arquivo.”⁴⁴. Estas regras, apesar de não se situarem fora da história, receberão uma formulação bem mais fixa neste momento do que posteriormente na obra foucaultiana. O arquivo é o que pode estar sempre indicando para um *outro*, para uma *alteridade* histórica, justamente em uma concepção de história que quer saber do presente por meio de um distanciamento referenciado com o passado. Esta história procede em sua análise do presente *desde* e *através* da valorização da *diferença*, em contraposição à *identidade*. Assim, a formação discursiva não é a recuperação da unidade que fora descartada, e nem sequer é a formação de outras unidades novas no molde totalizante. Ao invés de

⁴² DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 26.

⁴³ Ibid. p. 60.

⁴⁴ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” [1978]. *Dits et écrits*, vol. 2, 1976-1988, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001. p. 469.

agrupar semelhanças, ela interroga os motivos das dispersões. O “arquivo” será este conjunto de “leis”, esse sistema que rege os enunciados e permite o discernimento de sua singularidade a partir do conjunto de regularidades em um discurso que fora institucionalizado. Na entrevista intitulada “*Réponse à une question*”, de 1968, Foucault precisa a noção ao dizer que ela fazia referência aos limites e formas de dizibilidade do discurso, sua conservação, memória (“quais tipos de relações são estabelecidas entre o sistema dos enunciados presentes e o corpus dos enunciados passados?”), reativação e apropriação⁴⁵.

A questão da *dizibilidade* do discurso, sendo elemento do estudo do arquivo, nos reporta diretamente ao caráter de *exterioridade* da análise. O espaço do arquivo, devido às características que levantamos quanto à raridade, deve ser um “espaço de pura dispersão”. A *exterioridade* afasta a análise discursiva de qualquer transcendência histórica, e por isso o termo é também paradoxal, já que não se justapõe a nenhuma interioridade⁴⁶. Restituir o caráter de acontecimento aos enunciados, restituir-lhes sua dispersão, tratar das *coisas ditas* é isto, é entender esta exterioridade como o lugar dos próprios enunciados sem que nos reportemos a nenhum outro plano mais fundamental ou essencial. É por esta *efetividade* que os enunciados poderão ser tratados como *monumentos*, cuja existência insistente performatiza-se em seu “volume próprio”⁴⁷. Os enunciados são, assim, recolhidos e tratados como ruínas dispersas, vestígios semidestruídos encontrados fora de contexto que invadem não só o presente, mas são já advindos de um tempo pluralizado. Esta visada contrapõe-se ao tratamento dos enunciados

⁴⁵ FOUCAULT, M. “Réponse à une question” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 709 -710.

⁴⁶ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p 137.

⁴⁷ *Ibid.* p. 182.

como *documentos*, sempre signos de outra coisa ⁴⁸; e finalmente o que se tem é uma revisão do valor do documento que, não sendo mais interpretado, será *elaborado*, através de um estabelecimento de corpus coerentes ⁴⁹. Este tipo de procedimento nos encaminhará, mais adiante, a pensar o *serial*.

No texto escrito em 1968 para o Círculo de Epistemologia, publicado nos *Dits et écrits* com o título “*Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie*”, em que Foucault aborda grande parte das questões que estarão sistematizadas em *L’Archéologie du savoir*, ao falar sobre o *arquivo* o filósofo fará referência aos enunciados como possuindo “uma existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*” ⁵⁰. A adjetivação será repetida em forma de polaridade no livro de 1969. Podemos ler esta polaridade como referência a uma irrupção singular e às articulações e relações que esta irrupção ocasiona: “temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como *acontecimentos* (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e *coisas* (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (*acontecimentos* de um lado, *coisas* de outro) que proponho chamar de *arquivo*.” ⁵¹ O arquivo, nesta visada de acontecimento e de coisa, será, também, aquilo que fala para o nosso presente e que nos permite o seu diagnóstico não-identitário em relação ao nosso passado.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ DÍAZ, Santiago. “Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento” en la práctica histórica”. In: *A Parte Rei 69.Maio 2010*. UMNdP, 2010. p. 8. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/diaz69.pdf> Acesso em: 17/09/2016

⁵⁰ FOUCAULT, M. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” [1968]. *Dits et écrits*, Vol. 1. Op. Cit. p. 736. Grifo do autor.

⁵¹ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 169. Grifos meus.

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua *alteridade*; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico.⁵²

*"Eu analiso o espaço de onde falo"*⁵³. Ao Foucault dizer não ser possível descrever em sua totalidade nosso próprio arquivo, posto que estamos inseridos nele, mas sabendo-o como instrumento para esse diagnóstico que devemos efetuar, como resolver o impasse? É neste sentido que talvez possamos dizer que o próprio diagnóstico foucaultiano, não sendo a descrição ou o retrato de uma época, ou seja, não podendo ser pensado em termos de panorama geral, é, também ele, acontecimento. Estamos inseridos no discurso, mas, descrevendo-o, também estamos *fora*; a descrição do arquivo, não sendo uma *delimitação*, é um movimento de alteridade histórica, ela indica o que não somos mais – e o que não somos ainda. Esta “orla do tempo que cerca nosso presente”, mas que não *é* o nosso presente, será a temporalidade diferenciada que permite o acontecimento como *criação*. Essa “orla do

⁵² Ibid. p. 172.

⁵³ FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” [1968]. *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 738.

tempo” poderia ser o *puro devir* deleuziano. A alteridade, este *Outro* de nós mesmos não permitirá nunca que digamos (e que diagnostiquemos) o que finalmente *somos*, mas abre para esse “nós” – em seu presente e futuro, diversas possibilidades que não seriam levadas em conta por um estabelecimento de *continuidades* com nosso passado. O diagnóstico irrompe em um determinado ponto no tempo, e a ele diz respeito, tendo sua singularidade inscrita no sentido que ele confere a si mesmo, sendo sua descontinuidade o que possibilita agir *outramente*. A análise do arquivo responde, portanto, à necessidade de *criação* da teoria: vale para nosso diagnóstico justamente porque quer, do presente, sua parte de alteridade, seus possíveis outros, suas configurações outras.

A temporalidade do acontecimento discursivo: o a priori histórico e a questão das “séries”

Determinar, ou restituir, o campo de *existência* à linguagem ⁵⁴ é interrogá-la no antes de sua solidificação, “não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz” ⁵⁵, através da suspensão do significante *e* do significado. Voltamos, assim, a essa “solidificação” como quando falávamos sobre a manutenção de certa indeterminação do acontecimento. A solidificação foi dizer o que o acontecimento *é*, foi planificá-lo em uma reta cronológica, foi passá-lo pelo filtro de inteligibilidade atributiva que é o processo de racionalização: o acontecimento deve ser pensado pela quase invisibilidade

⁵⁴ “A linguagem ‘contém’ as palavras, as frases e proposições, mas não contém os enunciados que se disseminam segundo distâncias irreduzíveis. Os enunciados se dispersam conforme seu limiar, conforme sua família”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 66.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 146.

do “*il y a*”⁵⁶. A questão do tempo do acontecimento estará em jogo, em seu instante fugaz, em seu espaço de *já* e de *ainda não*, pois se deseja, quanto à linguagem, “se deter no momento – logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – que determina sua existência singular e limitada”⁵⁷. Poderíamos aqui associar este momento ainda não solidificado às características que são atribuídas ao enunciado, quando Foucault diz, afastando-se de um *ideal*, que o enunciado estaria em um nível *pré-conceitual*. No limite, o enunciado, e o acontecimento que ele põe em jogo, não podem ser completamente inteligíveis, mas no máximo participam de processos de inteligibilização que nunca os adjetivam por completo, não lhes colam um absoluto, mas o *descrevem pela sua própria formação*.

“Restituir ao discurso seu caráter de acontecimento”⁵⁸ é entendê-lo, assim, como instaurador de seu próprio tempo, de seu próprio regime temporal e, neste sentido, de *sua própria história*, ao pensá-lo no “jogo de sua instância”⁵⁹. O método arqueológico entende que as formações discursivas possuem uma temporalidade própria, e é às suas *relações de transformação* que coloca questões. Quando pode ser estabelecida, a “homogeneidade enunciativa” cruza seu correspondente “período enunciativo” com a unidade das “épocas”, por exemplo, mas não se resumirá a estas⁶⁰. Disto decorre o acontecimento não *ter* sentido, mas *ser* o seu próprio sentido, remetendo à ruptura que ele não apenas “carrega”, mas “é”. A descrição do acontecimento discursivo se dá nesse meio, em um

⁵⁶ Ibid. p. 145.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 53.

⁵⁹ FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 733.

⁶⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 194.

tempo que não é o recuado infinito da origem, nem o espaço do escondido, do comentário. Dizer que o discurso, ou que o discurso enquanto acontecimento, é histórico, não significa, portanto, traçar-lhe uma historicidade que se apoia em outro lugar, fora dele, em universais, na “cumplicidade do tempo”⁶¹, mas sim entendê-lo como já *história por si*. As condições históricas que permitiram a um discurso existir serão sempre condições em relação a si mesmo. Neste sentido, a “suspensão das sequências temporais” tem por objetivo justamente elucidar e fazer aparecer a temporalidade *própria* das formações discursivas⁶². Contemporaneidade e mesma cronologia não garantem plenas identificações, cada fenômeno pode ter aquilo a que o filósofo se refere como uma “viscosidade temporal” própria⁶³. Múltiplo, é por *exceder* que o acontecimento pode ser *propositivo*. O acontecimento não é *também histórico*, como se a historicidade lhe teria sido concedida, mas é *história*.

O *a priori histórico*, “condição de realidade dos enunciados”⁶⁴, diz respeito à não-ficcionalidade dos enunciados de acordo com a existência histórica que fundamenta sua positividade de enunciado, sendo a positividade aqui entendida como o conjunto de elementos que permitem o aparecimento de unidades “outras” – “unidades através do tempo e bem além das obras individuais, dos livros ou dos textos”⁶⁵. As *positividades*,

⁶¹ Ibid. p. 153.

⁶² Ibid. p. 217.

⁶³ Ibid. p. 229.

⁶⁴ Ibid. p. 167.

⁶⁵ Ibid. p. 166. A noção de positividade é importante de ser precisada através de exemplos: “[o que a positividade permite fazer aparecer] é a medida segundo a qual Buffon e Linné [*campo da história natural*] (ou Turgot e Quesnay [*campo da economia política*], Broussais e Bichat [*campo da medicina clínica*]) falavam “da mesma coisa”, se colocando no “mesmo nível” ou “na mesma distância”, desenvolvendo “o mesmo campo conceitual”, opondo-se sobre o “mesmo campo de batalha”; e ela faz

enquanto campo para os elementos do discurso, enquanto espaço em que estes podem comunicar-se entre si, têm o papel de um *a priori histórico*, e cada época (enquanto formação discursiva) tem o seu *a priori*. É o caráter de histórico do *a priori* buscado que o afasta, primeiramente, do *a priori* formal kantiano que remeteria a condições de validade totais e ideais, quanto também o afasta, na mesma linha, de um estruturalismo que buscasse a apreensão dos elementos e das partes a partir de um processo de *abstração* destes do seu contexto (histórico) para isolá-los.

Como podemos perceber, a ordem discursiva demanda uma construção temporal específica. O tipo de tempo em questão colocou problemas para o diálogo de Foucault com historiadores, em particular com a visada da “História das Ideias”. Tal se faz claro no contexto de *L'Archéologie du savoir* principalmente no que diz respeito a respostas a críticas, como sobre a questão do caráter de “sucessivo”, quando o filósofo explica que a arqueologia não forçaria o sucessivo tornar-se simultâneo justamente porque desconsiderar o diacrônico seria fixar um tempo imóvel⁶⁶. Este já era o tom, ademais, das acusações de *anti-história* feitas às pressas às análises estruturais. Foucault, então, explica que não pretendia absolutizar o caráter sucessivo dos elementos como se a sucessão sempre fosse homogênea em sua unidade, e nem pensar a ideia de sucessão como o absoluto de qualquer análise, como algo natural do encadeamento. O tratamento conferido à noção

aparecer, em compensação, a razão pela qual não se pode dizer que Darwin fala da mesma coisa que Diderot, que Laennec dá continuidade a Van Swieten, ou que Jevons se segue aos fisiocratas. Ela define um espaço limitado de comunicação [...]” (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 166. Os grifos e os esclarecimentos em colchetes são meus.).

⁶⁶ Ibid. p. 220.

de sucessão é, portanto, o mesmo conferido à de *contínuo*⁶⁷: balizá-la, pensá-la, desvidencializá-la, *para* recolocá-la em cena como possibilidade, não tendo seu uso sufocado por uma conceitualização essencial já preestabelecida⁶⁸. O objetivo era liberar todo um campo que havia sido tramado a partir das diversas formas de *continuidade*⁶⁹ (noção de tradição, influência, desenvolvimento, teleologia, evolução, mentalidade, espírito de época) e abrir para *outras possibilidades* de conexões, estas, deliberadas e formadas *na* própria análise.

Assim, o acontecimento discursivo, no contexto de *L'Archéologie du savoir*, poderá ser mapeado nos diversos planos, sendo ele identificado também com *transformação*, afastando-se da ideia vazia de *mudança*, que será, esta, recolocada na análise e pensada por dentro e através da transformação⁷⁰. O acontecimento não poderá ser marco a que responderão os discursos a ele desta forma subordinados, não lhes será exterior, pois não possui uma essência que deveria se manifestar e então ser recolhida em todos os discursos relacionados. Se o acontecimento será ruptura, e neste momento principalmente ruptura enunciativa, não é porque a ruptura é instauradora do novo tempo, mas porque ela *é* um complexo de transformações articuladas sobre diversos planos. Deste modo, talvez seja justamente o caráter de *transformações articuladas* o que nos permite balizar a fixidez de uma leitura do acontecimento como total ruptura para o método arqueológico.

⁶⁷ Em clara interlocução com a crítica, acrescenta: "Pelo uso que dele vocês fazem, são vocês que desvalorizam o contínuo" (FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 227).

⁶⁸ Ibid. p. 228.

⁶⁹ FOUCAULT, M. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie" [1968]. *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 729-735.

⁷⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 216.

Como tentamos deixar claro até aqui, o método esboçado em *L'Archéologie du savoir* não era o de fazer apenas uma análise discursiva, mas o de cruzar domínios em que o discursivo estava importando sobre o não-discursivo. É por este cruzamento (que vai se complexificando durante os anos 1970 e 1980) que podemos também afirmar a não-dicotomia, para Foucault, entre *estrutura* e *acontecimento*, e aí encontramos a questão das *séries*. Em “*Revenir à l’histoire*”, conferência proferida por Foucault em 1970, conseguimos perceber, por exemplo, através de suas análises sobre o estruturalismo e o consequente rechaço interpretativista, que o acontecimento estará, neste momento, relacionado com a história serial justamente por esta não manter uma relação de evidência prévia para com seus objetos de estudo. O acontecimento será o que desta maneira pode aparecer através das diferentes “camadas” com que opera história serial, e nesta análise Foucault se mantém bastante próximo, por exemplo, do trabalho de Pierre Chaunu, afim de exemplificar a multiplicação de tipos de acontecimento que acompanharia a multiplicação dos tipos de duração ⁷¹. O acontecimento aqui também é uma quebra, não somente entre totalidades, mas entre *práticas*. Neste sentido, Judith Revel remarcará que “o acontecimento não é em si fonte da descontinuidade; mas é o cruzamento de uma história serial e de uma história acontecimental [...] que permite fazer emergir *ao mesmo tempo* dispositivos e pontos de ruptura, camadas de discursos e palavras singulares, estratégias de poder e redutos de resistência, etc.” ⁷². O descontínuo vai dispersar o instante e o sujeito em sua unicidade ao basear-se em séries descontínuas.

⁷¹ FOUCAULT, M. “Revenir à l’histoire”. (1970, publicada em 1972). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 1148.

⁷² REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Elipses, 2002. p. 43.

Não lanterna mágica, mas cinema; não sucessão de imobilidades, mas movimento ⁷³. Ainda quanto às séries, relembremos que também está em questão uma ideia diferenciada do *tempo* que cruza estas séries. Em *L'Ordre du discours*, poderemos perceber a abordagem destoante que o filósofo faz ao não dissociar “acontecimento singular” e “estruturas de longa duração” ⁷⁴. Desta forma, o debate historiográfico levantado pela *École des Annales* é aqui modificado, pois o plano não é o da unicidade acontecimental *versus* grandes processos, mas a *longue durée* fazendo ver outros acontecimentos, principalmente devido ao tipo de temporalidade específica que ela implica (e, principalmente, *cria*). Em “*Dialogue sur le pouvoir*”, entrevista de 1975 e publicada originalmente em 1978, ao ser indagado sobre sua visão da história, Foucault dirá que o fato de os acontecimentos estarem em *série* no discurso coloca sua análise diretamente na dimensão da história. Mas, na linha do que comentávamos, sobre a tensão entre *acontecimento* e *estrutura*, ele diz que “o problema é que, durante cinquenta anos, a maior parte dos historiadores escolheram estudar e descrever não acontecimentos, mas estruturas [...] É um objetivo que encontramos, na França, no trabalho de Lucien Febvre, de Marc Bloch e outros. Hoje, os historiadores retornam ao acontecimento e tentam ver de qual maneira a evolução econômica ou a evolução demográfica podem ser tratadas *como acontecimentos*” ⁷⁵. Nesta entrevista, em que já vemos uma abordagem direta do campo não-discursivo, Foucault menciona novamente o

⁷³ Cf: FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*, p. 19. Ao utilizar este vocabulário, Foucault estava provavelmente respondendo às críticas articuladas por Sartre em: SARTRE, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond” *L'Arc*, n.º. 30, 1966, p. 87.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 56-57.

⁷⁵ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” [1978]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 467. Grifo meu.

caráter acontecimental do discurso, pluralizado agora em seus vários domínios. No entanto, ele enfatiza outra vez especificamente sua dimensão discursiva, dizendo se interessar não pelo sentido do que fora dito, mas procurando assinalar “a *função* que poderíamos atribuir ao fato que tal coisa fora dita em tal momento”. Será ao atentar para o aparecimento destes *outros acontecimentos*, voltados para o não-discursivo, que o filósofo retomará a função do acontecimento *discursivo* que abordamos ao longo deste artigo, permitindo-nos a conexão. O acontecimento é elemento, portanto, portador de uma funcionalidade específica dentro da ordem – e da série – em que aparece.

Para mim, se trata de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e de descrever as relações que estes acontecimentos, que nós podemos chamar acontecimentos *discursivos*, mantêm com *outros acontecimentos*, que pertencem ao *sistema econômico*, ou ao *campo político*, ou às *instituições*. Olhando-o desta maneira, o discurso não é nada mais que um acontecimento como os outros, mesmo se, bem entendido, os acontecimentos discursivos tem, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica.⁷⁶

Em direção ao não-discursivo

Na concepção de acontecimento para a metodologia arqueológica, mesmo que regras de um certo tipo organizem as *épistémès* naquele sistema, tal não elimina a produção do novo ou de liberdade, justamente por esta liberdade estar sendo pensada agora fora da esfera transcendental. A liberdade, liberada do universalismo e não estando inserida em uma causalidade, será resultado, *efeito*. O realmente novo, o irredutível, só pode advir de uma

⁷⁶ Idem. Grifos meus.

ordem que escape à consciência e cuja racionalidade não é alcançável por nossa consciência na medida em que esta for governada por um *telos* de tipo kantiano. Neste sentido, o acontecimento poderia ser pensado como aquilo que permitiria um acesso ao *fora* (*dehors*), ainda que no contexto de *L'Archéologie du savoir* Foucault não tenha explorado tanto as possibilidades deste “novo” como o fará posteriormente, com a genealogia, quando põe em prática o método ao concentrar-se em temas específicos, quando as *estratégias* e *dispositivos* terão primazia condicionante sobre as práticas discursivas. No exterior do discurso encontrar-se-á não “o homem” ou “as coisas”, pois estes não permitem a definição da especificidade dos discursos, – a realidade não pode servir de referência já que é ela mesma que está sendo construída. Como o filósofo afirma na entrevista concedida ao canal France Culture em 2 de maio de 1969 ⁷⁷, o que temos no exterior do discurso é um conjunto de regras práticas impostas àqueles que o praticam, regras que colocam os elementos em relação e que permitem sua existência.

Mas estas regras colocam problemas, bem como a noção de raridade. A questão, muito debatida entre os críticos de Foucault sobre se o projeto arqueológico seria ou não a construção de uma (outra) teoria, é bastante complexa e releva de uma abordagem quanto ao *sistema*. Nosso posicionamento aqui é o de que toda sua análise fora constituída por estas *construções*, em que são as (novas) grades teóricas propostas, com sua elaboração de conceitos específicos, que serão capazes de constituir outras *configurações históricas*. Lembremos, assim, que as unidades daquela empreitada podem ser questionadas em termos dos tipos de recorte que elas procuravam desenvolver e que,

⁷⁷ “Sur l’archéologie du savoir”. France Culture Áudio. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrFCQYYGMH0> Acesso em: 15/04/2015.

mesmo que Hegel e a dialética tenham sido alvo de crítica constante na busca de uma multiplicação do acontecimento; e que a história, pluralizada em “todas as direções”, tenha sido o meio para fazê-lo, ainda no contexto arqueológico Foucault não completará a explicação dessas “novas” unidades que seu método descrevia, declarando apenas que elas estariam *nas* próprias *regras de formação* dos sistemas que estavam sendo descritos⁷⁸. Este é o problema, segundo Dreyfus e Rabinow, de querer “compreender as discontinuidades como algo mais do que mudanças aleatórias”⁷⁹. Ou seja, é o problema de querer colocar uma certa ordem na desordem. Pelas palavras de Foucault, a arqueologia intentava “descrever a dispersão das próprias discontinuidades”⁸⁰. Assim, os críticos norte-americanos afirmam que “somente se essas *regras* puderem ser interpretadas como regras autônomas de formação, o discurso sério poderá evitar a influência das práticas cotidianas”⁸¹.

Mas, finalmente, por que Foucault, com a arqueologia, estava firmemente evitando o domínio não-discursivo, as práticas cotidianas? Por que o discursivo deveria subjugar e condicionar o não-discursivo? Qual seria exatamente a ligação de contribuição existente entre eles? Podemos ler na escolha deste momento as consequências de seu tratamento não transcendental para o sujeito, por exemplo, e também o tratamento diferenciado à *causalidade*. Foucault está colocando, aqui, o não-discursivo

⁷⁸ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 95.

⁷⁹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 100.

⁸⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 228.

⁸¹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 100. Grifo meu.

(fenômenos de expressão, efeito, simbolização, causalidade⁸²) dentro do discursivo, na medida em que essas interpretações baseadas em expressão e simbolização precisariam de “um sujeito falante” ao qual se reportar. Depreende-se disto certamente uma contraposição à análise marxista, ao menos no que se refere à *causalidade*: “uma análise causal [...] consistiria em procurar em qual medida as mudanças políticas, ou os processos econômicos, puderam *determinar* a consciência dos homens de ciência [...]”⁸³. Quanto ao difícil impasse das *regras*, o problema é que, apesar de Foucault querer se afastar da determinação das práticas sociais sobre os discursos, abdicando de qualquer causalidade indicada tanto pelas regras *formais* oferecidas pelo estruturalismo, quanto das regras internas de *sentido* dos hermeneutas, “é a exigência de que o discurso seja comandado por regras [o] que contradiz o projeto arqueológico”, argumentam Dreyfus e Rabinow⁸⁴. De certo modo, o que os filósofos analíticos estão apontando é que a ideia de *regra* precisaria de um *fundamento*, pois tal busca por regras (com seu correlato na descrição de “novas unidades”) não se sustentaria apenas pelo questionamento e descrição da *formação* destas regras – e isto justamente pelo caráter de uma história múltipla, acontecimental: as modificações históricas esfacelariam (ou deveriam esfacelar) essa rigidez. Não pretendemos aqui desdobrar os caminhos desta crítica, mas apontá-la como elemento importante para a compreensão das transformações que ocorrerão na arqueologia. Se, assim, para poder realmente se desvencilhar da análise marxista, da hermenêutica, etc., foi preciso reforçar a existência de *regras de formação*,

⁸² FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 213.

⁸³ Ibid. p. 213.

⁸⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 112.

acreditamos que este será o mesmo fator que explica a primazia do discursivo sobre o não-discursivo neste momento. Desta maneira, os autores americanos, que trabalham a partir de uma ótica de rupturas quanto à obra de Foucault, comentam que o filósofo abandonará completamente estas regras formais durante a fase genealógica. Talvez possamos pensar, em uma concepção da obra foucaultiana *como* um *sistema*, que manteve permanente diálogo com a análise estrutural, que estas regras de formação foram necessárias para a manutenção do caráter criativo e propositivo daquele, ainda no momento em que o trabalho centrava-se sobre o nível do enunciado. Nesta esteira poderemos ver, na sequência, o desenvolvimento de outras categorias, mais fluidas, na dimensão do não-discursivo (estratégias, dispositivos, técnicas), como possuindo este mesmo papel de conferir possibilidade ao *sistema* de *criar* novas inteligibilidades. Já nesta dimensão, no entanto, a efetividade propositiva poderá ser maior devido à maior abrangência do estudo das *práticas*. Mais do que às regras (que se manterão no horizonte, também), o *sistema* foucaultiano voltar-se-á então aos *efeitos*, que atingem ainda mais incisivamente o presente.

A partir de 1970 o método da arqueologia começará a se modificar, e tais alterações afetarão a forma como a categoria de acontecimento poderá ser lido. O que podemos perceber é que aquelas regras de formação discursiva se entrecruzarão com o não-discursivo sem perdas para a especificidade da análise do filósofo, sendo justamente o que permitirá o aparecimento de outros elementos que não podiam ser *visualizados* antes – tal como os desdobramentos em relação ao *poder* e ao *sujeito*. Assim, se fora por um maior enfoque na constituição dos saberes científicos que a atenção voltar-se-á às coisas ditas, a questão do espaço e do *corpo* delineará modificações na análise foucaultiana do acontecimento, principalmente a partir de *Surveiller et punir* (1975), em que se questionará de

forma mais aprofundada também as coisas *feitas*; não tanto as *regras*, mas os *efeitos*. Foucault, em entrevista de 1978, “*La scène de la philosophie*”, retrança seu percurso anterior e comenta, referindo-se à sua produção da década de 1960, que de fato havia “uma parte que permanecia em suspenso” – que seria a parte “das condições externas de existência, de funcionamento, de desenvolvimento desses discursos científicos” sobre as quais ele diz ter oscilado, em relação à “análise interna” desses discursos⁸⁵. Ao mesmo tempo em que tal assertiva ratifica a dualidade que apontamos entre discursivo/não-discursivo em sua produção, percebemos que o desdobramento dessa dualidade fora mais complexo do que uma divisão fixa. Na mesma entrevista, e como podemos depreender da leitura de *Histoire de la folie à l’âge classique* ou de *Naissance de la clinique*, ele diz também ter buscado, na época, “compreender o solo histórico” daqueles discursos, ou seja, “as práticas de enclausuramento, a mudança das condições sociais e econômicas do século XVIII”. Por fim, o filósofo conclui que a resolução para dar conta dessa “outra parte” que fora suspensa se encontrava “do lado das relações de poder no interior da sociedade”⁸⁶.

Não só o *dito*, portanto, mas o *feito*. Fora igualmente por esta visada que Deleuze analisara o percurso de Foucault, identificando *Surveiller et punir* como o livro em que o autor ultrapassara completamente o “dualismo aparente dos livros precedentes”, em direção a uma teoria das multiplicidades: “O que *L’Archéologie* reconhecia, mas ainda designava apenas negativamente como meios não-discursivos, encontra em *Surveiller et punir* sua forma positiva, e que obcecava Foucault em todas as suas obras: a forma do visível, em contraste com a forma do

⁸⁵ FOUCAULT, M. “*La scène de la philosophie*” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 583.

⁸⁶ *Ibid.* p. 584.

enunciável.”⁸⁷. Assim, como escreveu um pouco paradoxalmente o próprio Deleuze, o dualismo era, de fato, apenas “aparente”. Apesar de em alguns momentos de seu livro ele afirmar uma certa periodização, Deleuze se esforçou para deixar claro a ideia da variabilidade e da fluidez dessa *combinação*⁸⁸:

[...] por um lado, cada estrato, cada formação histórica implica uma repartição do visível e do enunciável que se faz sobre si mesma; por outro lado, de um estrato a outro varia a repartição, porque a própria visibilidade varia em modo e os próprios enunciados mudam de regime. [...] Maneira de dizer e forma de ver, discursividades e evidências, cada estrato é feito de uma combinação das duas e, de um estrato a outro, há variação de ambas e de sua combinação⁸⁹.

Algumas das interpretações correntes do pensamento de Foucault permanecem, no entanto, bastante presas a uma divisão estanque de sua obra, em que o domínio do não-discursivo só teria aparecido quando do desenvolvimento específico de sua analítica do poder. Quando é o caso, tais interpretações também precisam ser datadas, pois na época em que muitos comentadores escreveram o acesso à totalidade dos escritos de Foucault não era possível. Este fato só foi parcialmente modificado com a publicação, apenas em 2001, dos *Dits et écrits*, sendo que alguns de seus cursos proferidos no *Collège de France*

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 40.

⁸⁸ Esse entrecruzamento do discursivo e do não-discursivo, também será o que Deleuze, tomando a palavra que Foucault já utilizara em *Surveiller et punir* chamará de “diagrama”. (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 44).

⁸⁹ *Ibid.* p. 56.

também permaneceram inéditos até 2015⁹⁰, e outros textos – como o importante “*Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung.*”⁹¹ – não foram incluídos na coletânea. Outro dos motivos para esta divisão um pouco estrita por parte dos numerosos críticos do *corpus* foucaultiano até hoje é relativo a uma recorrente identificação do filósofo como “pensador da descontinuidade”. A “descontinuidade” é tema complexo e certamente passível de vários debates em relação aos posicionamentos de Foucault, mas também é preciso perceber, como enfatizamos, que ele tentara o estabelecimento de diversas novas unidades e categorias que pudessem instaurar, por sua vez, novas formas de reflexão e explicação dos problemas de que se ocupava. Assim, houve preocupação com o discernimento de um tipo de *continuidade* que pudesse dar conta do descontínuo da história, um contínuo de inteligibilização que atravessasse a efetiva descontinuidade dos acontecimentos, e esta foi sua história acontecimental. Desta forma, continuidade e descontinuidade não podem ser tomadas como princípios universais de análise, elas também devem ser balizadas e inseridas no tema e história específicos de que se fala – não são categorias referentes ao mundo, e por isso, em sistemas determinados, se entrecruzam⁹².

⁹⁰ O curso proferido no Collège de France durante os anos de 1971-1972, intitulado *Théories et institutions pénales*, foi o último a ser publicado. Cf: FOUCAULT, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. “Hautes études”, Paris: Éditions de l'EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63.

⁹² A uma pergunta feita no departamento de História na Universidade de Berkeley, em 1983, que questionava se o específico do método da arqueologia seria o de focar descontinuidades e o da genealogia continuidades, Foucault responde: “Não: a temática geral de minha pesquisa é a história do pensamento. Como poderíamos fazer a história do pensamento? Creio que pensamento não pode ser dissociado de

Tentamos aqui demonstrar uma operacionalidade específica da categoria de acontecimento para um pensamento que era profundamente histórico e marcado pela preocupação com a história. Essa história, além de caracterizada por um considerável “empirismo” (e talvez esta seja uma das conclusões a qual o rigor de *L’Archéologie du savoir* nos encaminhe), foi completamente *construída dentro de sua teoria*, de seu *sistema*, em sua forma de “usar” o empírico. Se suas análises ainda possuíam pontos obscuros, ao menos podemos perceber que, aqui, *acontecimentalizar* foi tentar livrar o próprio pensamento das explicações baseadas na língua ou no sentido, na estrutura ou no sujeito. Agora podemos visualizar melhor que, apesar de (ou justamente...) seu trabalho contar com muitos ecos do método estrutural, Foucault procurou igualmente se diferenciar do estruturalismo porque havia buscado criar seu próprio método ⁹³. Tais afastamentos podem,

discursos, e nós não podemos ter nenhum acesso ao pensamento, mesmo ao nosso pensamento presente, ou ao pensamento de nossos contemporâneos, ou ainda ao pensamento de pessoas de outros períodos que não seja através de discursos. E é esta a necessidade da consideração arqueológica. E isto não tem nada a ver com continuidade ou descontinuidade. *Podemos encontrar tanto continuidade quanto descontinuidade nestes discursos?*”. Grifo meu. O áudio da conversa se encontra transcrito em:

<http://variazionifoucaultiane.blogspot.com.au/2011/12/foucault-replies.html>

Para maior controle sobre a organização da transcrição dos áudios, quando de conversas proferidas na Universidade de Berkeley, Cf: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3126/3297>

⁹³ O estruturalismo não foi apenas referido ou usado por Foucault como um método, e a famosa frase de *Les Mots et les choses* incrementa, ainda que um pouco misteriosamente, tal ideia – “O estruturalismo não é um método novo, ele é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” (FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 221). Foucault estava preocupado não apenas com um certo uso, mas em compreender as *condições históricas* do estruturalismo, e assim este

certamente, ter levado a uma maior clareza quanto ao que era criticado ante a viabilidade e os resultados plenos do projeto arqueológico em si. O acontecimento discursivo é, assim, também o que se opõe a essas outras correntes de análise. Este acontecimento queria explodir o que já havia, e por isso precisava do solo em que pisava, ao mesmo tempo em que seu intento era, contudo, dinamitá-lo. Neste momento arqueológico, a história será (re)feita, retrabalhada, pelo discursivo. As práticas sociais ainda abrirão uma outra possibilidade de remanejamento histórico.

também tornou-se *objeto* de sua arqueologia. É provavelmente por esta visada de “objeto” que podemos entender sua vontade em afastar-se daquela corrente, uma vez que, ao analisá-la de “fora”, coloca-a na *épistémè moderna* ao dizer que suas bases remontam às da filosofia moderna na medida em que, na desarticulação da *épistémè clássica*, duas grandes formas de reflexão haviam entrado em jogo: uma que interroga a relação entre a lógica e a ontologia, a *formalização*; e outra que interroga a relação entre a significação e o tempo, a *interpretação* (Ibid. p. 220.). Deste modo, Foucault estará colocando estruturalismo e fenomenologia no *mesmo* solo de possibilidade, que é dado pelo ser da linguagem moderna, aproximando-os em suas condições de possibilidade: “[...] o que explica [...] as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções: tentativa de trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo de experiência, o sentido de ser, o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos.” (Ibid. p. 312.). Ou seja, ao analisar o desenvolvimento e formalização das ciências humanas na *épistémè moderna*, Foucault percebe que elas guardam, igualmente, os elementos de seu esfacelamento. O método estruturalista conformou cada uma destas ciências a partir de uma formalização, mas, se são identificadas desarticulações, o método não pode apenas estar situado *fora*, como instrumento, mas precisa ser reinserido no próprio modelo que postula. A análise necessita desse jogo, em que o método estará tanto fora quanto dentro. Tal como a Ordem na idade clássica, e depois a História, o Estruturalismo também delinearía *seu próprio* desaparecimento, seu esfacelamento, ao seguir o desfecho interno das *épistêmes*.

Referências Bibliográficas

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

DELEUZE, Gilles. "À quoi reconnaît-on le structuralisme ?". In: CHÂTELET, François (éd.), *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*. Paris: Hachette, 1973. Disponível em: http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acesso em: 29/08/2015.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Trad: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro.

DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. In: *A Parte Rei 69.Maio 2010*. UMNdP, 2010. p. 8. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Acesso em: 29/08/2015.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF (coll. Quadrige), 1963.

_____. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1966.

_____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard (coll. Tel), 1972.

_____. *Qu'est-ce que la critique?* Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63.

_____. *Dits et écrits*, vol. 1, 1954-1975, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

_____. *Dits et écrits*, vol. 2, 1976-1988, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

_____. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, org: Michel SENELLART, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004.

_____. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. “Hautes études”, Paris: Éditions de l'EHESP/Gallimard/Seuil, 2015.

“Sur l'archéologie du savoir”. France Culture Áudio. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=SrFCQYYGMH0>

Acesso em 15/06/2015.

Conversa no Departamento de História University of Berkeley:
O áudio da conversa se encontra transcrito em:

<http://variazionifoucaultiane.blogspot.com.au/2011/12/foucault-replies.html> Acesso em: 15/04/2014.

Para maior controle sobre a organização da transcrição dos áudios, quando de conversas proferidas na Universidade de Berkeley: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3126/3297>

LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault)”. In: *Para uma crítica da epistemologia*. Trad: Manuela Menezes. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Elipses, 2002.

SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Tese de doutorado – Université Michel de Montaigne/Bordeaux III. 2011.

SARTRE, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond” *L’Arc*, n°. 30, 1966

TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. 2011. 167 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA DA ANTROPOLOGIA DE KANT *

Richer Fernando Borges de Souza

“Par anthropologie, j’entends cette structure proprement philosophique qui fait que maintenant les problèmes de la philosophie sont tous logés à l’intérieur de ce domaine que l’on peut appeler celui de la finitude humaine”.

FOUCAULT, M. “*Philosophie et psychologie*”, DE, II, p.467.

Michel Foucault, com o objetivo de obter seu título de doutorado, sob orientação de Georges Canguilhem, submete à banca, no ano de 1961, sua tese principal *História da Loucura na Idade clássica*, na *École Normale Supérieure*, acompanhada de uma tese complementar que conforma sua introdução e tradução para a língua francesa da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798, de Immanuel Kant. Entretanto, essa introdução não fora imediatamente publicada, pois Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac sugeriram que Foucault prosseguisse nessa investigação e a transformasse num livro posteriormente. A primeira publicação dessa tradução se deu em 1964, porém acompanhada apenas de uma brevíssima introdução intitulada “*Notícia Histórica*”, na qual Foucault anuncia que numa próxima obra irá tratar das *relações entre a antropologia e a filosofia crítica*.¹ E, essa obra prometida não é outra senão

^{1*} Este artigo faz parte da minha Tese defendida em agosto de 2016, sob orientação do Prof. Dr. Norman Madarasz, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio

justamente *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, publicada em 1966 (doravante, *As palavras e as coisas*).

Como destacam os editores dessa tese complementar, o atual interesse acerca do trabalho de Foucault fez com que também se aumentasse a curiosidade acerca da integralidade desse texto introdutório que até então permanecera acessível para consultas apenas na Biblioteca da Sorbonne.² Assim, uma vez que esse texto já estava de certa forma disponível ao público, Frédéric Gros, François Ewald e Daniel Defert entenderam que não estariam violando a determinação de Foucault de que não houvesse nenhuma publicação póstuma e empreenderam um trabalho de edição autorizando sua publicação, sob o título *Michel Foucault-Introduction à l'Anthropologie de Kant, (Genèse et structure d'Anthropologie de Kant)*, em 2008. Já no Brasil, esse texto foi publicado sob os cuidados de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, no ano de 2011, e intitulado *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*.

É importante notar que a temática *antropológico-crítica* estava presente no trabalho de Foucault de forma preeminente já desde o início de seu trabalho.³ Os editores

Grande do Sul e intitulada *Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault: Da Antropologia de Kant à Morte do Homem*.

“Les rapports de la pensée critique et de la réflexion anthropologique seront étudiés dans un ouvrage ultérieur”. FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, (1954-1975)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 321.

² Cf. “Leitores que consultavam por vezes o texto datilografado, depositado-como toda tese- e acessível, portanto público, na biblioteca da Sorbonne-referência W 1961(11¹) 4-manifestavam-lhe surpresa com sua não-publicação”. FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.10.

³ No último ano de sua vida, Foucault aceitou o convite de François Ewald, então seu assistente no *Collège de France*, para escrever um verbete para o *Dicionário dos Filósofos*, de Denis Huisman, onde encontramos uma visão retrospectiva de seu próprio trabalho, sob o pseudônimo de Maurice Florence. “[Se Foucault está inscrito na

da publicação francesa chamam a atenção para o fato de que o primeiro texto filosófico de Foucault, que até o momento permanece inédito, refere-se a um curso ministrado por ele na Universidade de Lille, em 1952-53, e que fora intitulado justamente de: “Conhecimento do homem e reflexão transcendental”.⁴ Além disso, essa atenção à questão antropológica se encontra também em boa parte de seus textos iniciais, como, por exemplo, na introdução escrita ao livro do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, *O Sonho e a existência*, de 1954; no pequeno livro sobre psicopatologia, escrito sob encomenda de Louis Althusser, intitulado *Doença mental e personalidade*,⁵ publicado nesse mesmo ano; bem como, no último capítulo da

tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível] nomear sua obra História Crítica do Pensamento.” FLORENCE, M. “Foucault”. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.233. (*Ditos e escritos*; V). Os trechos entre colchetes são de F. Ewald.

⁴ A partir da pequena biografia escrita por Daniel Defert, também podemos notar a importância dessa temática no trabalho inicial de Foucault. “Outubro, [1953] Foucault ministra em Lille um curso sobre “Conhecimento do homem e reflexão transcendental”, e algumas aulas sobre Nietzsche. O Nietzsche que o apaixona é aquele dos anos 1880. Em seu seminário da Escola Normal, ele explica Freud e a *Anthropologie de Kant* [...] Ainda como assistente de psicologia em Lille e professor auxiliar na Escola Normal, [1954] dá um curso sobre antropologia filosófica[...]”. FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (*Ditos e Escritos*; I), pp.08-9.

⁵ Posteriormente, reeditado, em 1962, sob o título de *Doença mental e psicologia*. Segundo Defert: “Pressionado pelo editor para reeditar *Maladie mentale et personnalité*, Foucault reescreve inteiramente a segunda parte intitulada “Les conditions de la maladie”, a qual se torna “Folie et culture”, um resumo bem distante da *História da Loucura*, da reflexão pavloviana e da antropologia existencial de 1954. Doravante, seu título é *Maladie mentale et psychologie*.” Cf. Idem, p.14.

História da Loucura, chamado justamente de ‘*O círculo antropológico*’.⁶

Com efeito, antecipamos que em lugar de pretendermos realizar uma espécie de duplicação exegética da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, (Doravante, APP) nosso interesse aqui é o de tão somente tentarmos compreender as razões que levaram Foucault a denunciar a ‘*ilusão antropológica*’ que acomete as filosofias contemporâneas a partir da interpretação desse texto no qual encontramos sua primeira formulação mais extensamente elaborada.⁷ Isso porque acreditamos que a elucidação dessa questão será também decisiva para a compreensão das teses sustentadas por nosso autor em *As palavras e as coisas*, pois esse mesmo diagnóstico negativo se repetirá cinco anos mais tarde. Ao comentar a importância de Kant e da APP na trajetória intelectual de Foucault, Edgardo Castro afirma que:

Su lectura es insoslayable, pues contiene una interpretación del horizonte intelectual que constituye el punto de partida de su pensamiento y,

⁶ Cf. FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1978, p.556.

⁷ Roberto Nigro, editor e co-tradutor dessa tese complementar em língua inglesa, chama a atenção para a influência dos debates realizados anteriormente no contexto alemão nas críticas ao humanismo que caracterizaram a filosofia francesa no período do pós-guerra: “La mise en question de tout humanisme théorique, ce qu’on a pris l’habitude d’appeler, un peu hâtivement, l’émergence d’un courant antihumaniste dans la pensée française contemporaine, fait partie du deuxième épisode du grand questionnement anthropologique qui a eu lieu dans la philosophie du XX^e siècle; le premier ayant affaire à l’entreprise allemande qui se dessine dans les oeuvres de Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, et Ernest Cassirer, entre autres”. NIGRO, R. “Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique”. In: *Rue Descartes*, n° 75, pp.60-1, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> Acessado em: 07/02/2016.

al mismo tiempo, como consecuencia de esta interpretación, nos permite encontrar la formulación de uno de los puntos neurálgicos de la filosofía foucaultiana, la idea de una analítica de la finitude (...) En el pensamiento de Foucault, la desilusión antropológica y kantiana no es, sin embargo, una desilusión respecto de Kant. Repetidas veces, en efecto, Foucault inscribirá su propio trabajo en la línea del filósofo de Königsberg. Para citar sólo un ejemplo, su anteúltimo curso en el Collège de France comienza, precisamente, con una larga lección sobre la respuesta de Kant a la pregunta por el Iluminismo. Desde esta perspectiva, puede decirse que la lectura de Kant abre y cierra el pensamiento de Foucault.⁸

Deste modo, as questões que nos orientam são:

- 1) Qual é a importância e o verdadeiro lugar, segundo Foucault, da APP ao longo de toda a trajetória filosófica kantiana?;
- 2) Por que Foucault afirma, nessa tese complementar, que as filosofias pós-kantianas sofrem de ‘antropologismo’?;
- 3) E, enfim, por que essas mesmas filosofias teriam esquecido a verdadeira lição crítica de Kant?

Com efeito, já no prefácio da edição preparada pela Academia de Berlim da APP, Foucault encontra uma nota indicando que essa obra seria o resultado dos cursos de inverno de Kant ministrados por aproximadamente trinta anos na Universidade de *Königsberg*. Porém, ele afirma que é mais provável que estes cursos tenham iniciado nos anos de

⁸ CASTRO, E. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, pp.36-39.

1772-3 prolongando-se até 1796. Apesar de a questão antropológica ter acompanhado todo esse período do trabalho acadêmico de Kant, a efetiva publicação dessa obra só se dá no ano de 1798, isto é, após a publicação das *Críticas* e logo depois de sua aposentadoria na Universidade, configurando assim o último texto publicado por ele em vida. Dessa maneira, para poder apontar o lugar da APP ao longo da filosofia kantiana, Foucault elabora duas hipóteses iniciais:

i) ou bem, havia já uma certa concepção antropológica que comandou, ainda que à sombra o trabalho das *Críticas*, vindo à luz sem maiores modificações com a publicação da APP;

ii) ou bem, a longínqua interrogação antropológica foi sofrendo sucessivas modificações ao longo do desenvolvimento de toda a sua filosofia e, neste caso, as *Críticas* teriam influenciado decisivamente o texto da APP;

Para tentar elucidar essas hipóteses, Foucault propõe que a filosofia de Kant poderia ser lida a partir do desenvolvimento de três momentos distintos: o primeiro, seria o dos textos *pré-Críticos*; o segundo, o que circunscreveria a publicação das *Críticas*; e, o terceiro, comporia o período de publicação dos textos tardios encontrados na *Lógica* e no *Opus Postumum* (Doravante, OP). Ademais, o filósofo se permite também agregar em suas análises algumas anotações e reflexões publicadas sobre esses cursos ministrados por Kant; bem como, alguns textos publicados por outros autores no período contemporâneo à publicação da APP. A escolha desse método de leitura, que relaciona a APP com toda a produção filosófica kantiana, justifica o título dado pelos editores a essa introdução escrita por Foucault para sua tradução da APP, uma vez

que ele pretende identificar justamente a *gênese e a estrutura*⁹ que organizam as reflexões *antropológico-críticas* de Kant.

1.1 A APP, o período pré-Crítico

Num primeiro momento, após verificar a troca de cartas de Kant com seus interlocutores e algumas notas veiculadas em jornais da época, Foucault afirma que,

⁹ A metodologia e o título indicado fazem alusão à famosa obra de Jean Hyppolite, professor e orientador dessa tese complementar, intitulada *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Ao assumir a cátedra de Jean Hyppolite, no *Collège de France*, em 1970, Foucault profere uma aula inaugural, na qual deixa claro sua dívida intelectual com esse autor: “É porque tomei dele, sem dúvida, o sentido e a possibilidade do que faço, é porque muitas vezes ele me esclareceu às cegas, que eu quis situar meu trabalho sob seu signo e terminar, evocando-o, a apresentação de meus projetos. É em sua direção, em direção a essa falta -em que experimento ao mesmo tempo sua ausência e minha própria carência -que se cruzam as questões que me coloco agora.” FOUCAULT, M. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp.78-9.

Aliás, poderíamos dizer que o próprio interesse específico de Foucault pela questão antropológica e pelo seu papel na filosofia moderna se insere diretamente no trabalho já iniciado por Hyppolite, como podemos ver nesta passagem, na qual o próprio Foucault afirma que: “O problema que o Sr. Hyppolite jamais deixou de tratar talvez seja o seguinte: qual é então essa limitação própria do discurso filosófico e que o deixa, ou melhor, que o faz aparecer como palavra da própria filosofia? Em resumo: o que é a finitude filosófica? Se é verdade que, desde Kant, o discurso filosófico é antes o discurso da finitude do que do absoluto, talvez se pudesse dizer que a obra do Sr. Hyppolite -o ponto de originalidade e de sua decisão- foi a de duplicar a questão: a esse discurso filosófico que falava da finitude do homem, dos limites do conhecimento ou das determinações da liberdade, ele pediu explicações sobre a finitude que lhe é própria. Questão filosófica dirigida aos limites da filosofia.” FOUCAULT, M. “*Jean Hyppolite*” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.154-5. (Ditos e escritos; II)

embora a temática antropológica tenha feito parte da carreira de Kant na Universidade, o período efetivo de redação da APP poderia ser localizado “na primeira metade do ano de 1797”,¹⁰ ou seja, apenas um ano antes de sua publicação. Entretanto, logo em seguida, ele parece vacilar e diz: “Esta precisão de data, em si mesma, nem é totalmente indiferente nem de todo decisiva”.¹¹ Para tentar esclarecer esse ponto, Foucault vai então buscar relacionar a APP com alguns dos textos escritos no período que antecedeu à publicação das três grandes *Críticas*.

Segundo ele, alguns dos temas encontrados na APP poderiam ser o desenvolvimento de questões já tratadas nos textos *Observações sobre o belo e o sublime* e *Ensaio sobre as doenças do espírito*, ambos de 1764, portanto antes mesmo do início de seus cursos de antropologia. Porém, a referência mais importante poderia ser encontrada em *O Ensaio sobre as raças humanas*, de 1775.¹² Já nesse texto, Kant atribuía a essa forma de conhecimento, então submetido à geografia física, um caráter cosmológico e *pragmático*, isto é, ele deveria estar orientado para a instrução da ação do homem em sua vida concreta. De maneira que, dizia Kant: “a Natureza e o Homem, não devem ser tomados como temas de notas rapsódicas, mas considerados de uma maneira cosmológica, isto é, na relação ao todo do qual fazem parte

¹⁰ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.23.

¹¹ Idem, p.24

¹² Nomes de referências no pensamento foucaultiano como: Philippe Artières, Frédéric Gros, Mathieu Potte-Boneville, Judith Revel, Michel Sennelart etc. lideram um excelente trabalho coletivo na ENS, de Lyon, chamado *La Bibliothèque Foucauldienne. Michel Foucault au travail*, onde está em curso a catalogação e a cartografia das obras e dos textos consultados por Foucault para a redação de *As palavras e as coisas*; nele, podemos novamente encontrar a presença desse livro de Kant na bibliografia antropológica utilizada pelo autor. Cf. *Dossier L'Homme*. <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/cdc.html> Acessado em 08/02/2016.

e no qual um e outro assumem seu lugar e se situam.”¹³ Na APP, contudo, embora o caráter pragmático do conhecimento continue presente, essa perspectiva cosmológica, que inicialmente submetia a antropologia à geografia física, dá lugar a uma perspectiva cosmopolita. O mundo passa a ser visto mais como algo que o homem¹⁴ deve construir do que como uma natureza já dada.

Esse seria um indício selecionado por Foucault para confirmar a hipótese de uma origem longínqua senão da redação da APP, pelo menos da temática antropológica na filosofia de Kant. Porém, é claro que ele não configura um dado suficiente para apontar em definitivo o momento de sua gênese. Será preciso, então, comparar a APP com outros textos que foram escritos ao final da década de 90. Assim, Foucault volta agora sua atenção para algumas das cartas redigidas por Kant nesse período, bem como verifica a possível relação com a obra *Conflito das faculdades*, publicada no mesmo ano da APP. Sua questão inicial é: Quais seriam os problemas decisivos que poderiam ter motivado a redação da APP nesse período?

Emcartas trocadas por Kant com Jakob S. Beck,¹⁵ Foucault encontra algumas questões provenientes das *Críticas* como, por exemplo, acerca da unidade sintética da consciência, das relações entre o sentido interno e a apercepção, da ligação da sensibilidade com o entendimento, etc. Sua hipótese é a de que algumas dessas questões levantadas por Beck teriam sido respondidas em parte na APP e em parte num manuscrito que, entretanto, não acompanhou a edição efetivamente publicada da obra.

¹³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.27. Nota 38.

¹⁴ Assim como Foucault, nesse trabalho, utilizamos o conceito de homem sem qualquer distinção de gênero.

¹⁵ Foucault destaca que a última carta que Kant endereça a Beck data de 1794. Porém, Beck remeteu outras cartas a Kant cujas datas são muito próximas da publicação da APP.

Nesse manuscrito Kant reelabora algumas noções presentes na *Crítica* e explica que a consciência de si pode se dar, de um lado, pela espontaneidade do entendimento que leva a apercepção do Eu apenas como uma unidade lógica dos pensamentos, de outro, o Eu é apreendido como conjunto (*Inbegriff*) dos objetos da percepção interna que, por sua vez, é definida como “consciência empírica.”¹⁶ Não obstante, Kant explica que não se trata de um duplo Eu, pois ao *Eu penso* produzido pelo entendimento não passa de um princípio formal das sínteses operadas pelo entendimento e pela intuição, de modo que essa forma da consciência de si não se refere a algum tipo de conteúdo intuitivo, tampouco a alguma determinação empírica. Já, o Eu apreendido pelo sentido interno aparece como o conjunto dos objetos da percepção interna enquanto mero fenômeno num fluxo temporal, jamais, portanto, denotando a existência de alguma substância ou de uma alma.¹⁷

¹⁶FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.32.

¹⁷ Nesta outra nota da APP, Kant explicita exemplarmente essas distinções entre as duas formas da consciência de si: “Si nos representamos la íntima acción, la espontaneidade, por médio de la cual se hace posible un concepto (un pensamiento), la reflexión, y la receptividade, por médio de la cual se hace posible una percepción, esto es, una intuición empírica, la aprehensión, ambos actos con consciencia, puede dividirse la consciencia de sí mismo (apercepción) en la reflexión y la de aprehensión. La primera es una consciencia del entendimiento; la segunda, del sentido interno; aquélla es la apercepción pura; ésta, la empírica; por lo cual se llama erroneamente a aquélla el sentido interno. En la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la consciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece el yo ser doble (lo que sería contradictorio): 1) el yo en cuanto sujeto del pensar (en la Lógica), que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple. 2) el yo en cuanto objeto de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual

Para nosso autor, a importância dessas questões suscitadas por Beck reside no fato de que talvez elas tenham ajudado a encaminhar ao verdadeiro domínio que enfim será elaborada a sua antropologia. Entretanto, Foucault observa que para justificar essa antropologia, Kant teria que recorrer a “uma reflexão transcendental.”¹⁸ É importante destacar que este é um momento decisivo da leitura de Foucault e um dos que mais resistiu à nossa compreensão devido à ambiguidade que o filósofo empresta ao conceito de *transcendental*. Em nossa leitura, o que Foucault pretende mostrar é que, ao tentar responder às objeções de Beck, Kant teria vislumbrado o domínio no qual posteriormente veremos elaborada a sua verdadeira antropologia, a saber, o de um nível fundamental de reflexão que encontraremos somente no OP. A dificuldade encontrada aqui consiste em que Foucault concebe o OP como o ponto culminante de realização da filosofia transcendental.

Com efeito, quando nosso autor aponta, neste ponto, que a verdadeira antropologia de Kant seria realizada no âmbito de ‘*uma reflexão transcendental*’, defendemos que ele não está se referindo ao domínio das *Críticas*, mas sim, justamente, ao dos últimos textos que compõem o OP. Dada a importância dessa questão,

encierra una multiplicidade de determinaciones que hacen posible una experiencia interna. La cuestión de si en los variados cambios internos del alma (de su memoria o de los principios admitido por ella), el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es exactamente el mismo (en cuanto al alma), es una cuestión absurda; pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí próprio en los variados estados como uno y el mismo sujeto, y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo), pero no por su matéria (por el contenido representado).” KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp.34-5.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.33.

voltaremos a ela um pouco mais adiante quando trataremos das possíveis relações da APP com a *Lógica* e o OP.

Em carta trocada com Christian G. Schutz, apenas um ano antes da publicação da APP, Kant procura responder a algumas objeções do primeiro, como, por exemplo, acerca da possível reificação da esposa decorrente de um contrato matrimonial. Foucault percebe, nesse diálogo, outra possível influência na definição de Kant acerca do caráter pragmático da APP. Isso porque, Kant estava pensando num espaço de objetivação que não será ‘prático’, pois não tratará do homem somente no domínio da moral. Tampouco será jurídico, pois não o circunscreverá enquanto sujeito de direitos. Nesse horizonte, os âmbitos jurídico e moral, isto é, o ‘universal concreto’, estarão igualmente reconciliados desde um sujeito que, embora esteja submetido às regras jurídicas, terá enquanto pessoa a lei moral universal. Esse domínio não seria outro senão aquele indicado logo no Prefácio da APP, no qual Kant afirma que terá como objeto determinar aquilo que “o homem faz – ou pode e deve fazer de si mesmo – enquanto *“freihandelnes Wesen [ser livre de ação]”*”¹⁹. Ou seja, de uma liberdade exercida num âmbito pragmático de ação.

Essa preocupação acerca de um conhecimento antropológico que articule o domínio da natureza com o da liberdade reaparece nas cartas trocadas com Hufeland, de 1796-97, bem como em algumas anotações extraídas do curso de antropologia publicadas pela Academia de Berlim (*Collegentwürfe-1779-80*). Com o primeiro, Kant demonstra uma série de preocupações de ordem médica e tenta refletir sobre um conhecimento que possa ser útil para prolongar a

¹⁹ Idem, p.38.

saúde.²⁰ Da mesma forma, nessas anotações Kant discute sobre a possibilidade de um conhecimento do homem que recolha da compreensão de sua natureza elementos úteis que possam ser usados com o intuito da preservação de si mesmo. De acordo com nosso autor, essa reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento médico-filosófico (*Dietética*) articulado sob o conceito de *uso* (*Gebrauch*)²¹ também teria sido importante para a definição do propósito pragmático da APP, pois nessa obra Kant dirá que: “pragmático é o conhecimento se dele podemos fazer um uso geral na sociedade”²²

Eis, então, alguns dos indícios que nesse período poderiam ter influenciado na definição da elaboração de um conhecimento pragmático do homem. Vimos que Kant propõe um domínio de investigação, no qual o homem vai aparecer como cidadão do mundo, ou seja, como um jogo

²⁰ Foucault observa que a temática da saúde reaparecerá na *Dietética*, terceira parte de *Conflito das Faculdades*, publicada no mesmo ano da APP.

²¹ Neste artigo, Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail (tradutora de *As palavras e as coisas*, no Brasil) apontam a possível reapropriação dos conceitos de jogo (*Spiel*) e uso (*Gebrauch*) nos textos tardios de Foucault, onde o autor voltou-se novamente a pensar a questão da liberdade a partir da análise das práticas de subjetivação na Grécia antiga. “Voilà comment les notions de jeu et d’usage, dans cette dimension de l’exercice entre ce que l’homme “peut” et “doit” faire de lui-même en tant qu’il est dans le monde, permettent de mieux saisir le caractère pragmatique de la réflexion kantienne. Maintenant, tout cela suggère un rapprochement avec le noyau de la réflexion de Foucault sur l’éthique, telle qu’elle apparaît dans les derniers écrits. Nous pensons ici surtout aux deux derniers volumes de l’Histoire de la sexualité, respectivement *L’Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, de 1984, et aux cours du Collège de France des années quatre-vingt, avant tout *L’Herméneutique du sujet*, *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité*.” FONSECA, M. A. da; MUCHAIL, S.T. “*La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault*”. In: *Rue Descartes*, n° 75, p.09, 2012/3.

²² FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.46.

(*Spiel*) da natureza, mas que poderá também escapar desse determinismo natural e reafirmar-se como um ser livre. Logo, num conhecimento articulado de um ponto de vista pragmático, o homem jamais será dado em sua totalidade, pois, tratar-se-á de um âmbito de objetividade elaborado a partir de uma espécie de jogo estratégico entre sua liberdade, sua pertença às determinações da natureza e seu aprendizado da normatividade oriunda do próprio mundo. Segundo nosso autor: “na Antropologia, o homem nem é homo natura, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo.”²³

Uma vez delineada essa análise sobre o possível momento de gênese da APP, a partir da comparação com textos pré-Críticos e com alguns textos contemporâneos à publicação da obra, nosso autor encaminhará agora outra interrogação que, sem dúvida, será a mais complexa, a saber: Seria possível encontrar alguma relação da APP com as *Críticas*? A dificuldade explícita nessa questão resulta não só do desafio de tentar relacionar a APP com a magnitude teórica das *Críticas*, mas também do que ela implicitamente insinua, isto é, a de que efetivamente possa haver alguma relação entre esse texto costumeiramente lido por boa parte da tradição exegética kantiana como se fora uma espécie de contradição de carne e osso em relação a toda elaboração da filosofia crítica que o antecedeu.²⁴

²³Idem, p.48.

²⁴ Em relação a recepção da obra de Kant, Daniel O. Perez destaca que: “Alguns comentadores kantianos consideram a Antropologia um mero escrito de aulas sem qualquer interesse sistemático (BRANDT, & STARK, 1997). Outros afirmam que o quê realmente importaria seria a lógica do funcionamento da razão elucidada nas três *Críticas* e não os exemplos ou as menções de Kant sobre a fisiologia do homem em textos menores, assim, a Antropologia ficaria nesse segundo grupo. Ainda outro grupo de estudiosos reconhece na antropologia um domínio de aplicação da razão prática pura, como se fosse o lado

1.2 A APP e as Críticas

Neste ponto de sua investigação, Foucault encontra uma dificuldade importante. Isso porque, como vimos, o âmbito de investigação até então delineado para a APP seria aquele do homem enquanto cidadão do mundo. Todavia, na APP, esse domínio de problematização praticamente não aparece. Na maior parte do texto, Kant se dedica a uma forma renovada de investigação acerca das faculdades interiores do ânimo (*Gemüt*)²⁵ que, por sua vez, já haviam sido delimitadas e problematizadas nas *Críticas*.

impuro, com elementos empíricos, da ética (LOUDEN, 2000). E, finalmente, outros sustentam que Kant pressupõe uma natureza humana em todo o seu sistema crítico e que uma Antropologia poderia ser entendida como essa condição de pressuposto (LONGUENESSE, 2005).” PEREZ, D.O. “O significado de natureza humana em Kant”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan. -jun., 2010.

²⁵ Dada a importância que esse conceito assume na interpretação foucaultiana de Kant, nos permitimos apresentar uma breve explicação de Valério Rohden, presente em nota de sua tradução da *Crítica da faculdade do juízo*, na qual ele visa a melhor compreensão do sentido atribuído por Kant a esse conceito. Assim como Foucault, ele aponta a necessidade de não confundi-lo com os sentidos atribuídos pelo filósofo alemão aos conceitos de alma (*Seele*) ou de *Geist* (espírito): “Kant adota o termo *Gemüt*, do qual fornece em ocasiões diversas equivalentes latinos *animus* e *mens*, para designar o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar (cf.tb.CFJ, LVII) e jamais só unilateralmente, como se fez depois dele, a unidade do sentimento (equivalente a Herz e tímós). Ele adota *Gemüt* preferencialmente a *Seele* (anima) pela sua neutralidade face ao sentido metafísico desta última (cf. *Über das Organ der Seele*, A83). A tradução desse termo por “ânimo” e não por “mente” oferece a vantagem de não o reduzir, por outro lado, nem às faculdades cognitivas nem à atual “philosophy of mind”, entendida como filosofia analítica do espírito. Em muitas tradições e principalmente entre os franceses prevalece a tendência a confundir *Gemüt* (ânimo, faculdade geral transcendental) com *Geist* (espírito, faculdade estética produtiva) e *Seele* (alma, substância metafísica; cf.CFJ, § 49). Segundo Kant, o próprio *esprit* francês situa-se mais do lado do

Com efeito, no período de elaboração das *Críticas*, Kant havia distinguido as faculdades do ânimo (*Gemüt*) em três: a faculdade de conhecer; a faculdade de desejar; e a faculdade de sentir, de modo que suas três grandes obras estavam orientadas pela investigação do funcionamento *a priori* de cada uma delas. Segundo Foucault, Kant agora visaria a repetição dessas análises *Críticas* no domínio antropológico, isto é, a descrever o funcionamento do conjunto dessas faculdades do ânimo (*Gemüt*) no âmbito empírico da APP. Assim, a intenção kantiana seria a de mostrar como se dá o uso concreto dessas faculdades a fim de também alertar para aquilo que elas trazem consigo em *negativo*, ou seja, de demonstrar por meio de diversos exemplos cotidianos os possíveis enganos derivados de sua utilização num contexto prático.²⁶

Foucault alerta que, apesar de explorar o domínio antropológico desde a análise do uso empírico das

Geschmack (gosto), enquanto *Geist* situa-se mais do lado do gênio. (Cf. *Reflexões* 930 e 944, vol. XV). O termo “ânimo”, que em português tem menor tradição em seu sentido especializado, tendendo a confundir-se com disposição e coragem (*Mut*) tem também o sentido de vida (seu sentido estético). Originalmente em latim (cf. o dicionário latim-alemão Georges) ele teve o mesmo sentido de complexo de faculdades do *Gemüt*, o qual contudo o termo alemão expressa melhor: *muot* no ahd (antigo alto alemão) significou já faculdade do pensar, querer e sentir; o prefixo *ge* é por sua vez uma partícula integradora que remete às partes de um todo; daí que *gemüte* tenha tomado no *mhd* (médio alto alemão) esse sentido originário de totalidade das faculdades (cf. o *dicionário Wahrig*). A perplexidade causada pelo abuso do sentido desse termo, já denunciado por Goethe, deve-se em grande parte ao fato de o próprio Kant pouco ter se preocupado em aclará-lo. ” KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p.48, nota 20.

²⁶ Como também destaca Ricardo Terra: “Apesar de a distinção das faculdades ser a mesma, na *Antropologia* o que é privilegiado é sua fraqueza, a patologia, e não o que têm de positivo. ” TERRA, R. “Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. ” *Rev. Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2.nº1, p.06, 1997.

faculdades do ânimo (*Gemüt*), isso não implica novamente em qualquer tipo de reducionismo. Na APP, para além dessas faculdades, Kant afirma que no homem há também a presença decisiva de um outro elemento que ele denomina de *Geist*.²⁷ Apesar de não se preocupar em definir o que exatamente é o *Geist*, Kant o apresenta como um *princípio vivificante* (*belebendes Prinzip*) que *age por meio de ideias*. Para tentar compreender o verdadeiro sentido do conceito de *Geist*,²⁸ Foucault volta-se, então, a algumas definições já presentes na *Crítica da razão pura*, na qual Kant afirmara que, embora às ideias não lhes correspondam nenhum conteúdo empírico, isso não significa que elas não tenham nenhum papel no horizonte do conhecimento e da ação humana.

²⁷ É importante notar que, nessa tese complementar, Foucault não traduz o conceito de *Geist* para a língua francesa. Em algumas passagens, nosso autor se refere ao conjunto das faculdades do ânimo empregando o conceito de *esprit*. A tradução brasileira optou em traduzir *esprit* utilizado por Foucault com letras minúsculas no texto em francês por *espírito*. É claro que a tradução não está incorreta, porém acreditamos que seria importante precisar que neste ponto do texto Foucault está na verdade se referindo às faculdades do ânimo (*Gemüt*) e não ao conceito de *Geist*, em língua alemã. Cf. “On comprend que l’Anthropologie au fond ait rendu impossible une psychologie empirique, et une connaissance de l’esprit tout entière développée au niveau de la nature. Elle ne pourrait jamais rejoindre qu’un esprit ensommeillé, inerte, mort, sans son « *belebendes Prinzip* ». Ce serait une « *physiologie* », moins la vie. ” FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, p.39. FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.55.

²⁸ Frédéric Gros e Jorge D’Avila afirmam que o Foucault interpreta o conceito de *Geist* de maneira muito próxima aos princípios de transcendência que constituiriam o Dasein heideggeriano. Segundo eles, o *Geist* seria, então, uma espécie de abertura, isto é, um: “principio de libertad, en medio de la actividad concreta del espíritu(...)desde el cual el conocimiento tomaría su volumen propio. ” GROS, F.; D’AVILA, J. “*Michel Foucault, lector de Kant*. ” In: Consejo de publicaciones. Mérida: Universidad de los Andes, 1996, p.12. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>

Sua interpretação é a de que Kant teria acrescentado esse novo elemento, para além daquelas três faculdades já exploradas nas *Críticas*, para justificar a possibilidade de o homem não estar preso inapelavelmente às suas determinações naturais. O *Geist*, assim, seria algo que, através do movimento das ideias, daria à passividade primeira do ânimo “a figura da vida”.²⁹ Contudo, Foucault não o interpreta como sendo um princípio vital, mas como algo que permite as faculdades do ânimo ‘viver’, isto é, habitar o domínio empírico, porém, vivificadas por meio de ideias. Por conseguinte, o *Geist* seria esse elemento que permitiria elaborar um conhecimento antropológico não a partir do que o *homem é*, mas sim do que ele faz, pode e deve fazer de si mesmo como um *ser livre de ação*. Com isso, Kant justificaria, uma vez mais, a possibilidade de a APP afirmar-se como uma antropologia pragmática, pois o *Geist* seria este elemento que ultrapassa as determinações empíricas da faculdade do ânimo (*Gemüt*) e, assim, permite ao homem determinar a si mesmo, ou seja, as suas ações, por meio da ideia da liberdade.

Desse modo, as questões que surgem agora são: Em que medida a APP, cujas análises se concentram na análise interna do *Gemüt*, afasta-se e distingue-se de uma análise meramente psicológica? E, de que maneira a própria APP se justificaria como um conhecimento fundado e, portanto, justificado acerca da finitude? Pois, como Foucault decisivamente sublinha nesta passagem que acreditamos poder sintetizar o problema central que o ocupa tanto nesta tese complementar quanto em *As palavras e as coisas*: “[...] não há empreendimento crítico possível sobre a forma ou o conteúdo de uma antropologia”[...] ficando claro que como “reunião de observações empíricas,

²⁹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.53.

a *Antropologia* não tem ‘contato’ com uma reflexão sobre as condições da experiência.”³⁰

Após afirmar que as faculdades do ânimo (*Gemüt*) são também animadas pelo *Geist*, o domínio de investigação antropológico desenvolvido na APP se distanciaria, então, de algum tipo de psicologia empírica, uma vez que essa, em suas palavras: “[...]só alcançará um espírito[ânimo]adormecido, inerte, morto sem seu “*belebendes Prinzip* (princípio vivificante)”.³¹ Da mesma forma, uma vez que o *Geist* não é a alma (*Seele*), a antropologia kantiana não se assemelha de nenhuma forma a uma metafísica racional, tampouco se constitui como se fora uma antropologia filosófica, pois não pretende estabelecer a definição de uma essência humana universal e atemporal. Esse domínio de análise antropológica, segundo Foucault, testemunharia que a APP, de alguma forma, se situaria em linha de continuidade com os trabalhos elaborados ao longo das *Críticas*.

Isso porque, na *Crítica da razão pura*, por exemplo, Kant já havia defendido que todas as tentativas de estabelecer uma psicologia racional ou uma metafísica do Eu sem antes realizar uma análise crítica, isto é, acerca das condições de possibilidade do conhecimento mesmo, recaíram em paralogismos e naquilo que chamou de ‘ilusões transcendentais’. Elas ultrapassaram, assim, os limites da razão ao tentarem dar alguma determinação ontológica às nossas representações do Eu. Segundo Kant, essas teorias do Eu pré-Críticas não teriam percebido a necessidade de distinguirmos o domínio empírico de investigação do domínio transcendental descoberto por ele. Kant, assim, havia ensinado que é preciso separar claramente a consciência de si dada na apercepção pura, bem como a noção metafísica de alma (*Seele*), que surge ao postularmos

³⁰ Ibidem, p.58 e p.65.

³¹ Ibidem, p.55.

erroneamente alguma substância permanente em meio a pluralidade das nossas representações do Eu.³² Portanto, na *Crítica da razão pura*, o Eu se situa no âmbito transcendental no qual aparecerá como fundamento, isto é, como a unidade lógica das sínteses dos juízos que é o pressuposto formal de toda a experiência de objetos em geral.³³

³² A definição destes conceitos aparece com algumas modificações em relação ao modo no qual eles são definidos na *Crítica da razão pura*. Kant, na Didática Antropológica da APP, afirma que: “El sentido interno no es la pura apercepción, consciencia de lo que el hombre hace, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que padece, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por conseguinte en la relación de las representaciones en el tempo (según sean simultáneas o sucesivas en él). Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (verdadeira o aparente) compuesta por su enlace, no es meramente antropológica, que es aquella en que se prescinde de si el hombre tiene o no una alma (como sustância incorpórea particular), sino psicológica, que es aquella en que se cree percibir una y se la toma representándosela como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustância particular que habita el hombre”. KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p.69.

³³ Nesta passagem sobre os *Paralogismos da razão pura*, Kant demonstra suas críticas às psicologias empíricas e às metafísicas da alma que procuram entendê-la enquanto substância: “Ora como a proposição eu penso (considerada problemáticamente) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência e de cujo progresso, depois do que anteriormente indicamos, não podemos previamente formar um conceito favorável... Assim, pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto. A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar a priori que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm

De acordo com nosso autor, a saída de Kant será, mais uma vez, a de explorar o reverso das *Críticas*, isto é, sua negatividade, ao afirmar que nesse nível *originário* de investigação antropológica o que ocorre é a emergência de um ‘Eu falado’. A subjetividade na APP emerge então como um ‘já-aí’, não como uma substância imaterial ou permanente, mas sim como um Eu que vem à luz em um determinado momento temporal, cuja emergência se dá retrospectivamente desde o elemento empírico da *linguagem*.³⁴ Ou seja, em lugar de afirmar um Eu como pura forma das sínteses, como fizera nas *Críticas*, Kant vai agora encontrá-lo no nível *originário da existência* concreta do homem, cujo horizonte de exploração não será o psicológico, mas sim o linguístico no qual ele aparecerá,

consciência da sua existência separada de toda a matéria. Porque, desse modo, teríamos dado um passo para fora do mundo dos sentidos, teríamos entrado no mundo do númenos e ninguém nos negaria mais o direito de nos estendermos nesse campo, de aí edificarmos e, se bafejados pela nossa boa estrela de tomarmos posse dele.” KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001, pp.356-66. B 406, A 348. B 410, A 360.

³⁴ César Candiotto precisa que a distinção kantiana entre os níveis de investigação *a priori* (das *Críticas*) e *originário* (da APP) confere uma nova significação ao conceito de tempo a fim de não apontar aos conteúdos extraídos do domínio empírico da APP o caráter de necessidade. “Na *Crítica*, o tempo assegura a atividade sintética como constitutiva e não como dispersão temporal; na *Antropologia*, o tempo é garantido por uma dispersão insuperável da própria atividade sintética. O sujeito humano, considerado pela dimensão do *originário*, se configura como “o verdadeiramente temporal” em lugar do “realmente primitivo”. O problema das antropologias pós-kantianas foi que deslocaram as estruturas *a priori* para o realmente primitivo, em direção a um começo; esquecem da lição kantiana de que a repetição do *a priori* no *originário* significa encaminhar-se para o verdadeiramente temporal.” CANDIOTTO, C. “Michel Foucault e o problema da antropologia”. *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol.29, p.193, (183-187), Semestre I, 2006.

sobretudo, como um *ser de linguagem*. Isso porque, neste nível originário, explica Foucault:

ele é a forma empírica e manifesta na qual a atividade sintética do Eu aparece como figura já sintetizada, como estrutura indissociavelmente primeira e segunda: não é dado de imediato ao homem, em uma espécie de *a priori* da existência; mas, quando aparece, inserindo-se na multiplicidade de uma crônica sensível, oferece-se como já-aí, como o fundo irreduzível de um pensamento que só pode operar essa figura da experiência uma vez constituída: neste Eu o sujeito fará o reconhecimento de seu passado e a síntese de sua identidade.³⁵

Desta maneira, nosso autor põe em relevo o caráter aparentemente ambivalente da APP, pois apesar de a finitude pensada nessa obra ter partido dos caminhos já percorridos do domínio de investigação *a priori* das *Críticas*, contudo ela não reivindica para si esse mesmo caráter de justificação. Kant repete a investigação das faculdades do ânimo no nível empírico da APP, como se fossem elementos presentes originariamente e, portanto, a partir de uma existência já desde sempre situada no mundo e no tempo, mas jamais como se fossem estruturas dadas *a priori* que justificariam e garantiriam as condições formais de todo conhecimento de objetos possível. Em outras palavras, o que Foucault quer mostrar é que, apesar da influência das *Críticas* percebidas na APP, Kant, ele mesmo, jamais teria confundido os níveis transcendental, o

³⁵ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.58-9.

originário, e o fundamental de investigação sobre o homem ao longo de toda a sua obra.³⁶

Assim, uma vez que a APP não tem a pretensão *a priori* das Críticas, o conhecimento pragmático do homem, tal como mostra a seção intitulada Didática, da APP, vê-se constantemente assombrado pela possibilidade do erro, do engano e da falsidade. Por isso também, a preocupação kantiana de explorar através de inúmeros exemplos justamente o lado negativo que o uso empírico das faculdades do ânimo (*Gemiüt*) traz inevitavelmente consigo. Foucault sintetiza essa questão dizendo que na APP: “A experiência possível define, em seu círculo limitado, tanto o campo da verdade quanto o campo da perda da verdade”.³⁷

Com efeito, para Foucault, o caráter *‘popular’* atribuído por Kant à APP, indicaria a possibilidade de extrair uma certa universalidade do conhecimento a partir de um conjunto de observações empíricas que, como vimos, não é dado a partir do horizonte psicológico, mas

³⁶ Como destaca Emmanuel Gripay: “Globalement, selon Foucault, on peut comprendre l’histoire des figures de la pensée comme une confusion quant au caractère intermédiaire de l’originaire se manifestant dans l’empirique(...) Dans la mauvaise interprétation, c’est parce que l’originaire trouvé dans l’empirique vaut à la fois comme condition de la connaissance de l’existence et comme structure fondamentale de l’existence humaine qu’il y a circularité. Le renvoi circulaire se fait d’une finitude à l’autre, de celle de l’existence à celle de la connaissance, avec le recul sans cesse réitéré d’une existence libre et d’une connaissance sans limite, c’est-à-dire le recul (mais qui est en même temps postulat) d’une ouverture fondamentale à l’expérience qui serait non finie. C’est bien ainsi que se lance le mouvement bavard d’une recherche orientée vers le toujours plus originaire (qui vaudrait comme fondement de l’existence et comme condition de la connaissance), dans l’illusoire dépassement dialectique (toujours réitéré) des finitudes.” GRIPAY, E. “Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.81-106.

³⁷ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.61.

sim do homem enquanto ser de linguagem. Isso explica, o porquê de Kant ter apontado a literatura, os provérbios e os ditos populares como elementos valiosos ao conhecimento do homem articulado de um ponto de vista pragmático. A popularidade desse conhecimento extraído a partir da cultura teria, então, como objetivo final, a complementação do conhecimento recebido na Escola a fim de capacitar a formação do homem como um ser livre, isto é, enquanto cidadão do mundo.

Ademais, Foucault defende que o caráter ‘*sistemático*’ atribuído por Kant à APP se refere à repetição, no nível antropológico, de uma estrutura que teria comandado o trabalho das *Críticas*, além de ter sustentando todo o desenvolvimento da filosofia kantiana. Segundo ele, ao perguntar pelas fontes, extensão e limites de um conhecimento pragmático, Kant encontrou como horizonte de exploração o homem com um ser já-aí no mundo. Além disso, essa sistematicidade se explicaria porque Kant teria repetido os domínios teórico e prático, já desvelado pelas *Críticas*, nesse nível originário da APP, a partir da análise do que o homem pode e deve fazer de si mesmo agora, porém, entendido como um cidadão do mundo.

Em vista disso, na APP, será no intercâmbio temporal permitido pela linguagem que Kant encontrará a possibilidade da emergência da verdade que, contudo, jamais se apresentará como totalidade daquilo que se pode saber sobre o homem.³⁸ Nesse domínio pragmático, o

³⁸ Acerca dessa conciliação kantiana da verdade e da liberdade, no domínio originário da APP, Emmanuel Gripay explica que: “Ce que rend possible l’intervention d’une telle liberté, c’est le temps. Encore fallait-il que ce temps soit un temps effectif, c’est-à-dire, pour citer Foucault, du “vraiment temporel”. Or c’est bien cela pour Foucault l’originnaire : une sorte d’élément toujours déjà là, comme l’est la dispersion temporelle véritable. Il ne s’agit pas de postuler un commencement de la synthèse qui serait comme le double, dans

homem se apresenta ao conhecimento sob a forma perpetuamente inacabada e, portanto, temporalmente situada como cidadão do mundo. De acordo com nosso autor, na APP: “Sua residência no mundo é originariamente morada na linguagem(...) é ali igualmente que o homem desdobra sua verdade antropológica.”³⁹

1.3 A APP, a *Lógica* e o OP

Ao deslocar sua atenção para os textos tardios que, segundo ele, indicariam uma terceira fase do pensamento de Kant, Foucault observa que na Introdução da *Lógica*, Kant defendeu a necessidade de submeter as três questões orientadoras das *Críticas*, isto é, *Que posso saber?*; *Que devo fazer?*; e *Que me é permitido esperar?*⁴⁰ a uma última questão que não é outra, senão: *O que é o homem?* (*Was ist der Mensch?*). Em que sentido, então, questiona, Kant afirma que essas três primeiras interrogações deveriam agora ser remetidas à questão antropológica?⁴¹

l'existence, du temps de la synthèse qu'opérait le sujet transcendantal de la *Critique*. L'originnaire, dans l'existence, c'est l'élément toujours déjà là, et non un temps retire et quasi intemporel. C'est la dimension vraiment temporelle dans laquelle la liberté se mêle à la constitution de la vérité.” GRIPAY, E. “Les deux genèses du dispositif anthropologique : Foucault lecteur de Hegel et de Kant.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.81-106.

³⁹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.91-2.

⁴⁰ Idem, p.65. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001, p.651. A805. B 833.

⁴¹ Roberto Nigro mostra que, embora influenciado, Foucault se distancia da leitura heideggeriana presente no livro *Kant e o Fim da Metafísica*, à medida que esse último defenderia que a empresa crítica estaria visando a fundamentação da metafísica a partir da antropologia. “Pour Heidegger, la quatrième question kantienne “qu'est-ce que l'homme ?” pose le problème de la finitude humaine. Heidegger

Como vimos, para responder as três primeiras interrogações, Kant afastou-se do domínio antropológico, uma vez que o sujeito transcendental das *Críticas* jamais é dado à experiência. Assim, a questão que se apresenta é se com essa surpreendente inflexão presente na *Lógica*, Kant estaria entrando em contradição consigo mesmo e afirmando que a metafísica, a moral e a religião deveriam agora ser subsumidas e problematizadas a partir da dimensão empírica da antropologia?

Para responder a essas questões a estratégia exegética de Foucault será a de voltar sua atenção aos textos do OP e apontá-los como o momento no qual Kant teria, enfim, encontrado o horizonte apropriado de investigação à onnipresente questão antropológica em sua filosofia. Para tanto, inicia afirmando que nesses escritos tardios, Kant finalmente desenvolveu sua *filosofia transcendental*, na qual ele problematizou o homem, para além do domínio estreito do originário, num nível existencial em que tematiza a questão antropológica em sua íntima relação com a questão de *Deus* e com o problema do *mundo*.

É importante destacar, mais uma vez, que neste ponto de sua argumentação a atribuição do predicado *transcendental* não se refere ao nível de investigação das condições de possibilidade do conhecimento de objetos dadas a partir de um sujeito puro, tal como fora desenvolvido na fase das *Críticas*. De acordo com Foucault, Kant teria dado um novo sentido a este conceito presente no OP, no qual indicaria agora a pretensão de desvelar as *estruturas de transcendências* que relacionam o *homem* com *Deus*

explique que métaphysique est une interrogation sur l'homme, ele est anthropologie, dit Heidegger." NIGRO, R. "Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique". In: *Rue Descartes*, n° 75, p.64, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> Acessado em: 07/02/2016.

e com o *mundo*.⁴² O que Foucault pretende defender é que Kant, após ter se dedicado à investigação do âmbito *a priori* das *Críticas* e do *originário* da APP, procurou, ao final de sua obra, retomar a questão antropológica nesse nível mais abrangente que denominou de *fundamental*.

Nesse artigo seminal sobre a leitura de Foucault da APP, publicado antes mesmo da efetiva publicação dessa obra pela Editora Vrin, em 2008, Frédéric Gros e Jorge D'Ávila defendem a influência de Heidegger nessa interpretação de Foucault acerca do domínio da filosofia transcendental na obra de Kant.⁴³ Segundo eles:

⁴² Nesta nota, o próprio Foucault destaca uma passagem que indica o novo sentido emprestado por Kant ao conceito de filosofia transcendental: “System der Transc.Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, universum, und Ich selbst der Mensch als moralisches Wesen[sistema da filosofia transcendental em três seções: Deus, o mundo, universum, e o próprio eu do homem como ser moral]”. *Apud. Kant Schriften, AK*, p.27. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, [nota 112], p.67.

⁴³ Nesta entrevista concedida pouco antes de sua morte, em 1984, para o filósofo André Scala, a pedido de Gilles Deleuze, Foucault ressalta a influência de Heidegger em seu pensamento: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 - não me lembro mais - li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia - são toneladas! --, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. Não conheço suficientemente Heidegger, não conheço praticamente *Ser e tempo*, nem as coisas recentemente editadas. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico. Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li.” FOUCAULT, M. “O Retorno da moral”. In: *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense

Foucault jamás define el término “transcendental” por sí mismo, pero resulta claro que está siendo usado en una acepción rigurosamente heideggeriana; en el sentido en que Heidegger, en sus primeros trabajos, designaba una filosofía que se da como tarea el estudio de las transcendencias que relacionan al Dasein con el mundo(...) Precisamente, la razón por la que se hace difícil la lectura de la Introducción a la Antropología, es que *Foucault entiende allí por Filosofía Transcendental la descripción de las estructuras de transcendência que relacionam el ser finito en el mundo; en otras palabras, el plano de lo fundamental.*⁴⁴

E é justamente essa hipótese que o permitirá afirmar que a APP não configura o lugar no qual encontraríamos o real desenvolvimento da resposta à questão antropológica ao longo da produção filosófica kantiana. De um ponto de vista estrutural, ela demarcaria tão somente um *ponto de passagem* de uma interrogação que, por sua vez, não somente a antecedeu como também a ultrapassou, encontrando o verdadeiro lugar de seu desenvolvimento somente nos últimos textos que compõem o OP. Em suas palavras: “A referência da *Lógica* a uma antropologia que reconduziria para si toda interrogação filosófica parece ser, no pensamento kantiano, apenas um episódio”.⁴⁵

Universitária, 2006, p.259. (*Ditos e escritos; V*). Influência também já destacada por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. Cf. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

⁴⁴ GROS, F.; D’ÁVILA, J. “Michel Foucault, lector de Kant”. In: *Consejo de publicaciones Universidad de los Andes. Mérida: Venezuela*, 1998, pp.16-25, nota 40. Grifo dos autores.

⁴⁵ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 77.

Nosso autor afirma que Kant, na *Lógica*, ao indicar que a questão antropológica deveria subsumir as três interrogações que orientaram as *Críticas*, estaria, num primeiro momento, demonstrando que estruturalmente a questão antropológica implica concomitantemente nas interrogações acerca das *fontes*, da *extensão* e dos *limites* do saber.⁴⁶ E assim, no nível *a priori* desenvolvido nas *Críticas*, fora exatamente essa estrutura que orientara as investigações acerca *do que posso saber, do que devo fazer, e do que me é permitido esperar*.

Foucault defende, então, que a quarta questão presente na *Lógica*, indicaria o momento de passagem à terceira fase da filosofia de Kant, na qual encontraríamos o ponto de culminação da filosofia transcendental. Após ter elaborado a questão antropológica, em sua estrutura tríplice, nos domínios *a priori* e *originário* de investigação, que respectivamente conformam as *Críticas* e a APP, Kant finalmente estaria visando a repeti-las em sua maior extensão, ou seja, para além desses domínios anteriormente trabalhados. Conforme explica Diogo Sardinha:

(...) *o was ist der Mensch?* da *Lógica* não teria assumido para Kant a importância que por vezes se lhe atribuiu: ele teria apenas sido investido de um valor estratégico e se dissipando logo após. Eis como, na argumentação de Foucault, a Introdução da *Lógica* desempenha o papel de termo intermédio que, pelo modo como formula o problema do homem,

⁴⁶ “[O filósofo deve também ser capaz de determinar: 1-As fontes do saber humano; 2-A extensão do uso possível e natural* de todo saber; 3-e finalmente os limites da razão].” Os tradutores brasileiros destacam que nos textos consultados, em lugar de *natiürlichen* (presente no texto de Foucault), está escrito *nützlich*, de modo que a tradução correta não seria “natural”, mas sim “útil”. Contudo, isso não resulta em nenhum prejuízo à interpretação. Cf. *Apud. Kant Schriften, AK, IX, 25. Logik, Cassirer VIII*, p.344. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, notas 126 e 127, p.72.

autoriza a passagem da APPa uma antropologia que toma em conta as regiões epistemológica, moral e religiosa.⁴⁷

Essa hipótese interpretativa é realmente decisiva, pois é com ela que Foucault pavimenta o caminho para sustentar sua tese acerca da origem longínqua, da insistência e da prevalência da questão antropológica ao longo de toda a trajetória intelectual kantiana. Ao colocar a interrogação sobre o homem como sendo aquela que animou todo o *Philosophieren* de Kant, Foucault, de certa forma, contraria a tradição exegética da filosofia kantiana e submete o próprio trabalho das *Críticas* à questão antropológica. Por essa razão, Diogo Sardinha afirma que: “Foucault teria sido mais rigoroso se tivesse intitulado seu ensaio *Introdução à filosofia de Kant de um ponto de vista antropológico*.”⁴⁸

Como vimos, Foucault afirma que, no nível de investigação do OP, a interrogação antropológica será problematizada a partir das estruturas fundamentais de transcendências que relacionam o *homem* com o *mundo* e com *Deus*. Mas, qual seria o sentido dado a essa relação? Segundo nosso autor, no OP, diferentemente da APP, o mundo não aparecerá como o horizonte cosmopolita de ação, isto é, como lugar no qual o cidadão do mundo deverá viver e construir um espaço de comunhão com as diversas liberdades. Embora Kant não tenha se preocupado em defini-lo rigorosamente, nosso autor aponta algumas distinções importante encontrada nesses últimos textos.

Ao contrário do conceito de universo, que indicaria uma totalidade, no OP, o *mundo* denotaria o “conjunto dos seres existentes (*Inbegriff des Daseins*)”, ou seja, um sistema de relações possíveis que circunscreveria toda a existência

⁴⁷ SARDINHA, D. “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v., n.2, p.43-58, jul. -dez.,2011,

⁴⁸ Idem, p.50.

real.⁴⁹ Logo, o mundo não aparece como o domínio do necessário, mas “um domínio onde um sistema de necessidade é possível.” Além disso, o mundo surge como aquilo que conforma toda a experiência possível. Ou seja, para Foucault, com cada uma dessas três definições acerca do conceito de mundo, Kant estaria respondendo novamente a pergunta pelas fontes, pela extensão e pelos limites do conhecimento, desta vez, investigado desde o nível fundamental.

Desde uma análise estrutural da filosofia de Kant, seria possível perceber que, na primeira fase de seu pensamento, a questão antropológica o teria levado a simultaneamente perguntar sobre: *O que posso saber?*; *O que devo fazer?*; e, *O que me é permitido esperar?* Foram elas que responderam às perguntas pelas fontes, pela extensão e pelos limites do conhecimento. Já na segunda fase, Kant teria repetido a questão antropológica no domínio originário da APP. Aqui, o mundo apareceu como fonte, como extensão e como limite de um conhecimento do homem interrogado desde um horizonte pragmático e empírico de problematização. Por fim, na terceira fase de seu pensamento, Kant teria levado a questão antropológica ao nível fundamental e sistemático de investigação que, por sua vez, interrogaria agora o ‘conjunto dos seres existentes’.

No OP, Kant, finalmente, poderá encontrar os correlatos transcendentais entre o homem e o mundo que poderão justificar a correlação do domínio da verdade com o da liberdade. Isso porque, segundo Foucault, ao interrogar o conjunto dos seres existentes nesse nível ontológico e fundamental:

⁴⁹ Cf. “Der Begriff der Welt ist der Inbegriff des Daseins [o conceito do mundo é o conjunto dos seres existentes].” *Apud. Kant Schriften, AK*, p.36, nota 122. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.71-2.

Percebe-se assim que o mundo não é simplesmente fonte para uma “faculdade” sensível, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental passividade-espontaneidade; que o mundo não é extensão simplesmente para o conhecimento sintético, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental necessidade-liberdade; que o mundo não é limite simplesmente para o uso das ideias, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental razão-espírito (*Vernunft-Geist*). E deste modo neste sistema de correlações funda-se a transcendência recíproca da verdade e da liberdade.⁵⁰

Finalmente, argumenta que no OP reencontraríamos novamente as três estruturas que comandaram a filosofia kantiana, pois o homem vai surgir, ao mesmo tempo, como um habitante do mundo, como um ser limitado diante de Deus e como um ser finito que dá unidade a Deus e ao mundo. Além disso, Foucault prossegue e afirma que essas três fases, que ele identifica ao longo do desenvolvimento da filosofia kantiana, podem ser lidas justamente a partir dessa tríplice estrutura. Em suas palavras:

[...]talvez pudéssemos compreender a partir delas o vínculo de uma *Crítica* e de uma *Antropologia*, e de uma *Antropologia* a uma *Filosofia Transcendental*. Interrogando-se sobre as relações entre passividade e espontaneidade, isto é, sobre o *a priori* uma *Crítica* coloca um sistema de questões que se ordena à noção de *Quellen*[fontes]. Interrogando sobre as relações entre a dispersão temporal e a universalidade da linguagem, isto é, sobre o originário, uma *Antropologia* situa-se em uma

⁵⁰ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.76.

problemática que é a de um mundo já dado, de uma *Umfang*[*extensão*]. Buscando definir as relações entre a verdade e a liberdade, isto é, situando-se na região do fundamental, uma filosofia transcendental não pode escapar a uma problemática da finitude, dos *Grenzen*[*limites*].⁵¹

1.4 A APP e o nascimento da Antropologia

Mas isso não é tudo. Após ter delineado essas três fases distintas da filosofia kantiana, Foucault finalmente está em condições de justificar suas críticas às filosofias contemporâneas. O grande problema, ou melhor, o ‘sono antropológico’ que as acomete residiria no fato de elas não atentarem justamente à necessidade de distinguirem os níveis *a priori*, o *originário* e o *fundamental* de investigação da finitude. Segundo ele: “Será preciso um dia considerar toda a história da filosofia pós-kantiana e contemporânea do ponto de vista desta confusão mantida, isto é, a partir desta confusão denunciada”⁵²

É por essa razão que Foucault vai defender que a filosofia acabou por prostrar-se no domínio letárgico da antropologia a partir do momento em que, por um esquecimento da lição kantiana, a finitude empírica foi tomada como sendo o domínio a partir do qual poderão ser desveladas as condições *a priori* do conhecimento ou o sentido de uma interrogação ontológica fundamental. Na Modernidade, será justamente esse horizonte antropológico que irá conformar todas as formas de investigação que se desenvolveram como analíticas da finitude. Para nosso autor, o despertar desse ‘sono antropológico’ se dará somente quando o homem finalmente deixar de tomar a

⁵¹ Idem, p.94. Os colchetes indicando a tradução dos termos foram colocados pelos editores brasileiros.

⁵² Ibidem, p.95.

própria finitude como ponto de partida necessário de suas reflexões. Por conseguinte, nessa tese complementar, ele conclui que a única maneira de as filosofias contemporâneas escaparem dessa ambiguidade, isto é, dessa disposição antropológica que as caracterizam, é a de radicalizarem a posição de Nietzsche e entenderem a morte de Deus como sendo correlata à morte do homem.

Para sustentar sua tese, Foucault agora se propõe a investigar a emergência da antropologia enquanto disciplina científica na Alemanha de Kant. Segundo ele, a antropologia surgiu ao final do século XVIII a partir da crescente autonomia que a fisiologia reivindicava em relação à física, pois essa encontrava cada vez mais obstáculos para circunscrever sua fronteira de atuação. Enquanto dotado de um corpo, certamente o homem é um ser da natureza, mas entre os seres vivos ele também é visto como o único dotado de algo que a transcende e, portanto, não poderia ser reduzido a um conhecimento de ordem estritamente naturalista. Isso porque, segundo ele, nesse período: “o conhecimento do homem encontra-se entre a determinação de um privilégio metafísico, que é a alma, e o domínio de uma técnica, que é a medicina.”⁵³

A antropologia nasceu, então, como uma ciência do homem enquanto ser natural, mas também como uma ciência que, pela especificidade de seu objeto, é constantemente chamada a ultrapassar os limites desse mesmo conhecimento. Nesse mesmo período, Kant afirmava a necessidade da constituição de uma antropologia fisiológica, mas também de uma antropologia psicológica, uma antropologia histórica e uma antropologia moral. Ou seja, no momento de seu nascimento, enquanto disciplina científica, a antropologia oscila entre o domínio empírico e entre aquilo que no homem insiste em não se reduzir à

⁵³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.101.

natureza, isto é, entre o corpo e a alma ou, se quisermos, entre natureza e cultura. De maneira que, diz Foucault: “[...]enquanto ser natural o homem não funda seu próprio conhecimento senão limitando-o, inserindo-o em um jogo de natureza que só lhe dá possibilidade se ele lhe retira o valor.”⁵⁴

Em seguida, Foucault estende sua crítica também às antropologias filosóficas e às fenomenologias, uma vez que elas pretendem estabelecer um conhecimento da finitude a partir de uma reflexão enraizada na própria finitude positiva, isto é, desde um domínio que, ao fim e ao cabo, não é outro senão o do originário. O ‘sono antropológico’ pelo qual elas padecem decorre, então, justamente do fato de elas terem esquecido a lição kantiana e de confundirem os níveis *a priori*, o originário e o fundamental de investigação da finitude. Para nosso autor, a grande questão que essa disposição antropológica lega, então, à filosofia é: “[...] pode haver um conhecimento empírico da finitude?”⁵⁵

Com efeito, vimos que, ao contrário de uma parte boa parte da tradição exegética de Kant, Foucault sustenta que a questão antropológica teria orientado e determinado todo o desenvolvimento da filosofia kantiana. Após ter encontrado algumas ressonâncias embrionárias dessa questão na fase pré-*Crítica*, a partir da comparação com alguns dos temas desenvolvidos na APP, nosso autor ousadamente afirma que o próprio trabalho das *Críticas* também resulta da interrogação antropológica. Para tanto, Foucault defende a existência de uma tríplice estrutura que estaria implicitamente presente ao longo de toda a obra kantiana e que seria justamente a partir dela que poderíamos renovadamente encontrar as ressonâncias e os desdobramentos da pergunta pelo homem. Essa estrutura não é outra senão aquela que interroga acerca das fontes, da

⁵⁴ Idem, p.103.

⁵⁵ Ibidem, p.105.

extensão e dos limites de todo conhecimento. É ela, pois, que de um ponto de vista estrutural, teria orientado o desenvolvimento de sua filosofia no nível *a priori* das *Críticas*, nooriginário da APP e, enfim, no fundamental do OP.

Se é verdade que o objeto principal da análise é a APP, também é verdade que, para Foucault, esse nível originário de interrogação não configuraria o momento no qual, a rigor, Kant teria elaborado a questão antropológica. Segundo ele, essa obra indicaria um *ponto de passagem* onde encontraríamos a repetição da investigação das faculdades do ânimo (*Gemüt*), porém agora para demonstrar, inicialmente, toda a sorte de equívocos que está constantemente presente no uso empírico de cada uma delas. Ademais, a APP não teria nenhuma pretensão ontológica, mas sim o objetivo limitado de estabelecer um conhecimento pragmático, isto é, um saber através do qual o homem possa fazer o melhor uso possível como cidadão do mundo. Não há, na APP, um sujeito transcendental e constituinte que justificaria esse mesmo conhecimento, mas tão somente um Eu originário que se situa no domínio da linguagem. A verdade, assim, é temporalmente justificada através do intercâmbio da linguagem, no qual é a partir da troca das liberdades que o homem se constitui progressivamente como cidadão do mundo. O que é importante guardar é que, neste domínio originário de exploração do homem, não há uma subjetividade primeira, seja transcendental ou empírica, que garantiria a validade desse mesmo conhecimento.

Foucault oferece também uma nova interpretação sobre o motivo pelo qual Kant, na *Lógica*, afirma que as três interrogações que comandaram as *Críticas*, isto é, O que posso saber?; O que devo fazer?; e, O que me é permitido esperar?; deveriam ser relacionadas e submetidas a uma quarta que não é outra senão: O que é o homem? Todavia, nosso autor defende que o verdadeiro lugar no qual Kant

teria finalmente desenvolvido a interrogação antropológica seria nos seus últimos escritos que compõe o OP. Nesse nível fundamental de investigação, a questão antropológica não percebe nenhuma autonomia. Ao contrário, ela leva necessariamente a perguntar também pelas estruturas de transcendências que relacionam o homem, com o mundo e com Deus. A lição de Kant é a de que a interrogação antropológica, a rigor, jamais pode pretender desenvolver-se autonomamente, ou seja, a finitude jamais foi pensada a partir da própria finitude. Portanto, ao contrário do que sugere a *Lógica*, no pensamento kantiano a filosofia jamais poderia ser reduzida à antropologia.

Esta é a crítica foucaultiana às fenomenologias e às antropologias filosóficas, uma vez que elas confundiriam os níveis, *a priori*, o originário e o fundamental ao buscarem extrair os fundamentos do conhecimento a partir de análises que, ao fim e ao cabo, partem da finitude empírica e, portanto, do nível originário de investigação. Para nosso autor, o ‘sono antropológico’ das filosofias pós-kantianas consiste, assim, em que nelas: “[...]o homem oferece sua verdade como a alma da verdade”.⁵⁶

Delineamos, assim, a maneira na qual Foucault interpretou a filosofia kantiana a partir do acento antropológico. Em *As palavras e as coisas*, reencontraremos o viés crítico kantiano na filosofia foucaultiana, porém agora sob a forma de uma arqueologia que pretenderá dar conta das condições de possibilidade históricas do surgimento das ciências e das filosofias, entretanto, sem tomar a subjetividade como ponto de partida. Com isso, ao recusar o nível transcendental kantiano, Foucault parece seguir o caminho indicado por Kant e será a partir da linguagem, mais especificamente, de uma ontologia histórica da linguagem, que ele encontrará o conjunto de regras

⁵⁶ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.110.

históricas e, sobretudo, inconscientes que teriam ordenado a produção científica, filosófica e literária de cada uma das épocas por ele analisadas.⁵⁷

Em lugar de uma subjetividade constituinte, encontraremos *épistémès*, isto é, sistemas sincrônicos que, de um ponto de vista arqueológico, a tornam já desde sempre prévia e historicamente condicionada.⁵⁸ E ainda, Foucault vai retomar a problematização das consequências e, sobretudo, das aporias nas quais ficaram submetidas as filosofias pós-kantianas e as ciências humanas a partir da emergência dessa figura inédita em nossa cultura ocidental,

⁵⁷ Ferhat Taylan, da mesma forma, indica a possível influência desse domínio de investigação, delimitado e antecipado por Kant na APP, no horizonte posteriormente explorado por Foucault em *As palavras e as coisas*. Pois, apesar de suas diferenças, tanto aqui como lá o horizonte de investigação antropológico não é outro senão justamente o da linguagem. “Mais, plus profondément, Foucault semble indiquer *l’Anthropologie* comme une des sources dissimulées de la conception structuraliste du langage, du moins des sciences humaines “formalisées”, bâties sur les modele linguistique. Tout se passe comme si *l’Anthropologie*, en déstabilisant le projet critique par la question “qu’est-ce que l’homme?”, avait également esquissé un ordre langagier où le sujet se trouvait précédé par le discours. Seulement, lorsque chez Kant la région anthropologique du langage reste dépendante des déterminations empiriques, l’appui du structuralisme permettra à Foucault d’élever l’élément du langage qu’il définit comme le noyau de l’Anthropologie au statut d’un ordre transcendantal, “l’invisible et visible réserve” dans laquelle les conditions discursives sont donnés.” TAYLAN, F. “*Geist, Gemüt et Seele: les transformations des figures kantienne de l’intériorité chez Foucault.*” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.33-52.

⁵⁸ Como destaca Béatrice Han, em *As palavras e as coisas*: “[...] la question pour Foucault sera de savoir s’il est possible de donner de la question des conditions de savoir de la possibilité de la connaissance une transposition non anthropologique.” HAN, B. *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p.53.

isto é, do nascimento do homem considerado, ao mesmo tempo, como um duplo empírico e transcendental.

Será justamente a partir dessa questão que Foucault irá retomar suas críticas já elaboradas nessa tese complementar às filosofias contemporâneas. Merleau-Ponty, por exemplo, irá tentar desvelar as condições de possibilidade do conhecimento a partir das condições anátomofisiológicas do corpo ou do vivido, isto é, desde a finitude empírica.⁵⁹ Nessas analíticas da finitude, ainda dominaria o esquecimento da lição de Kant, pois, como

⁵⁹ Em que pese a crítica aqui estabelecida em relação ao projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, poderíamos dizer que Foucault considera seu trabalho como se fora uma espécie de ponte entre a fenomenologia e o estruturalismo na filosofia francesa contemporânea. “É preciso também não esquecer que, na França, durante o período de 1945 a 1955, a universidade francesa como um todo -- eu não diria a jovem universidade francesa, para distingui-la do que foi a tradição da universidade -- esteve muito preocupada, bastante ocupada mesmo em construir alguma coisa que era não Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo. Essa foi a aposta da discussão e dos esforços de uma série de pessoas; Merleau-Ponty, Sartre, indo da fenomenologia ao marxismo, tinham essa perspectiva, Desanti também(...) Ricoeur, que não era marxista, certamente, mas que era fenomenologista e estava longe de ignorar o marxismo. Então tentou-se inicialmente casar o marxismo com a fenomenologia, e a seguir, justamente quando toda uma certa forma de pensamento estrutural, de método estrutural começou a se desenvolver, viu-se o estruturalismo substituir a fenomenologia para fazer par com o marxismo. A passagem se deu da fenomenologia ao estruturalismo e essencialmente em torno do problema da linguagem; houve ali, penso um momento bastante importante, aquele em que Merleau-Ponty se deparou com o problema da linguagem. Você sabe que os últimos esforços de Merleau-Ponty foram nessa direção; lembro-me muito bem dos cursos em que Merleau-Ponty começou a falar de Saussure que, apesar de estar morto há quase 50 anos, era de fato desconhecido, não digo dos filólogos e linguistas franceses, mas do público erudito.” FOUCAULT, M. “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo.” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.310-1.

vimos, em que pese o brilhantismo dessas filosofias, não é possível extrair do nível originário do homem o valor de transcendental.

Veremos em que medida a ressignificação foucaultiana do conceito de *a priori histórico*, elaborado pela primeira vez por Husserl, em *A origem da geometria*, conseguirá efetivamente contornar a dificuldade aqui apontadas, isto é, a de não confundir os níveis empírico e o transcendental de investigação.⁶⁰ Em *As palavras e as coisas*, a problematização foucaultiana das relações antropológico-críticas serão retomadas, porém, não mais a partir da filosofia kantiana, mas sim desde uma pretensão talvez desmedida de recolocá-las a partir de uma arqueologia da própria história da filosofia e das ciências humanas.

Foucault também irá problematizar as condições de possibilidade de existência e o estatuto epistêmico das ciências humanas. Ao delimitar o espaço epistêmico da Modernidade, nosso autor irá relacionar as ciências humanas num triedro epistemológico, no qual as encontraremos num vértice relacionadas com a biologia, a economia e a filologia; noutro, com as analíticas da finitude, que circunscrevem o domínio filosófico pós-kantiano; e, no último, com a matemática e a física. Por fim, veremos as razões pelas quais Foucault irá atribuir as disciplinas que ele chamou de ‘contra-ciências humanas’, a saber, a etnologia, a linguística e a psicanálise, o papel de superação das aporias e do sono antropológico pelo qual padecem todas as disciplinas empíricas e filosóficas que pretendem estabelecer um conhecimento desse objeto de existência epistemológica incerta chamado homem.

⁶⁰ “Le second renversement, lui, tient au caractère spécifiquement historique postulé par Foucault pour son *a priori* : comme on sait, la notion d'*a priori* historique est d'obédience husserliana et se trouve explicitée dans *L'Origine de la géométrie*”. HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendental*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p.12.

Por ora, destacamos que o anti-humanismo que caracterizará *As palavras e as coisas* responde ao desafio já expressado pelo autor na conclusão dessa tese complementar, a saber, o da possibilidade de elaboração de uma crítica que possa ir além da finitude,⁶¹ pois em suas palavras:

O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus não é manifestada em um gesto duplamente homicida que, pondo um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do próprio homem? Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ao mesmo tempo é a negação e o arauto; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus. Não seria possível conceber uma Crítica da finitude que fosse liberadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do começo? A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* No campo

⁶¹ Para a análise dessa arriscada aposta de pensar um transcendental histórico, sem com isso recair na confusão denunciada de confundir os níveis empírico e transcendental, seria muito importante consultar um dos primeiros textos escrito por Foucault para obter sua Licenciatura em filosofia e intitulado “*La constitution d’un transcendental historique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*”, de 1949, e assim como essa tese complementar, também foi supervisionado por Jean Hyppolite. Entretanto, esse trabalho, até o momento, permanece não publicado. Outro elemento que, sem dúvida, enriqueceria nossa análise seria a consulta dos manuscritos e das anotações de Jacques Lagrange referente ao curso ministrado por Foucault por volta dos anos de 1953-54-55, na ENS, e intitulado *Problèmes de l’Anthropologie*. Esse material encontra-se disponível no IMEC somente para consulta pessoal. No Brasil, encontramos na tese de Marcio Luiz Miotto defendida na UFSCar e intitulada *O problema antropológico em Michel Foucault*, de 2011, uma série de referências a estes textos.

da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: der *Übermensch*[O além-do-homem].”⁶²

1.5 Béatrice Han e a Tese Complementar de Michel Foucault sobre a Antropologia de Kant

No livro *Foucault and Heidegger: critical encounters*, publicado em 2003, Béatrice Han escreve um capítulo chamado *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, no qual ela tece algumas considerações sobre a interpretação realizada por Foucault da APP, de Kant, relacionando-a com o trabalho desenvolvido posteriormente em *As palavras e as coisas*. Isso só foi possível porque a autora teve acesso a essa tese complementar, que ela chamou de *Commentary*, antes mesmo de ela ter sido efetivamente publicada pela Editora Vrin, na França, em 2008.⁶³ Entretanto, podemos perceber que a interpretação que oferecemos aqui sobre essa tese complementar de Foucault, em nosso primeiro capítulo, se distingue dessa realizada por Béatrice Han nos seguintes pontos.

⁶² FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.111. Os colchetes indicam a tradução dos editores brasileiros.

⁶³ “Although Foucault does distinguish between the two forms of finitude (empirical and transcendental) in the *Commentary* (see, for example I 02), the names are of my own choosing. Similarly, the text I refer to henceforth under the name “*Commentary*” is Foucault’s unpublished and unnamed commentary to Kant’s *Anthropology*. Along with a translation of the same text (published in France by éditions Vrin), this commentary was Foucault’s complementary doctoral thesis. A copy is still available at the Bibliothèque de la Sorbonne and another one at the Centre Michel Foucault in Paris. All translations here are mine.” HAN, B. “Foucault and Heidegger on Kant and Finitude.” In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.155. (Note 2)

Nesse texto, a autora relaciona o trabalho de Foucault com o de Heidegger, a partir da comparação da leitura que cada um desses filósofos teria feito acerca da obra de Kant. Inicialmente, ela procura mostrar que Heidegger tentou superar o horizonte transcendental kantiano a partir da elaboração de uma ontologia fundamental e de uma mudança de perspectiva que não partiu da finitude positiva, mas sim de uma analítica existencial, isto é, em lugar da epistemologia, o filósofo alemão visava a desvelar os modos de ser do homem. Por outro lado, o objetivo de Foucault teria sido o de ultrapassar essas mesmas circularidades presentes nas analíticas da finitude por meio da superação do horizonte antropológico moderno, mas, de alguma forma, ainda preservando – ou, se quisermos, superando –, o motivo transcendental kantiano. De maneira que, segundo a autora, esse teria sido justamente o objetivo da arqueologia, isto é, o de encontrar um nível de problematização em que pudesse emergir, a um só tempo, o *a priori* histórico que tornou possível os objetos mesmos de sua investigação.⁶⁴ Até aí, estamos inteiramente de acordo.

⁶⁴“Although they converge in reading Kant’s recentering of the three critical interrogations on the question of man’s finitude in the Anthropology as essential, both authors differ as to the cause of failure of the Kantian project[...] From this divergence in diagnosis stem two very different curative strategies: either finding a nonanthropological way of reinterpreting and relativizing transcendental finitude while preserving the foundational perspective itself (which was the aim of the archaeology as the study of the historical a priori), or redefining human finitude itself in such a fashion as to avoid the empírico-transcendental confusions that have plagued the post-Kantians, from the German Idealist tradition to the Husserlian version of phenomenology – which is Heidegger’s own ambition in shifting from transcendental philosophy to fundamental ontology.” HAN, B. “Foucault and Heidegger on Kant and Finitude.” In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.130. (*Contradictions*; v.16.)

Entretanto, acreditamos que, ao analisar essa tese complementar, a autora incorre em alguns equívocos que comprometem decisivamente a compreensão da leitura realizada por Foucault da APPE da filosofia de Kant. Isso porque Béatrice Han afirma que, segundo Foucault, os níveis fundamental e originário, problematizados em sua leitura da APP, já exemplificariam essa mesma confusão que caracterizaria as analíticas da finitude entre os níveis empírico e o transcendental de investigação. E, com isso, a própria antropologia de Kant também já teria incorrido nessa mesma aporia denunciada por Foucault.⁶⁵ Como podemos ver nesta passagem, em que a autora afirma:

Yet even so the legacy of the *Anthropology* is highly ambivalent in the sense that introduction of fundamental is accompanied with another concept, the “originary”. A highly paradoxical pairing: whereas the former was meant to preserve the logic of Copernican turn, the second undermines it by blurring the distinction between the empirical and the a priori so that transcendental finitude loses its stable ground and foundational power, thus opening the door to the oscillations of the Analytic of finitude, *which would be operative within Kant’s work*. The thematic of the originary is introduced through a reflection on the relationship between *Geist* and *Gemüt*, the latter being defined as the purely

⁶⁵ Neste caso, acreditamos que Ferhat Taylan, ao seguir essa leitura de Béatrice Han, acabou assim por incidir nesse mesmo equívoco de interpretação acerca da leitura foucaultiana da APP. Como podemos perceber, nesta passagem, em que ele diz que: “Or, nous savons que la thèse centrale de Foucault dans *Les Mots et Les Choses*, consiste à affirmer que *l’Anthropologie* [APP] ruine la *Critique* en injectant de l’empirique au sein du transcendental.” TAYLAN, F. “*Geist, Gemüt et Seele*: les transformations des figures kantienne de l’intériorité figures kantienne de l’intériorité chez Foucault.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.33-52.

empirical object of psychology, while the former, although it is an empirically given element, generates the possibility of (noumenal) spontaneity. Because of the *Geist*, the *Gemüt* 'is not only what it is, but what it does with itself.'⁶⁶

Ora, para nós essa leitura está incorreta, pois, como tentamos mostrar, todo o esforço de Foucault nessa tese complementar vai no sentido de apresentar uma leitura estrutural de três fases distintas da antropologia de Kant, no qual a APP responderia tão somente ao momento de passagem de uma interrogação que iniciou no nível *a priori* das *Críticas* e, enfim, se consolidou no nível fundamental do OP. Além disso, Foucault defende que o verdadeiro lugar de desenvolvimento da questão antropológica se deu somente no nível fundamental de investigação que não é o pragmático da APP, mas sim o ontológico do OP, onde a pergunta pelo homem levou Kant a interrogar acerca das estruturas de transcendências que relacionam o homem com o mundo e com Deus.

Assim, acreditamos que Béatrice Han teria se equivocado ao entender que o nível fundamental diria respeito ao trabalho desenvolvido por Kant na APP. E, é justamente essa desatenção que a permitirá dizer que na APP haveria uma confusão entre os níveis originário e fundamental de investigação, no qual este último visaria a preservar o sentido da revolução copernicana e, portanto, a de um conhecimento fundamentado *a priori*, enquanto que a introdução do nível originário teria acabado por abrir as portas à confusão entre os níveis empírico e transcendental de investigação. Ora, nada seria mais contrário ao texto de Foucault do que afirmar que esse equívoco se deu, como a

⁶⁶ HAN, B. "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude." In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.132. (*Contradictions*; v.16.) Grifo nosso.

autora afirma: ‘dentro do trabalho de Kant’. Ao contrário da interpretação de Béatrice Han, entendemos que para Foucault, essa confusão entre os níveis originário, fundamental e *a priori* não faria parte da própria filosofia de Kant, mas sim seria o traço distintivo que caracterizaria as filosofias pós-kantianas. Senão, vejamos o que diz o próprio Foucault nesta passagem:

[...]a finitude, na organização geral do pensamento kantiano, jamais pode refletir-se no nível de si mesma; só se oferece ao conhecimento e aos discursos de uma maneira secundária; mas aquilo a que é obrigada a referir-se não consiste numa ontologia do infinito; consiste, em sua organização de conjunto, nas condições *a priori* do conhecimento. Isto quer dizer que a *Antropologia* estará duplamente submetida à *Crítica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio da experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a *Crítica* manifesta.⁶⁷

É preciso dizer ainda que não estamos reivindicando nenhuma originalidade com essa interpretação acerca da leitura foucaultiana de Kant. Isso porque, nossa leitura vai ao encontro das mesmas posições já destacadas por autores como Edgardo Castro⁶⁸ e por Roberto Machado, que também observaram que Foucault não teria acusado ao próprio Kant de também ter incorrido no sono antropológico. Como podemos ver neste trecho, no qual Roberto Machado deixa claro que:

⁶⁷ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.106.

⁶⁸ “En el pensamiento de Foucault, la desilusión antropológica y kantiana no es, sin embargo, una desilusión respecto de Kant. ” CASTRO, E. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, p.39

(...) Kant, olhado na perspectiva das filosofias que se constituem em decorrência da ruptura que ele estabelece, também é, para Foucault, aquele que formulou a questão antropológica – ‘o que é o homem?’ E, a esse respeito, dá como exemplo a *Lógica*, quando retoma as três questões contidas no interesse da razão – a questão teórica ‘o que posso saber?’, objeto da metafísica; a questão prática ‘o que devo fazer?’, objeto da moral; a questão teórica e prática ‘o que me é permitido esperar?’, objeto da religião – formuladas na *Crítica da razão pura*, fazendo-as convergir para uma quarta ‘o que é o homem?’, objeto da antropologia. E Foucault não faz essa afirmação como uma crítica a Kant, porque, se para ele essa questão opera a confusão do empírico e do transcendental, esta confusão, embora diga respeito à antropologia, é posterior a Kant.⁶⁹

Por fim, acreditamos ainda que Béatrice Han, certamente, teria evitado essa leitura se tivesse atentado à importância atribuída por Foucault ao trabalho realizado por Kant no OP, pois é aqui que nosso autor encontrou o desenvolvimento da verdadeira antropologia de Kant, bem como do desenvolvimento de sua filosofia transcendental. Talvez isso explique justamente o motivo pelo qual a autora não tenha dado uma só palavra sobre esse último período da filosofia kantiana analisado por Foucault em sua tese complementar. Ademais, essa leitura poderia também ter sido evitada se a autora tivesse voltado sua atenção à maneira na qual Foucault retomou essas críticas às filosofias contemporâneas em *As palavras e as coisas*, onde, no ponto em que trata justamente do ‘sono antropológico’, no capítulo IX, intitulado *O homem e seus duplos*, nosso autor,

⁶⁹ MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp.95-6.

de maneira extremamente clara, absolve Kant dessas confusões que por ele foram denunciadas:

A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se torna necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, “à sua custa”: *Was ist der Mensch?*. Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. Por ela, constitui-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna.⁷⁰

Referências Bibliográficas

ARTIÈRES, Philippe, GROS, Frédéric, POTTE-BONNEVILLE, Mathieu[Et al.]*Dossier L'Homme*. <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/cdc.html> Acessado em 08/02/2016.

⁷⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.470-1.

CANDIOTTO, César. “Michel Foucault e o problema da antropologia”. *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol.29, p.193, (183-187), Semestre I, 2006.

CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores*, 2014.

_____. *Vocabulário Foucault – Um percurso por seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Ditos e escritos; II).

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Dits et écrits. Vol. I e II, (1954-1975)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; V).

_____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

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

_____. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008.

- _____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- _____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (*Ditos e Escritos*;1).
- FONSECA, Márcio Alves da; MUCHAIL, Salma Tannus. “La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault”. In: *Rue Descartes*, n° 75, p.09, 2012/3.
- GRIPAY, Emmanuel. “Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.81-106.
- GROS, Frédéric.; DÁVILA, Jorge. “Michel Foucault, lector de Kant.” In: *Consejo de Publicaciones*. Mérida: Universidad de los Andes, 1996, pp.01-36.
<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.
- _____. “Foucault and Heidegger on Kant and Finitude.” In: MILCHMAN, Alan.; ROSENBERG, Alan. (Editors) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 2003.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. 5º edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MIOTTO, Marcio Luiz. *O problema antropológico em Michel Foucault*. Tese defendida na UfSCar em 2011.

NIGRO, Robert. “Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique”. In: *Rue Descartes*, nº 75, pp.60-1, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm>
Acessado em: 07/02/2016.

PEREZ, Daniel Omar. “O significado de natureza humana em Kant”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan. -jun., 2010.

SARDINHA, Diogo. “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v., n.2, p.43-58, jul.-dez.,2011.

TAYLAN, Ferhat. “*Geist, Gemüt et Seele*: les transformations des figures kantiennees de l’intériorité chez Foucault. ” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, nº 16, 2010/2, pp.33-52.

TERRA, Ricardo. “Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente.” *Rev.Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2.nº1, p.06, 1997.

A ARQUEOLOGIA DO SABER, AS CIÊNCIAS HUMANAS E A HISTORICIZAÇÃO DO HUMANO ENQUANTO OBJETO

Lucas Melo Borges de Souza ¹

Introdução

A proposta deste trabalho² é aproximar a arqueologia do saber apresentada por Michel Foucault de um questionamento historicizante dirigido às ciências humanas. Isto é, a tentativa aqui é evidenciar a busca por uma pretensa essência do indivíduo humano como um movimento que possibilita a afirmação de uma historicidade subjacente às ciências humanas. Uma historicidade visibilizada pela arqueologia do saber enquanto um espaço de delimitação e existência dos saberes chamado de nível discursivo, diverso de níveis configuracionais tradicionalmente reconhecidos pelas análises das ciências humanas, como o psicológico e o linguístico. Deste outro nível são trabalhadas noções próprias, como a de enunciado e de formação discursiva, as quais só são compreensíveis enquanto história. Neste

1 Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Especialista em Ciências Penais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestrando em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Advogado.

2 O presente trabalho faz parte da pesquisa do autor para a dissertação no curso de Mestrado em Ciências Criminais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

sentido, a arqueologia do saber mostra-se como uma perspectiva de análise fundamental para a compreensão de que as questões fundacionais dos saberes referentes ao humano funcionam como problematizações-limite, pois estão localizadas nas margens das racionalidades, indicando as emergências e os limites históricos de como nos reconhecemos e como não nos reconhecemos enquanto humanos inseridos em uma comunidade.

A arqueologia do saber, as ciências humanas e a historicização do humano enquanto objeto

As ciências humanas³ foram abordadas, a partir do final da primeira metade do século XX, principalmente por duas perspectivas metodológicas que tentavam, ambas, reagir em face da fenomenologia e da ideia husserliana do sujeito transcendental doador de sentido a toda realidade⁴: o estruturalismo e a hermenêutica. Deixando de lado as discussões referentes à existência ou não das respectivas abordagens como movimentos filosóficos com uma congruência configuracional, é possível afirmar (consciente da redução da complexidade e particularidade das perspectivas) a primeira abordagem como uma busca em desconsiderar o sujeito e o sentido das coisas, na tentativa de clarificar estruturas objetivas atemporais que controlam a atividade humana. A segunda abordagem também

3 Embora Michel Foucault considere as ciências humanas como saberes e não ciências no sentido estrito do termo, ele utiliza o termo ciências humanas provavelmente devido a sua consagração. Tendo em vista esse fato, a presente pesquisa fará o mesmo.

4 O sujeito fenomenológico não conseguia explicar o inconsciente e a linguagem com outros espaços de atribuição de sentido (FOUCAULT, Michel, A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a “Atualidade”. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 326).

desconsidera o sujeito em suas análises, mas pretende manter o questionamento acerca do sentido das coisas, a despeito de não mais localizá-lo no sujeito e sim nas práticas sociais e nos documentos produzidos pelos indivíduos humanos⁵. Essa dupla mudança de foco pode ser resumida na questão: a existência se resume ao sujeito?⁶. Como será demonstrado no texto, o autor da perspectiva arqueológica se esforçou para situá-la em um plano próprio, diverso tanto do estruturalismo⁷ como da hermenêutica.

Michel Foucault, ao abordar e refletir a história de discursos nos livros *História da Loucura na Idade Clássica*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*, iniciou⁸ a

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

6 PÉLBART, P. “Do livro como experiência à vida como experimentação”. *Cult.* São Paulo, n. 191, 2014, p. 34-36.

7 Foucault procura, durante todo o livro *A Arqueologia do Saber*, diferenciar sua análise de uma perspectiva estrutural. Tendo em vista não ser esta discussão o foco do trabalho, irá partir-se da própria individualização de prismas feita pelo autor, de modo a não adentrar as complexas discussões quanto ao enraizamento ou não de um viés estrutural na perspectiva arqueológica.

8 É importante observar que não houve uma unidade apresentada nas pesquisas da loucura, da clínica e das ciências do homem, nos livros que trataram dessas respectivamente questões, pois cada um apresentou uma particularidade, sendo factível afirmar a existência de uma “trajetória arqueológica”. Como sublinha Roberto Machado, essa falta de unidade é da própria essência da arqueologia, porquanto a sua perspectiva de análise não ser caracterizada por dogmas metodológicos, mas pela maleabilidade investigativa que se torna um fator necessário devido às particularidades dos objetos estudados (MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 11-12). No entanto, outra interpretação possível é com base na conferência de Jacques Derrida “Cogito e História da Loucura”, presente no livro “A Escrita e a Diferença”, que aponta vestígios de uma permanência metafísica na articulação realizada por

constituição de uma empresa que pode ser inserida como parte de uma “mutação epistemológica da história”⁹. Mutação epistemológica, pois o que ele veio a chamar de arqueologia do saber procurou se apresentar, naquele momento, como uma experiência com o fim de pensar uma forma de análise histórica para além da base antropológica que constitui a história comum, a história tradicional. Uma análise histórica dos discursos. Um movimento de questionamento das periodizações e dos níveis até então usados, para assim evidenciar: a possibilidade de quais estratos podem ser legitimamente analisados historicamente; a evitação do costumeiro contorno das problemáticas que revelam erros, limitações, retornos e acidentes, o que cria uma progressão direcionada à objetividade, uma continuidade histórica rumo a formalizações que negam a importância da descontinuidade; um reducionismo na pressuposição de que todos os acontecimentos de um espaço temporal são atravessados pelos mesmos valores e ideias; e, por fim, os impedimentos do fechamento das metodologias históricas a espécies de abordagens advindas de outros domínios, como a linguística, a economia e a análise literária¹⁰. Nesse sentido, o que o pensador francês chama de “nova história” (arqueologia do saber) é uma tentativa de um novo caminho, de uma outra concepção de história diversa da

Foucault entre o *cogito* cartesiano e a experiência da loucura (BIRMAN, Joel. Guerras Psi. *Cult*, edição especial Michel Foucault, São Paulo, 2015, p. 40). Ao tomar como base essa crítica, também se constrói a hipótese de que a arqueologia passa por um aperfeiçoamento durante as diferentes pesquisas foucaultianas, no sentido de um afastamento completo de uma fenomenologia transcendental (DOSSE, François. *História do Estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. v. 2. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994, p. 42-44).

9 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 14.

10 Ibid., p. 9-15.

tradicional, não mais organizada, portanto, a partir do “modelo da narrativa como grande sequência de acontecimentos tomados em uma hierarquia de determinações”¹¹, e também particular em relação a outras formas de abordagem da história, tal como a estrutural e a marxista.

Os questionamentos colocados pela nova perspectiva histórica podem ser reunidos em uma crítica ao documento. O documento¹² – um instrumento fundamental de registro dos indivíduos humanos, logo, também para a reflexão histórica das ideias e dos eventos – não passa mais a ser interrogado com o objetivo de saber se fala a verdade ou não, qual a interpretação é possível retirar de seu âmago, se ele é autêntico ou se foi alterado, qual o efeito do contexto em que se desenvolveu o documento sobre o seu próprio conteúdo. Agora, o documento deve ser trabalhado no espaço dos limites do próprio discurso contido nele, aonde se constitui a própria superfície do documento, seu tecido. Neste espaço ocorre uma outra elaboração de recortes e ordenações, repartição em diferentes níveis, estabelecimento de séries próprias, assim como descrição de relações não percebidas pela análise histórica tradicional. O documento não mais abordado, tal como é feito pela análise histórica tradicional, como “essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros”, já que a nova história “procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações”. Isto é, a arqueologia do saber trata a história não

11 FOUCAULT, Michel. “Sobre as maneiras de escrever a história”. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 65.

12 “Livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes, etc” (FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 8).

mais como uma memória coletiva na qual as lembranças eram sempre passíveis de serem lembradas¹³. A crítica ao exame tradicional do documento quer atingir a constituição de uma história que toma como base uma filosofia da consciência, uma essência antropológica que parte de uma crença do inescapável ao humano, de sua capacidade de conhecer e de saber o que passou, já que ele mesmo é o seu passado.

Metaforicamente, Michel Foucault procura explicar essa mutação a partir da seguinte ideia: se antes os monumentos¹⁴ eram memorizados pela história tradicional, ou seja, transformados em documentos para que falassem sobre suas pretensas origens humanas, seus rastros supostamente enigmáticos e suas ranhuras primevas frutos da consciência e decisão humana de seus tempos, a arqueologia do saber irá procurar monumentalizar os documentos para tornar visualizável espaços discursivos não notados a princípio e religá-los aos níveis discursivos tradicionais. Sendo assim, ao invés da arqueologia se voltar

13 Ibid., p. 8.

14 Talvez o pensador francês utilize a dupla possibilidade etimológica da palavra monumento para evidenciar a sua tentativa de superação, a partir da arqueologia do saber, de uma história de raízes antropológicas. A palavra monumento (*monumentum* em latim) tem como raiz latina “mon-/men-”, que está presente em palavras como “*mens*” (mente) e “*memoria*” (memória). Derivações que compõem a óptica antropológica da história tradicional. Por outro lado, a raiz latina “mon-/men-” também pode ter como derivação a palavra *monere*, que significa advertir, e a palavra *monstrum*, que traz a ideia de algo feito para ser visto. A monumentalização dos documentos pela arqueologia do saber irá procurar, nessa linha, advertir para algo que deve ser visto na análise histórica dos discursos, que é, conquanto, negligenciado, ignorado ou não percebido. Um elemento espacial próprio, como um monumento, mas tomado como se não existisse ou não dizesse algo. Em sentido similar, Canguilhem afirma o “êxito de Foucault” ao enxergar um ponto para o qual “outros foram cegos”, como Dumézil, Levi-Strauss e Martinet (CANGUILHEM, Georges. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito*. Goiânia: Edições Ricochete, 2012, p. 9).

para a história com o intuito de encontrar, na contextualidade, o sentido original e interior escondido na mudez dos monumentos, a história vira-se para a arqueologia do saber na intenção de descrever um espaço intrínseco (discursivo) na mudez do documento-monumento¹⁵. Mudo, exatamente por ser um espaço que estava silenciado em outras abordagens históricas.

O modo tradicional de elaboração da história das ideias e dos conhecimentos é destrinchado pelo pensador francês no seguinte trecho:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência¹⁶.

Por conseguinte, o que está em questionamento, neste início, é a mecânica tradicional da história das ideias e dos conhecimentos, criticada na perspectiva arqueológica pelo fato de ser insuficiente para a sua análise, o que torna necessário um afastamento. No fundo desses questionamentos e distanciamentos, como já destacado,

15 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 8-9.

16 Ibid., p. 15.

aparece a crítica à centralização do sujeito consciente enquanto *locus* predominante na possibilidade de conhecer as existências passadas e a própria existência que o circunda no presente. Uma clara tentativa de desfazer a “sujeição antropológica” na qual se encontram as análises históricas comuns. O enfoque arqueológico, embora não critique, também procura uma individualização em relação à epistemologia tradicional que se debruça sobre a questão da (ir)racionalidade nos estudos históricos dos conhecimentos produzidos pelos seres humanos¹⁷. O ponto de partida, neste caso, é o progresso da razão que, ao tomar como base a possibilidade de inclinar-se sobre a história, retoma a constituição do desenvolvimento desses conhecimentos, afastando os obstáculos, os erros e os mitos em um exercício de “crítica do negativo da razão”¹⁸. Logo, a epistemologia tradicional evidencia os sustentáculos do edifício científico da racionalidade ocidental: a verdade/normatividade e o progresso/continuidade. A arqueologia do saber, por sua vez, procura desviar-se do tratamento clássico dado a tais “ferramentas”, tais como a noção de progresso (continuidade), verdade, sujeito, sentido, origem, dentre outras, o que ocasiona um distanciamento de uma história adjudicativa que utiliza essas ferramentas como parâmetros retrospectivos para

17 A epistemologia francesa merece um destaque quando se cuida de pensar a arqueologia do saber porque, como escreveu Roberto Machado, esta “é um ponto de chegada, não um ponto de partida; é o resultado de um processo, também histórico, em que, para definir-se, a arqueologia sempre procurou se situar com relação à epistemologia”. Um posicionamento que buscou produzir deslocamentos metodológicos, já que refletia não mais as ciências da natureza, mas sim a especificidade e a complexidade das ciências humanas. A arqueologia do saber também “tomou” ferramentas úteis, como a descontinuidade da epistemologia histórica de Georges Canguilhem. (MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. Cit., p. 8-12).

18 MACHADO, Roberto. “Arqueología y epistemología”. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 15.

impor a temporalidade dos conhecimentos. Na arqueologia, a historicidade do saber não é analisada partindo do futuro ou do passado, mas do tempo em que o saber foi construído, sua própria presentificação¹⁹. Essa mudança de perspectiva também leva a um recorte no seu foco de preocupação: não os conhecimentos científicos, como a matemática, a física e a química, mas as ciências humanas²⁰. Nessa linha, é primordial apreender o humanismo, a antropologia, as questões que, de uma forma geral, envolvem o humano, a consciência, o sujeito, não só como

19 Ibid., p. 27.

20 Roberto Machado traz a epistemologia francesa como um parâmetro comparativo para que se situe a arqueologia do saber em um espaço de reflexão histórico-filosófico próprio: “[...] quando se trata de pensar a arqueologia de Michel Foucault como método de investigação, a referência filosófica importante para compreendê-la e situá-la no tempo é a epistemologia francesa de Bachelard, Cavallès, Koyré, Canguilhem..., desde que se leve em consideração os dois principais deslocamentos que, ao retomar e reformular seus princípios, ela produziu em relação a sua principal inspiração metodológica. Em primeiro lugar, enquanto a história epistemológica se interessou pelas regiões de cientificidade da natureza e da vida, estudando ciências como matemática, física, química, biologia, anatomia, fisiologia, a história arqueológica investigou o homem como uma nova região, no sentido que todas as suas análises formaram uma grande pesquisa sobre a constituição dos saberes do homem na modernidade. A arqueologia é uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem. Em segundo lugar, enquanto a epistemologia examinou, ao nível dos conceitos científicos, a produção de verdade nas ciências, definidas como processos históricos de criação e desenvolvimento de racionalidades específicas, a arqueologia, pelo fato de ter gravitado em torno do homem, domínio a respeito do qual não parece ser viável estabelecer critérios rigorosos de cientificidade, pensou os conceitos como independentes das ciências, neutralizando a questão da cientificidade e realizando uma história filosófica de onde, em princípio, desaparecem os traços de uma história do progresso da razão, do conhecimento ou da verdade, sem a qual o projeto epistemológico seria impossível” (MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 9).

elementos criticados, mas também pontos de “possibilidade histórica” das preocupações arqueológicas²¹. Afirmar a arqueologia do saber como uma abordagem para além das ciências humanas, tal como se fosse uma “constituição transcendental”²², é tentar ofuscar essa premissa histórica.

Então, a “descentralização do sujeito”²³ como consciência histórica totalizante evidencia o distanciamento da arqueologia do saber enquanto um instrumento que procura estabelecer, como um exercício necessário, relações de causalidade para a compreensão da história das ideias e dos conhecimentos. Há uma nova abordagem dos saberes. Do destaque à descontinuidade no lugar da continuidade (o desvio, o erro e os limites não mais como elementos a serem suprimidos da história e sim como demarcadores dos limites do racional), à irrelevância da noção de verdade tal como compreendida pela análise histórica comum, até ao abandono de projetos de unidades globais, de modo a revelar momentos históricos. Assim, as pesquisas arqueológicas não abrangem as origens, as continuidades temporais, as relações de causa e efeito, pois as buscas destas podem ser inalcançáveis, infundáveis ou até violentas²⁴. O importante é que isso não representa uma negação ao recurso de análise histórica, mas apenas um outro viés de abordagem na relação da temporalidade com os saberes humanos, a qual se despreza da continuidade causal e passa a acontecer em um “espaço de uma

21 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 19-20.

22 DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Op. cit., p. 111-112.

23 A descentralização do sujeito nas análises históricas é um movimento que pode ser remontado às análises de Marx (FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 14).

24 DOSSE, F. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966*. v. 1. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 372-374.

dispersão” composto de séries periódicas presentes na superfície documental. Um espaço simultaneamente singular e regular – o que não significa no nível discursivo uma contradição, mas uma dependência constitutiva – constituído de elementos formadores e regras que circunscrevem os limites do existente no nível do saber em seus pontos de in[flexibilidade] e [in]consistência. Nesta linha, a preocupação não é descrever causalidades, sentidos interiores, e tampouco estruturas objetivas e signos, mas espaços singulares e seriados que funcionam como acontecimentos históricos condicionantes dos saberes²⁵. A perspectiva arqueológica não postula uma história contínua e tampouco um progresso descontínuo. A descontinuidade para a arqueologia é a neutralização do progresso e a preocupação com a singularidade de cada momento discursivo²⁶. Movimento este possibilitado pelo próprio afastamento de uma verdade de tipo adjudicativa e de uma pretensão de essencialização do humano enquanto objeto.

Esta historicização do humano e da verdade se dá em um movimento que faz com que passem a funcionar correlativamente, enquanto modos de compreensão singulares e regulares nas formas discursivas de posicionamento dos saberes no verdadeiro²⁷. A arqueologia problematiza o mito originador das ciências humanas: a tão buscada verdade fundamental e atemporal acerca do ser humano²⁸, que o permitiria tornar-se senhor de sua

25 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 9-14.

26 MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. cit., p. 139.

27 SANT' ANNA, Denise. Michel Foucault e os paradoxos do corpo e da história. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 83-84.

28 Quanto mais os estudos avançavam em direção a essa essência libertadora, mais o ser humano afastava-se a ponto de praticamente desaparecer. Foi o que os estudos psicanalíticos e os estudos linguísticos mostraram (FOUCAULT, Michel. Foucault responde a

existência, é apenas uma forma de tematização do ser humano localizada historicamente²⁹. E, como forma histórica, possui seus limites, suas bordas, suas fronteiras, suas margens. Nelas estão, amiúde, questões marginalizadas como crime, sexualidade, corpo, loucura e literatura. É a partir desse espaço-limite que as racionalidades irão constituir o que somos e não somos, o que fizemos e não fizemos e o que fazemos e não fazemos de nós mesmos. A aproximação das margens pela racionalidade mostra as emergências e os limites históricos das configurações de pensamento referentes ao indivíduo humano³⁰. O que está em jogo são as “formas de racionalidade que o sujeito humano aplica a si mesmo”³¹ em um determinado momento histórico. Há não só um deslocamento perspectivo na arqueologia do saber, mas também a constatação de que os objetos de análise arqueológicos estão, via de regra, em localizações periféricas. O relacionamento destes objetos com a descontinuidade é intenso, principalmente porque as margens da racionalidade não são espaços fixos, imóveis e mortos. As margens estão em constante reformatação. As margens, os limites, são *topos* indecidíveis, espaços nebulosos cujas identidades e diferenças estão constantemente em movimento. Analisar arqueologicamente a descontinuidade de um destes objetos próprios das ciências humanas em um período histórico não é destacar a totalidade do que foi dito nesta época em

Sartre. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Ditos e escritos VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 170).

29 Idem.

30 ALBURQUEQUE JÚNIOR; VEIGA-NETO; SOUZA FILHO. Uma cartografia das margens. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 9-10.

31 FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-Estruturalismo. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 334.

comparação com a época anterior e pontuar evoluções ou declínios do pensamento e sucessões de ideias, mas destacar as problematizações-limite que são postas sobre o humano naquele momento. Aqui, tornam-se claras duas coisas: a história, pelo viés arqueológico, não possui um sentido, um *logos*³². E a superação de uma filosofia do sujeito através da problematização do humano não como uma substância apriorística, mas “uma forma que não é sempre idêntica a si mesma”³³ evidencia que a crítica feita por Habermas de que a arqueologia permanece na aporia implícita das filosofias do sujeito (para o sujeito conhecer a verdade sobre si mesmo ele deve sair de si, mas assim conhece-se enquanto objeto, ao invés de sujeito) não procede³⁴.

Ao observar esta nova percepção de como descrever uma história dos discursos em face de uma história dos conhecimentos, o pensador francês da arqueologia do saber tenta revelá-la como uma “transformação autóctone”³⁵, no sentido de que ela se realiza e é produzida no próprio domínio da história, contudo, sem a utilização de categorias referentes a totalidades culturais (espírito do tempo, visão de mundo, história global) e tampouco a transferência de um método estruturalista para o campo da história, embora, como o próprio afirme, a arqueologia do saber possa a levantar questões, utilizar instrumentos e obter resultados similares ao que uma análise estrutural obteria³⁶. É uma etapa negativa e necessária para trazer a noção de

32 ARAÚJO, Inês. *Foucault e a crítica do sujeito*. 2 ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008. p. 57.

33 Ibid., p. 221.

34 Ibid., p. 221-226.

35 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 19.

36 Idem.

descontinuidade, limite e série enquanto suportes da análise histórica dos discursos é a libertação de categorias, recortes, unidades e temas que habitualmente interligam os discursos e contribuem para a manutenção de uma história contínua, sucessiva, antropologizada³⁷. Este trabalho negativo irá revelar os elementos discursivos de preocupação da arqueologia do saber, assim como delimitar a forma de abordagem da história e sua temporalidade.

É importante salientar que, embora o uso desses instrumentais seja comum nas análises históricas para interligar os conhecimentos e as ideias, a liberação não é uma recusa de existência, mas apenas a afirmação de que as suas funcionalidades são controversas e as utilizações, sem teorias consistentes, violentas. Pois, como o próprio Michel Foucault afirma: “elas, sem dúvida, não tem uma estrutura conceitual bastante rigorosa; mas sua função é precisa”³⁸. E qual é essa função? A de perpetuar a análise histórica tradicional. Aqui está um dos grandes debates entre a arqueologia do saber e os historiadores das ideias, pois uma leitura rápida pode trazer a sensação de que a história dos discursos constrange a diacronia. O questionamento de elementos tradicionais de análises diacrônicas é, na verdade, uma forma de problematização da naturalização de suas utilizações, para assim abordá-las com a cautela necessária³⁹. Por exemplo, a noção de tradição é alvo de questionamento, pois funciona como um filtro de fenômenos, na medida em que dá importância àqueles que evidenciam continuação, sucessão, permanência e reduz os

37 Ibid., p. 19-25.

38 Ibid., p. 25-26.

39 “Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas” (Ibid., p. 31).

divergentes, os contrários, os que não se adequam. No mesmo sentido atua a influência, já que os fatos são encadeados em processos causais automáticos, o que vem a acentuar a repetição e a semelhança. As ideias de desenvolvimento e evolução também exercem essa força organizadora e formatadora dos acontecimentos de acordo com uma lógica centralizadora. Ainda podem ser destacadas as noções de mentalidade e espírito, as quais montam uma espécie de arquétipo de significados historicamente localizados e atravessadores dos fenômenos percebidos enquanto simultâneos ou sucessivos. Os recortes já naturalizados nos discursos também precisam ser alvos da tarefa negativa, tais como a distinção entre ciência, filosofia, religião, história, literatura, etc. Estes são tipos institucionalizados nos quais os fatos são pressupostamente relacionados a algum deles, classificados a partir desses tipos. Outras duas construções costumeiramente aceitas e trabalhadas são as categorias livro e obra. A primeira é posta em xeque porque as margens do livro não são delimitadas, ou seja, ultrapassam o espaço físico que chamamos de livro, visto que o texto é um arranjo de remissões, um cruzamento em uma rede. A unidade pressuposta, na verdade, é uma complexidade relativa e variável. A segunda noção traz o seguinte questionamento: O que incluir e o que excluir no que se chamará de obra do autor? Incluir as cartas? E as conversas relatadas por terceiros? O que fazer com os rascunhos? Isso mostra que a obra é, sempre, um ato de decisão, portanto, um movimento interpretativo que poderá mudar de acordo com quem domina esta ação. Por fim, o último cuidado a ser tomado para se desviar de uma história contínua é em relação ao mito da origem e o problema da interpretação⁴⁰. O mito da origem “condena a análise

40 A hermenêutica e a linguagem apresentam duas suspeitas, desde os gregos e até hoje existentes, que podem tornar a tarefa da interpretação

histórica do discurso a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica” e o problema da interpretação destina a análise histórica a ser uma “escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não dito”⁴¹.

O trabalho negativo tem como finalidade compreender as funcionalidades desses instrumentais nas análises históricas. Desse modo, questionar o que realmente são para recompô-los legitimamente e compreender que são efeitos de uma construção com regras e justificativas para delimitá-los no espaço revelado pela arqueologia do saber. Mas que espaço é esse com o qual a arqueologia trabalha e se preocupa? É um espaço diverso do concernente às palavras, assim como às coisas. Um espaço limite, fronteiro, de precisas formações discursivas que dão condições de existência para o irrompimento de saberes. Não qualquer saber, mas um saber acordado com essa configuração discursiva⁴². Conseqüentemente, não se está a falar, tal como na preocupação kantiana, de condições de possibilidade e limites do próprio ato de conhecer, mas sim de condições de existência para que um discurso, provocador de saberes, se torne possível e floresça⁴³. É por isso que Michel Foucault levanta as

algo infundável: 1ª) “a linguagem não diz exatamente o que ela diz”, pois o sentido inicialmente apreendido é apenas uma espécie de proteção ao sentido verdadeiro, mais profundo e secreto. É o que os gregos chamavam de *allegoria*. 2ª) há linguagem para além da própria linguagem. Ela ultrapassa a forma verbal, de maneira que outros tipos de fenômenos, não-verbais, influenciam o sentido. A isso os gregos nomeavam de *semaïon* (FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 41).

41 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 25-30.

42 CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 54.

43 TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. 2 ed. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2009, p. 26.

seguintes perguntas, que tornam clara a irrelevância do que é ou de qual seja a verdade, em uma utilização tradicional dessa noção, que funcionaria como aquele parâmetro normativo na história dos discursos: Por que determinado discurso emerge na história ao invés de outro? Por que determinados saberes são alçados ao status de verdadeiro e outros não? O que tornou existente a constituição desse saber sobre o humano nesse momento? A resposta para essas perguntas pode ser encontrada no fato de que a preocupação arqueológica é anterior à afirmação do saber como verdadeiro ou falso. Uma anterioridade que evidencia o fato de que o saber, para ser saber, deve “estar no verdadeiro”⁴⁴. É este “estar” que indica um espaço fronteiro, discursivo e histórico, revelado quando são suspensas as noções referentes à história antropologizada. Uma anterioridade espacial a partir da qual é possível pensar o que produz os próprios saberes e também pensar uma outra forma de compreensão da temporalidade. Para Michel Foucault, um espaço mudo, visto como

[...] um domínio imenso, mas que se pode definir: é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um. Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Aparece assim, o projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca das unidades que aí se formam⁴⁵.

44 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 32.

45 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 31-33.

Inicialmente, é fundamental destacar a diferença da análise arqueológica com a análise da língua e de suas estruturas objetivas. Para a primeira, os enunciados são vistos em sua finitude, ou seja, enquanto fenômenos efetivamente ditos, existentes. Já, para a segunda, os enunciados são vistos como possibilidades, virtualidades, por conseguinte, infinitude. O enunciado também deve ter reconhecida a sua qualidade acontecimental: tomar o enunciado como acontecimento discursivo é percebê-lo como “aquilo que pode fazer que haja história”⁴⁶, ou seja, como algo que instala uma instância temporal própria. E o enunciado aparece como uma singularidade discursiva dispersa porque ele não é regulado por nenhum outro plano que não o próprio “jogo de sua instância”⁴⁷, o que é o mesmo que afirmar um efeito de exterioridade advindo da análise dos enunciados. Este efeito revela o campo enunciativo como um espaço com um nível próprio (ainda que necessário articulá-lo com outro nível que não ele próprio) e autônomo (apesar de dependente) em relação à língua, ao pensamento. Um efeito que Foucault procurou mostrar como algo que indica a existência de um outro nível configurador dos saberes, para além das estruturas linguísticas e do *cogito*. A descrição dos enunciados em seu efeito de exterioridade revela não uma estrutura objetiva atemporal, uma subjetividade volitiva soberana dos sujeitos, uma consciência transcendental, mas um campo anônimo com uma temporalidade própria e cuja configuração discursiva apenas define lugares possíveis de ocupação para

46 EWALD, François. *Foucault, a Norma e o Direito*. 2 ed. Lisboa: Veja, 2000. p. 180.

47 FOUCAULT, Michel. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 95.

subjetividades⁴⁸. A descrição enunciativa é situada no nível do “diz-se”, não do “eu disse”, nessa linha, “não importa quem fala, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar”⁴⁹.

Agora que o enunciado foi exposto como acontecimento discursivo é possível a compreensão de sua função, a qual é perceptível a partir de elementos linguísticos tradicionais, tais como a frase, a proposição e o ato de linguagem. Estes três elementos são carregados de uma materialidade que acaba por limitar a extensão, a elasticidade da funcionalidade dos enunciados. O enunciado aparece para a arqueologia do saber como algo “mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado, mais onipresente”⁵⁰. A particularidade do enunciado em relação a estes elementos linguísticos é, na verdade, sua oscilação entre um modo de ser inteiramente linguístico e um modo de ser exclusivamente material, o que faz com que a sua existência não pressuponha, necessariamente, uma construção linguística, a apresentação de signos no tempo e no espaço como objetos dados à percepção. Por isso as frases, as proposições, os atos de linguagem e os enunciados não estão em um mesmo nível, em um mesmo gênero. Língua e enunciado se encontram em níveis diversos de existência. O enunciado está no limite da linguagem porque ele não é uma palavra, uma frase ou uma proposição, mas uma formação implícita no *corpus* destes elementos linguísticos⁵¹. Portanto, descrever enunciados é interrogar a língua em um domínio que a produz, diverso dela. É suspender, no nível da língua, o questionamento do significado e do significante

48 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 148-150.

49 Ibid., p. 150.

50 Ibid., p. 101.

51 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013. p. 29.

para que, com isso, constate-se o fato de que a existência da língua é delimitada por outros planos além do psicológico e do próprio plano linguístico⁵². Um plano que delimita a língua a partir da mudez dos monumentos discursivos. Desta maneira, a despeito do enunciado encontrar-se em um plano diverso dos elementos linguísticos, ele mantém com eles uma relação organizativa, visto que a sua presença é indispensável para a afirmação da existência destes, se eles estão corretos, legítimos e se cumprem seus requisitos de apresentação⁵³. Nesse quadro, o enunciado deve ser percebido como

mais que um elemento entre outros, mais que um recorte demarcável em um certo nível de análise, trata-se, antes, de uma função que se exerce verticalmente, em relação às diversas unidades, e que permite dizer, a propósito de uma série de signos, se elas estão aí presentes ou não. O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles 'fazem sentido' ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita) [...] é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço⁵⁴.

52 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 136-137.

53 Ibid., p. 104.

54 Ibid., p. 105.

Deste modo, o enunciado enquanto função de existência vertical mostra um exercício em diagonal que atravessa e ao mesmo tempo circunscreve as frases, as proposições e os atos de linguagem, de maneira a permitir suas existências, permanências, posicionamentos e agrupamentos de acordo com determinadas configurações discursivas mostradas pelos enunciados. Por sua vez, essas existências, permanências, posicionamentos e agrupamentos das frases, proposições e atos de linguagem é que eventualmente dão ensejo a conceitos, objetos e temas. A tarefa descritiva da arqueologia é “abrir as palavras, as frases e as proposições, abrir as qualidades, as coisas e os objetos” para que se extraia “das palavras e da língua os enunciados correspondentes a cada estrato e a seus limiares”⁵⁵ e, assim, torne-se inteligível as regras discursivas dos enunciados que dão existência a determinados saberes. Logo, a compreensão da existência de um saber e de seu posicionamento no verdadeiro pressupõe um questionamento anterior, direcionado a regras encontradas em um nível diverso dele próprio.

A não possibilidade de uma definição pressuposta do modo de ser singular do enunciado – sua apresentação oscilante – está diretamente relacionada com a sua função de existência vertical, pois esta forma viabiliza a relação da proposição com o seu referente, da frase com o seu sentido, sem fazer, no entanto, com que a frase ou a proposição sejam os seus referentes, até porque se encontram em níveis diferentes. O enunciado não possui um referente que se mostra enquanto coisa, objeto ou indivíduo. Ele possui referenciais que são, nesse panorama, as próprias regras de existência discursiva que a descrição dos enunciados torna visível e que vêm a formar “o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de

55 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 62.

coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado⁵⁶. Desta maneira, como já afirmado, as regras de existência discursiva dão existência às frases com seus sentidos e às proposições com seus referentes e seus valores de verdade, de modo ocasionalmente constituírem, relações, exclusões, coexistências, contrariedades, ordenações e formarem, neste andar, diversos conceitos, temas, objetos, noções, dentre outros. Tal diferença de grau entre o enunciado e os elementos linguísticos também leva à particularidade de que a descrição dos enunciados não se faz em relação à autoria daqueles, de forma a serem os autores das performances linguísticas automaticamente identificados como também sujeitos dos enunciados. Na análise arqueológica não interessam mais os sujeitos, mas sim as posições, os lugares possíveis de ocupação para que o indivíduo se torne sujeito do enunciado. O sujeito passa a ser um lugar variável, inicialmente vazio, que pode vir a ser ocupado se a formulação das performances linguísticas estiver acordada com a configuração discursiva presente no saber em questão, o que significa que nem todos podem dizer⁵⁷. A arqueologia destaca, portanto, a presença – ainda que não somente – de controles internos à produção do discurso⁵⁸. Por fim, também cumpre pontuar o fato de que, não obstante o caráter oscilante dos enunciados, para que os elementos linguísticos sejam atravessados por eles e possam ser descritos arqueologicamente é necessário que possuam existência material, ou seja, que tenham sido ditos,

56 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 110-111.

57 Ibid., p. 113-116.

58 Como já afirmado na introdução, o trabalho não irá aprofundar-se em uma genealogia do poder em relação aos saber criminal brasileiro da época em análise, o que marcaria a questão dos controles externos de produção, seleção e organização do discurso criminal do final do século XIX e início do século XX. Este complemento político necessário ao trabalho será realizado em uma posterior pesquisa (FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Op. Cit., p. 8-10).

recolhidos enquanto *corpus*. Isso porque esta materialidade dos elementos linguísticos é uma necessidade dos enunciados, pois lhes garante um suporte, uma substância, além de localizá-los espacial e temporalmente⁵⁹. De certo modo, a materialidade dos elementos linguísticos constitui, em parte, os enunciados, tendo em vista o caráter histórico destes. É exatamente isto que demonstra o fato de que o domínio dos enunciados não é algo que existe antes das coisas ditas e dos saberes que resultam disso ou que constitui um fundo primitivo destes. O campo enunciativo é correlativo ao domínio das coisas ditas e só pode ser descrito a partir dele. O enunciado oscila, então, neste paradoxo de um “materialismo do incorporeal”⁶⁰. Ele é, simultaneamente, acontecimento e coisa⁶¹. Funciona como um elemento de um domínio próprio que espacializa os limites do dito de uma determinada época, mas só existe e pode ser visualizado a partir do momento que a língua se perfaz em *corpus*, torna-se dito. O enunciado está, ao mesmo tempo, fora e dentro do dito, está no limite, por isto não é completamente determinável e está sujeito sempre a transformações.

Disto já é possível perceber uma diferença importante da análise arqueológica para com a análise da língua e de suas estruturas objetivas. Para a primeira, os enunciados são vistos em sua finitude, ou seja, enquanto fenômenos efetivamente ditos, existentes. Já, para a segunda, os enunciados são vistos como possibilidades, virtualidades, por conseguinte, infinitude⁶². Afirmar isto é

59 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 121-123.

60 FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Op. cit., p. 54.

61 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 157.

62 “Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados; nele tudo é real, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento e com tais lacunas, tais brancos” (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 15).

dizer que os enunciados revelam um efeito de raridade, o que está conectado com seu regime de verdade, pois o constrangimento histórico na produção dos saberes promovida pelo domínio dos enunciados desnuda o fato de que somente determinadas coisas são efetivamente ditas, em contraste com as possibilidades infinitas do nível da língua. O campo dos enunciados opera no limite do dito enquanto verdadeiro⁶³, no embate contínuo das identidades com as diferenças, do que as racionalidades constituem e rechaçam como formas de compreensão do humano em um momento histórico. Portanto, descrever os enunciados é buscar sua “lei de pobreza” ao tomar como ponto de partida seu funcionamento como uma “distribuição de lacunas, de vazios, de ausências, de limites, de recortes”, é perceber o enunciado como um espaço-limite datado, como um componente de um “sistema limitado de presenças” para os saberes⁶⁴. Assim, chega-se às respostas das questões do porquê de um discurso emergir e não outro, do que tornou realizável a constituição de um

63 A relação que a arqueologia do saber estabelece entre as condições de existência expostas pelos enunciados e a delimitação do que foi dito e esteve ou ainda está no verdadeiro, diante destas regras discursivas, não significa o encerramento do saber em um determinismo, como afirmou Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Op. cit., p. 94). Também não quer dizer que a linguagem esgota-se em cada período e é alcançada uma totalidade cultural. Esta é uma leitura apressada do maior princípio histórico de Michel Foucault para Deleuze: “que tudo seja sempre dito, em cada época” (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 63). Não pode-se esquecer que o domínio dos enunciados está no limite da linguagem, nas margens, e isto serve para destacar exatamente que não há imobilidade e preenchimento total para a arqueologia do saber. O dito deve ser compreendido como fenômeno volátil, mutável, o que o impede de fechar-se e encerrar-se em uma mônada atemporal. Isto está ligado, claramente, com o fato de que o enunciado não é somente histórico, ele é história.

64 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 146-148.

determinado saber problematizador do ser humano nesse momento histórico e do porquê ele foi alçado ao status de verdadeiro. A arqueologia do saber pode então ser compreendida como uma análise descritiva das posições singulares ocupadas pelos enunciados.

A descrição dos acontecimentos discursivos também revela um efeito de acúmulo, que está imbricado com o efeito de raridade, como demonstrado acima. O acúmulo torna impertinente um dos traços fundamentais da análise histórica tradicional: a noção de origem e de retorno à origem. O foco de preocupação da arqueologia do saber é o fato dos enunciados estarem submetidos à conservação, recorrência, transmissão, transformação, reorganização e, principalmente, submetidos às formas de associação, sem que seja necessário remetê-los a um *cogito* ou uma consciência transcendental para tentar compreender sua conservação. Isto porque os enunciados “se conservam em si, em seu espaço, e vivem enquanto esse espaço durar ou for reconstituído”⁶⁵. O que é importante aqui é entender que estas formas de conservação do enunciado só podem se efetivar enquanto é pensado um domínio associado ao enunciado, o qual é povoado por outros enunciados com os quais são estabelecidos jogos de relações. “Um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados”⁶⁶ nos quais ele se apoia, distingue-se, integra-se e de alguma forma, coexiste com outros enunciados. O que havia sido falado antes sobre a função de existência enunciativa e sua relação com o nível da língua só pode ser compreendida quando esse domínio de associação entre os enunciados é levado em conta, pois isto mostra que as relações e as transformações das frases, dos atos de linguagem e das proposições dependem do posicionamento no qual são situadas pelas associações que os enunciados

65 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 16.

66 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 118.

mantêm entre si⁶⁷. Estas associações devem ser pensadas como formas de regularidades enunciativas que funcionam como curvas e não médias⁶⁸. A singularidade do enunciado convive com sua regularidade, pois esta não está conectada às questões quantitativas, mas a um funcionamento qualitativo topológico, no sentido de que estas regularidades marginalizam/circunscrevem um espaço discursivo, um *topos* discursivo do qual os saberes têm condições de existência. Por isto que Deleuze afirma a arqueologia enquanto uma “topologia dos enunciados”, um estudo dos lugares, dos territórios que fazem os saberes existirem em um determinado momento⁶⁹. Um estudo “do solo sobre o qual se exerce o pensamento”⁷⁰. Daqui é extraída uma informação fundamental, perceptível na apresentação de todas as ideias deste tópico: a linguagem (compreendida na perspectiva arqueológica como discurso e enunciado⁷¹) é tratada por Michel Foucault não somente em uma tradicional perspectiva temporal, mas também em um particular prisma espacial. “Espaço porque cada elemento da linguagem só tem sentido em uma rede sincrônica”⁷². Assim, a linguagem é um espaço-tempo. O seu funcionamento é percebido em uma rede sincrônica topodiscursiva e o enunciado é localizável enquanto

67 Ibid., p. 120-121.

68 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 16.

69 Ibid., p. 18.

70 DELEUZE, Gilles. O homem, uma existência duvidosa. *Le Nouvel Observateur*. Paris, 1966, p. 34-36. Disponível em: <http://minhateca.com.br/>.

71 FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. Op. cit., p. 74-75.

72 FOUCAULT, Michel. Linguagem e Literatura. MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 168.

regularidade que circunscreve, marginaliza, limita, o espaço discursivo. Nessa linha, a linguagem não é aludida pela arqueologia como estruturas objetivas atemporais condicionantes do pensamento ou significações a serem descobertas no fundo das palavras, mas sim como uma função discursiva que dá condições de existência e realidade para frases, proposições e palavras que podem vir a se agrupar e formar temas, objetos e conceitos em um determinado momento histórico. Os enunciados em seus jogos regulares devem ser entendidos, neste quadro, como irrupção histórica, emergência de um e em um espaço discursivo. Um arranjo discursivo espacial e localizado no tempo que irá dar realidade a determinados saberes⁷³. Deste ponto de vista, a verdade e sua relação com os saberes é posta de uma forma particular, pois não se trata mais de pensá-la como uma congruência atemporal entre um objeto e um pensamento humano ou um segredo a ser encontrado no interior das coisas, mas como algo que provoca, impele, “constrange o pensamento a pensar de certa maneira”⁷⁴. A verdade enquanto um princípio de disposição entre os jogos de enunciados que delimitam um espaço discursivo histórico, no sentido de não considerá-los como verdadeiros ou falsos, mas como funções que garantem a existência, a realidade de certos saberes sobre o ser humano como verdadeiros em um momento histórico. Os enunciados em seus jogos de relações funcionam como um regime de verdade que dispõe as condições de existência histórica para o verdadeiro a nível do saber, isto é, as formas do verdadeiro no nível da língua (performances linguísticas – frases, proposições e palavras) estão correlativamente conectadas com a forma do *topos* discursivo demarcado e constituído por enunciados em uma época. A temporalidade está na(s) forma(s) que o

73 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. cit., p. 32-34.

74 EWALD, François. *Foucault, a Norma e o Direito*. Op. cit., p. 180.

verdadeiro pode assumir em um período. É nestes termos que a arqueologia do saber mantém relação com um regime de verdade: o verdadeiro enquanto descontinuidade localizada historicamente. Assim, o espaço discursivo histórico não é, tal como a verdade pensada pela filosofia ocidental clássica, aquilo que detém a história, ele é história.

Um exemplo da óptica arqueológica, considerado para a construção do presente trabalho, é encontrado no livro *As Palavras e as Coisas*, de Michel Foucault. Nele há uma aproximação sincrônica entre diferentes áreas do saber (análise das riquezas, gramática geral e história natural na Idade Clássica e sociologia, análise da literatura e psicologia na Idade Moderna) com o fim de evidenciar os “espaços de ordem em que se constitui o saber” nos quais é possível a formação de conceitos. E são nesses espaços que se torna evidente a “experiência nua da ordem”⁷⁵: a representação clássica e um duplo modo de ser do homem como condições de existência e realidade para os saberes clássicos e modernos, respectivamente. Como será explicado, tal *a priori histórico*, que funciona como ponto de partida reflexivo, marca não o aparecimento do homem enquanto uma coisa-em-si, mas como uma objetivação particular no período a ser estudado⁷⁶. Isto significa a afirmação da existência de uma ordem regular subjacente aos saberes, que os constroem a irromper de uma determinada forma, de forma a evidenciar um outro plano limitador da soberania volitiva dos sujeitos pensantes, da consciência humana. Uma espécie de “inconsciente do saber”⁷⁷ que delimita (não exclusivamente, já que há também outros planos, como o linguístico e o psicológico) as formas de

75 FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. XVIII.

76 EWALD, François. *Foucault, a Norma e o Direito*. Op. cit., p. 180.

77 FOUCAULT, Michel. Foucault responde a Sartre. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Ditos e escritos VII. Op. Cit., p. 172.

tematização do ser humano como um objeto em determinada época. A arqueologia do saber tem a finalidade de reconhecer a existência transitória de singulares, porém regulares, modos de compreensão e construção dos pensamentos sobre o questionamento do que constitui o ser humano. Para essa atividade é indispensável descrever os acontecimentos discursivos que não se impõem a partir do exterior, mas atravessam a própria objetivação do ser humano clarificada por um saber, o que indica que o nível arqueológico também faz parte de sua constituição.

Primordial também observar o caráter transitório do *a priori histórico* para mostrar a sua temporalidade, a sua sujeição ao devir, logo, o fato de que não caracteriza-se enquanto uma estrutura objetiva do pensamento e que o aparecimento de outro demarca a ruptura do vigente. Sua qualidade de histórico e o fato de sempre ser correlativo ao que foi efetivamente dito é o que marca uma das diferenças para com o *a priori* formal kantiano, o qual mostra as condições possíveis do conhecer de uma forma geral. Um *a priori histórico* é sempre descontínuo em relação a um outro, o que faz com que a descrição de uma continuidade não seja um imperativo para destacar as problematizações existentes em cada um⁷⁸.

Pois bem. Foi especificado até aqui as críticas realizadas ao fundo antropologizado das análises históricas tradicionais das ideias e dos conhecimentos e a explicitação da arqueologia do saber na qualidade de uma análise histórica dos discursos que funcione como alternativa àqueles saberes não científicos – como as ciências humanas –, no sentido de que ela toma como base a descrição de enunciados que circunscrevem um espaço de existência para esses saberes. Agora, ainda faltam algumas questões indispensáveis para a compreensão do enfoque arqueológico: o aprofundamento do jogo de relações

78 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 157-158.

regulares entre os enunciados, chamadas de formações discursivas, o que é um *a priori histórico*, um arquivo e como Michel Foucault compreende a noção de saber. Para facilitar a compreensão da “engrenagem arqueológica”, o pensador francês utiliza a imagem de círculos concêntricos: no interior, no círculo central, está a questão da singularidade do enunciado e da descontinuidade do discurso e dos saberes. Ao caminhar para os círculos periféricos se alcançam as formações discursivas⁷⁹.

Após trazer como os enunciados são pensados e como funcionam na economia dos discursos, é preciso explorar o que é posto, na abordagem arqueológica, como o domínio das colateralidades dos enunciados: as formações discursivas. As formações discursivas podem ser afirmadas e descritas quando um determinado jogo de relações colaterais entre enunciados torna visualizável uma regularidade que constitui historicamente um espaço comum de dispersão no nível do dito. As formações discursivas são, por conseguinte, uma organização histórica de jogos enunciativos que constroem as performances verbais⁸⁰. Descrever enunciados é tentar visibilizar uma formação discursiva e, do mesmo modo, descrever uma formação discursiva é tentar evidenciar jogos enunciativos regulares, como afirma Foucault:

Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores [as performances linguísticas], analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou, ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral

79 Ibid., p. 140.

80 Ibid., p. 46-47

ao qual obedece um grupo de performances verbais – sistema que não o rege sozinho, já que ele obedece, ainda, e segundo suas outras dimensões, aos sistemas lógico, linguístico, psicológico. O que foi definido como 'formação discursiva' escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados⁸¹.

A formação discursiva é sempre uma “lei de coexistência” histórica de determinados enunciados, por isto que “o enunciado pertence a uma formação discursiva”⁸². Ela indica, conseqüentemente, regularidades enunciativas. Não obstante, a qualidade regular dos enunciados não deve ser compreendida de forma estanque, imóvel. Os enunciados são singulares, como já afirmado, mas se associam como jogos, suas relações são da ordem das combinações. Os jogos enunciativos operam como “multiplicidades topológicas raras”⁸³, com pontos singulares. A combinatória nos jogos enunciativos que realiza a acumulação dos enunciados, sua repetição, conservação ou desativação, ilumina a abertura do nível topodiscursivo para a história, do mesmo modo que viabiliza as diferenciações nos “campos de dizibilidade”⁸⁴. Os saberes não estão preestabelecidos⁸⁵ porque o próprio

81Ibid., p. 141-142.

82 Ibid., p. 142-143.

83 Para Deleuze, a percepção do enunciado enquanto multiplicidades faz com que Foucault se afaste da discussão clássica da filosofia ocidental da oposição entre o Múltiplo e o Uno. “A multiplicidade permanece totalmente indiferente aos problemas tradicionais do múltiplo e do um e, sobretudo, ao problema de um sujeito que a condicionaria, pensaria, derivaria de uma origem, etc. Não há nem um nem múltiplo” (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 25).

84 Ibid., p. 57.

85 “Sujeito, objeto e conceito são apenas funções derivadas da primitiva ou do enunciado” (Ibid., p. 20), no entanto, a função primitiva (enunciativa) não se estabiliza.

jogo enunciativo está aberto a outras combinações diversas das que são descritas em um momento. Além de objetos, conceitos e temas diversos poderem coexistir, tendo em vista uma delimitada combinatória dos jogos de enunciados, estas combinações podem dispor-se de outras formas. A formação discursiva demarca a topologização e a temporalização das “formas de expressão”⁸⁶ dos enunciados e, conseqüentemente, do que foi dito.

Com o estabelecimento dessas ideias, alcança-se o que Foucault entende como “discurso”, uma noção sustentável quando um grupo de enunciados tem como base uma mesma formação discursiva⁸⁷. O discurso não é algo que possui uma história, ele é “de parte a parte, histórico”, ou melhor, ele é um “fragmento de história” e o que está em questão não é como e por que ele emergiu, mas sim suas margens, suas problematizações-limite, as formas particulares de sua temporalidade⁸⁸.

Agora também se torna acessível a noção de “prática discursiva”, que atua como um grupamento de regras anônimas e históricas determinadas temporal e espacialmente, definindo “as condições de exercício da função enunciativa”⁸⁹. A ideia que deve ficar clara quando se está a falar em prática discursiva é a de que “falar é fazer alguma coisa” diversa da explicitação do pensamento, ou seja, no nível arqueológico, falar funciona como um acontecimento localizado na história não sujeito à “soberania do sujeito” ou a uma objetividade atemporal⁹⁰. A prática discursiva é um exercício anônimo de instituição espacial e temporal da própria instância de onde se fala. A

86 Ibid., p. 59.

87 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 143.

88 Idem.

89 Ibid., p. 144.

90 Ibid., p. 252.

prática discursiva é fundante e fundamento, uma qualidade que faz referência ao que será tratado mais adiante: o *a priori histórico*.

Agora que se colocou o trinômio enunciado-formação discursiva-discurso, falta demonstrar como verificar a sua presença. Quando este trinômio é percebido, é factível afirmar a existência de uma unidade do discurso. Entretanto, a unidade do discurso na arqueologia do saber diverge do que se costuma, tradicionalmente, afirmar como unidade. A verificação arqueológica da unidade do discurso pode ser feita através das regras de formação dos objetos, dos conceitos, das modalidades enunciativas e das estratégias. Será apresentada aqui apenas a unidade do discurso a partir das regras de formação dos objetos por questões metodológicas. Neste plano, um discurso não possui unidade quando um conjunto de enunciados, pertencentes a uma mesma formação discursiva, fazem referência a um mesmo objeto. Por exemplo, a pesquisa realizada por Michel Foucault sobre a loucura notou que essa categoria não era formada pela referência a um mesmo objeto, visto que durante toda a Idade Clássica a loucura era um objeto poroso, tratado por diferentes pessoas de múltiplas formas, em diversos fenômenos, durante o período em questão. O que fornecia uma unidade ao discurso sobre a loucura na Idade Clássica era uma formação discursiva na qual era apreensível um jogo enunciativo regular que a estabelecia a partir de percepções morais ou (não) visuais das pessoas, como familiares, médicos, funcionários públicos e outros⁹¹. Nessa linha, a unidade do discurso ao tomar como base as regras de formação dos objetos pode ser percebida não no objeto que é referido pelo saber, mas sim nas “regras de

91 FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

emergência simultâneas”⁹² que as regularidades enunciativas visibilizam e que fazem irromper esses diversos objetos, diferentes em nível linguístico, mas referentes a uma mesma formação discursiva, a uma mesma disposição de regras de formação⁹³. Por conseguinte, a unidade do discurso não deve ser procurada no nível do que foi dito, mas no nível arqueológico, no limite da linguagem, na dispersividade das multiplicidades enunciativas.

Mas como examinar a formação de objetos de saberes em uma mesma formação discursiva, para assim confirmar a existência de uma unidade discursiva? Como identificar essas regras de emergência que esclarecem um “regime de existência”⁹⁴ aos objetos de um discurso em análise? Para isto é necessário estabelecer uma relação entre três instâncias que funcionam no nível das regras de emergência: a) as instâncias de emergência: os campos, os domínios limitados onde é disponível dar o status de objeto do que se fala, onde é factível, por exemplo, fazer o crime aparecer enquanto objeto, ser nomeado e descrito de uma determinada forma. Como exemplos podem ser destacadas a arte, a criminalidade, a sexualidade, dentre outros; b) as instâncias de delimitação: dentro desses domínios de emergência, quem distingue, nomeia, diferencia e designa o objeto-crime, como por exemplo, os estudiosos do direito, a justiça penal, a antropologia, a medicina, a literatura, a psiquiatria e por último; c) as instâncias de especificação: as categorias que servem como diferenciadores, opositores, associadores e aproximadores dos diferentes objetos-crime, como a noção de corpo, alma, emoção, liberdade, história das pessoas, hereditariedade, vontade⁹⁵. Uma formação

92 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 40.

93 TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Op. cit., p. 42.

94 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 50.

95 Ibid., p. 50-51.

discursiva será definida e poderá afirmar-se uma unidade no discurso quando o “feixe de relações” entre estas três instâncias puder originar, seja simultânea ou sucessivamente, objetos diferentes entre si, que podem até excluir-se, sem que para isto a formação discursiva tenha que se modificar⁹⁶.

Este regime de existência dos objetos não deve ser compreendido, para Foucault, como um obstáculo que impede a descoberta, a novidade, e que permite a apenas alguns objetos irromper de um limbo no qual já habitavam, porém, silenciosamente, isto é, a formação discursiva não é da ordem repressiva e o objeto não preexiste a si mesmo. Dessa maneira, a formação discursiva deve ser entendida como algo da ordem produtiva que funciona enquanto uma prática com um conjunto de regras, um arranjo de “condições positivas” encontradas no limite do discurso que delimitam as formas de expressão e existência dos objetos, o que é feito para poder falar deles, abordá-los, nomeá-los, etc⁹⁷. É sob tal prática, com essas condições positivas, que é possível afirmar a existência dos objetos, o que não significa, por seu turno, uma delimitação da língua utilizada pelo saber ou das relações que o saber estabelece com o campo da experiência (tanto as palavras quanto as coisas estão ausentes), já que o que está em questão é a “prática discursiva como lugar onde se forma ou se deforma, onde aparece e se apaga uma pluralidade emaranhada, ao mesmo tempo superposta e lacunar – de objetos”⁹⁸. O que se analisa não são o conjunto dos signos e os conteúdos aos quais remetem – não obstante a arqueologia do saber não ignore a existência deles – mas

96 Ibid., p. 54-55.

97 Ibid., p. 55-60.

98 Ibid., p. 56-59.

sim a própria prática que permitiu uma formação descontínua dos objetos de que fala ⁹⁹.

Depois de utilizar algumas vezes o termo *a priori histórico* – uma noção central para a perspectiva arqueológica – sem aprofundar-se nela, cumpre agora realizar esta tarefa. A descrição dos jogos de relações regulares entre enunciados para assim identificar uma formação discursiva, uma unidade discursiva e, conseqüentemente, uma prática discursiva, é estabelecer o que Foucault chama de positividade discursiva. A positividade é uma forma histórica de reunião da linguagem¹⁰⁰, é um “espaço limitado de comunicação”¹⁰¹, algo no limiar da linguagem que evidencia uma comunicabilidade entre diferentes objetos, conceitos e temas a despeito das diferenças nos encadeamentos lógicos das proposições e nos sentidos das frases que os modelam. A positividade discursiva desempenha um papel na arqueologia do saber que funciona como “condição de realidade para enunciados”¹⁰². Este papel é chamado de *a priori histórico*. Ele pretende dar conta da dispersão dos enunciados, da coexistência de suas multiplicidades singulares, logo, diferencia-se do *a priori* formal, já que não diz respeito às condições de possibilidade das experiências, do conhecer de uma forma geral, mas do que encontra-se efetivamente dito em suas diversidades¹⁰³. O *a priori histórico* não é uma história de uma razão ou de uma mentalidade em um determinado momento, mas é algo que aponta para as condições históricas que permitiram que algo fosse formulado e dito naquele momento não por uma necessidade transcendental,

99 Ibid., p. 60.

100 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 65.

101 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 154.

102 Ibid., p. 155.

103 Idem.

mas por espontaneidade, por abertura, não de um *cogito*, já que esta abertura indica um Outro, é anônima¹⁰⁴. Ele funciona como um “ser histórico da linguagem”¹⁰⁵ que

numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro¹⁰⁶.

Como é perceptível, o *a priori histórico* é uma marca de uma prática discursiva localizada historicamente que atravessa o saber e suas múltiplas objetivações.

Todo o domínio discursivo apresentado até então, certamente complexo, pode ser comprimido na noção de “arquivo”. Uma noção múltipla, com uma versatilidade própria, mas que para a presente pesquisa importa o seu caráter legal: o arquivo como “lei do que pode ser dito”, o que sinaliza a existência de um nível regular limitador das coisas ditas diverso do nível psicológico e do nível linguístico, assim, compõe o “direito das palavras”¹⁰⁷. A interrogação que é posta pela arqueologia do saber não é de descrever a sua totalidade, até porque isso é impossível, mas sim conhecer seus fragmentos para que possamos compreender algo do que separa e, concomitantemente, aproxima o arquivo da atualidade¹⁰⁸.

104 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. cit., p. 69.

105 Ibid., p. 66.

106 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 219.

107 Ibid., p. 158-161.

108 Ibid., p. 159.

Por último, resta apresentar o que se deve entender como saber¹⁰⁹ na perspectiva arqueológica de análise histórica dos discursos. Como explicado acima, a descrição da positividade de um discurso torna visualizável uma prática discursiva com determinadas regras para a formação de objetos, conceitos e temas no nível da língua, o que não significa, entretanto, que isto que é dito constitui uma forma de racionalidade necessária, até porque estes elementos formados não constituem aprioristicamente uma ciência, um sistema ideal fechado¹¹⁰. Eventualmente, os objetos, os conceitos e os temas podem dar ensejo a teorias, princípios, sistemas com um certo grau de coerência, etc. Não se cuida, nestes casos, de um pré-conhecimento ou de um momento primitivo que um dia irá alcançar necessariamente o patamar científico, pois deles somente é possível afirmar que “formam o antecedente do que se revelará e funcionará com um conhecimento ou uma ilusão, uma verdade admitida ou um erro denunciado”¹¹¹. Então, o que está em questão não é a natureza destes elementos formados, mas o status que carregam. A formação regular desses elementos por uma prática discursiva é o que se chama de saber, que pode ou não ter relevância do ponto de vista científico, o que expressa uma independência que o saber mantém para com as ciências. Por outro lado, todo saber pressupõe uma prática discursiva definida, assim como toda prática discursiva é definível pelo saber formado por ela, como, por exemplo, no caso da análise da formação dos objetos, o que importa

109 A questão do conhecimento e sua relação com a cientificidade é deixado de lado em face do saber pela abordagem arqueológica (FOUCAULT, Michel. Resposta ao Círculo de Epistemologia. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. Op. cit., p. 122).

110 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit., p. 218.

111 Ibid., p. 219.

é o saber enquanto um domínio não pacífico porque constituído por objetos singulares e simultâneos – de diversos territórios – que assumem para si no momento em que irrompem (sua atualidade própria) um status de verdadeiro, embora não haja qualquer garantia de que assumem um caráter científico com o tempo¹¹². Algo que revela que para o dito existir enquanto saber ele deve estar apoiado em uma “ordem de coisas”¹¹³, subjacente a ele próprio.

Considerações Finais

Embora os escritos de Michel Foucault deixem claro que a arqueologia do saber não se apresentava naquele momento como uma metodologia totalmente coerente ou uma teoria já fechada, é inegável que sua exposição possibilitou a visualização de um espaço de estudo e análise que ainda não havia sido posto em questão por outras abordagens das ciências humanas. Levando isso em conta, talvez seja possível colocar como um dos *leitmotifs* da arqueologia do saber uma das questões que constitui e atravessa as ciências humanas: é possível afirmar a existência de “o humano”, o indivíduo humano como uma coisa em-si, um objeto com uma essência ou uma natureza a ser decifrada?

O primeiro passo que a arqueologia do saber irá dar diante desta pergunta é a sua própria condição de existência, qual seja, “o humano” e o que se entende como derivado do humano é sempre produto de construções culturais localizadas historicamente. A atualidade mantém com o arquivo uma multiplicidade de relações não

112 Ibid., p. 220.

113 SABOT, Philippe. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. p. 21.

totalmente determináveis, mas, sem dúvida, relações que compõem a própria história.

A arqueologia do saber, portanto, não aponta apenas para o objeto que analisa, mas também para ela própria, o que significa que talvez Michel Foucault jamais pretendesse “fechar” a arqueologia enquanto um sistema de abordagem total para as ciências humanas. Ela própria também está condicionada aos limites do espaço e do tempo. Nesse sentido, o trabalho aqui realizado não pretende apresentar-se como “a leitura” da arqueologia do saber, já que parece que as suas leituras estarão sempre conectadas com a própria compreensão que se tem do humano em um determinado momento histórico, o que é o mesmo que afirmar que a arqueologia do saber está sempre aberta a uma outra leitura.

E esta aparenta ser a forma de apresentação e o modo como se comporta o elemento base da arqueologia do saber – o enunciado. Algo não inteiramente enquadrável e definível, tal como a história. O enunciado é devir.

Referências Bibliográficas

ALBURQUEQUE JÚNIOR; VEIGA-NETO; SOUZA FILHO. Uma cartografia das margens. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ARAÚJO, Inês. *Foucault e a crítica do sujeito*. 2 ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

BIRMAN, Joel. Guerras Psi. *Cult*: edição especial Michel Foucault, São Paulo, 2015.

CANGUILHEM, Georges. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito*. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. O homem, uma existência duvidosa. In: *Le nouvel Observateur*. Paris, 1966, p. 34-36. Disponível em: <http://minhateca.com.br/>.

DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966*. v. 1. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. *História do estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. v. 2. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EWALD, François. *Foucault, a Norma e o Direito*. 2 ed. Lisboa: Veja, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o que é a “Atualidade”. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *A ordem do discurso*. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

- _____. Foucault responde a Sartre. In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Ditos e escritos VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. Linguagem e Literatura. In: MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. Sobre as maneiras de escrever a história. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ditos e Escritos II. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- MACHADO, Roberto. Arqueología y epistemología. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- _____. *Foucault, a ciência e o saber*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- PÉLBART, P. Do livro como experiência à vida como experimentação. *Cult*. São Paulo, n. 191, 2014.
- SABOT, Philippe. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

SANT' ANNA, Denise. Michel Foucault e os paradoxos do corpo e da história. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. 2 ed. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2009.

**▣ “O poder disciplinar [como]
contato sináptico corpo-poder” ▣**

POLÍCIA E(M) FOUCAULT: DEGENERESCÊNCIA DEMOCRÁTICA E GUERRA CIVIL COMO PARADIGMA POLÍTICO

Augusto Jobim do Amaral¹
Lucas e Silva Batista Pilau²

1. Introdução

Neste capítulo, importa demonstrar algumas análises realizadas por Michel Foucault sobre a *polícia*, adiantando-se que ela, em sua versão moderna, está inscrita numa nova *governamentalidade*. No século XVIII, passa a não mais visar a uma mera regulamentação dos indivíduos, mas à repressão das possíveis desordens da chamada *população*. Um mecanismo que funciona desde o desenvolvimento de um *biopoder* ou de uma *biopolítica*, onde a vida das pessoas passa a fazer parte dos cálculos estatais.

Para potencializar a análise, busca-se, por um lado, trazer as apreciações realizadas pelo pensador italiano Giorgio Agamben, o qual, de forma bastante peculiar, deu prosseguimento aos rastros deixados por Michel Foucault e

¹ Doutor em Altos Estudos Contemporâneos (Ciência Política, História das Ideias e Estudos Internacionais Comparativos) pela Universidade de Coimbra. Doutor, Mestre e Especialista em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Programa de Pós-Graduação (Doutorado e Mestrado) em Ciências Criminais da PUCRS. E-mail: guto_jobim@hotmail.com.

² Mestrando em Ciências Criminais na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Advogado. E-mail: lucas.pilau@hotmail.com

sua noção de *biopolítica*, aliando-a às teorias de Hannah Arendt, Walter Benjamin, entre outros autores³; assim, por outro viés, desde Jacques Derrida, pretende-se compreender, numa visão radical, a atuação da polícia como extensão do poder soberano dentro do modelo político democrático.

Por fim, lança-se o espectro policial em uma nova visão do jogo político contemporâneo exposta por Foucault e, muitos anos depois, aprofundada por Agamben, os quais evitarão deixar de fora das relações de poder a noção de *guerra civil*, percebendo que essa, ao contrário de ameaçar o poder, serve a ele. Genealogia exposta desde a Grécia Antiga, onde esse elemento essencial do poder era conhecido como *stasis*.

Diante disso, o trabalho é dividido em três momentos: inicialmente, tenta-se trazer a abordagem de Michel Foucault sobre polícia constante em seu curso *Segurança, Território e População*⁴, no qual não só aponta o surgimento da instituição policial nos séculos XV e XVI, mas avança para demonstrar sua operacionalidade na arte de governar com os mecanismos de *segurança*. Após, problematiza-se a questão da polícia contemporânea desde os rastros deixados por Walter Benjamin, Jacques Derrida e Giorgio Agamben no âmbito da *democracia*. No instante final, as reflexões de Foucault e Agamben retornam qualificadas através da análise sobre a *guerra civil*, onde emerge um novo olhar sobre a atuação da polícia, em especial, no tocante à necessidade de profaná-la para que seus efeitos de despolitização sejam permanentemente desestabilizados.

³ Para uma melhor compreensão das análises contemporâneas realizadas por Giorgio Agamben em torno do estado de exceção, ver PONTEL, Evandro. Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben. Passo Fundo: IFIPE, 2014.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

2. O nascimento da polícia em Michel Foucault: do controle à repressão – o golpe de estado permanente

Foi com o surgimento da *população*, como categoria política a partir do século XVIII, que o *poder soberano* (que se pautava, preponderantemente, por mecanismos jurídico-legais e disciplinadores sobre seus súditos) vai, aos poucos, cedendo lugar à arte de governar. Com a abertura das cidades (antes muradas) e a necessidade de circulação (de mercadorias e pessoas), mecanismos de segurança começam a ter preponderância. Foucault demonstra que se antes as medidas tomadas pelo poder soberano visavam à multiplicidade de indivíduos – assim tomados e vistos como súditos – a partir do século XVIII é no nível da população que as ações econômico-políticas do governo passarão a se dar, vez que a população se torna o foco central. Os exemplos da escassez alimentar e das epidemias trazidos por Foucault são bastante ilustrativos para demonstrar o giro de um poder engessado em medidas repressivas (leis, decretos, ordens, etc.) para um poder em que a dinâmica da sociedade (e principalmente da população) passar a ser a base de todas as ações governamentais, pautadas em mecanismos de segurança.

A escassez alimentar era vista como um flagelo para a população, como crise do governo ou também como má fortuna – numa visão filosófica da desgraça política que se dá na falta de alimentos⁵. Para tanto, o soberano dispunha de todo um aparato jurídico e disciplinar para preveni-la: limitação de preços e do direito de estocagem, limitação de exportação, etc.. Trata-se de um sistema de antiescassez da época mercantilista, de modo que todas essas proibições e impedimentos fariam com que os cereais fossem colocados no mercado o mais depressa possível. Nota-se que o

⁵ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 41.

soberano buscava, a partir de um acontecimento eventual (escassez alimentar) impor disciplina e meios repressivos para prevenir ou até mesmo extirpar esse acontecimento, o qual causava, de um lado, altos preços (devido à farta demanda) e ao cabo o que mais trazia temor ao reino: revoltas na população⁶.

No entanto, a partir do século XVIII, uma nova teoria econômica, derivada da doutrina fisiocrática passa a colocar como princípio fundamental do governo econômico o princípio da liberdade de comércio e de circulação dos cereais⁷. Para Foucault, é instalado um novo dispositivo de segurança, o qual iria na mão contrária do olhar para o mercado interno, passando a ampliar a visão sobre as suas possibilidades de estabilização nas épocas de escassez alimentar: a economia política⁸. Se antes apenas vislumbrava-se a relação escassez alimentar-carestia, agora se vislumbrará toda a cadeia de produção dos cereais (e as condições climáticas, qualidade do terreno, abundância, escassez, colocação no mercado, etc.) até o momento em que passa pelos seus protagonistas (internos e externos) e chega aos consumidores, buscando entender como agem em determinada cada situação.⁹

É isso tudo, isto é, esse elemento de comportamento plenamente concreto do *homo oeconomicus*, que deve ser levado igualmente em

⁶ Ibid., p. 42-3.

⁷ Ibid., p. 44.

⁸ Na impossibilidade de adentrar de forma mais profunda no tema, torna-se necessário destacar que a economia política, na forma do liberalismo e do neoliberalismo, é para Foucault a forma de saber que dá suporte a essa nova razão governamental. Para mais detalhes, principalmente sobre suas noções e objetivos de autolimitação do governo, ver FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008, pp. 19-24.

⁹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 44.

consideração. Em outras palavras, uma economia, ou uma análise econômico-política, que integre o momento da produção, que integre o mercado mundial e que integre enfim os comportamentos econômicos da população, produtores e consumidores¹⁰.

Ainda, nessa oposição disciplina/segurança, é interessante analisar como se dá a *normalização* sobre a população em um e outro, voltando-se para aquela realizada por Foucault acerca das epidemias. Segundo ele, a disciplina decompõe os elementos que são suficientes para, de um lado, serem percebidos e, de outro, modificados. Ela otimiza as seqüências e coordenações; o modo como os gestos devem se encadear; como os soldados devem ser divididos por manobras; como distribuir as crianças escolarizadas por hierarquias e dentro de classificações. Em suma, demarca o normal do anormal, a partir de um modelo ótimo que é construído em função de um certo resultado, consistindo a normalização da disciplina em tornar as pessoas, os gestos, os atos, conforme esse modelo, sendo normal aqueles que são capazes de se conformar com a norma e anormal os que não são. Para ele, trata-se, na verdade, de uma *normação* e não uma normalização.¹¹

Destaca-se que foi em *Vigiar e Punir* que Michel Foucault aprofundou – pois já havia tocado no tema¹² – o

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 53.

¹¹ Ibid., p. 75.

¹² “O que é esse poder? A hipótese que eu queria propor é que existe em nossa sociedade algo como um poder disciplinar. Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levam em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os corpos individuais, trabalham, modificam, dirigem o

estudo do poder disciplinar, a partir de uma “história das práticas punitivas”, percorrendo desde o suplício até os meios modernos de aprisionamento e caminhos da disciplina, os quais, segundo ele, através da pena, agirão sobre o indivíduo para maximizar sua utilidade econômica¹³.

Diante disso, Foucault demonstra que, se antes se tentava impedir as doenças impondo restrições – como aprisionamento em instituições médicas ou quarentenas –, a partir do século XVIII, uma doença endêmico-epidêmico irá demonstrar que esses procedimentos já não são mais aplicáveis: a varíola, como é chamada, será inoculada no paciente, a fim de provocar-lhe seus efeitos no mundo real para que, junto de outras circunstâncias, eles pudessem ser anulados. Não é difícil notar que a morfologia do mecanismo de segurança aplicado à varíola é a mesma da escassez alimentar, vez que já não se tenta mais impedir sua ocorrência através de dispositivos jurídico-legais ou disciplinares, mas deixa que ocorram como dados a serem prevenidos e, no limite, controlados. Deixa-se de se ver a doença como algo reinante na sociedade – elemento de uma época, de uma cidade, de um grupo – e passa-se a vê-la como fruto de um caso, algo individualizado e distribuída na população circunscrita no tempo ou no espaço¹⁴.

Esses exemplos servem para demonstrar a principal diferença entre os efeitos capilarizados da disciplina e as redes com que os mecanismos de segurança trabalham.

que Servan chamava de ‘fibras moles do cérebro’. Em outras palavras, creio que o poder disciplinar é certa modalidade, bem específica em nossa sociedade, do que poderíamos chamar de contato sináptico corpo-poder” (FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 50).

¹³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 118.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit. p. 78-9.

Não obstante, são capazes também de demonstrar a função da polícia nesses dois modelos. Ela vai diferenciando-se na medida em que a arte de governar – com dispositivos de segurança – uma população vai ganhando preponderância. Se num primeiro momento, séculos XV e XVI, a palavra *polícia* conotava três sentidos – as comunidades que eram regidas por autoridades públicas, os atos emanados por autoridades públicas e os regimentos associados à maneira de governar – a partir do século XVII o sentido muda. A polícia passa a ser o *esplendor* do Estado, tendo como função principal fazer crescer suas forças ao mesmo tempo que mantém a ordem interna.

A partir do século XVII, vai-se começar a chamar de “polícia” o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado. Em outras palavras, a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento das suas forças.

A polícia, então, passa a exercer amplas funções na arte de governar, preocupando-se com os jovens, com o comércio, com a caridade, com a saúde pública, com os bens e constituindo-se, sobretudo, como uma função inerente do Estado, junto da justiça, do exército e das finanças¹⁵. Estabelece-se como instituição que age sobre o corpo dos indivíduos para que as disposições do poder soberano e dos aparatos disciplinares emanados à sociedade funcionem: opera desde o sistema antiescassez até a segregação de pessoas consideradas doentes, tendo como forma de aplicação da disciplina (e docilização de corpos) o meio prisional. O objetivo da polícia, em suma, será o

¹⁵ Ibid., p. 431.

controle e a responsabilidade pelas atividades dos homens, já que essas atividades poderiam constituir um diferencial no desenvolvimento das forças do Estado¹⁶.

É interessante notar que a polícia não é o soberano agindo através da justiça, mas sim diretamente sobre seus súditos, através de decretos, regulamentos, proibições e instruções. Não se trata do prolongamento da justiça. Trata-se, sobremaneira, da governamentalidade do soberano como soberano: *um golpe de estado permanente*, agindo em nome e em função de princípios com racionalidade própria, sem se moldar ou modelar pelas regras estabelecidas pela justiça¹⁷.

Como antecipado, a partir das teses dos economistas do século XVII, um novo saber é introduzido (economia política) que passa a ver uma natureza modificável na população, não havendo mais necessidade de que tudo seja regulado.¹⁸ A liberdade, que vai do comércio às cidades, passa a ser introduzida como elemento essencial para a arte de governar ancorada nos mecanismos de segurança. Por óbvio, uma liberdade artificial, organizada, regulada e fabricada a cada instante¹⁹. Portanto, não se busca mais a regulação dos indivíduos, mas a gestão da população²⁰.

Nessa virada, a função da polícia, antes regulamentar, passa a ser nessa nova governamentalidade a de eliminar as possibilidades de que se produzam certas desordens. O antigo projeto de polícia, vinculado à regulamentação da vida, se desarticula e a repressão das

¹⁶ Ibid., p. 433.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 457.

¹⁸ Ibid., p. 465.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da biopolítica*. Op. Cit., p. 88.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 474.

desordens passa ser sua nova e moderna função²¹. O que era objeto da polícia nos séculos XVII e XVIII – fazer as forças do Estado crescer respeitando a ordem geral – acaba por ser orientado pelos mecanismos da economia política e da gestão da população. Ao contrário das funções de incentivo-regulação, a instituição policial passa a ter uma função negativa, tentando fazer com que se diminua o máximo possível de desordens.

Assim, nota-se que para Foucault o surgimento da polícia está diretamente atrelado às formas de saber²² que constituíam a sociedade, sendo bastante notável que quando a economia política, a partir do século XVII, passa a ser preponderante na arte de governar, suas funções, que antes eram amplas e estavam vinculadas às noções de controle e regulamentação das vidas que constituíam e elevavam as forças do Estado, passam a ser de repressão e de mitigação de desordens, alterando inteiramente sua noção e assumindo um sentido puramente negativo.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Op. Cit., p. 475.

²² Ao mesmo tempo em que a polícia está atrelada às formas de saber, ela mesma, a partir do século XIX, passará a ser central na formulação de novos saberes. A investigação policial, com a obrigatoriedade por parte de delegados, governadores de departamentos e funcionários da polícia de, quando realizado o envio de indivíduo para um lugar de detenção, formular um relatório sobre seu comportamento e suas motivações, irão produzir uma forte relação entre poder-saber. Ou seja, todos os agentes do poder passarão também a serem agentes de constituição de um saber (FOUCAULT, Michel. *A Sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p. 213).

3. *A entrada da soberania na imagem da polícia: um mal de polícia*²³

Alguma lição deve emergir desencadeada pelo cenário atual de (auto) compreensão social, diretamente percebida entorno do ponto indicado pela *entrada definitiva da soberania na imagem da polícia*. Justamente, na medida em que o *poder soberano* é aquele que preserva o direito de agir e impor soberanamente (até) a morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como *vida nua* (“porque eu quis!” poderá sempre proclamar algum impávido agente da ordem...), ao contrário de algum senso comum que pode na polícia ver apenas a função administrativa de execução do direito (primado sob o ponto de vista interno que pode ser retratado na orgânica afirmação da hierarquia e do cumprimento de ordens), não é temerário arriscar que esteja aí o local de maior clareza e proximidade da *troca constitutiva entre violência e direito* – precisamente aí a *imagem soberana*. Vez mais: é no movediço terreno da contiguidade entre violência e direito que a polícia se apresenta. Se o soberano é, de fato, vez mais aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, assinala o ponto de indistinção entre violência e direito, propriamente é a *polícia que se move desde o próprio estado de exceção*²⁴.

Giorgio Agamben²⁵, com sua intensa genealogia sobre o conceito de *segurança*, na esteira foucaultiana, alerta que tal *campo* – além de convocar a todos “por razões de

²³ Para uma visão mais ampla e relacionada a uma criminologia radical, ver: AMARAL, Augusto Jobim do. “Mal de polícia” – A propósito de uma criminologia radical. Revista Brasileira de Ciências Criminais, ano 22, vol. 111, nov-dez/2014, p. 263-291.

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 23-36.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. “Por uma Teoria do Poder Destituínte”: Disponível em: [http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituínte-de-giorgio-agamben]. Acesso em: 05.2016.

segurança” a abrir mão daquilo que em qualquer outra circunstância não teríamos motivos para aceitar, nos dizeres de Hannah Arendt²⁶ – é diretamente hoje representação de uma *tecnologia permanente de governo*. Este arrepiante e ficcional estado, no qual convergem as razões securitárias, faz identificar a normalidade com a crise e qualquer instante de decisão, que não seja a da perpétua exceção, desaparece. Importa destacar que foi na revolução francesa que o conceito de *segurança (sureté)* ligou-se inexoravelmente ao da *polícia*, momento em que a definição de ambas forjou-se mutuamente.

A cada tempo, exibem-se por armas (cinicamente não letais, mas apenas para certa clientela), um poder ao mesmo tempo amorfo e metódico, espectral e violento que se realiza na criminalização do inimigo – primeiro excluído de qualquer humanidade e depois aniquilado por alguma “operação de polícia”. Entretanto, deve-se alertar a qualquer governante impávido diante do deslizamento da soberania às áreas obscuras da polícia – não raro ainda, investidor assíduo das baterias criminalizadoras do outro – para não esquecer que a virtualidade de tal imagem também poderá concretizar-se sobre si. É a criminalização do adversário que se rende necessária no corolário soberano. Não há espaço aí para engano, pois *quem quer que vista o triste manto da soberania*²⁷, *no fundo sabe poder um dia ser tratado como criminoso* – mostrando, afinal, a sua original promiscuidade com ele.

Se é da impossibilidade de narrar Auschwitz como catástrofe prototípica²⁸ que deve se extrair a expressão mais

²⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmman em Jerusalém*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 314.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. “Polizia sovrana”. *Mezz’i senza fine: Note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, p. 86.

²⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 07-08.

aguda de uma matriz racional²⁹, é porque, em termos genocidas, não podemos esquecer jamais que tal fora realizada por *forças de polícia*. A “solução final”, deste ponto de vista, nunca deixou de ser, a sua vez, além de uma decisão histórico-política estampada na Conferência de Wannsee em janeiro de 1942, como assevera Derrida, uma “decisão de polícia, de polícia civil e de polícia militar, sem que se possa jamais discernir entre as duas”³⁰. Genocídios são e continuarão a ser concatenados institucional, burocrático e juridicamente via sistema penal e, para além dele, por dispositivos legais de uma razão jurídico-estatal, sobretudo transbordando-a e organizados como *força de polícia-força de lei*. Como extrema consequência de uma lógica do nazismo, esta radicalização do mal está ligada também a uma fatal corrupção da democracia parlamentar e representativa por parte de uma polícia moderna convertida em legisladora e cuja *spectralidade* acaba por governar a totalidade do espaço político³¹.

Nada à toa um dos mais radicais textos sobre a crise do modelo de democracia burguesa, liberal e parlamentar deposite um de seus nós górdios sobre a figura da polícia. Será desde a firma de Walter Benjamin a condução a um patamar inédito – sob sua “filosofia da história” principalmente através do clássico “Crítica da Violência – Crítica do Poder” (*Zur Kritik der Gewalt*) – do conceito de violência indissociável do direito³²: sobre o interesse do

²⁹ BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 37.

³⁰ DERRIDA, Jacques. *Force de Loi: “Fondement mystique de l’autorité”*. *Cardozo Law Review*, vol. 11. n. 5-6. P. 919-1045. Translated by Mary Quaintance. New York. July-aug. 1990, p. 1041.

³¹ DERRIDA, Jacques. *Force de Loi: “Fondement mystique de l’autorité”*. Op. Cit., p. 1041.

³² BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie (escritos escolhidos)*. Seleção e

monopólio da violência pelo direito que repousa a própria tautologia fundadora da lei – o direito protege a si através desta performance³³. Neste traço, *desconstruir* a polícia com Derrida e Benjamin passa por destacar uma *violência fundadora* (*die rechtsetzende Gewalt*), que institui e estabelece o direito, e uma *violência que conserva* (*die reschtserhaltende Gewalt*), mantém e confirma o direito. Permite-se vislumbrar, assim, além do fato de que a violência não é exterior a ordem do direito, mas vem dele e, ao mesmo tempo, o ameaça, a insuperável *proposição* de um momento (não de oposição!) em que ambas se tocam numa espécie de “contaminação *diferencial*” – algo como que um instante de “iterabilidade” (*iterabilité*), de posição e conservação do direito que não se poderá nunca romper. Em suma, a violência que *funda* implica a violência da *conservação* do direito. Aquilo que, já no seu âmago mais profundo, *suspende-o*.

Tocamos inelutavelmente o cerne da questão sem subterfúgios. A anomalia da juridicidade inscreve-se ruidosamente, “pois o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador”³⁴. Ameaça *ao* e *do* direito desde seu interior, não essencialmente uma força bruta pronta a atingir certo fim, entretanto, contraditoriamente, uma autoridade que consiste em ameaçar ou destruir uma ordem de direito dada, precisamente é aquela mesma que concede ao direito esse direito à violência. Ameaça *do* direito: em si ameaçador e ameaçado, *destino* que vem dele e a ele ameaça³⁵. Se a origem do direito, pois, é uma posição violenta, este instante se manifesta de maneira mais pura ali exatamente onde é mais absoluto, sob o adágio da decisão

apresentação de Willi Bolle. Tradução de Celeste de Sousa et. al. São Paulo: Cultrix/USP, 1986, pp. 160-175.

³³ Ibid., p. 162.

³⁴ Ibid., p. 165.

³⁵ DERRIDA, Jacques. “Force de Loi: “Fondement mystique de l’autorité”. Op. Cit., p. 1002.

sobre a vida e a morte – tal como se propõe na possibilidade da própria pena de morte (afinal, de(o) direito, pode-se não falar da pena de morte? Aboli-la e desautorizá-la é tocar no princípio mesmo do direito, não de outra forma, é também sumariamente confirmar o coração podre, arruinado e carcomido do direito)³⁶.

Todavia, não será este índice apenas o único a manifestar o princípio benjaminiano de que há “um elemento de podridão dentro do direito” (*etwas Morsches im Recht*)³⁷. Para que se leve minimamente a termo uma radical crítica à violência, fundadora e conservadora do direito, não se deve perder tal momento de *decisão excepcional*, alucinante e espectral ao mesmo tempo, que borra a distinção entre as duas violências³⁸, contaminação necessariamente testemunhada precisamente pela moderna instituição da *polícia* – (sempre pronta a lembrarmo-nos, a rigor, de ser meio da possibilidade da pena de morte)³⁹. O conceito de violência, ao perpassar o direito, a política ou a moral, *depõe* sobre todas as formas de autorização, e encontra espaço de “mistura (...) espectral”⁴⁰. De fato, pois, violência que funda e violência que conserva o direito – como se uma violência obsessivamente convocasse a outra na figura policial. Investida, diga-se logo, muito para além dos seus agentes

³⁶ DERRIDA, Jacques. *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*. Édition établie par Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit. Paris: Galilé, 2012, pp. 49-50. Sucintamente em DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 166-198.

³⁷ BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. Op. Cit., p. 166.

³⁸ DERRIDA, Jacques. “Force de Loi: “Fondement mystique de l’autorité”. Op. Cit., pp. 1000-1002.

³⁹ Ibid. 1012.

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. Op. Cit., p. 166.

(uniformizados ou não) sob uma estrutura (civil ou não) de modelo militar, não somente nas representações instituídas, “a polícia não é só polícia”, mas constitui-se como “índice de uma violência fantasmática”, ou seja, *possibilidade perene que coloniza coextensivamente a política*, excede e a transborda: “a polícia está presente ou está representada ali onde haja a força de lei”⁴¹.

Quando se debate o papel e a função central exercida pela força policial, o que não se pode perder de vista, a rigor, é que seu exercício deve ser *indefinível* e assim permanecer – por mais que haja esforços bem intencionados para a assunção de protocolos (inter)nacionais de conduta policial. E não se está de qualquer forma defendendo que a atuação policial deva se dar alheia aos limites fundamentados em lei. Apenas está-se a destacar a fragilidade desta concepção, ou mais propriamente o que este investimento ingênuo supõe ou mesmo pode ignorar. O que se está a ressaltar, portanto, é que, se fosse diferente, se o poder policial de atuação pudesse ser claramente delineado (próximo à conformação menos plástica do poder judicial), tal condição o faria desaparecer.

É sob esse elemento *indecidível* de razão securitária, quer dizer, um “buraco negro”, nas palavras de Agamben⁴², que atualmente somos lançados. Tendo como objeto o “bom uso” das forças do Estado, a polícia como precário instrumento do esplendor de uma arte estatal (mais afeita aos regulamentos do que às leis) – desde suas raízes modernas, no século XVIII, quando do surgimento de uma

⁴¹ DERRIDA, Jacques. “Force de Loi: “Fondement mystique de l’autorité”, pp. 1008-1010.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. AGAMBEN, Giorgio. “Por uma teoria do poder destituente”. Palestra pública em Atenas, 16.11.2013. (Convite e organização pelo instituto Nicos Poulantzas e pela juventude do SYRIZA). Disponível em: <http://jornalggn.com.br/node/1323458>.

“ciência da polícia” (*Polizeiwissenschaft*) – o que sempre esteve em jogo foi uma “arte de governar”, um exercício que se identifica com a totalidade do governo. O que isto quer dizer? Precisamente que aquilo que o dispositivo policial apresenta hoje, ademais de ser a *governabilidade direta do soberano* exercida tal como o golpe de estado permanente, é escancarar a sua própria coincidência com a política: a colonização perpétua de uma “*polizei politique*”! Se a democracia deve se preocupar com uma vida política, e o Estado moderno, de alguma forma, abandona a política a esta “terra de ninguém”⁴³, neste buraco negro incestuoso da relação promíscua do Estado consigo mesmo, podemos designar o estado em que vivemos como democrático, quiçá como político?

Um “mal de polícia”, se é que tal se pode dizer, não é apreensível senão desde este assombro, presença (i)legível de um poder amorfo, ao mesmo tempo, uma aparição onipresente sem nenhuma essência. Por ser intrinsecamente uma ação alavancada por uma violência sem escrúpulos (na monarquia, ao menos, vê-se esta autoridade aí como normal), a violência policial como espírito na democracia se degenera. Por que então não assumir que a “degenerescência do poder democrático não teria outro nome senão polícia”? Diretamente: porque em democracia não se deve(ria) conceber – porque ilegítimo – tal espírito da violência da polícia. Ao final, o que se constata também é que a democracia, pela violência policial, nega seu próprio princípio, imiscuindo-se num deplorável espetáculo hipócrita de compromisso democrático.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. Tradução de Iraci D. Poleti, p. 12.

4. *Polícia e a guerra civil como paradigma político*

Colocada a degenerescência do panorama democrático, ao contrário do que se poderia deduzir, faz-se claro que a polícia contemporânea não está a serviço de algum paradigma de contrato social, derivado – com suas peculiaridades próprias – dos pensamentos de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ou John Locke. Guardada as diferenças entre os pensadores, sob esta égide, o *contratualismo* garantiria igualdade entre aqueles que doam sua liberdade ao soberano para que a guerra de todos contra todos cessasse e um poder central fosse instalado. No *Leviatã*, de Thomas Hobbes, encontram-se aproximações emblemáticas as quais tornam-se difíceis de sustentar, principalmente frente ao cenário contemporâneo: as noções de guerra civil e de guerra de todos contra todos. Voltar à guerra de todos contra todos seria regressar ao estado de natureza, onde as pessoas ainda não haviam se tornado súditos, pois não estava firmado um pacto social que concederia poder de governo ao soberano. No entanto, algumas peculiaridades da noção da guerra permanente entre todos não podem ser atribuídas à guerra civil.

Foucault critica de forma contundente essa aproximação. Primeiro, uma guerra de todos contra todos supõe que os homens são iguais nos objetos e nos objetivos que visam, assim como equivalentes nos meios que tem para obter o que buscam, de modo que a substituição de um homem pelo outro é facilitada pelo desejo em comum, criando uma desconfiança (pois cada um saberia que outro pode vir e substituí-lo). Toda a apropriação de gozo ou posse torna-se precária, criando uma rivalidade permanente⁴⁴. Diante disso, e aqui se encontraria uma segunda dimensão da guerra de todos contra todos para

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A Sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Op. Cit., p. 25.

Foucault, só há um meio de calar a desconfiança gerada e deter a rivalidade perpétua criada: vencer os outros com o acúmulo de poder, ou seja, sair da igualdade esquemática delineada entre os homens, quer dizer, “aumento de poder cujo efeito esperado é precisamente o de não procurarem mais substituí-lo e de ele poder gozar tranquilamente o que tem, ou seja, de ser respeitado”⁴⁵.

Estabelecido um poder central, instala-se o que Hobbes chamava de *glória* (o que não se distancia muito do *esplendor* a que a polícia estava destinada a garantir): a capacidade de impor respeito aos que pretendiam substituir-lhe através de signos exteriores. A condição de guerra, de forma inescapável, era fruto das paixões naturais dos homens⁴⁶. Assim, depreende-se que em Hobbes somente a ordem civil, com o aparecimento de um soberano, vai pôr fim à guerra de todos contra todos. Somente com a transferência do poder ao soberano é que essa guerra terá fim. No mesmo sentido, se esse poder se atenua e se dissipa, aos poucos se volta ao estado de guerra permanente, estando cada indivíduo livre para proceder conforme seu discernimento⁴⁷.

Assim, fazendo uma leitura da obra de Hobbes, nota-se que a guerra civil seria o estado terminal da dissolução do poder soberano, mas também seria o estado inicial a partir do qual o soberano poderia se constituir. E por isso mesmo Foucault vai propor novos termos para se pensar a guerra civil, longe e na direção oposta da ideia de guerra de todos contra todos. Primeiro, porque segundo Foucault a guerra civil não se daria no nível da individualidade, mas sim entre elementos coletivos

⁴⁵ Ibid., p. 26.

⁴⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial: Madrid, 1992.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *A Sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Op. Cit., p. 26.

(famílias, etnias, comunidades linguísticas, classes, etc.), de modo que “os atores da guerra civil são sempre grupos na qualidade de grupos”⁴⁸.

Além disso, se no pensamento hobbesiano a guerra civil tinha lugar deslocado de qualquer forma de poder – antes ou depois da constituição de um poder central exercido por um soberano – Foucault vai encarar esse paradigma diretamente: ele percorre, desloca-se, movimenta-se e se exerce dentro das próprias relações de poder.

A guerra civil não é uma espécie de antítese do poder, aquilo que existiria antes dele ou reapareceria depois dele. Ela não está numa relação de exclusão com o poder. A guerra civil desenrola-se no teatro do poder. Não há guerra civil a não ser no elemento do poder político constituído; ela se desenrola para manter ou para conquistar o poder, para confiscá-lo ou transformá-lo. Ela não é o que ignora ou destrói pura e simplesmente o poder, mas sempre se apoia em elementos do poder⁴⁹.

Portanto, Foucault não pensa ser a guerra civil externa ao poder estabelecido – e de seus instrumentos de exercício – mas ao contrário a observa como aquilo que *assombra* o poder, habitando-o, permeando-o, investindo-o, animando-o integralmente, “na forma da vigilância, da ameaça, da posse da força armada, enfim, de todos os instrumentos de coerção que o poder efetivamente estabelecido adota para exercer-se”⁵⁰, de forma que o importante “para uma análise da penalidade é ver que o

⁴⁸ Ibid., p. 26.

⁴⁹ Ibid., p. 28.

⁵⁰ Ibid., p. 30.

poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade”⁵¹.

Introduzir a noção de *guerra civil* como algo interno às relações de poder, conforme propõe Foucault, tenderia a inverter o modo *consensual* como a sociedade é vista, mormente no tocante ao saber jurídico-penal. Quer dizer, se nos últimos anos o debate priorizou apenas pensar a guerra como elemento externo – como as declaradas a outros países – é porque havia alguma tendência por parte de quem detém o poder, seja global ou internamente, em não demonstrar o conflito descarado (que se desenrola através da violência que conserva e ao mesmo tempo produz o direito) criado pelas formas de (re)pressão. Com este afinco, é necessário *profanar*, como aconselha Agamben⁵², o sistema penal (e mais especificamente o espectro policial), a partir dessa nova figura.

Para pensar de modo mais profundo a questão, Giorgio Agamben investe na reflexão a partir da figura da *stasis*, nome dado à guerra civil na Grécia Antiga. Em um primeiro plano, tenta localizar esse elemento dentro da *oikos* (casa, governo da família, gestão dos indivíduos e bens da família), como a guerra que se estabelece entre o parentesco consanguíneo e onde as vidas são marcadas pela *zōē*⁵³. Num segundo momento, traz a *polis*, local privilegiadamente político onde a *bíos* (vida qualificada politicamente) se desenrola. No entanto, é numa zona de

⁵¹ Ibid., p. 31.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65.

⁵³ Segundo Agamben, *zōē* exprime o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (vida humana pura e simples) enquanto que a *bíos*, é uma maneira própria de viver de determinado grupo, isto é, uma forma qualificada de se viver (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 09).

indiferença, então, próximo a um estado de exceção, que a *stasis* irá se localizar⁵⁴.

Dessa forma, a guerra civil na política contemporânea ocidental, assim como na Grécia Antiga, vai funcionar no limiar entre a *politização* e a *despolitização*, através da qual a *oikos* vai se exceder na cidade e a cidade, na via contrária, vai reduzir os cidadãos à família. Um exemplo trazido é a *Lei de Solone*, a qual punia com a *atimia* (retorno ao lar paterno e cassação dos direitos políticos) aquele que, ocorrida uma guerra civil, não combatiam por qualquer um dos lados, expulsando-o, portanto, da *polis* e confinando-o no âmbito privado da *oikos*⁵⁵.

Assim, nota-se haver uma polarização de um campo de força em que figuram nas extremidades *oikos* e *polis* enquanto no epicentro a *stasis*. Noutros termos, a guerra civil, como já demonstrado por Foucault, parte das relações de poder e toma o espaço relativo a politizar ou despolitizar os cidadãos. Seguindo as pistas de Agamben, o terrorismo talvez seria a forma contemporânea mais visível de uma guerra civil a nível global, já que a vida é posta, através da exposição à morte (como *vida nua* que é), no jogo da política.

Diante disso, a polícia como degenerescência do panorama político-democrático se locomoverá nessa zona de indistinção em que se localiza a *stasis* – ou *estado de exceção* – (re)produzindo politização através da inclusão de determinados indivíduos nas cidades e despolitização na medida da repressão de outros. Se um dia sua função foi mais ampla e logo após reduzida à repressão de desordens, de modo a ser incluída nos contextos democráticos como a

⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: a guerra civile come paradigma politico*. Homo sacer, II, 2. Bollati Boringhieri: Torino, 2015, p. 24.

⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*. Op. Cit., p. 25.

representação do soberano, é na *stasis* que a polícia encontra seu lugar.

Em suma, as forças policiais de um Estado nada mais são que a estampa do poder soberano, pronta a reatualizar a guerra civil dentro das relações de forças existentes na sociedade, atuando diretamente sobre os indivíduos. Espelho de uma microfísica que impele à politização de um lado (ou seja, a uma vida qualificada) e à despolitização de outro (retornando ao *oikos* como qualquer outro ser vivo), fazendo da democracia um jogo político em que *vidas nuas* são meras peças de um tabuleiro onde se joga contra um *autômato* programado para ganhar sempre. O desafio, portanto, coloca-se não mais em apontar o títere (referência expressa à polícia) e tentar reformá-lo para que comporte-se de modo diverso, afinal o autômato será “capaz de responder (...) a cada lance do seu adversário e de assegurar a vitória na partida”. Desligar seus mecanismos passa primeiramente por apontar o “anão corcunda” [a exceção como regra] que ocultou-se aí⁵⁶ enquanto ainda há tempo.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Augusto Jobim do. ““Mal de polícia” – À propósito de uma criminologia radical”. In: Revista Brasileira de Ciências Criminais, ano 22, vol. 111, nov-dez/2014, p. 263-291.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poletti. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁵⁶ Referências à clássica primeira benjaminiana “Tese sobre a filosofia da história”. Ver BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Introdução de T. W. Adorno. Traduções de Maria Luz Moita et. al.. Lisboa: Relógio D’Água, 1992, p. 157.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. “Polizia sovrana”. *Mezzzi senza fine*: Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

_____. “Por uma Teoria do Poder Destituente”. Disponível em: [http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben]. Acesso em: 05.2016.

_____. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Stasis: la guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*. Bollati Boringhieri: Torino, 2015.

ARENDT, Hannah. *Eichmman em Jerusalém*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie (escritos escolhidos)*. Seleção e apresentação de WilliBolle. Tradução de Celeste de Sousa et. al. São Paulo: Cultrix/USP, 1986.

_____. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Introdução de T. W. Adorno. Traduções de Maria Luz Moita et. al.. Lisboa: Relógio D’Água, 1992

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DERRIDA, Jacques. “Force de Loi: “Fondement mystique de l’authorité”. *Cardozo Law Review*, vol. 11. n. 5-6. P. 919-

1045. Translated by Mary Quaintance. New York. July-Aug. 1990.

_____. *Séminaire La peine de mort*. Volume I (1999-2000). Édition établie par Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit. Paris: Galilée, 2012, pp. 49-50.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

_____. *O Poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial: Madrid, 1992.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: IFIPE, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

A PRODUÇÃO DE SUJEITOS NAS TRAMAS DE UMA (BIO)POLÍTICA PÚBLICA: A REINSERÇÃO SOCIAL DE JOVENS EM CONFLITO COM A LEI

Alexandre Kunsler

Ao longo desta reflexão procuro problematizar alguns contornos das estratégias contemporâneas acionadas na constituição de sujeitos. Para ser mais preciso, centralizo alguns traços da composição dos modos de governo e gestão da chamada “juventude violenta”, assim como dos efeitos destas estratégias políticas na constituição e subjetivação desses sujeitos em contextos de vulnerabilidade social. Os fios soltos desta trama permitem apenas a descrição parcial de um complexo de práticas marcado por agenciamentos e capturas produzidas a partir de racionalidades e práticas institucionais (estatais, religiosas, mercadológicas) endereçadas àqueles que se configuram na atualidade como “jovens em conflito com a lei”, alvos sensíveis das políticas estatais voltadas ao encarceramento. Deste modo, ao pensar o arranjo de uma (bio)política pública que visa o acompanhamento psicossocial de jovens egressos do sistema socioeducativo como um dispositivo que produz modos de subjetivação - que operam sobre o modo de vida dos/as jovens - proponho uma análise das manobras da biopolítica contemporânea. A problemática dos/as “jovens em conflito com a lei” vem historicamente mobilizando um conjunto de agentes, práticas, saberes e tecnologias, sobretudo estatais, na direção de combater os efeitos provocados pelas novas configurações da violência urbana.

Segundo uma determinada versão normativa da vida, não intervir sobre os “incapacitados” ou “anormais” pode ser um perigo para a ordem social. Esse tipo de controle tem sido requisitado por setores da sociedade como algo necessário. Para tanto, junto à tradicional estratégia punitiva que institui um conjunto de práticas de encarceramento dos/as jovens que cometem “atos infracionais” em instituições prisionais como a FASE\RS (Fundação de Atendimento Socioeducativo), passa a figurar no Estado do Rio Grande do Sul, desde o ano de 2009, uma política setorial que preconiza outras estratégias de “ressocialização” desta parcela da população, o Programa de Oportunidades e Direitos Socioeducativo – POD Socioeducativo. Debruço-me sobre alguns arranjos e efeitos desta política pública no que diz respeito a uma nova ligação entre a biopolítica, as disciplinas e os saberes engendrados na transformação das condutas dos “adolescentes em conflito com a lei”, dos sujeitos caracterizados como degenerados contemporâneos.

O surgimento destes sujeitos sob uma perspectiva genealógica foucaultiana nos remete ao aparecimento, nos séculos XVII e XVIII, daquilo que o autor nomeia por “indivíduo a ser corrigido”, aquele que “requer um certo número de intervenções específicas em relação às técnicas familiares e corriqueiras de educação e correção, isto é, uma nova tecnologia de reeducação, da sobrecorreção”¹. Sua composição é parte da complexa tríade constituinte da figura do Anormal², aquele que emerge num

¹ FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 73.

² O indivíduo "anormal" que, desde o fim do século XIX, tantas instituições, discursos e saberes levam em conta, deriva ao mesmo tempo da exceção jurídico-natural do monstro, da multidão dos incorrigíveis pegos nos aparelhos de disciplinamento e do universal secreta da sexualidade infantil. Para dizer a verdade, as três figuras - do monstro, do incorrigível e do onanista - não vão se confundir

entrelaçamento entre saberes psiquiátricos e justiça, e que tem como ponto de ancoragem o exame médico-legal produzido na França do século XVIII. Segundo Abib, a referida técnica foi comentada por Foucault no curso *Os Anormais*, “buscando a identificação da maneira de ser do sujeito a ser julgado, deslocando a questão do delito em si para questões de conduta que vão dizer se a pessoa está ou não dentro ou próxima de uma norma ética e moral”³.

No que diz respeito a racionalidade estatal, não verificamos a substituição das tradicionais práticas de aprisionamento características das sociedades disciplinares e que incidem sobre o corpo dos/as “jovens em conflito com a lei”. A complexidade do novo cenário reside na sobreposição de uma camada de novas práticas e investimentos de correção moral de sujeitos “desviantes”, de governo de condutas que se operam em outros espaços, sobretudo nos projetos sociais educativos e de aprendizagem profissional - e que acabam se tornando os espaços de (re)inserção social -, em que estes/as jovens são inseridos como forma de vinculação no programa estatal de acompanhamento psicossocial.

A política pública analisada é colocada em cena com o objetivo de atuar na reinserção social de jovens recém desintitucionalizados da Fundação de Atendimento Socioeducativo FASE/RS. Foi implementada a partir da lei estadual 13.122/2009 no âmbito da então Secretaria da

exatamente. Cada uma se inscreverá em sistemas autônomos de referência científica: o monstro, numa teratologia e numa embriologia que encontraram em Geoffroy Saint-Hilaire sua primeira grande coerência científica; o incorrigível, numa psicofisiologia das sensações, da motricidade e das aptidões; o onanista, numa teoria da sexualidade que se elabora lentamente a partir da *Psychopathia sexualis* de Kaan. (FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Op. Cit. p. 418).

³ ABIB, Leonardo, T. *Crônicas urbanas: Consultório na Rua, população em situação de rua, clínica menor e outras histórias*. Dissertação de Mestrado, FURG, 2014. p. 109.

Justiça e do Desenvolvimento Social SJDS/RS, com a finalidade de auxiliar, segundo o texto da lei, “*a inserção familiar, educacional, sanitária, profissional, cultural, esportiva e ocupacional do adolescente e do jovem adulto*”, com vistas a reduzir os índices de reincidência em atos infracionais. Para tanto, percebeu-se que muitos/as adolescentes que cumpriam medidas socioeducativas de privação de liberdade no regime fechado acabavam reincidindo pouco tempo depois de seu desligamento da instituição, fazendo com que a trajetória de vida desses/as jovens alternassem períodos subsequentes de internação e de liberdade, constituindo, a partir disso, a ideia de uma possível “carreira criminal”. Essa noção se fortalece através dos relatórios individuais elaborados pela FASE/RS, nos quais são descritas passagens das vidas desses sujeitos, por vezes diagnosticados com problemas psiquiátricos. Os efeitos desses diagnósticos acabam repercutindo e transformando todas as dimensões da vida desses sujeitos, produzindo definições a de “jovens incapacitados ao convívio social”. Essas determinações biomédicas e psiquiátricas aliadas às classificações de vulnerabilidade social, de dificuldade de aprendizagem e de relacionamento, problemas familiares, violência, maus-tratos, definem os sujeitos das intervenções da política pública. Frente às dificuldades que a FASE/RS enfrenta para oportunizar práticas e espaços ressocializadores, de um lado, assim como das dificuldades que estes/as jovens enfrentam no seu retorno ao convívio comunitário, por outro, a política pública se coloca com o desafio de garantir o acesso a direitos básicos para o desenvolvimento destes sujeitos, assim como de viabilizar oportunidades para a produção de novos projetos de vida.

Esta política pública é uma das raras experiências de reinserção social garantida na forma de lei estadual, o que a situa nos termos de uma racionalidade de estado. Desse modo, a possibilidade de um/a jovem egresso/a do sistema socioeducativo participar do programa de

reinserção social baseado num acompanhamento psicossocial se configura como um direito social que atende a esta população em suas especificidades. Temos, a partir de então, a configuração de uma estratégia biopolítica que busca incidir diretamente no modo de vida destes sujeitos jovens.

Para Foucault, essa nova técnica de poder biopolítica se aplica – diferentemente das disciplinas, que se aplicam ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se preferirmos, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite se vocês quiserem, ao homem espécie⁴. Mudança de perspectiva do poder, de alcance das tecnologias, em que, ao invés da incidência deste sobre um corpo individualizado, temos agora investimentos de controle sobre uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida como a natalidade, a doença e a produção. Temos neste sentido uma tomada de poder que, por sua vez, é massificante. O filósofo nos ensina que depois da anátomo-política do corpo humano, caracterizada pelas tecnologias de controle e vigilância desenvolvidas pelo poder disciplinar nas suas diferentes instituições, apoiados sobre os saberes modernos, entra em cena uma “biopolítica” da espécie humana. Um corpo múltiplo. Com inúmeras cabeças, se não ao infinito pelo menos necessariamente numerável. É essa noção de “população”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento⁵.

Quanto à natureza dos fenômenos que se leva em consideração, no caso de minha reflexão a “reinserção

⁴ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e introdução de Roberto Machado. 16.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 289.

⁵ *Ibid.*

social de jovens violentos”, destacam-se por serem de ordem coletiva, apenas aparecendo com seus efeitos econômicos e políticos, tornando-se pertinentes no nível da massa. A partir daí, essa tecnologia de poder vai implantar mecanismos que têm certo número de funções muito diferentes dos mecanismos disciplinares. Nos mecanismos implantados pela biopolítica, utilizam-se recursos como previsões, estimativas estatísticas, de medições globais. A intervenção que se busca recai no nível das determinações dos fenômenos globais. Para Foucault, “trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações”⁶. A atenção recai, de maneira especial, sobre as regulamentações.

De acordo com o autor, a formação do campo das regulamentações se institui através de uma importante transformação no regime de poder da época, fazendo com que

o grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e deixar morrer⁷.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 293.

⁷ Ibid. p. 294.

Nesse sentido, a proposta de acompanhamento da política pública visa regular o modo de vida destes jovens, buscando sensibilizá-los dos riscos a que se expõem e que acabam expondo as pessoas com quem se relacionam. Sendo assim, a existência destes sujeitos, assim como as suas condutas, passam a figurar nos cálculos estatais. Pesquisadores são convocados a realizar estudos com o intuito de produzir conhecimentos sobre esta massa carcerária juvenil, sobre o tipo de ato infracional cometido, cruzando dados como etnia\cor da pele, idade, local de moradia, existência ou não de vínculos familiares e de que tipo, diagnósticos psiquiátricos, perfil psicossocial, etc. Sendo assim, suas vidas acabam assumindo uma centralidade dentro das estratégias de ressocialização, cuja definição de biopolítica ilustra a direção dos investimentos, “fazê-los viver e deixá-los morrer”. Regular a vida destes jovens, corrigir os erros cometidos em suas trajetórias, conscientizá-los da importância de respeitar e cultivar o valor da vida, orientá-los para uma existência mais saudável, são as principais atribuições da política em questão.

Nesse sentido, a biopolítica vai operar com controles precisos, regulações de conjunto e mecanismos de segurança, para exigir mais vida, majorá-la e, dessa forma, geri-la ⁸. Esse modo de administrar a população, para Foucault, é contemporâneo do aparecimento da figura dos anormais, como o delinquente, o perverso, entre outros ⁹. Ao identificar cientificamente essas anormalidades, as possíveis estratégias biopolíticas passam a estar em uma posição privilegiada para supervisioná-las e administrá-las. O corpo passa a ser uma realidade biopolítica e, entre as

⁸ PORTOCARRERO, V, Os Limites da Vida: da Biopolítica ao Cuidado de Si. In.: ALBUQUERQUE JUNIOR, D.M. de; VEIGANETO, A. SOUZA FILHO, A. (ORGS.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

⁹ *Ibid.*

estratégias de intervenção, estariam a medicina, o urbanismo, a demografia entre outras¹⁰.

Mas como se organiza essa grande estrutura de correção de condutas? Dentro deste esquema regulador podemos afirmar que o Estado possui uma posição estratégica, sobretudo nos processos de subjetivação contemporâneos entendidos como forma de governo. No entanto, na trama de composição desta política pública o Estado se apresenta apenas como mais um dos componentes. Vale ressaltar que esta política é executada na forma de convênio firmado entre a atual Secretaria da Justiça e Direitos Humanos SJDH\RS e duas tradicionais instituições de orientação religiosa em Porto Alegre. A esta altura do texto tomo como ponto de apoio observações realizadas em uma das instituições religiosas que realiza estes trabalhos sociais, ou melhor, que executa diversos projetos sociais voltados aos diferentes tipos de vulnerabilidades (jovens em conflito com lei, crianças e adolescentes ameaçados, crianças e adolescentes em situação de rua, etc) financiados pelo Estado em suas distintas dimensões, o que também pode ser configurado como parte componente do campo da “assistência social” em suas diferentes interfaces.

Nas tramas do Cotidiano

No referido período de observação desempenhei a função de educador social do programa de acompanhamento de egressos do sistema socioeducativo. Os/as jovens que decidem participar do programa de ressocialização são recebidos/as numa instituição de tipo complexo, onde diferentes ordens discursivas e articulações de poder são mobilizadas na construção das práticas e das subjetivações no cotidiano. Isto se percebe na medida em que este espaço

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Op. Cit.

institucional com mais de 60 anos de trabalhos realizados na zona sul de Porto Alegre é ligado a uma congregação de orientação religiosa católica voltada ao acolhimento e proteção de crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social, apresentando em sua missão evangelizadora “*atender entre os pobres os mais pobres*”. Possui um padre ocupando o posto de diretor geral e principal articulador político da instituição junto aos órgãos públicos e privados, parceiros e financiadores. O caráter religioso da instituição se apresenta desde sua arquitetura, inspirada nos modelos de instituições totais clássicas, com a existência de imagens sacras distribuídas por todos os espaços institucionais, passando por um conjunto de atividades como os momentos de formação religiosa, através de missas realizadas na capela da instituição e demais celebrações do calendário cristão. Também ocorrem em pequenas práticas cotidianas como nas orações de abertura diária dos trabalhos e na leitura coletiva e individual de textos religiosos.

Ao mesmo tempo, por receber recursos públicos através de editais e convênios com órgãos estatais, e, também, por estabelecer parcerias com entes privados para o desenvolvimento e execução dos programas e projetos sociais, a instituição acaba assumindo um alto grau de complexidade organizacional e financeira. Sendo assim, a instituição recorre a estratégias de gestão financeira e de recursos humanos que a aproximam do funcionamento de uma empresa privada, sobretudo quanto a articulação entre os diferentes setores e serviços, sobre a contratação e demissão de funcionários e a geração de lucro em determinados setores produtivos. Orientação religiosa, recursos públicos e gestão financeira institucional se articulam na execução de programas sociais voltados para grupos expostos a diferentes tipos de “vulnerabilidades sociais”. Temos, portanto, a constituição de um panorama político-econômico-institucional típico dos nossos tempos.

Na extremidade desta arquitetura institucional que perpassa o Estado, via Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, a instituição executora com suas determinações religiosas e administrativas, encontra-se a equipe multidisciplinar que realiza atividades com o grupo de adolescentes. De composição heterogênea, diferentes profissionais e saberes dialogam, conflituam e intervêm nas relações que estabelecem entre si e junto aos adolescentes. Destaco a presença de psicólogos, assistentes sociais, pedagogos e educadores sociais com diferentes formações acadêmicas e profissionais, ou seja, um conjunto de forças, saberes e verdades, todos imbuídos na efetivação de intervenções sobre a vida dos/as “adolescentes em conflito com a lei”.

A partir da configuração deste programa é possível perceber que “as formas e os lugares de “governo” dos homens uns pelos outros são múltiplos numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se em outros”¹¹. As análises do autor deslocam a noção de poder do âmbito meramente estatal para as formas de exercício do poder que se capilarizam por toda sociedade, adentrando, assim, nos nossos cotidianos. Foucault afirma que o “poder não está localizado no aparelho do Estado e nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado do Estado a um nível mais elementar, cotidiano, não forem modificados”¹².

Assim, o poder deixa de ser considerado algo estático, imóvel e somente repressivo para ser visto como algo que se movimenta, que não está sempre no mesmo

¹¹ FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 247.

¹² FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Op. Cit. p.149-150.

lugar ou com a mesma pessoa, sendo algo produtivo que consegue, inclusive, produzir efeitos positivos em nível de desejo e em nível de saber, caso contrário, se o poder só fosse negativo, ele não conseguiria ser sustentado¹³. O poder então, segundo Foucault, passa a não possuir uma essência ou natureza universal. Com isso, o que existe são formas e relações localizadas e espalhadas de poder em um nível molecular da sociedade, em que o poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce nessas relações, caracterizando sobremaneira, as manobras do poder na sociedade disciplinar. Ao mesmo tempo, o poder regulatório da biopolítica “não exclui a tecnologia disciplinar”, observa Foucault, “mas se encaixa nela, integra-a, modifica-a em certa medida e, acima de tudo, ele a usa, infiltrando-se nela, incrustando-se nas técnicas disciplinares existentes”¹⁴.

A partir deste novo arranjo composto por diferentes e múltiplos pontos de enunciação discursiva, são organizados conjuntos de intervenções articulados sob o dispositivo da política pública. Ao caracterizar a política pública como um dispositivo, faço referência a definição foucaultiana deste conceito,

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, o dispositivo é a rede que se pode tecer entre esses elementos¹⁵.

¹³ Ibid.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.288-289.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Op. Cit. p. 244.

Na atualidade, o “dispositivo política” pública se estabelece como uma maquinaria privilegiada de intervenção nas vidas dos sujeitos, a partir do entrelaçamento de diferentes aspectos das técnicas pastorais, disciplinares e biopolíticas. Neste movimento cujos diferentes saberes são mobilizados, sobretudo ligados às perspectivas jurídicas, psicológicas e pedagógicas, constitui-se um campo de visibilidades em que se centralizam os sujeitos alvos das ações e um campo de enunciação discursiva que institui e legitima lugares de fala, dos discursos dos distintos campos do saber.

Quanto aos modos de subjetivação provocados por esse regime de poder, ao mesmo tempo complexo e sutil, no que diz respeito ao programa de ressocialização, um primeiro efeito pode ser verificado na medida em que busca “identificar, marcar, registrar e vigiar este segmento particular da população, sendo estas algumas características biopolíticas utilizadas desde o século XVIII.”¹⁶. Desta forma a política em questão determina seu objeto de intervenção de forma categórica. O discurso do programa cria e define um determinado tipo de sujeito, o “egresso do sistema socioeducativo”, produz o alvo de suas ações e acaba reforçando um conjunto de atributos identitários que situam estes jovens num determinado lugar social. Assim, o poder cria e individualiza o objeto de seus investimentos. A emergência desse sujeito social, o “egresso do sistema socioeducativo”, resultado da própria política de ressocialização que assim nomeia os jovens, ao buscar reverter processos estigmatizantes, acaba, por vezes, reforçando. Ao mesmo tempo, o programa abre canais para a reversão deste estigma apontando para a possibilidade da realização de cursos de qualificação profissional oferecidos

¹⁶ ABIB. Leonardo, T. *Crônicas urbanas: Consultório na Rua, população em situação de rua, clínica menor e outras histórias*. Op. Cit. p. 121.

pela instituição, o que na prática pode figurar como um desafio quase insuperável para os/as jovens.

Na medida em que o/a jovem aceita participar do programa de reinserção social, um conjunto de desconfiças, desafios, provações e expectativas recaem sobre sua trajetória. Ao ser recebido na instituição, ele necessariamente se transforma num “caso” e passa a ser estudado pela equipe técnica. Esta, por sua vez, discute e avalia, a partir de relatórios (exames) enviados pela FASE/RS, episódios de sua vida de forma detalhada buscando, a partir disso, a produção de encaminhamentos e estratégias resolutivas visando “solucionar” aspectos sensíveis da existência dos sujeitos. Aspectos por vezes relacionados a relações familiares, utilização de substâncias psicoativas, práticas de atos ilícitos, condutas de maneira geral tidas como “desviantes”. Este estudo de caso é acompanhado por uma técnica nomeada de Acolhimento Psicossocial, onde o jovem e seus familiares são integrados ao programa e convidados a responder a uma bateria de questões referentes ao histórico familiar, o que não raramente provoca uma série de constrangimentos entre os participantes. Tratamos aqui de aspectos altamente complexos que tangem as fronteiras entre as técnicas de trabalho dos profissionais em questão, de um lado, que necessitam recorrer a subsídios para sustentar sua prática, e a privacidade/exposição dos/as jovens e de suas famílias, de outro.

A avaliação do histórico familiar busca localizar em algum ponto de sua trajetória de vida o incidente que desencadeou o início dos problemas relacionados ao comportamento do jovem. Desta tensão inerente ao tipo de relação estabelecida, enunciam-se discursos, produzem-se individualidades e se elaboram verdades sobre os sujeitos jovens e suas famílias, se busca conhecer-lhes os segredos mais íntimos, onde se incita a falar de si. É possível localizar os fundamentos destes tipos de procedimentos,

destas práticas de assujeitamento, junto das tradicionais técnicas pastorais¹⁷. Em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow¹⁸, Foucault afirma que a função deste Poder Pastoral se ampliou e se modificou para fora das instituições eclesiais. O autor afirma que os procedimentos e tecnologias da pastoral cristã foram incorporados na forma política pela racionalidade do Estado Moderno Ocidental, entendendo que “de certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individuação ou uma nova forma de poder pastoral.

O Estado, ao se constituir como uma forma de poder assentada em procedimentos de totalização e técnicas de individualização, incorporou um conjunto de mudanças que transformaram as práticas pastorais clássicas. Neste sentido, Foucault afirma que a estrutura do Estado acabou reforçando a administração do poder pastoral, sobretudo a partir do momento em que uma série de “objetivos mundanos” surgiram dos objetivos religiosos da pastoral tradicional. Desta forma, o autor nos argumenta que

¹⁷ Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõem-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito. (FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Op. Cit., p.235).

¹⁸ FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Op. Cit., p.237.

[...] às vezes, esta forma de poder era exercida pelo aparelho do Estado ou, pelo menos, por uma instituição pública como a polícia. (...) Outras vezes, o poder se exercia através de empreendimentos privados, sociedades para o bem-estar, benfeitores e, de um modo geral, filantropos. Porém as instituições antigas como a família eram igualmente mobilizadas, nesta época, para assumir funções pastorais.¹⁹

Nestas estratégias empreendidas pela política, operam sistemas de governo e regimes de verdade que vêm conjugar/avaliar modos de ser dos sujeitos. De maneira resumida, destaco que a partir destes encontros se projetam técnicas de conscientização e transformação das condutas, são investimentos que circunscrevem processos sociais coletivos de amplo alcance e complexidade, sob o caráter de problemas individuais, sobretudo quando incidem sobre aspectos relacionados a possíveis “incapacidades” dos/as jovens para o trabalho formal assalariado e para o estudo regular em instituições de ensino públicas. Parte dos investimentos consistem em sensibilizar os jovens para um retorno aos bancos escolares e para a necessidade de formação profissional como forma de inserção no mercado de trabalho. Para tanto, existe a obrigatoriedade de que o/a jovem permaneça matriculado/a no ensino regular como forma de garantir sua permanência no acompanhamento psicossocial. Durante a permanência diária do/a jovem na instituição, que na maioria das vezes não excede um turno do dia, as atividades realizadas pela equipe técnica, e, sobretudo pelos educadores sociais, transitam entre dinâmicas de preparação para entrevistas de emprego, atividades esportivas e culturais, todas cercadas de regras institucionais que designam horários de chegada e saída para as atividades, para as refeições, mas também dizem

¹⁹ Ibid. p. 238.

respeito aos comportamentos, posturas e vestuários adequados.

Os complexos arranjos que movimentam esta política pública encontram apoio, além das estratégias pastorais e biopolíticas já apresentadas, num conjunto de pequenos procedimentos disciplinares que foram minuciosamente descritos por Foucault na obra *Vigiar e Punir* (1987). Estas técnicas minuciosas se generalizam facilmente no cotidiano da instituição, são dotadas de grande poder de difusão, distribuindo os indivíduos pelo espaço, controlando seus fluxos, visando controlar todas as atividades realizadas pelos jovens, corrigindo-os física e moralmente. Segundo Foucault,

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.²⁰

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

Conforme Foucault, a “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho, ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia. De forma geral, o programa de acompanhamento busca dar conta de sanar uma socialização equivocada, fracassada, em que os/as jovens não encontraram os parâmetros gerais de adaptação ao mundo do trabalho e para a vida social.

Para os/as jovens que possuem determinados níveis de escolaridade existe a possibilidade de participar de cursos de iniciação e formação profissional em áreas relacionadas à mecânica automotiva, marcenaria e padaria, já aos que não atingem estes níveis escolares restam as atividades esportivas e culturais. Consta para todos/as a disponibilidade dos membros da equipe em realizar acompanhamentos com os/as jovens em entrevistas de emprego, consultas e acompanhamentos aos serviços de saúde, confecção de documentos, acompanhamento escolar e a necessidade de periódicas visitas aos seus domicílios.

De um modo geral, traço um paralelo entre estas tecnologias pastorais e disciplinares e a noção de governamentalidade em Foucault envolvendo o problema da gestão das pessoas, o problema do governo entendido num sentido de condução²¹ dos sujeitos.

²¹ “O conjunto das práticas através das quais é possível construir, definir, organizar e instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos, certas técnicas de governo que possibilitem governar os outros de acordo com parâmetros específicos. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro.” FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault (Entrevista com D. Trombadori).

Desta trama composta por atividades socioeducativas, cursos de formação profissional, atividades de formação religiosa, condução a serviços públicos estatais, acompanhamento para o mercado de trabalho, emerge a elaboração de “novos projetos de vida” que, por vezes, não dialogam com os interesses dos/as jovens. As estratégias de (re)educação, (re)formação, (re)socialização tem por função central alcançar condições mínimas para que os/as jovens sejam normalizados em seus modos de vida, disciplinando-os/as através do trabalho e da educação formal.

Trata-se, portanto, de evidenciar aí os jogos de saber/poder que operam na produção de determinados regimes discursivos sobre esses/as jovens. Ao colocarmos em questão essas afirmações, assumimos o entendimento de que a constituição dos modos de ser sujeito é pautada por processos de subjetivação atravessados cotidianamente por um conjunto de práticas jurídicas, psicológicas e pedagógicas que produzem as formas através das quais os sujeitos são chamados a se reconhecer e a se relacionar consigo. Dessa forma, as intervenções sobre os sujeitos se justificam ao serem legitimadas normalizações sobre a vida, e, embrenhando-se em meio aos mecanismos de poder agenciados para capturar os considerados anormais e infames, as populações jovens tomadas como abjetas vão se constituindo como vida a ser gerenciada. Para tanto,

[...] a sujeição dos jovens vai ocorrendo nos campos dos saberes da medicina, da educação, da administração e da produção: uma juventude que se vê como conjunto heterogêneo, que deve ser aproveitada no auge de sua saúde, capacidade e aptidão, gerando cidadãos úteis para a sociedade. Os jovens passam a ser instrumentos do progresso,

vistos como achados funcionais para a manutenção das práticas de uma sociedade produtiva. Com o sujeito jovem sendo tomado como problema social, passa a existir a necessidade de homogeneização, controle e regulamentação dessa população. Tais movimentos reguladores podem ser vistos na instituição de leis para dirigir os sujeitos que estão enquadrados na categoria juvenil, na criação de políticas de inclusão que coloquem os desviantes na bandeja do Estado, na produção de oficinas que acabam servindo para a manutenção e governo de certos tipos de jovens.²²

Ao considerar as implicações desta política pública sobre a "juventude em conflito com a lei" deve-se, em alinhamento com a perspectiva foucaultiana, levar em conta a nova razão governamental que se instaura a partir do século XIX e que desdobra seus efeitos na atualidade. Essa razão visa o mercado, expõe "um jogo complexo entre os interesses individuais e coletivos, a utilidade social e o benefício econômico, entre o equilíbrio do mercado e o poder público, (...) entre direitos fundamentais e independência dos governados"²³. A propósito do mercado, é dada abertura a uma era a serviço da liberdade, em cujas práticas se observam o cuidado, a manutenção e a segurança sobre determinadas populações. Desse modo, "a gestão da vida acontece na garantia dos direitos à liberdade dos indivíduos: liberdade para ser o máximo que podem ser e capitalizar, liberdade para aumentar o potencial vital e

²² SISLESKI, A.C.C.; REIS, C.; HADLER, O.; WEIGERT, M.A.B.; GUARESCHI, N.M.F. "Juventude e Pobreza: a construção de sujeitos potencialmente perigosos". In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 64 (3): 19-34, 2012.

²³ FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 61.

produzir, liberdade para consumir”²⁴. É nesse ponto que, segundo Foucault, se exerce o governo do sujeito livre, nas ações que passam a mapear essa liberdade, as quais vão prevenir o modo como cada um dirige suas ações, na busca pela melhoria de uma determinada noção de vida.

É na articulação de diferentes estratégias de governo que se compõe o gerenciamento contemporâneo da vida dos/as adolescentes egressos/as do sistema socioeducativo. Para tanto, tomei como ponto de observação uma política pública de reinserção social em que técnicas do poder pastoral se articulam com práticas disciplinares sob a égide do biopoder. Na sobreposição de estratégias de poder que compõe a política, atuam um conjunto de processos de subjetivação sob os/as jovens. Este modo de governo atua de acordo com Foucault,

[...] quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros - no sentido mais extenso da palavra incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” - entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas ações e diversos modos de comportamento podem acontecer²⁵.

Nesse sentido, entender as tramas sociais, os discursos acerca dos adolescentes em conflito com a lei e as

²⁴ SISLESKI, A.C.C.; REIS, C.; HADLER, O.; WEIGERT, M.A.B.; GUARESCHI, N.M.F. “Juventude e Pobreza: a construção de sujeitos potencialmente perigosos”. Op. Cit.

²⁵ FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 244.

práticas que atravessam essa população, como parte das forças que assim a constituem, pode ser um caminho para provocar deslocamentos quanto ao lugar que a ressocialização ocupa nesse campo.

Referências Bibliográficas

- ABIB, Leonardo, T. *Crônicas urbanas: Consultório na Rua, população em situação de rua, clínica menor e outras histórias*. Dissertação de Mestrado, FURG, 2014.
- ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL ASSEMBLEIA LEGISLATIVA Gabinete de Consultoria Legislativa. *LEI Nº 13.122, DE 09 DE JANEIRO DE 2009*. (Atualizada até a Lei n.º 14.228, de 15 de abril de 2013).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- _____. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- _____. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. “A Governamentalidade”. In: *Microfísica do Poder*. Organização e introdução de Roberto Machado. 16.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- _____. “Sobre a História da Sexualidade”. In: *Microfísica do Poder*. Organização e introdução de Roberto Machado. 16.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- _____. *Em Defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. “Conversa com Michel Foucault (Entrevista com D. Trombadori)”. In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

PORTOCARRERO, Vera. “Os Limites da Vida: da Biopolítica ao Cuidado de Si”. In.: ALBUQUERQUE JUNIOR, D.M. de; VEIGA-NETO, A. SOUZA FILHO, A. (ORGS.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SISLESKI, A.C.C., REIS, C., HADLER, O., WEIGERT, M.A.B., GUARESCHI, N.M.F. “Juventude e Pobreza: a construção de sujeitos potencialmente perigosos”. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 64 (3): 19-34, 2012.

**▣ “Condições e possibilidades
indefinidas de transformação do
sujeito” ▣**

MICHEL FOUCAULT: EL *CUIDADO DE SI* Y LA BÚSQUEDA DE UNA ONTOLOGÍA DESDE LA PARTICULARIDAD.

Oscar Pérez Portales

Introducción

Michel Foucault es reconocido ampliamente como teórico contemporáneo indispensable en la temática del poder. Además de ello es significativo el papel, en su obra teórica, de los estudios de la relación entre este, el saber y el discurso. Sostenido su teorizar en un método arqueológico de pesquisa y genealógico de interpretación y reconstitución histórico acontecimental, la división por periódicos temáticos de ese decurso parece ser, cuanto menos, deficiente para comprender la integralidad de su propuesta filosófica. Precisamente obras como *Les mots et les choses*¹, *L'Archéologie du savoir*² y *L'Ordre du discours*³ apuntan con profusión de ejemplos una crítica a la matriz moderna de disciplinarización del pensamiento y el discurso. Es así que separar en su obra etapas dedicadas al saber, el discurso, el poder o la ética sería situar a Foucault en el curso de un refinamiento disciplinar contemporáneo, al final, moderno.

¹ FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. 1.ed. Paris : Gallimard, 1966.

² FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. 1.ed. Paris:Gallimard,1969.

³ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. 1.ed. Paris : Gallimard, 1971.

En el *L'ordre du discours* Foucault identifica, en la división disciplinar del discurso científico, la intención de controlar la potencialidad de la materialidad. El método arqueológico le permite distinguir las etapas de generación de ese discurso estanco en la Modernidad. La idea del *hombre sujeto*, como centro de su estructura discursiva pasa por modelos de validez y disciplinarización que la convierten en significado autónomo frente a su significante. La construcción racionalista del sujeto como enunciado, sirve de base para antípodas conceptuales que desde la modernidad niegan estatus filosófico a la materialidad concreta. La distinción entre naturaleza y razón, objeto y sujeto, está en la base de paradigmas estancos que justifican la prístina separación entre saber, poder y moral.

Ante la moderna construcción discursiva hiperracionalizadora del *sujeto*, Foucault reivindica la reinstauración autónoma del significante, ante los enunciados que la *voluntad de verdad* ha construido desde el discurso filosófico. Ya en el artículo *Le sujet et le pouvoir*⁴ inicia por colocar que la motivación de sus diversos estudios no pasa de ser un análisis de las formas de constitución subjetiva. Analizar esas formas de subjetivación como enunciados negadores de significantes específicos, posibilita desmontar la universalidad indefinida desde la cual la modernidad fundamenta su construcción ontológica. Siguiendo la línea arqueológica de esa construcción ontológica, Foucault señala su temporalidad histórica y su remisión al interés de fundamentar la lógica naturalización de un orden intersubjetivo específico. Partiendo de esa crítica arqueológica y genealógica resulta

⁴ “Mi objetivo no fue analizar los fenómenos del poder o sentar las bases para un tal análisis. Busqué en su lugar producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; traté, en esa óptica, los tres modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos”. FOUCAULT, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. En: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. p. 223.

significativo la búsqueda de otros modelos ontológicos que no basados en la limitación racional del enunciado sujeto y su significante concreto particular.

Es en ese contexto teórico que en los cursos de 1982 en el Colegio de Francia, Foucault examina un modelo ontológico no signado por la hiperracionalización del significante. Por el contrario el discurso filosófico como enunciado esta al servicio de la reproducción de aquel. La contraposición entre el “*gnôthi se auton*” y la “*epiméleia beautoû*” presentes en la filosofía griega antigua, tiene como objeto explorar otras construcciones discursivas que no reconocían los sistemas de limitación del significante. En ese sentido se evidencia que el estudio sobre la “*epiméleia beautoû*” posibilita remitir a la materialidad concreta y finita del *sujeto*, lo que coloca en el discurso filosófico las determinaciones potenciales de un sujeto con vida. El *gnoseo* del conocerse cede ante el *ántropos* del *bio*, al que debe remitirse la validez de los enunciados lógicos filosóficos. A partir de ese referente puede sustentarse un modelo ontológico que reconozca la particularidad irreductible a partir de una causalidad acontecimental. Ello desde una alteridad concreta como la vida, que niega el carácter originario o trascendental al sujeto consciente. Instrumental desde el cual demostrar las condiciones de posibilidad irreductibles, de la racionalidad, la dominación y la resistencia, sin reproducir marcos deterministas. Sostén de un antihumanismo que niega la cristalización racional de sujeto para posibilitar la humana emancipación de esos entes que continúan relegados como significantes. El presente trabajo defiende la hipótesis de que las valoraciones foucaultianas en torno al cuidado de si son base de sustentación de una crítica a los modelos ontológicos modernos. En tanto que en este estudio Foucault apunta hacia núcleos conceptuales y metodológicos par una construcción ontológica basada en la particularidad concreta y acontecimental.

Desde esa perspectiva parece emerger un punto teórico de suficiente amplitud y profundidad como para integrar los estudios diversos que contiene la obra de Foucault. No por el simple deseo de insertarse con novedad en un debate viejo, sino porque desde este abordaje foucaultiano a este modelo de subjetivación antiguo, puede valorarse de forma más compleja la propuesta teórica del propio Foucault. Se cuestiona así la moderna disciplinización del discurso filosófico que observa el sujeto como estanca expresión de saber, poder, moral. El “sujeto” que como enunciado abstracto universal ha justificado la desaparición de su significante material concreto desde utopías y valores abstractos, libertad, igualdad, democracia.

La crítica al Hombre como enunciado.

La era moderna tuvo como centro indudable la imagen del Hombre, el humanismo como racionalidad dominante rebate la legitimidad a las estructuras trascendentes que sostiene la era feudal. Con base en el carácter natural de la existencia y condición humana, refrenda la universal expansión de los derechos, la igualdad y libertad del *sujeto*. Estos tres elementos contrastan claramente con las matrices xenófobas, coloniales y de construcción clasista de los constructores morales y políticos en los que se expresó. Ello sería completamente nítido, si damos cuenta de que la imagen del hombre, sujeto filosófico, sustituyó la trascendentalidad religiosa escolástica con una elaboración también trascendente del *sujeto hombre*. Cuya condición de posibilidad, ante la universal extensión de los derechos como abstracciones, se concentraba en una racional pérdida de cuerpo y concreción material, como construcción racional y atemporal que regía la materialidad

de entes concretos⁵. La contemporaneidad es terreno de varios intentos de contestación de esa “religión del hombre” (por demás eurocéntrica y machista) que reprodujeron, bajo enunciados liberadores diferentes, patrones racionalizadores propios de esa construcción moderna. A partir de la subordinación de la realización concreta de los entes a los procedimientos de la racionalidad histórico-progresiva, de una esencia trascendental, ser, ser social, existencia.

Precisamente la motivación foucaultiana estará, más que en la contestación de enunciados específicos, en la comprensión de las estructuras racionales que posibilitan ese discurso sobre el hombre y el sujeto. La crítica a su hiper-racionalización universalizante y atemporal es central en el pensamiento de Michel Foucault ⁶. Ya en el aula inaugural del curso de 1970 sintetiza elementos de una búsqueda arqueológica de los elementos del discurso moderno en torno al *Hombre* como sujeto ⁷. La constitución de este, como enunciado que niega el significante concreto y particular que lo sostiene, es dilucidada, al criticarla pretensión de las ciencias humanas de construir verdades, que estén validadas antes y en independencia del decir y del

⁵ Este elemento es abordado críticamente por varios autores siendo el estudio de Habermas uno de los más importantes a pesar de los tratamientos limitados que en la obra ofrece sobre el pensamiento de Foucault. Cf: HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993. 297 p.

⁶ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1995.

⁷ “Me hubiera gustado verme en el Momento de hablar con una voz sin nombre delante de mí desde hace mucho tiempo: habría bastado para mí entonces la cadena, proseguir la frase de la oración, acomodarme, sin nadie que tener mucho cuidado , en sus intersticios , como si no tuviera mi firme, sosteniendo un momento en suspenso”. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p. 7.

significante. Esto como parte de un proceso normalizador donde el discurso moderno evita toda contingencia del lenguaje, la multiplicidad que pueda potenciar, desde la particularidad irreductible, el surgimiento de otros significados. Como expresa en esa aula:

[...] yo supongo que en toda sociedad la producción de discursos está a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida por un cierto número de procedimientos cuya función es evitar los poderes y peligros, para domesticar el acontecimiento aleatorio, para esquivar la pesada, la formidable materialidad ⁸.

Para Foucault el discurso filosófico pretende constituirse como instrumento de expresión de una verdad anterior a cualquier determinación, partir de cumplir un instrumento procesual. Esa intención universal, de un contenido involuntario, trascendente, no mediado por el poder o la moral, es catalogada por Foucault precisamente como: *voluntad de verdad*. Esta es vista como régimen procesual, estructura que limita la multiplicidad del acontecimiento y la diversidad de sentidos que el significativo contiene. La imposición de una metodología cartesiana a partir de la edad clásica, centrada en el conocimiento es ya un orden que significa, en la selección, determinación, negación y aprobación de posibilidades que cierran la contingencia del decir.

Como apunta en su decurso arqueológico las ciencias humanas comparten, de la modernidad en adelante, la pretensión científica de las ciencias naturales de no intervenir en el objeto de estudio. La diferencia esencial es que las reglas de formalización de ese discurso sobre su objeto: *sujeto*, en ellas lleva implícito la negación de su

⁸ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p.11

materialidad. La arqueología muestra como el principio de la disciplina no adjudica en sujeto alguno la capacidad de generación de verdad sino, a un sistema de métodos, técnicas, objetos, desde los cuales y solo desde los cuales, se le da sentido de verdad al saber expuesto. El anonimato de ese sistema es instrumentalización del conocimiento que pretende desvincular el resultado de las condiciones particulares y concretas de creación del discurso ontológico⁹.

Desde el análisis de Foucault, la propia formulación de una estructura legitimada de enunciados, responde ya a la exclusión de determinados contenidos. La contradictoriedad potencial de la realidad y la falibilidad de los contenidos racionales, son reducidos por la legitimación racional del enunciado y su estructura, esta como conjunto de normas de exclusión distribución y consumo de discursos de la cual es parte el enunciado. El discurso ontológico formalizado sobre el *hombre*, construido a partir de la imposición de la racionalidad sistémica del enunciado ante la materialidad concreta del significante, termina siendo violencia disciplinaria que niega a este como objeto¹⁰¹¹. Así la oposición y negación de modelos

⁹ “(...) todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha concentrado con ser el inventor”. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. 32 p.

¹⁰ “Primeramente, para responderlos, proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla”. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p. 47.

¹¹ Lacerda valora como base de la crítica de Foucault a la idea de hombre la comprensión de un proceso de distinción entre *la naturaleza*

ontológicos alternativos se da a partir de la anónima negación del estatus de saber al conocimiento expuesto fuera del canon de la disciplina. Como sentencia Foucault:

En resumen, una proposición debe cumplir complejas y graves exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría Canguilhem, en la “verdad”¹².

Línea que continúa luego al enumerar los elementos de la disciplinarización discursiva:

[...] el ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego de un diálogo, de la interrogación, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados)¹³.

El orden de asunciones que establece el discurso ontológico moderno contiene una sumisión de particularidades y singularidades, en una negación que es parte de la violencia de la gramática, anterior a los significados y significado ella misma. En ella no hay separación entre saber y poder, la idea moderna de sujeto es un enunciado, cuya racionalidad atemporal y abstracta universal, determinan un curso racional unidimensional¹⁴.

humana con respecto a la naturaleza de los demás seres. Cf: LACERDA Araújo, Inês. Foucault e a crítica ao sujeito. Curitiba: Editora UFPR. 2008. p. 183.

¹² FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p. 36.

¹³ Ibid. p. 41.

¹⁴ “Las nociones fundamentales que se imponen actualmente no son más que las de la conciencia y de la continuidad (con los problemas que son correlativos de la libertad y de la causalidad), no son tampoco las del signo y de la estructura”. Ibid. p. 58.

Mas esa violencia gramatical no es solo una cuestión discursiva, sino que regula las formas en que socialmente se establece el proceso de constitución y reproducción de los sujetos concretos.

Sistema que excluye modelos de subjetivación alternativos, en lo que Foucault valora, como parte de una tradición cítrica contemporánea, en términos de temor¹⁵. Si la filosofía moderna es interpretada desde la lógica de un discurso construido (que genera instrumentos y medios de control del acontecimiento y ordenación intencional determinada) sus esfuerzos de secularizar racionalmente el sujeto, lejos de normalizar el análisis, lo determinan intencionalmente. El sujeto de la razón moderna es un enunciado epistémico, el cual antepone el conocer como instrumental de virtualización del devenir del ser humano como significante¹⁷, al que le niega condición de verdad¹⁸.

¹⁵ “Ahora bien, me parece que bajo esta aparente veneración del discurso, bajo esta aparente logofilia, se oculta una especie de temor”. Ibid. p. 52.

¹⁶ “Esa ratio tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación reafirmando la necesidad del orden”. ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Editorial Taurus, 1984. p. 29.

¹⁷ En referencia a la Ontología Fundamental de Heidegger Adorno afirma: “[...] la ontología parece tanto más luminosa cuanto menos se deja vincular a contenidos concretos que permitan su intervención a la impertinente razón discursiva”. ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Op. Cit. p. 65. E, en otro momento: “[...] de la exigencia de desmenujar lo hecho por manos de hombres en el concepto. En vez de reconocerse en las situaciones humanas, las confunde con el mundus intelligibilis”. ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Op. Cit. p. 88.

¹⁸ Dreyfus y Rabinow así como Habermas destacan el esfuerzo foucaultiano de criticar una ciencia humana que solo puede

La *voluntad de verdad* instauro la racionalidad y la formalización como base de todo sistema relacional. El mercado libre ante cualquier mediación pública, está por encima de la existencia concreta de los concurrentes. La institucionalidad representativa de la democracia liberal, con los sistemas de poderes institucionales y la mercantil competencia de partidos, está por encima de los niveles de acceso público y social de los ciudadanos. En nombre de los abstractos derechos humanos, Occidente desata guerras que violan la posibilidad de estos: la vida de los ciudadanos a ser liberados.

Desde esa crítica Foucault se adentra en un instrumental que conteste las bases de esa anteposición racional del enunciado resultado de un instrumental racional en independencia y detrimento del significante¹⁹.

normalizarse en el relato disciplinar de la modernidad occidental si consigue separarse del objeto y método que permiten su existencia. Es claro que esta condición establece ya la raíz contradictoria de la cientificidad de estas ciencias. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma *trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 181. Habermas identifica en Foucault la búsqueda de una regresión para encontrar los Orígenes de la Razón Instrumental, en términos de ir “[...] al lugar en el que la razón se consolida monódicamente frente a la mimesis y la usurpa, para tratar al menos de circunscribirlo en términos aporéticos” esa idea reproduce la visión de que Foucault pretende una historia de la razón, lo que pretendería continuar los en los per cursos dinámicos progresivos modernos que el mismo refuta des una visión del acontecimiento y la discontinuidad.?. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit. p. 297.

La reticencia habermasiana a la crítica foucaultiana puede surgir de lo que Lacerda coloca: “para Foucault, la verdad siempre estará ligada algún tipo de poder; para Habermas, la verdad pode libertar”. LACERDA Araújo, Inês. *Foucault e a crítica ao sujeito*. Curitiba: Editora UFPR. 2008. p. 183.

¹⁹ “Dicho de otro modo, me parece que la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el

En el objetivo de: “evocar: poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante”²⁰. La propuesta ante ese discurso disciplinar, es la deconstrucción de los significados intencionales, estructurados a partir de la dominación de la *voluntad de verdad*. Ha de restituirse el valor del significante concreto, material y particular que sostiene y es negado por el enunciado moderno abstracto de *hombre* o *sujeto*: el ser humano. Ante la racionalidad trascendental del “*hombre*” unidimensional y progresivo se explora la desaparición, en el discurso filosófico, del *bio* particular con cuerpo finito y acontecimental que representa un límite, condición de posibilidad de los modelos racionales²¹. En una crítica a las

conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado. A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurren aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan”. FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Piqueta, 1994. p. 38.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p. 53.

²¹ Foucault reconoce el papel del pensamiento hegeliano en la anteposición de la concreta y material espiritualidad a la racionalidad. Hegel en la Ciencia de la Lógica asesta una crítica a los contenidos de dominio de la racionalidad, a partir de la lógica formal como discurso donde la lógica de los enunciados niega la verdad de los significante, en crítica ala juicios infinitos formales ridiculiza: El espíritu no es rojo, amarillo, etc., no es ácido, alcalino, etc., la rosa no es un elefante; el intelecto no es una mesa, y otro por el estilo. Estos juicios son correctos o sea verdaderos, como se los llama; pero, a pesar de esta verdad, son absurdos y tontos. O mejor dicho no son juicios. HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. p. 315.

ciencias humanas que han pretendido erigir su discurso a partir de negar la materialidad del objeto que enuncian. Es en este sentido en el que se afirma la *muerte del Hombre*²² por extensión del *sujeto* que no implica la desaparición de las alternativas y los sujetos humanos, sino por el contrario es la condición de posibilidad básica para reconocer al ser humano en una refundación que se libre de las dominaciones del Humanismo moderno.

Ya en *Le sujet et le pouvoir* enuncia claramente como centro de su búsqueda teórica los diversos modelos de construcción del “sujeto”. Ante esta problemática, la utilización del método arqueológico y la construcción de una genealogía, que cumpla con los principios de acontecimentalización, discontinuidad y exterioridad enunciados en *L'ordre du discours* cuestionan el fracaso arqueológico descrito por Dreyfus y Rabinow²³. Pues la arqueología no es un proyecto hacia una hermenéutica general del sujeto, sino método de búsqueda de modelos occidentales de subjetivación, como posibilidad. Es por acontecimental, referente crítico ante modelos de subjetivación, en respuesta a la hiperracionalidad del discurso moderno de un sujeto trascendental como enunciado discursivo, que se determina en valores

²² Es en este sentido que puede contestarse las críticas radicales al anti-humanismo, como aceptación del *status quo* presente en algunas interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Foucault. BERNUZZI DE SANT' ANNA, Denise. “Michel Foucault e os paradoxos do corpo e da história”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008. p. 83.

²³ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenéutica. Op. Cit. p. 150.

abstractos alcanzados, en términos de verdad, en la negación de las condiciones materiales de su significante ²⁴.

Epiméleia beautoñ: la condición de posibilidad de un sujeto particular.

Precisamente en el inicio del aula inaugural del curso de 1982 ²⁵, Foucault declara como objetivo de esa fase investigativa, la de revisar la relación entre verdad y sujeto. Una indagación arqueológica de las condiciones en que la verdad como voluntad fue separada de la espiritualidad, esta como el conjunto de condiciones materiales concretas de constitución del sujeto como tal. Parte de la comprensión crítica de la superposición de la razón como instrumental, sobre el carácter natural concreto del cuerpo, la apostasía de la concreción por la racionalidad en el discurso del *hombre* como *sujeto*, línea teórica en la cual la matriz racional de la disciplinarización moderna, la explora en el constructor racional de la teología escolástica. Esta articula un sistema de elevación del sujeto a la verdad, a partir de su liberación de las condiciones materiales de su existencia, de su concreción, de la liberación de su cuerpo para ascender a lo trascendente, el sujeto de la verdad es un sujeto sin cuerpo. Estructura disciplinar anterior al cartesiano *cogito ergo sum*, que sintetiza esa trayectoria

²⁴ En el comentario de la situación del curso de 1982 de la *Hermenéutica del sujeto*, Gros valora: “ (...) se trataba de substituir el principio de trascendencia del ego por la búsqueda de formas de immanencia del sujeto”. Y continúa: “se trata en suma, de partir en busca de otra filosofía crítica: una filosofía que no determina las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, más las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”. FOUCAULT, Michel: *A hermenéutica do sujeito*. Op.Cit. p. 475.

²⁵ Compilado como *Hermenéutica del sujeto*. FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Op. Cit.

ontológica racionalizadora que antepone la razón a la materialidad concreta y particular ²⁶.

Justamente el aula del 6 de enero de 1982 en El Colegio de Francia, trae ejemplos de modelos discursivos ontológico no basados en la separación racional entre enunciado y significante en la construcción del sujeto. La inquietud por una particularidad irreductible, en su materialidad y concreción, separada y subordinada a la razón y los instrumentos del saber, como condición de verdad trascendente, no siempre fue problema o tensión para el discurso filosófico. Parte de la tradición griega concebía la racionalidad del discurso dentro del proceso espiritual de la existencia, de una particularidad con referente material concreto que subordinaba la razón a esta condición espiritual (*bios*). Importante en este sentido es el análisis de la *etopoiética*; verdad que se efectiva en los actos y posiciones del cuerpo antes de ser racionalizada en los sistemas de conocimiento. La discontinuidad genealógica evidencia que ello no forma parte de un proceso continuo, sino múltiple de correlación entre modelos de subjetivación diferentes.

El *cuidado de si* es una práctica de subjetivación, que coloca otra condición de posibilidad ante las prácticas hiperracionales modernas de subjetivación. La filosofía puede construir modelos de subjetivación a partir de encarar la racionalidad en el curso de reproducción de una particularidad. Para ello debe centrarse en servir al proceso de constitución, contingente y múltiple de un sujeto con vida, al cual la razón sirve. En este modelo el conocer se subordina a la necesidad de responder a los

²⁶ “Hace mucho tiempo se inició el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad únicamente en los términos del sujeto cognoscente y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo, transformando-se y esperando de la verdad su iluminación y su transfiguración”. FOUCAULT, Michel: *A hermenêutica do sujeito*. Op. Cit. p. 26.

acontecimientos, educar en el buen manejo de capacidades propias para el enfrentamiento de los desafíos de la *vida*. Se trata de que en este modelo de subjetivación el discurso filosófico no distinga, en la intención del orden del discurso, el significante y el enunciado subjetivo. Pues el discurso ontológico no está guiado por una voluntad de verdad como legitimación trascendente, sino por el apriorismo antropológico de la vida.

Sería un error creer que *el cuidado de si* ha sido una invención del pensamiento filosófico o que fue un precepto propio de la vida filosófica. Eso era en realidad un precepto de vida que, en general, fue muy altamente valorada en Grecia ²⁷.

En ese sentido, de una técnica para la vida, analiza que el *cuidado de si* responde a un imperativo concreto, en el cual el conocimiento se subordina al conjunto de posibilidades en que existe el individuo y que posibilitan que este se transforme en sujeto. La filosofía moderna separa estos ámbitos los excluye y supedita uno al otro. La realización del conocimiento en su libre desarrollo tendrá como consecuencia el progreso de la vida del sujeto de la verdad. La voluntad del saber lleva a la indefinición del autor del conocimiento, la supeditación de la vida en la abstracción universal de la verdad científica. El cuidado de si invierte y lleva el imperativo de la transformación del sujeto al conocimiento partiendo de la vida de este.

En ese sentido la indagación sobre la idea griega de la *epiméleia heautoû*, ante el modelo cartesiano y la transformación de esa idea en la modernidad, no pretende una alternativa ²⁸. El *cuidado de si* es un estilo griego de ser

²⁷ FOUCAULT, Michel. "L'herméutique du sujet". En: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. p. 354.

²⁸ Foucault es enfático en entrevista con Dreyfus: "No! Yo no estoy buscando una alternativa; no se puede encontrar la solución de un

en el conocer, en él el arqueólogo genealógico pretende la exposición de una condición de posibilidad de generar un discurso de verdad desde la concreción particular del significante de la idea de *sujeto*. No es una alternativa racional, un modelo de enunciados o instrumentales desde los cuales establecer una racionalidad de otro tipo, lo cual continuaría el paradigma de separar el saber como estanco dentro del proceso de subjetivación. Por el contrario esta idea griega no es una racionalidad, como método de conocer o mundo o de conocerse así, sino *estilo* de vida, constitución subjetiva con toda la materialidad y concreción particular circunstancial y contingente que ello implica ²⁹.

Como enfatiza en *Le retour de la morale* señala: “La Antigüedad no se detuvo a preguntar si era posible definir un estilo común a las diferentes áreas de conducta” ³⁰. El método arqueológico y la exposición genealógica, no llevan a la idea de una vuelta a los griegos, o la sugerencia del cuidado de sí como alternativa ontológica, no están orientados a fundamentar un modelo general alternativo. Solo exponen las condiciones de espiritualidad desde la cuales, negando el acontecimiento se domina y desde donde hay posibilidad de generar resistencias, sin que ni una ni otra estén determinadas. Esta es una repuesta a los determinismos positivistas que decretaron la dominación o la alternativa como soluciones históricas irrefutables. Desde se refuta la idea de que no hay espacio a las alternativas y la

problema en la solución de un problema levantado en otro momento por otras personas”. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Op. Cit. p. 256.

²⁹ Esa forma de observar la unicidad, que en la Grecia Antigua tiene saber y ser en el *estilo*, la asume Foucault de Peter Brown. FOUCAULT, Michel. “Le retour de la morale”. En: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. p. 698.

³⁰ *Ibidem*.

resistencia en el pensamiento de Foucault, o que la arqueología reproduce “un ingenuo positivismo”³¹.

La vida como técnica y lo bio: principios límites de la racionalidad.

La condición de posibilidad de esta construcción es la racionalización de un significante irreductiblemente particular: el cuerpo humano. En la *epiméleia beautoû* el apriorismo antropológico, el *bios* del significante en que se expresa la construcción del sujeto, se encuentra antepuesto al apriorismo epistémico racional. Esta construcción tiene como elemento esencial el conócete a ti mismo *gnôthi seautôn*, mas dentro de la espiritualidad que permite vivir³². Foucault enfatiza que el *cuidado de si*, no sustituye sino, que incluye el conocerse, lo *antro* incluye, da sentido, al *gnoseo*. Es significativo que este modelo se sostiene desde una concepción no dualista de la realidad y por tanto del sujeto. El ser y existir, no estaban distinguidos temporalmente, así como no existía distinción entre sujeto y objeto, ello implica el carácter intrascendente de la problemática separación de naturaleza y razón, en un sujeto cuya condición *bio* incluye la capacidad racional³³. El conocer no tiene una autonomía guiada por la voluntad de verdad, que subordina la subjetivación al cumplimiento de un sistema de procesos establecidos por el propio saber. Es esta autonomía condición de posibilidad del discurso moderno del sujeto, base de la posterior reducción de la

³¹ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. Cit. p. 298.

³² FOUCAULT, Michel. *A Hermenéutica do sujeito*. Op. Cit. p. 4.

³³ Elemento central en la crítica contemporánea a la racionalidad instrumental en la que al decir de Levinas: “Para la tradición filosófica de occidente toda la espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser al saber”. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2003. p. 164.

particularidad y la tensionante y aleatoria materialidad del sujeto concreto ³⁴.

En ese sentido de valor particular del conocer, Foucault valora de forma central la significación de la *epiméleia beautoú* en la tradición epicúrea, vinculada con el *therapeúein*, cuidado médico, sanación. Ella remite el conocimiento a la atención de un sujeto con cuerpo, cuidar de una finitud concreta, que significa la preparación para asumir las necesidades de este como contingencias temporales. El cuidado de sí como técnica de cura, se antepone a una centralidad del *cogito* y re-conceptúa el *conócete a ti mismo* en términos de un proceso de preparación para la acción de gobierno de sí y de los otros. Sin dudas la vida como alteridad concreta resitúa en una horizontalidad causal, saber, conocer, poder y ética. Es esa exploración la que hace cuanto menos impreciso, colocar este periodo investigativo foucaultiano como centrado en la ética³⁵. Discusión pueril sino no implicara la reproducción de los estancos racionales desde los cuales el discurso racional moderno limita el carácter concreto y particular del sujeto.

Desde una concepción genealógica puede entenderse que esa exploración de la *epiméleia beautoú* no representa la desaparición de otros modelos de subjetivación en cuanto condición de posibilidad. Sino la demostración de otras condiciones de posibilidad del discurso ontológico, no sostenidas en la negación de la materialidad y concreción del sujeto, reducido a un sistema de referenciación racional. En primera instancia permite la crítica de los modelos de

³⁴FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Op. Cit. p. 5.

³⁵ Gros asume en el resumen del curso de 1982 la renuncia foucaultiana de los elementos del poder "...no más una lectura política en términos de dispositivos de poder, mas una lectura ética en términos de prácticas de sí. Ya no se trata más de la genealogía de los sistemas, mas de una problematización del sujeto". FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Op. Cit. 458 p.

verdad modernos al sustituir el apriorismo del cuidar, al conocer. Desde esa perspectiva encontramos que los sucesivos discursos de racionalización del carácter negativo de *cuidar de sí*, son el resultado intencional de reducir la multiplicidad caótica del sujeto como significante, sustituido por los enunciados racionales de sí³⁶. Aquí ese sujeto tiene una contingencialidad concreta: el *bios* del otro del que es responsable³⁷, desde el gobierno del sí. Esa noción de alteridad es importante para contrastar al auto-referencial sujeto consciente moderno, Foucault explora una dimensión de alteridad que rompa con la dialéctica del Yo consciente, consecuencia de sujetos individuales articulados en el mercado. Charles Taylor evidencia que los modelos desde los cuales se formaliza el discurso filosófico occidental moderno, presuponen la existencia de individuos aislados relacionados contractualmente³⁸. Este referente griego que une conocimiento, poder y ética desde una noción particular de sujeto es respuesta también a las nociones individualistas contemporáneas, que reactivas a las estructuras clasistas y sociales basadas de ciertas utopías, antepusieron la más profunda individualización como paradigma emancipatorio³⁹.

En esa contingencialidad la armonía de la razón y de la ética basada en razones universales, entra en crisis. Las

³⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Op. Cit. p. 15.

³⁷ La importancia de la alteridad concreta ante el *sujeto* moderno es expuesta también por Levinas: “Del mismo modo que, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es me substituye por el otro en tanto que rehén”. LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. Cit. p. 164.

³⁸ TAYLOR, Charles. “Interpretation and the Sciences of Men”. In RABINOW, Paul e SULLIVAN, William. *Interpretative Social Science*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1979. Citado en: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma *trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 181.

³⁹ POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 1973.

respuestas no pueden ser las de un continuo proceso de progreso temporal pues ese *bio* tiene una finitud.

La idea de lo bio como material para una pieza de arte estética es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura de existencia muy fuerte, sin ninguna relación con lo jurídico per se ...⁴⁰.

Lo *bio* es un límite a la razón, mas también a la *rationalité politique*, a las utopías que deben reconocerlo como espacio de realización de los proyectos de futuro⁴¹. No obstante lo *bio* no debe interpretarse como causalidad determinante de la subjetivación, de la constitución de los sujetos en situaciones específicas. Por el contrario este es solo una condición de posibilidad. Es la base para que las subjetivaciones se expresen. Ello representa un referente de límite a los discursos del sujeto y su razón. Su “objetividad” y racionalidad disciplinar, no puede desconocer que debe expresarse en el circuito de reproducción de esa condición de posibilidad que es el *bios*⁴². La voluntad de verdad con su instrumental de

⁴⁰ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Op. Cit. p. 260.

⁴¹ “Por decirlo de otro modo: desde Kant , el papel de la filosofía es superar los límites de lo que es dado en la experiencia ; pero desde Estado moderno y de la gestión política de la sociedad la filosofía también tiene la función de controlar los poderes excesivos de racionalidad política. Y eso es mucho pedir”. FOUCAULT, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. En: *Dits et Écrits*. Op. Cit. p. 222.

⁴² La idea de lo bio deriva de la asunción del proyecto Merleau-Ponty, en este el sujeto esta situado, en el sentido de que el conocimiento es en un cuerpo. A pesar de estar en este distante esa visión de la percepción del conocimiento en el cuerpo, antepuesta a una comprensión por lo menos genealógica que contemplara las condiciones culturales e históricas específicas. En Foucault esta visión esta mediada por la comprensión de las condiciones en las que las prácticas históricas

formalización e indeterminación del conocimiento debe subordinarse a los determinantes de ese proceso de una concreción finita⁴³. La ética desde ese referente tiene un contenido pre racional, pre normativo. No sería ocioso en ese estudio de las ideas griegas antigua, referenciar el conflicto natural-racional que Antígona representa en esa infancia de un problema contemporáneo.

En este sentido se inserta la crítica foucaultiana a la idea existencialista de la esencia del Yo. El yo como una búsqueda de autenticidad, proceso de ascensión a un estatus racional, que permite la resolución en él de la contingencialidad por vía de su negación consciente. Dominio contemporáneo de la consciencia que remite a una ontología binaria cara a toda la tradición occidental, de Ser y Nada, Ser y Esencia. Foucault percibe la reproducción, en esta supuesta reivindicación humanista, del patrón lógico que permite el reino occidental del Ser.

generan un tipo específico de subjetivación. Es decir existe una síntesis de la concepción de un sujeto con cuerpo y la interpretación de este como resultado de una serie cultural e histórica específica. Dreyfus también coloca como base de esa idea la herencia del pensamiento de Adorno por otro. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: *Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 183.

⁴³ Horta explora en “Las palabras y las cosas” el inicio de una búsqueda arqueológica de presupuestos teóricos acontecimentales. Ello son el resultado de posicionamiento estudiados a partir de la biología de del siglo XIX, con nociones como “condiciones d existencia” así como principios de discontinuidad en la evolución de los animales. La base de esa discontinuidad investigativa desde el principio de “condiciones de existencia” deviene del análisis particular de los organismos, en referencia a la vida y la muerte como procesos de referencialidad concreto. En ese sentido las características de las especies y organismos, el saber de la biología como disciplina no correspondía ya a la adecuación a identidades ya dadas como en Lamarck. HORTA DUARTE, Regina: “Limites e fronteiras entre historia e biologia em Michel Foucault. As palavras e as coisas e o surgimento da biologia no século XIX”. En: *Cartografias de Foucault*. Op. Cit. p. 346.

Elemento central de las ontologías basadas en la negación disciplinar y sistemática del sujeto como *bios* que genera posibilidad de existencia al discurso en torno al “sujeto”:

Creo que, del punto de vista teórico, Sartre evita la idea del yo como alguna cosa que no es dada; mas, a través de la noción de moral de autenticidad, el retoma la idea de tenemos que ser nosotros mismos – ser verdaderamente el nuestro verdadero yo.⁴⁴

El cuidado de sí tiene una técnica del yo que inicia en la crítica a los referentes que imposibilitan el reconocimiento del cuerpo y de la vida y objetualizan el yo. En el cuidado de sí el sujeto no es objeto del sistema disciplinar de una “voluntad de verdad” es objeto de sí mismo. “Es preciso ser para sí mismo y a lo largo de toda su existencia, su propio proyecto”⁴⁵. Por eso en uno de los diálogos estudiados, Sócrates pregunta a Alcibiades cuántos objetos no le han permitido atenderse a él como objeto de su acción de cuidado. En ello el cuidado es una técnica de como volver la filosofía al ámbito, claro para el pensamiento griego, del sentido de su tiempo. Responder al sistema por el cual la filosofía estructura una racionalidad instrumental que coordina el proceso de subjetivación, convirtiendo al sujeto en objeto de un curso racional ya establecido.

Por ello *bio* tiene ante sí el papel de la muerte como alteridad negativa, significativo en el análisis de Foucault, dada la alteridad concreta que representa a cualquier sistema instrumental. La muerte para los antiguos genera la reflexión que expande la propia razón. La posibilidad de determinar el conjunto de posibilidades que es la vida,

⁴⁴DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Op. Cit. p. 261.

⁴⁵FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Op. Cit. p. 446.

expande la capacidad de lo racional. Este modelo de subjetivación se separa del vivir para la muerte, de la prevención de lo peor, la petrificación del devenir en la más compleja situación del acontecimiento. Represión del sujeto ante la posibilidad de la frustración el *praemeditatio malorum*. Por el contrario la muerte esta vinculada al reconocimiento de la capacidad limitada de la razón de determinar el acontecimiento en una linealidad histórica.

Algo racional no puede serlo si no está en función de evitar la muerte, preparando para la vida, para la dominación del acontecimiento. La razón nunca puede ser en ella misma una trascendentalidad a la que al remitirse el sujeto alcanza un estado de verdad, por el contrario la verdad resulta de la capacidad racional del sujeto de reaccionar al acontecimiento, que no es ni anterior ni consecuencia de los modelos racionales. Por ende la disciplina de la razón no contiene las estructuras para comprenderlo causalmente y determinar su solución. La razón debe ser entonces, una técnica al servicio del sujeto en la comprensión y superación acontecimiento. No se trata de una estrategia individualista, es sobre todo una aspiración de la filosofía como ejercicio de reconocimiento de la vida como límite de la razón.

La vida es un acontecimiento, en tanto su reproducción conlleva educarse para enfrentar la posibilidad de la muerte. El acontecimiento no es aquí un momento de ruptura de un estado de subjetivación e inicio de otro ⁴⁶. Es el cotidiano reproducir de lo *bio* en la vida a partir del enfrentamiento de la posibilidad constante de la finitud que la muerte declara como alteridad. Es en ese proceso concreto y particular en el que se insieren los

⁴⁶ En ese sentido se diferencia posicionamiento en torno al acontecimiento como los del también francés Alan Badiou. BADIOU, Alan. *O Ser e o evento*. Trad. Maria Liuzza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

grandes acontecimiento de dominación o de generación de resistencia y alternativas. Es la condición de posibilidad de los procesos múltiples de subjetivación.

Los elementos racionales de auto referencialidad del conocimiento, ceden al hecho de que la vida como posibilidad tiene un límite real. Claro que en Foucault no se refiere a un elemento ético superior, sino por el contrario, de una constitución “espiritual” que es anterior a las construcciones normativas de la ética. Ante ello las universalidades atemporales de la razón instrumental moderna se dislocan, en el sentido que la muerte da al tiempo. Desde él se rompe la linealidad que cierra los acontecimientos y se devela la potencialidad material de este.

El valor particular de meditación sobre la muerte no es sólo el hecho de que anticipa lo que la opinión general es que el mayor de los males, no sólo en el hecho de que permite que estar convencidos de que la muerte no es un mal, que ofrece la posibilidad de poner en marcha, como anticipando una mirada retrospectiva sobre su propia vida ⁴⁷.

En *El uso de los placeres* ⁴⁸ Foucault ya ha explorado otro de los elementos de esa alteridad concreta y material. En el sentido en que la idea griega de *aphrodisia*, representa un límite en la actuación, mas no desde un valor trascendental de prohibición, que en contiene los elementos de referenciación ⁴⁹. El actuar sexual se limita por las consecuencias en el cuerpo. El carácter adecuado, la diferencial entre bien y mal en la práctica de sexo,

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Op Cit. p. 454.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, S.A, 1986.

⁴⁹ *Ibidem*.p.29.

dependerá de las consecuencias del pacer en el cuerpo⁵⁰. La referencialidad de los valores desde los cuales se limita la acción del individuo, y este se hace sujeto, están dados por una referencialidad concreta y material. En ese sentido la *epiméleia beautoû* no es una técnica de control de la forma en que se vive, por el contrario es una técnica para la vida.

Foucault insiste en el hecho de que para los espartanos cuidar de si estaba vinculado a una situación de explotación del trabajo agrícola. *Cuidar de si* es una condición no separada del conocerse, es la libertad de tiempo de cuidar del cuerpo. La modernidad separa el conocer del cuidar, niega, relega, excluye de la razón, el cuerpo, mas contradictoriamente se basa en la libertad de todos los individuos. La forma el individualismo como base de su legitimación ante las relaciones naturales del *ancien régime*, hace de la igualdad, la libertad, consuetudinarios valores universalizados. La universalización de esa libertad individual genera la necesidad de secularizar el cuerpo y la razón. Porque la capacidad de cuidar del cuerpo contradice las relaciones sociales en que se desarrolla la modernidad. Al contrario de un espartano que asume como natural la explotación del trabajo ajeno, la racionalidad moderna construye enunciado de legitimación a partir de la negación de ese hecho. Precisa entonces un modelo de razón que no revele la incapacidad del cuidado. El cuerpo, las

⁵⁰ “Que la inmoralidad de los placeres del sexo sea siempre del orden de la exageración, de la demasía y del exceso es una idea que volvemos a encontrar en el libro tercero de la *Ética nicomaquea*; por lo que hace a los deseos naturales que nos son comunes, las únicas faltas que podemos cometer, explica Aristóteles, son del orden de la cantidad: elevan el “exceso” (*tôi pleion*); cuando el deseo natural consiste tan sólo en satisfacer la necesidad, “comer y beber lo que uno va encontrando al azar hasta estar literalmente saturado es sobrepasar por exceso (*tôi plethet*) las necesidades”. FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. p. 44.

condiciones materiales en que se desarrolla el cuidado, generan una alteridad concreta.

No por casualidad sitúa Foucault en el Psicoanálisis y el Marxismo los intentos de contrastar en el cuerpo, las condiciones espirituales en las que se produce la verdad, la transformación que esta opera en el sujeto. Ambos son sistemas que pretenden la construcción de una alteridad. En el Tomo I del Capital Marx desarrolló un sistema categorial, que responde a los constructores clásicos del valor como autoconstitución mercantil. A este antepone el trabajo como concreción con cuerpo, es de ahí que la teoría de la plusvalía se constituye en alteridad teórica pues se denuncian las consecuencias particulares sobre una alteridad finita, la fuerza de trabajo.

Ante la separación occidental de saber y poder como construcción intencional del discurso filosófico, el cuidado de sí griego tiene como función el gobierno de sí y de otros. No su simple dominación, sino la responsabilidad con otros. En ello el conocimiento es parte de una lucha. El saber es forma de un relacionamiento político: “Tiene también una función de lucha. La práctica de sí es concebida como un combate permanente”⁵¹. Las prácticas de sí contienen un fundamento político al relacionar el saber con la vida del sujeto. La vinculación de saber y vida hace de este un instrumento político que afecta la conformación de órdenes reproductivo específico. Si seguimos la idea del modelo estructural de Foucault la filosofía es una estructura de posibilidad, una vía de subjetivación. Mas esta tiene como objeto la generación de discursos que se constituyen en formas de subjetivación de otros sujetos. Por eso la separación entre saber y conocimiento, a partir de la negación del estatuto de conocible a la espiritualidad, es base de que este sujeto cree discursos de subjetivación donde se niega el estatuto de

⁵¹ Foucault, Michel: *A Hermenêutica do sujeito*. Op. Cit. p. 447.

real, a las condiciones de vida espiritualidad de los demás sujeto. Hace un conocimiento despolitizado pues no reconoce el papel frente a las condiciones de vida del sujeto que construye.

Conclusiones

El trabajo arqueológico que desenvuelve Foucault en el curso de 1982 representa un momento importante en una línea de justificación filosófica de los marcos de construcción ontológica desde la particularidad. Este esfuerzo parte de una crítica a la anteposición hiper-racional del conocer ante el cuidado en la filosofía moderna y la comprensión de que este ejercicio niega a la idea de *hombre* el reconocimiento de la particularidad concreta y contingente. Ante esta la exploración de la idea griega de *cuidado de sino* es una reflexión ética, sino que sustenta una nueva postura ontológico filosófica. Representa la enunciación de las condiciones de posibilidad de una comprensión ontológica desde la particularidad contingente y acontecimental. Esa propuesta se sostiene en la comprensión de determinantes concretas como referencias límites a la razón del sujeto consciente: lo *bio*, la vida y la muerte. Foucault a la comprensión del acontecimiento concreto y material desde el cual se articula la dominación, mas también de donde puede surgir la resistencia. Por ultimo consideramos que los estudios del *cuidado de si* permiten comprender que este se refiere a los modelos de constitución subjetiva no solo a una mera propuesta ética.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Taurus, 1984.

ALVES DA FONSECA, Márcio. “Entre a vida governada e o governo de si”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de

Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

DE SOUSA Filho, Alípio. “Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

BERNUZZI DE SANT’ ANNA, Denise. “Michel Foucault e os paradoxos do corpo e da história”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: editorial Forense Universitária, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982.

HORTA Duarte, Regina. “Limites e fronteiras entre história e biologia em Michel Foucault. *As palavras e as coisas e o surgimento da biologia no século XIX*”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

LACERDA Araújo, Inês. *Foucault e a crítica ao sujeito*. Curitiba: Editora UFPR. 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2003.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, S.A, 1986.

_____. “Le sujet et le pouvoir”. En: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. “Le retour de la morale”. En: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Alves, Márcio; Tannus, Salma. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2008.

POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 1973.

PORTOCARRERO, Vera. “Os limites da vida. Da bio-política aos cuidados de si”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

TANNUS Muchail, Salma. “Marginalização filosófica do cuidado de s. o momento cartesiano”. En: *Cartografias de Foucault*. Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Sousa filho (Org.). Belo Horizonte: Autentica editora, 2008.

¿DESPLAZAMIENTO CONCEPTUAL DE LA "GUBERNAMENTALIDAD"? ACERCA DE DEL GOBIERNO DE LOS VIVOS

Sebastián M. Ferreira Peñaflo

Y Dión distingue tres categorías de filósofos; hoy diríamos, poco más o menos, tres categorías de intelectuales. Están los intelectuales o filósofos que se callan, y se callan porque creen que no se puede convencer a la multitud y, por más que se empleen frente a ella y con destino a ella los argumentos más apremiantes, jamás será capaz de escuchar. Por consiguiente, éstos se retiran a sus casas y se callan. La segunda categoría de filósofos es la de quienes reservan sus palabras para las salas de los tribunales y de conferencias y un público selecto, y se niegan a afrontar el público en general, dirigirse a la ciudad como tal. Hay una tercera categoría de filósofos a los que Dión, esta vez menciona por su nombre [...] los cínicos. [...] Aquí tenemos otro retrato del cinismo y de la práctica cínica como práctica popular que tiene por escenario lugares bien precisos y particulares: las calles, las puertas de los templos.

Michel FOUCAULT,
El coraje de la verdad

I

El concepto de gubernamentalidad reviste una importancia capital en el pensamiento de Michel Foucault, no solo a partir de su formulación en la clase del 1º de febrero de 1978, sino en los desplazamientos posteriores que sufrirá en la década del 80. Pascale Laborier, en su

artículo *Gouvernementalité* ha explicitado los dos desplazamientos en torno a las reflexiones sobre el poder. El desplazamiento (o parte de este) que se expondrá en este breve artículo se enmarca según el carácter de amplitud que recibirá a partir de la primera clase de 1980 del curso en el *Collège de France, Del gobierno de los vivos*.

En primer lugar, a modo de punto de partida, es necesario observar de qué manera se enraiza el concepto en el “proyecto foucaulteano”¹ y analizar los cambios que comenzará a sufrir con el curso que en cierta manera introduce otros conceptos que necesariamente acompañaran al de gubernamentalidad, pero otorgándole a este último un sentido más amplio. Como se observará, Foucault explicita la necesidad de “desprenderse” de “saber-poder”, adjudicándole al concepto “gobierno por la verdad”, una importancia capital.

Para darle un carácter de amplitud a la gubernamentalidad es necesario que se muestren los antecedentes del concepto a partir de los cursos anteriores. En ese sentido, se debe considerar si lo que se aborda en el curso *Del gobierno de los vivos* es en alguna medida un abandono del proyecto foucaulteano o simplemente un

¹ Las referencias que se dan en los cursos sobre la gubernamentalidad, comenzando en *Seguridad, territorio, población* (incluso leyéndose éste en una especie de tríptico junto a *Defender la sociedad* y *Nacimiento de la biopolítica*, según M. Senellart), y *Nacimiento de la biopolítica*, muestran que en este último, Foucault tendría la necesidad de estudiar las consecuencias de la “gubernamentalidad de partido”, al mismo tiempo que la comprensión del liberalismo en oposición a la razón de Estado; termina planteando que el curso de 1979, sólo fue una introducción a lo que tenía que ser verdaderamente ese curso. En ese sentido, y en lo que manifestará E. Castro en distintos pasajes de sus publicaciones, ver especialmente “Introducción a Foucault”, o Laborieren su artículo “Gouvernementalité”; es que se introduce la palabra proyecto, recortada a los movimientos que se manifiestan en la gubernamentalidad. Será así, que más adelante se incluirá la interpretación del profesor Madarasz sobre las elipses.

desplazamiento, y qué consecuencias generales tiene ese desplazamiento. Frente a estos planteamientos, es que Foucault replica. Por ejemplo, si observa en la Introducción a *El uso de los placeres*, y particularmente en el parágrafo *Modificaciones*, Foucault plantea lo siguiente:

En cuanto a aquellos para quienes esforzarse y trabajar, comenzar y recomenzar, hacer intentos, equivocarse, retomarlo todo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos -digo- para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.²

Si bien, el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, tratará el problema de los regímenes de verdad en Edipo (primera parte del curso) y los regímenes de verdad en el cristianismo primitivo (segunda parte), así como a decir de Senellart la gubernamentalidad cristiana; aquí se expondrán los desplazamientos realizados por Foucault en la primera clase del curso, dando cuenta del proyecto que había realizado en sus años anteriores. Sin embargo, se observará cómo es manifestada la problemática de la gubernamentalidad, dado que había sido el centro de sus especulaciones en los dos cursos anteriores, y más allá de ellos como horizonte de comprensión de la biopolítica.

II

En la clase del 7 de marzo de 1979 en el *Collège de France*, Foucault concentrado en los análisis sobre la “fobia al Estado” y luego del desarrollo de los planteos de los ordoliberales, da lugar a lo que llama *gubernamentalidad de*

² FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. De Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008. p. 13.

partido de los totalitarismos, el ejemplo que da Foucault es sobre el nazismo. Como se sabe, Foucault había desarrollado el problema del nazismo en el curso de 1975-1976 en el *Collège de France*, publicado en 1997 con el título *Defender la sociedad*. En éste, según palabras de Roberto Espósito, se ofrecía la primera interpretación biopolítica del nazismo.³ A este proyecto, que solo anuncia y da algunas características (en *Nacimiento de la biopolítica*) había planteado la intención de retomarlo al siguiente año, en lo que sería el curso de 1979-1980, *Del gobierno de los vivos*; veamos por qué en las palabras de Foucault:

El partido, esa organización muy extraordinaria, muy curiosa, muy novedosa, la muy novedosa gubernamentalidad de partido aparecida en Europa a finales del siglo XIX, es probablemente- bueno, eso es en todo caso lo que tal vez procuraré mostrarles el año que viene, -si sigo teniendo estas ideas en la cabeza- lo que está en el origen histórico de algo como los regímenes totalitarios, como el nazismo, como el fascismo, como el estalinismo.⁴

Si se tiene en cuenta el resumen del curso que Foucault realiza en el año 1979-1980 intitulado, *Del gobierno de los vivos*, se puede observar que el camino que emprende es diferente a la posibilidad que se leía en *Nacimiento de la biopolítica*. Lo que se observará en *Del gobierno de los vivos* será, un nuevo desplazamiento en la obra de Foucault, no solamente por lo que se mostrará a continuación en el resumen, sino también por lo que se manifiesta a partir de

³ ESPÓSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. De Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu ediciones, 2011. p. 175.

⁴ FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979. Clase del 7 de marzo*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 224. Michel Senellart realizó la referencia sobre este punto, en la nota 10 de la página citada.

la primera clase del curso. Pero primero, es preciso observar un extracto del resumen:

El curso de este año se apoyó en los análisis hechos en años anteriores acerca de la noción de “gobierno”, entendida esta en el sentido amplio de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo. Dentro de este marco muy general, estudiamos el problema del examen de conciencia y confesión.
[...] ¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se exige simplemente obedecer, sino manifestar, enunciándolo, lo que uno es? ⁵

El planteo realizado por Foucault aquí, según se puede leer, quedará más que evidenciado un año más tarde en el curso en el *Collège de France* conocido como *Subjetividad y verdad*. Como se observará a continuación en un pasaje del resumen del curso. Es así que Foucault explicitará la necesidad de que sus investigaciones dan mayor amplitud a la noción de gubernamentalidad en el marco del “cuidado de sí”. Por eso plantea que:

La historia del “cuidado” y de las “técnicas” de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del

⁵ FOUCAULT, M. “Resumen del curso” en *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. p. 359.

emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de ese modo se podría recuperar, bajo otro aspecto la cuestión de la “gubernamentalidad”: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autri*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.).⁶

En el curso de 1979-1980 *Del gobierno de los vivos*, el centro de las reflexiones de Foucault, será la de “gobierno por la verdad”, así como las técnicas de confesión. Antes de comenzar a analizar el desplazamiento que se producirá en el comienzo del curso de 1980, será necesario realizar algunas precisiones sobre lo que Foucault se venía proponiendo anteriormente desde la “invención” de la noción de “gubernamentalidad” y los desplazamientos que se realizan en función de esta noción ⁷.

El primer desplazamiento de carácter histórico que realiza Foucault gira en torno a las artes de gobernar, dado que continuará el trabajo de *Seguridad, territorio, población*, curso en el *Collège de France de 1977-1978*. Es así que, en la clase del 10 de enero de 1979 en el *Collège de France*,

⁶ FOUCAULT, M. “Subjetividad y verdad. Resumen del curso”. En FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. De Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. p. 256-257.

⁷ La aparición del concepto se da a partir de la clase de 1° de febrero de 1978. Siguiendo a Laborier, será que a partir de las reflexiones sobre el poderse podrán dos desplazamientos el primero a “gobierno de los hombres por la verdad” sobre una gubernamentalidad “racional” y un segundo desplazamiento que se desarrolla en el ámbito de la geografía alemana, a partir del Estado administrativo a lo que será “La era de la gubernamentalidad”. Ver LABORIER, P. “Gouvernementalité” en *Michel Foucault. Un héritage critique*. Sous la direction de Jean-François Bert et Jérôme Lamy. Paris: CNRS Editions, 2014. p. 169-181.

manifestará que:

Entonces, este año me gustaría continuar de alguna manera con lo que empecé a comentarles el año pasado, es decir, trazar la historia de lo que podríamos llamar el arte de gobernar. Recordarán que interpreté esta expresión, “arte de gobernar”, en un sentido muy restringido[...]. Hice a un lado, entonces, todo lo que suele entenderse y se entendió durante mucho tiempo como el gobierno de los niños, el gobierno de las familias, el gobierno de una casa, el gobierno de las almas, el gobierno de las comunidades, etc. Y no tomé en consideración, y tampoco lo haré este año, más que el gobierno de los hombres, en la medida -y sólo en la medida- en que se presenta como ejercicio de la soberanía política.

“Gobierno”, pues, en sentido restringido, pero también “arte”, “arte de gobernar” en sentido restringido, porque con esta expresión yo no entendía la manera en que efectivamente gobernantes gobernaban.⁸

Es entonces que, cotejando estos dos planos de análisis -lo que Foucault explicita por un lado en esa línea continua de los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica* por un lado; y el fragmento del resumen de *Del gobierno de los vivos* -que se mostró en líneas anteriores- se pueden observar nuevas necesidades en el autor entendidas como desplazamiento y ampliación del campo de estudio. Si además se toma como referencia lo manifestado por Senellart, en la “situación del curso” de 1977-1978 (*Seguridad, territorio, población*), se realiza una sutil diferencia entre los conceptos de gobierno y gubernamentalidad. El primero se manifestaba de manera explícita, ya en el Curso en el *Collège de France, Los anormales*

⁸ FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Op. cit. p. 16-17.

(1974-1975)⁹.

III

Aquí se tendrá en cuenta la explicitación que realiza Foucault en la clase del 9 de enero de 1980, acerca del objetivo que tiene para el curso *Del gobierno de los vivos*, y en ese sentido se plantea el problema metodológico (como suele realizar en las primeras clases de sus cursos en el Collège...), realizando consideraciones importantes en función de dar cuenta de lo que se trabaja a partir de algunos desplazamientos que ha realizado: estos serían dos. El primero es el desplazamiento de la noción de ideología a la noción de saber-poder; y el segundo será pasar de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad, y la sorpresa¹⁰ que puede generar según las palabras de Foucault que se citan a continuación:

En líneas generales, como ven, se trataría de elaborar un poco la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Ya hablé un poquito de esta noción de gobierno de los hombres por la verdad en años anteriores. ¿Qué quiere decir “elaborar esta noción”? Se trata con ello, desde luego de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no

⁹ En la lección del 15 de enero de 1975, Foucault dirá lo siguiente en torno al concepto de “gobierno” en el marco del disciplinamiento: “La edad clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un arte de gobernar, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el gobierno de los niños, el gobierno de los locos, el gobierno de los pobres y, pronto, el gobierno de los obreros.” FOUCAULT, M. *Los Anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.

¹⁰ SENELLART, M. “Situación del curso”, en FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. p. 387.

era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad.¹¹

Sobre el desplazamiento que realiza Foucault en los cursos, explica Edgardo Castro que: “el hecho de que una de estas posibles direcciones de trabajo, la de la biopolítica, termina desplazándose, a través de los recorridos que hemos escuetamente resumido, hacia la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad”.¹² La lectura de Edgardo Castro se realiza a partir de la comprensión de Foucault en las relaciones que adquirirá con la noción de “gobierno por la verdad” como lo mostrará en la clase del 9 de enero de 1980. Por eso Edgardo Castro agrega que: “Foucault deberá finalmente no sólo dar una nueva forma a su proyecto, sino también al modo en que, hasta *La voluntad de saber*, venía abordando las relaciones entre saber y poder. El desplazamiento hacia la noción de gobierno es el primer gran movimiento en esta dirección”.¹³ Además, sobre esta reconfiguración que se observó en el pasaje citado anteriormente de la primera clase de Foucault en 1980 (*Del gobierno de los vivos*) Senellart reafirma de la siguiente manera

¹¹ FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980. Clase del 9 de enero de 1980*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. p. 30.

¹² CASTRO, E. “Gobierno y veridicción” en FOUCAULT, M. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2013. p. 22.

¹³ *Ibidem*.

el desplazamiento:

El primer desplazamiento es el que marca el paso, en 1978 y 1979, del concepto de poder al de gobierno. Introducido en primer lugar con referencia a la gestión de las poblaciones, en oposición al poder de soberanía, en una serie de clases sobre el tema del biopoder, el concepto de “gobierno” llegó con mucha rapidez a ocupar el centro del análisis de Foucault y, definido como la manera de conducir la conducta de los hombres, a sustituir poco a poco al de “poder”.¹⁴¹⁵

Este aspecto mencionado por Senellart, en el cual, como ya se mostró Foucault tiene la necesidad de abandonar o sustituir un concepto, aparece en distintos lugares de su obra en los años 80. Se tiene por ejemplo, la entrevista *El sujeto y el poder*, en la cual dirá lo siguiente en el entramado de poder-conducta-gobierno:

El ejercicio de poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener resultados[...] El “gobierno” no se refiere sólo a estructuras políticas o a la dirección de los Estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos [...]”¹⁶

Y enseguida dirá: “Cuando se define el ejercicio de

¹⁴ SENELLART, M. “Situación del curso”, op. Cit.p. 383.

¹⁵ Sobre este aspecto mencionado por Senellart, también se puede ver con claridad el resumen del curso de Foucault a *Seguridad, territorio, población*.

¹⁶ FOUCAULT, M. “El sujeto y el poder” en DREYFUS, H. L., RABINOW, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. De Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001. p.253-254.

poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones a través de los hombres por otros hombres -en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento importante: la libertad”.¹⁷ Ya en esta época en la cual Foucault realiza estas reflexiones, ya está realizado el desplazamiento. Una lectura similar a la que se acaba de sugerir, se encuentra en *La hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France 1981-1982*¹⁸. En ese curso terminará de explicitar el desplazamiento de la gubernamentalidad como se mostró en el resumen del curso a Subjetividad y verdad, pero agregando más elementos y además haciendo una lectura retrospectiva de su trabajo¹⁹. Es en ese sentido que Frédéric Gros explica el concepto de gubernamentalidad en su libro del año 1996 intitulado *Michel Foucault*, como se mostrará más adelante.

Por supuesto que, al manifestar las diferencias que se producen en la primera clase del curso en el *Collège de France de 1980* y, al observar la metodología que expone Foucault, no deja de sorprender la necesidad de desplazar conceptos “trillados” -incluso actualmente-. Por lo tanto, es concebible la necesidad de observar el desplazamiento conceptual de la noción de gubernamentalidad manifestado en amplitud, de acuerdo con el desplazamiento mencionado por Foucault de saber-poder a gobierno por la verdad. Senellart, en el estudio que realiza para la “Situación del curso” de *Seguridad, territorio, población*, manifiesta la diferencia existente entre estas dos nociones importantes: gubernamentalidad y gobierno. Por eso Senellart dice:

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ En la primera hora de la clase del 17 de febrero de 1982.

¹⁹ Sobre este aspecto es importante el artículo *Foucault*, realizado por el mismo pero bajo la firma de Maurice Florence. Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. París: Quarto Gallimard, 2001. Num. 345. p. 1450-1455.

En esta etapa de la reflexión foucaultiana, la gubernamentalidad es por tanto el concepto que permite recortar un dominio específico de relaciones de poder, vinculado con el problema del Estado. Ese doble carácter de la noción, acontecimental y regional, tenderá a borrarse durante los años siguientes. En 1979, la palabra ya no sólo designa las prácticas gubernamentales constitutivas de un régimen de poder particular (Estado de policía o menor gobierno liberal), sino “la manera como se conduce la conducta de los hombres”; sirve así de “grilla de análisis para las relaciones de poder” en general. Si bien esta grilla, entonces, sigue utilizándose en el marco del problema del Estado, se separa de él el año siguiente para ser coextensa con el campo semántico del “gobierno”, “entendida esta noción en el sentido lato de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo”²⁰.

Esto se puede observar claramente en lo que Foucault declara al comienzo del resumen del curso de 1977-1978 (*Seguridad, territorio, población*); en el que la idea de “desplazamiento” en oposición a “sustitución” marca la metodología genealógica, por eso: “[...] no se trata de una sustitución, sino, antes bien, de un desplazamiento de acento y de la aparición de nuevos objetos y, por lo tanto, nuevos problemas y nuevas técnicas.”²¹ En la metodología

²⁰ SENELLART, M. “Situación del curso” en, FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. FCE, Buenos Aires, 2009. Trad. Horacio Pons. p. 448.

²¹ FOUCAULT, M. “Resumen del curso” en *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 411.

genealógica planteada por Foucault no hay ruptura, sino que se manifiesta una coexistencia de las formas del ejercicio de poder.

IV

Cuando en su curso de 1978-1979 (*Nacimiento de la biopolítica*), Foucault manifiesta la necesidad de estudiar la gubernamentalidad (razón de Estado opuesto a liberalismo) para comprender qué es la biopolítica²², además de la necesidad de plantear y replantear una historia de la gubernamentalidad²³, pasando por “la historia de las artes de gobernar” como sostiene en la clase del 10 de enero de 1979, hasta llegar a su último curso en el Collège de France en el año 1984, en el que propone “la historia de los discursos de gubernamentalidad”. Evidentemente es algo que atraviesa los cursos de Foucault, aunque en sentidos diferentes, como se observó al pasar en la referencia señalada al comienzo del sentido restringido de las artes de gobernar, en cuanto relación gobernantes-gobernados²⁴; a la amplitud que se sucederá con los cursos en el *Collège de France* en los años 80.

En este sentido, se puede observar por qué en 1980 la palabra gubernamentalidad aparece en tres ocasiones y en los dos cursos anteriores aparece en proporciones importantes²⁵. En primer lugar, es preciso observar que las

²² FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Op. Cit. . p. 41.

²³ Se puede observar también: FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. p. 85.

²⁴ Ver la conferencia de Foucault de mayo de 1978 llamada, *¿Qué es la crítica?*.

²⁵ LABORIER, P. “Gouvernementalité” en *Michel Foucault. Un héritage critique*. Sous la direction de Jean-François Bert et Jérôme Lamy. Paris: CNRS Editions, 2014. p. 169-181.

referencias explícitas que realiza Foucault a la gubernamentalidad en la clase del 9 de enero de 1980 son en función de una reconstrucción de lo que había trabajado en el *Collège de France* en los dos años anteriores. A partir de esa relectura es que se podrá observar y anticipar la amplitud de la noción vinculada a la idea de “gobierno y manifestación de la verdad” en la gubernamentalidad. La aparición explícita de la palabra gubernamentalidad se dará en dos ocasiones al final de la clase del 9 de enero de 1980. La primera aparición está enmarcada en la presentación que realiza Foucault, respecto de la concepción de cinco maneras diferentes la relación entre ejercicio de poder y manifestación de la verdad²⁶. En la síntesis a la presentación de los cinco modos, plantea:

Un balance, si les parece: razón de Estado o principio de racionalidad es Botero; racionalidad económica y principio de evidencia es Quesnay; especialización científica de la evidencia es Saint-Simon; inversión de la competencia particular en despertar universal es el principio de la conciencia general, es Rosa Luxemburgo, y para terminar, conciencia común y fascinada de lo inevitable es el principio del terror o principio de Solzhenitsyn. Tenemos cinco maneras de reflexionar, analizar o en todo caso localizar las relaciones entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad.²⁷

Entonces, se trata de prácticas de gubernamentalidad vinculadas a esas manifestaciones de la verdad y gobierno. Pero las expresiones de gubernamentalidad aquí se dan por oposición entre la idea de Rosa Luxemburgo y Solzhenitsyn frente a la manifestación de la verdad en el ejercicio del gobierno, por

²⁶FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 32 y ss.

²⁷ Ídem. p. 36.

eso: “El terror es precisamente la gubernamentalidad en estado desnudo, en estado cínico, en estado obscuro. En el terror, lo que inmoviliza es la verdad y no la mentira. Es la verdad la que congela, es la verdad la que, por su evidencia misma, por esa evidencia manifiesta por doquier, se hace intangible e inevitable.²⁸ Hasta aquí, solo el cotejo de formas que ya había trabajado en los años anteriores, ampliadas quizás por esta necesidad de darle mayor incidencia a la cuestión de términos como “gobierno” y “aleturgia”²⁹.

Luego de que Foucault introduce el término gubernamentalidad en el sentido antes descrito, lo introducirá nuevamente en el marco de darle otra posibilidad, en un ir “más allá de la relación Estado-sociedad”. Según Laborier, Foucault realizará la siguiente afirmación que, en última instancia termina de preparar el terreno para el desplazamiento: “Ahora bien, me gustaría tratar de ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día en que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin relaciones en gobierno y verdad.”³⁰

Para dar cuenta de este desplazamiento, llegando al final de la clase del 9 de enero de 1980, Foucault será categórico dado que su explicación será reforzada de la siguiente manera:

²⁸ *Ibidem*-

²⁹ Dada la manera de publicación de los cursos de Michel Foucault, la palabra “Aleturgia” se observaba en su curso *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Cuando Foucault definía la aleturgia, era manifestación de la verdad, y será mostrada en el caso de los cínicos, por ejemplo. Con la reciente publicación del curso de 1979-1980, *Del gobierno de los vivos* en el año 2012 en francés y 2014 en español; se observará la noción que Foucault manifiesta por primera vez en la clase del 9 de enero de 1980.

³⁰ FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit. p. 37.

Ejercicios de poder y manifestación de verdad estaban ligados desde mucho tiempo atrás, en un nivel mucho más profundo, y querría tratar de mostrarles -por medio de un ejemplo muy particular, muy preciso, que ni siquiera está en la órbita de la política- que no se puede dirigir a los hombres sin llevar a cabo operaciones en el orden de lo verdadero, operaciones siempre excedentarias con respecto a lo útil y necesario para gobernar de manera eficaz. Es siempre más allá de la finalidad del gobierno y de los medios más eficaces para alcanzarla que la manifestación de la verdad es requerida por, está implicada por o esta ligada a la actividad de gobernar y ejercer el poder.³¹

Se tiene, por lo tanto, una serie de planteos por parte de Foucault en torno al desplazamiento de la gubernamentalidad, que se observó según lo sostenido por Laborier, a esta necesidad de gobierno por la verdad. A continuación se analizará lo expuesto por Foucault referido a sus dos cursos anteriores en esta primera clase del año 1980, clase por lo demás introductoria a la metodología de trabajo y análisis. De lo que se observó anteriormente, de acuerdo a la promesa ³² de Foucault en el año 1979 en su curso *Nacimiento de la biopolítica*, y, la necesidad de estudiar la gubernamentalidad como elemento necesario para comprender la biopolítica ³³; a la ampliación de gobierno

³¹ Ibidem.

³² Aquí me refiero a lo que manifiesta sobre la necesidad quizás si tiene voluntad de hacerlo, de continuar desarrollando el problema de la gubernamentalidad de partido. Creo que lo cité en este mismo trabajo, revisar. Y además buscar en *Del gobierno de los vivos* si Foucault no hace cierta referencia a cierta gubernamentalidad de partido aunque solo sea al pasar.

³³ Me refiero a la clase en la cual Foucault plantea la necesidad de estudiar la biopolítica a partir de la noción de gubernamentalidad y a lo

por la verdad, será necesario indagar rápidamente en otros elementos que manifiesta Foucault en esta clase introductoria sobre *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*.

Es así que sobre la mitad de la clase del 9 de enero de 1980 Foucault hará otra referencia explícita a sus dos últimos cursos en el *Collège de France*, insistiendo sobre este punto:

En los cursos de los dos últimos años traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder, si entendemos “gobierno”, claro está, no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato -y antiguo, además- de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres. Y en el marco general de esta noción de gobierno procuré estudiar dos cosas, a título de ejemplo: por un lado, el nacimiento de la razón de Estado en el siglo XVII, no entendida como teoría o representación del Estado sino como arte de gobernar, como racionalidad que elabora la práctica misma del gobierno, y [por otro], el liberalismo contemporáneo, estadounidense y alemán, -es lo que hice el año pasado-, si también en este caso se entiende el liberalismo no como teoría económica o doctrina política sino como cierta manera de gobernar, cierto arte racional de gobernar.³⁴

La referencia manifiesta “su nueva investigación y una

que describe en el resumen del curso de *Nacimiento de la biopolítica*, que de lo que pensaba desarrollar solo realiza una introducción.

³⁴ FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit. p. 31-32.

continuidad con sus trabajos anteriores”³⁵. Aunque como había mostrado en el resumen del curso de 1980, con “mayor amplitud”³⁶. Es así que, la tarea de Foucault será: “[...] elaborar la noción de saber en la dirección del problema de la verdad[...] el arte de gobernar y, digamos, el juego de la verdad no son independientes uno de otro y que no se puede gobernar sin entrar de una manera u otra en el juego de la verdad.”³⁷ En ese marco es que se nos presenta la necesidad de observar a través del resto de los cursos de los años 80, cómo queda planteada la cuestión de la gubernamentalidad, que a decir de Laborier, enmarca su desplazamiento³⁸.

V

Sí se observa la interpretación que realiza Edgardo Castro que tiene como eje la publicación foucaultiana de *La voluntad de saber*, se podrá comprender según él que:

En efecto, el camino que conduce a Foucault del dispositivo de sexualidad al estudio de las técnicas de sí mismo no sólo implica haber pasado de la noción de saber-poder a la de la de gobierno mediante la producción de la verdad, sino también hacer extensivas las nociones de gobierno y de

³⁵ SENELLART, M. Situación del curso. En FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit. p. 383.

³⁶ FOUCAULT, M. “Resumen del curso” en *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. p. 359. Citado en el presente trabajo. E SENELLART, M. Situación del curso. Op. Cit. p. 383.

³⁷ FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit. p. 32.

³⁸ LABORIER, P. “Gouvernementalité” en *Michel Foucault. Un héritage critique*. Sous la direction de Jean-François Bert et Jérôme Lamy. Paris: CNRS Editions, 2014. p. 169-181.

gubernamentalidad tanto a las relaciones con los otros como a las del sujeto consigo mismo. Por ello, para Foucault, mientras que el gobierno de los otros define la política, la idea de un gobierno de sí mismo circunscribe lo que debemos entender por ética.³⁹

Evidentemente, con la publicación de los *Dits et écrits* y los cursos en el *Collège de France*, ya no será tan fácil, ni única, la posibilidad de decir que en Foucault existen determinados períodos, y que el último período es la subjetivación. Por ello, vale observar la interpretación que realiza el profesor Norman Madarasz, a partir de como se ha ido construyendo la recepción de la obra de Michel Foucault, en ese sentido planteará el problema según “cuatro elipses”. La primera elipse está dada por la recepción de la obra de Foucault respecto al Estructuralismo, en la articulación de la filosofía y las ciencias humanas. Una segunda elipse que va de la recepción de la analítica del poder, contra la figura de Sartre, que según Madarasz va en lo que los anglo-americanos llaman “post-structuralist”. Una tercera elipse dada por la organización deleuziana entre saber, poder, subjetivación; hasta el kantismo habermasiano de una ontología social. La continuidad del método arqueológico-genealógico, manifestado en las discusiones en Berkeley en 1983 con Dreyfus y Rabinow. Una cuarta elipse, será en un horizonte no cronológico que situaría a Foucault como un “filósofo total”, y que justifica la ruptura con el humanismo

⁴⁰

Retomando los análisis de Edgardo Castro e inmediatamente a continuación del fragmento citado,

³⁹CASTRO, E. “Gobierno y veridicción” Op. Cit. p. 25-26.

⁴⁰ MADARASZ, N. *O Realismo estruturalista: o intrínseco, o imanente e o inato*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. (A ser publicado).

concluirá lo siguiente en el marco del nuevo escenario de la gubernamentalidad:

La noción misma de gubernamentalidad adquirirá, entonces, un sentido diferente al que se le había atribuido en Seguridad, territorio, población. Ya no remite sólo al estudio de las formas de saber-poder que, en el marco del ejercicio de la soberanía política, hacen posible el gobierno de la población, sino al punto de encuentro entre las relaciones de gobierno con los otros y las prácticas de gobierno de sí ⁴¹.

Pero más allá de conjeturas, en el párrafo *Gubernamentalidades y veridicciones*, de su libro, plantea lo siguiente en torno a la noción de gubernamentalidad como una “sustitución de la categoría de poder”:

En el fondo, la noción de poder, según la pensaba Foucault en la primera mitad de los años setenta, abarcaba saberes y subjetividades en tanto punto de inscripción pasivos. Hacer una genealogía era mostrar de qué modo relaciones de poder históricamente determinadas actuaban como *matrices* de formas de saberes y de formas de subjetividades. Por ejemplo, el poder disciplinario produce individuos (en tanto sujetos constituidos en relación con la norma), y se vale de las ciencias humanas como ritual de verdad.⁴²

Se puede observar cómo Gros termina por identificar la problemática de la gubernamentalidad en relación con lo que Foucault desarrollará en su curso en el *Collège de France* de 1982, publicado con el título *La*

⁴¹ CASTRO, E. “Gobierno y veridicción” Op. Cit. p. 26.

⁴² GROS, F. *Michel Foucault*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu/editores. 2007. p. 111.

Hermenéutica del sujeto ⁴³.

Por el contrario, la problemática de la gubernamentalidad instalará la idea de una *articulación* entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos [...] Lo cual significa que formas dadas de subjetividad o de saberes determinados podrán operar como *resistencias* a ciertos procedimientos de gubernamentalidad. Demasiado compacta, la noción de poder impedía pensar la resistencia: esta nunca era otra cosa que una modalidad de fuerzas. La idea de *resistencia al poder* encerraba entonces un contrasentido: no hay resistencia más que *en* el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda oponerse a él. En cambio, se puede resistir a las formas de *gobierno*. Es posible negarse a ser gobernado de tal modo o de tal otro, y oponer a

⁴³ Foucault en la primera hora de la clase del 17 de febrero de 1982, expresa: “Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad – gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político-, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación consigo mismo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como un conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación consigo mismo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación consigo mismo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética.”

formas de saber o de subjetividad articuladas consigo procedimientos de gobierno, *otros* discursos teóricos o maneras de relacionarse consigo mismo. Y es a partir de esta nueva noción de gobierno que Foucault podrá pensar su propio trabajo como introducción de puntos de resistencia.⁴⁴

VI

Sí se tienen en cuenta algunos elementos expuestos a lo largo del presente trabajo que manifiestan la importancia de la gubernamentalidad como una de las categorías para poder comprender la política actual, en la entrevista *El sujeto y el poder* quizás haya quienes olvidan el siguiente fragmento que da cuenta de la actualidad de las sociedades contemporáneas:

Es cierto que en las sociedades contemporáneas, el Estado no es simplemente una de las formas o situaciones específicas de ejercicio del poder - aunque sea la más importante- pero de alguna manera, todas las otras formas de relaciones de poder deben referirse a él. Esto no es así porque todas deriven de él, sino más bien porque las relaciones de poder han llegado a estar más y más bajo el control estatal (aunque este control estatal no haya tomado la misma forma en los sistemas pedagógicos, judiciales, económicos o familiares). Con referencia a este sentido restringido de la palabra *gobierno*, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, normalizadas y centralizadas en la forma, o bajo los auspicios, de instituciones estatales.⁴⁵

⁴⁴ Ídem. p. 111-112.

⁴⁵ FOUCAULT, M. "El sujeto y el poder" Op. cit. p. 257.

Sí a esto se le agrega la promesa realizada por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, y sobre lo que continuará estudiando al siguiente año y se lo coteja con sus clases en *Del gobierno de los vivos*, se observa esa diferencia que intentará explicar en las famosas entrevistas con Dreyfus y Rabinow, fundamentalmente en *El sujeto y el poder*, y *Acerca de una genealogía de la ética*. Por eso, como manifiesta en el resumen del curso de 1978-1979, “El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía ser su introducción”. Y si además de esto se tiene en cuenta la pregunta de Dreyfus y Rabinow y la respuesta que da Foucault en *Acerca de la genealogía de la ética*, en Berkeley en 1983: “- Con esa preocupación, ¿no sería lógico que se pusiera a escribir una genealogía del biopoder? - Ahora no tengo tiempo, pero podría hacerse. En efecto, es preciso que la escriba.”⁴⁶ Aquí puede observarse el silencio de Foucault en torno a una problemática que quedó abierta, y que las líneas de filosofía contemporánea continúan desarrollando, tal como lo hacen los filósofos italianos Giorgio Agamben y Roberto Espósito entre otros.

Para finalizar, sólo dar cuenta de algo que puede llamar la atención. Sobre el final de la entrevista de Foucault con André Berton en Lovaina en el año 1981, responderá algo que parecería que hasta el momento no ha llamado la atención de sus comentaristas, y que vale la pena destacar aquí:

Y si Dios me da vida, después de la locura, la enfermedad, el crimen, la sexualidad, lo último que

⁴⁶ FOUCAULT, M. “Acerca de la genealogía de la ética, un panorama del trabajo en curso”. Entrevista con H. L. Dreyfus y P. Rabinow, Berkeley, 1983. En : *La Inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. De Horacio Pons. Ed. al cuidado de Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2013. p. 127.

querría estudiar, pues bien,, sería el problema de la guerra y de la institución de la guerra en lo que podríamos llamar la dimensión militar de la sociedad. También en ese caso tendría frente a mí el problema del derecho, en la forma del derecho de gentes, el derecho internacional, etc., así como el problema de la justicia militar; en fin, qué causa que una nación pueda pedir a alguien que muera por ella.⁴⁷

Estodemuestra cuán difícil es intentar centrar el pensamiento de Foucault en etapas bien compartimentadas como suele hacerse, dado que sus proyectos tenían la tendencia de apuntar hacia la política, por eso la necesidad de reconocer una filosofía política de este autor, cuando él mismo iba contra la política. Es así, que más allá de “discontinuidades”, no será posible negar que estamos ante una filósofo de la “resistencia” a las formas de vida de las cuales somos objeto.

Referências Bibliográficas

CASTRO, E. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2011.

Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica. La Plata/Provincia de Buenos Aires: UNIPE, editora universitaria, 2011.

Introducción a Foucault. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2014.

CHIGNOLA, S. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*.

⁴⁷FOUCAULT, M. “Entrevista de Michel Foucault con André Berten. 7 de mayo de 1981”. Pp. 251-262. En, FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdad. Curso de Lovaina*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2014. Trad. Horacio Pons. Pp. 261-262

Roma: Derive Approdi, 2014.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. De José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____ *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Trad. De Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2015.

DREYFUS, H.L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. De Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva visión, 2001.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Trad. De Soler Martí. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008.

_____ *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009 (2004).

_____ *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France 1978-1979. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2010 (2004).

_____ *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France 1979-1980. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014. (2012).

_____ *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Curso en Lovaina 1981. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2014. (2012).

_____ *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France 1980-1981. Paris: EHESS-Gallimard-Seuil, 2014.

_____ “Entrevista de Michel Foucault con André Berten. 7 de mayo de 1981”. Pp. 251-262. En, FOUCAULT, M. *Obral mal, decir la verdad. Curso de Lovaina*.

Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2014. Trad. Horacio Pons. Pp. 261-262.

GROS, F. *Michel Foucault*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu/editores, 2007.

LABORIER, P. “Gouvernementalité” en *Michel Foucault. Un héritage critique*. Sous la direction de Jean-François Bert et Jérôme Lamy. Paris: CNRS Editions, 2014.

REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. De Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu/editores, 2014.

SENELLART, M. “Le christianisme dans l' optique de la gouvernementalité: l'invention de l' obéissance”. En *AAVV Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS Éditions, 2013.

_____. “Situación del curso” en FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2009 (2004).

_____. “Situación del curso” en FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2010 (2004).

_____. “Situación del curso” en FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires. FCE, 2014. (2012).

VEYNE, P. *Foucault. Pensamiento y vida*. Trad. De María José Furió Sancho. Buenos Aires: Paidós, 2014.

SOBRE A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM A ORDEM DO DISCURSO DE MICHEL FOUCAULT – SUJEITO, DISCURSO, LINGUAGEM E PENSAMENTO DO EXTERIOR

Grégori Elias Laitano ¹

Introdução

O presente trabalho pretende questionar a problemática do sujeito tal como ela se apresenta na obra *A ordem do discurso* de Michel Foucault. Num primeiro momento, reconstruímos o quadro teórico da obra, numa espécie de grande síntese, como testemunho do pensamento do autor naquele momento, deixando aparecer como a problemática nela se insere. Em seguida, problematizamos a questão do sujeito através de uma das possíveis saídas que Foucault nos apresenta num texto de 1966, *O pensamento do exterior*, qual seja, a linguagem. E, por fim, trazemos a interpretação de Maurice Blanchot sobre a questão da subjetividade nesta obra de Foucault, com a qual nos identificamos.

O quadro teórico de A ordem do discurso – uma síntese

Iniciamos nossa incursão no texto foucaultiano pela tensão em torno da questão do discurso em que se expressa a hipótese do texto e marca o lugar do trabalho que Foucault desenvolve: “suponho que em toda sociedade a

¹ Doutorando em Filosofia, PUCRS. Bolsista CNPq.

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 seus perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua temível materialidade”².

Em seguida, Foucault nos coloca a par de alguns destes procedimentos que ele denomina procedimentos ou sistemas de *exclusão* - aqueles que se exercem, de certo modo, do exterior e que dizem respeito à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo³. Em sua aula inaugural, Foucault fala de, pelo menos, três destes procedimentos: *interdição*, *separação e rejeição* e *oposição do verdadeiro e do falso* (este último, diretamente ligado a um conceito chave herdado de Nietzsche, a vontade de verdade).

Sabe-se que não podemos falar tudo, seja de um modo geral, ou em qualquer circunstância: qualquer coisa não pode ser falada por qualquer um. Foucault fala do jogo de três tipos de interdições (tabu do objeto, ritual da circunstância e privilégio do sujeito que fala) que se cruzam, se reforçam ou se compensam, constituindo uma complexa grade que se modifica incessantemente. As regiões da sexualidade e da política seriam as regiões onde a grade é mais cerrada e os buracos negros se multiplicariam em nossos dias. Neste sentido, o discurso não seria um elemento neutro e transparente no qual a política se pacifica e a sexualidade se desarma, mas o lugar privilegiado onde sexualidade e política exercem poderes. O discurso não apenas manifesta ou oculta desejo, mas é objeto de desejo – legado da psicanálise –, assim como o discurso não é um mero tradutor das lutas e dos sistemas de dominação,

² FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. Trad. Laura F. de A. Sampaio. 13ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 8-9.

³ *Ibidem*, p. 21.

mas aquilo pelo que se luta, poder que se quer apoderar-se – ensinamento da história⁴.

Como procedimentos de *separação e rejeição*, Foucault está pensando na oposição entre razão e loucura e toma como referência o discurso do louco como concebido desde a alta Idade Média. Este não podia circular como o dos demais (“não-loucos”), sendo sua palavra por vezes considerada nula ou não acolhida, sem importância ou sem valor de verdade, não podendo, por exemplo, testemunhar na justiça. Por outro lado, em algumas situações, também em oposição aos demais, se lhe atribua estranhos poderes, como o de pronunciar o futuro⁵. “De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existia. Era através de suas palavras que se reconhecia a loucura do louco; elas eram o lugar onde se exerciam a separação; mas não eram nunca recolhidas nem escutadas”⁶.

Conforme Foucault, esta separação se perpetuaria até hoje. Para verificá-la, bastaria pensar em todo o aparato de saber através do qual deciframos esta palavra ou a rede de instituições que permitem, seja ao médico ou ao psicanalista de escutá-la, seja ao paciente de trazer e reter suas pobres palavras⁷. Deste modo, a separação “longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos”⁸. De modo geral, podemos dizer que para Foucault as separações seriam arbitrárias, ou, pelo menos, se organizariam em torno de contingências históricas, modificáveis e em perpétuo

⁴ FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*. Op. Cit., p. 9-10.

⁵ *Ibidem*, p. 10-11.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 12-13.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

deslocamento, sustentadas por um sistema institucional e se exercem em parte de forma violenta⁹.

Foucault hesita em considerar a oposição do verdadeiro e do falso como um terceiro modo de exclusão – acha arriscado comparar a força da verdade com as demais separações.¹⁰ No mesmo sentido, no nível das preposições no interior do discurso, a oposição do verdadeiro e o falso não seria arbitrária, nem modificável, nem institucional e nem violenta, como as separações. Porém, se mudarmos o registro e nos situarmos em outra escala, propondo a questão de saber qual seria, constantemente, através de nossos discursos, essa *vontade de verdade* que atravessa boa parte de nossa história, ou qual seria o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, talvez, afirma Foucault, veríamos se desenhar um sistema de exclusão – “histórico, institucionalmente constrangedor”¹¹.

Esta separação que rege nossa vontade de saber, evidentemente, é constituída historicamente. Até os poetas gregos do século VI, o discurso era pronunciado por alguém de direito em conformidade com o ritual requerido¹². Porém,

[...] chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso

⁹ Ibidem., p. 13-14.

¹⁰ Ibidem, p. 13.

¹¹ Ibidem, p. 14.

¹² Ibidem, p. 14-15.

precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder.¹³

Se por um lado, essa separação histórica forneceu sua forma geral para a nossa vontade de saber, por outro, ela não cessou de se deslocar, podendo-se interpretar as grandes mutações científicas, ora como consequência de uma descoberta, ora como o surgimento de novas formas da vontade de verdade¹⁴. Para Foucault, é como se da grande divisão platônica adviesse a possibilidade de uma história própria da vontade de verdade, diferentemente das verdades que “constrangem”, qual seja: “história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento”¹⁵.

Deste modo, assim como os outros sistemas de exclusão, a vontade de verdade é sustentada por todo um aporte institucional e, simultaneamente, reforçada e reconduzida por um conjunto de práticas (por exemplo, a pedagogia ou o sistema de livros, refere Foucault) e, talvez ainda de forma mais acentuada, pelo modo como se aplica o saber em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e atribuído¹⁶. Sobre os ombros de todo este complexo aparato, a vontade de verdade tende a exercer certa pressão e certo poder de coerção aos demais discursos¹⁷. Este poder de coerção da vontade de verdade se daria, por exemplo, na transmutação da justificação do sistema penal de uma teoria do direito para, a partir do século XIX, um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico – “como se a própria palavra da lei não

¹³ Ibidem, p. 15.

¹⁴ Ibidem, p. 16.

¹⁵ Ibidem, p. 17.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem., p. 18.

pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”¹⁸.

Foucault esboça também como se relacionam os três grandes sistemas de exclusão em nossa sociedade. Interdição e separação, há séculos, se orientam na direção da vontade de verdade, enquanto essa, cada vez mais e por sua conta, procura retomá-las, tanto para modificá-las, como para fundamentá-las. Neste movimento, interdição e separação são atravessadas pela vontade de verdade, enfraquecendo-se e tornando-se mais incertas, enquanto que a vontade de verdade, em compensação, se reforça, se torna mais profunda e incontornável¹⁹.

Talvez agora fique ainda mais claro por que Foucault dá tanta importância ao que ele denomina de divisão platônica, como mencionamos acima, ao ponto de considerá-la o modelo geral da vontade de verdade – sem, claro, desconsiderar as modificações e os deslocamentos. O discurso verdadeiro proveniente, de certo modo, desta divisão, o qual “a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder”²⁰, não consegue reconhecer aquilo que o atravessa: a própria vontade de verdade. Neste sentido, a verdade que ela quer acaba por mascará-la, mecanismo facilitador de nossa submissão à ela.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a

¹⁸ Ibidem, p. 19.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem., p. 20.

verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura.²¹

Na sequência de sua abordagem, Foucault se dedica a explorar alguns dos procedimentos internos de controle e delimitação do discurso, ou seja, investigar como os discursos, eles mesmos, exercem seu próprio controle. Estes procedimentos operariam como princípios (de classificação, de ordenação, de distribuição) e o que estaria em jogo seria a submissão de outra dimensão do discurso, a do acontecimento e do acaso²².

O autor inicia pelo procedimento do *comentário*. Foucault pressupõe a existência de uma espécie de desnivelamento entre os discursos: de um lado, os discursos que “se dizem” e que se esvaem com o ato que os pronunciou; e de outro, os discursos que estão na origem de atos novos de fala que, por isso, são retomados, transformados e falados por estes últimos – “discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer”²³. Os discursos não estariam de antemão definidos de uma vez por todas em um dos níveis, mas haveria deslocamentos instáveis e inconstantes. Discursos fundadores, muitas vezes, se confundem com aqueles que o comentam ou repetem e, em outras situações, desaparecem e são substituídos por estes últimos. Como afirma Foucault: “embora seus pontos possam mudar, a função permanece; e o princípio de um deslocamento encontra-se sem cessar reposto em jogo”²⁴.

O desnivelamento entre discursos cumpre dois papéis que se implicam mutuamente: 1) Possibilita a construção de novos discursos indefinidamente: a

²¹ Ibidem, p. 20.

²² Ibidem, p. 21.

²³ Ibidem, p. 22.

²⁴ Ibidem, p. 23.

permanência do texto primeiro numa posição privilegiada, o estatuto de discurso reatualizável, sua possível multiplicidade de sentidos e a riqueza que lhe conferimos, “tudo isso funda uma possibilidade aberta de falar”²⁵; 2) O comentário deve dizer “enfim” – marca Foucault – “o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*”²⁶, de modo a deslocar sempre o paradoxo com o qual está em conformidade e do qual não escapa, dizendo pela primeira vez aquilo que já foi dito e repetindo exaustivamente o que ainda não o foi²⁷. Ao fazer-lhe parte de si, o comentário exorciza o acaso do discurso. A ele, ao acaso, é concedido a possibilidade de dizer algo para além do texto sob a condição de que o próprio texto seja dito e realizado. Porém, neste movimento, a multiplicidade de sentidos aberta pelo comentário é transferida “daquilo que arriscaria ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”²⁸.

Complementar ao *comentário*, Foucault desenvolve o princípio do *autor* como outro procedimento de “rarefação” do discurso, obviamente não se referindo ao indivíduo que escreveu ou pronunciou um texto – este último também, no tocante a sua obra, está submetido e implicado à forma que ganha a função de autor em determinada época, mesmo estando, o indivíduo que escreve, a influenciar e a modificar esta função²⁹ –, mas como um princípio capaz de agrupar discursos, dar unidade e fundamento as suas

²⁵ Ibidem, p. 24-25.

²⁶ Ibidem, p. 25.

²⁷ Ibidem., p. 25.

²⁸ Ibidem., p. 25-26.

²⁹ “Pois embora possa modificar a imagem tradicional que se faz de um autor, será a partir de uma nova posição do autor que se recortará, em tudo o que poderia ter dito, em tudo o que diz todos os dias, a todo o momento, o perfil ainda trêmulo de sua obra.” (Ibidem, p. 29).

significações, conferir-lhes coerência e eficácia, em certo sentido. Se por um lado, este princípio não está presente de forma constante em todos os lugares, como em nossas conversas diárias ou num documento (que pode precisar, como destaca Foucault, de signatário e não de autor)³⁰, por outro, ainda que não desempenhe o mesmo papel, a atribuição a um autor é regra em domínios como literatura, filosofia e ciência – e, ao longo da história, vai oscilando quanto a sua força em cada domínio.

Comentário e princípio do *autor* limitam o acaso do discurso através do jogo de uma identidade. No caso do primeiro, uma *identidade* sob a forma de *repetição* e do *mesmo*. Já do segundo, uma *identidade* sob a forma da *individualidade* e do *eu*³¹.

Foucault ainda fala de um terceiro princípio de limitação do discurso, as “disciplinas”, que ele qualifica como relativo e móvel, como princípio que possibilita construir, desde que em conformidade com um jogo restrito. Em termos de organização, as disciplinas se contrapõem aos princípios do *comentário* e do *autor*. Podemos definir uma disciplina como uma espécie de sistema anônimo (domínio de objetos, conjunto de método, corpus de preposições consideradas verdadeiras, jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos) ao alcance de quem quer ou puder servir-se dele. Sua existência está intimamente ligada a possibilidade de formular proposições novas. Elas diferem do princípio do *autor*, pois seu sentido e sua validade não estão ligados a quem veio se tornar seu autor. Assim como, se diferenciam do *comentário* por que o que é suposto no seu ponto de partida é aquilo que é necessário para a construção de novos enunciados e não, como no *comentário*, um sentido

³⁰ Ibidem., p. 26.

³¹ Ibidem., p. 29.

que precisa ser redescoberto e nem uma identidade a ser repetida³².

Uma disciplina não se reduz a tudo que pode ser dito de verdadeiro sobre uma coisa, nem ao conjunto de tudo que pode ser aceito acerca de um dado em específico com relação a um princípio de coerência ou de sistematicidade. Deste modo, as disciplinas constituem-se tanto de verdades como de erros, estes últimos como resíduos ou alteridades com funções positivas, de eficácia histórica, desempenhando um papel inseparável daquele das verdades. A preposição que faz parte do corpus de uma disciplina é aquela que responde a condições diferentes, talvez mais estritas e mais complexas, do que a verdade, como, por exemplo, dirigir-se a um plano de objetos bem determinado (é preciso já fazer parte do conjunto da disciplina para ser julgado verdadeiro ou falso em seus termos), bem como, deve poder se inscrever em certo horizonte teórico³³. Naquilo que Foucault denominou “espaço de uma exterioridade selvagem” é sempre possível dizer o verdadeiro, mas, nos domínios de uma disciplina, é condição para estar no verdadeiro, “obedecer às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”³⁴.

A disciplina, portanto, nada mais é do que um princípio de controle da produção do discurso que demarca seus limites, diferentemente do *comentário* e do princípio de *autor*, a partir do jogo de uma identidade que se substancializa na forma de uma reatualização constante das regras³⁵.

³² Ibidem., p. 30.

³³ Ibidem., p. 31-33.

³⁴ Ibidem., p. 35.

³⁵ Ibidem., p. 36.

Das análises de Foucault sobre os procedimentos que viabilizam o controle dos discursos, resta ainda um terceiro grupo (o autor sinalizará para quatro formas deste grupo: rituais da palavra – o mais visível e superficial dentre eles –, sociedades do discurso, grupos doutrinários e apropriações sociais). Neste momento de sua argumentação, Foucault dirige seu olhar para os procedimentos que visam estabelecer as condições de funcionamento dos discursos, bem como impor regras aos indivíduos que os pronunciam, restringindo o acesso a estes discursos. Não há a mesma abertura a todas as regiões do discurso. A entrada na sua ordem está atrelada a satisfação de determinadas exigências ou qualificação³⁶.

O *ritual* estabelece a qualificação que os indivíduos falantes devem possuir – eles devem marcar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados no complexo jogo de um diálogo; define todo um conjunto de signos que devem acompanhar o discurso – gestos, comportamentos, circunstâncias; firma a eficácia das palavras, seja suposta ou imposta, bem como seu efeito sobre seus interlocutores; demarca os limites do seu valor de coerção. “Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos”³⁷.

As *sociedades do discurso*, diferenciando-se parcialmente do *ritual*, especialmente, no tocante a forma de funcionar, têm como função produzir ou conservar discursos, fazendo-os circular em um espaço fechado (tendência de número reduzido de indivíduos que o falam e só entre eles o discurso deve circular e se transmitir), distribuindo-os, sem que essa distribuição possa despossuir

³⁶ Ibidem., p. 36-37.

³⁷ Ibidem., p. 39.

seus detentores, em conformidade com regras estritas.³⁸ Trazendo grupos de rapsodos como modelos arcaicos de *sociedades do discurso*, Foucault reforça uma de suas fundamentais características, o jogo ambíguo entre segredo e divulgação: “sua aprendizagem fazia estar ao mesmo tempo em um grupo e em um segredo que a recitação manifestava, mas não divulgava”³⁹. Se por um lado, afirma o autor, não existem mais *sociedades do discurso* nestes termos, por outro, até mesmo em ordens do discurso públicas e libertas de rituais, estão em vigor formas de apropriação do segredo. Foucault dá como exemplo, entre outros, uma espécie de *sociedade do discurso* difusa e coercitiva que se materializaria no ato de escrever como institucionalizado nos nossos dias atuais (“no livro, no sistema de edição, no personagem do escritor”⁴⁰).

As *doutrinas* ou *grupos doutrinários* (religiosos, políticos, filosóficos), ao contrário das *sociedades do discurso*, visam difundir-se. A pertença recíproca à determinada doutrina pelo número ilimitado de indivíduos que se queira é definido pelo compartilhamento entre os mesmos de um só e mesmo conjunto de discursos. Porém, reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de regra de conformidade com discursos válidos não expressam toda a sutileza desse sistema de restrição, nem o afasta suficientemente de outro procedimento alocado por Foucault em outro grupo, como o das disciplinas científicas, por exemplo. O pertencimento à uma doutrina questiona, um através do outro, o enunciado e o sujeito falante e implica uma dupla sujeição: dos sujeitos falantes aos discursos e destes ao grupo dos indivíduos que falam. Verificamos o colocar em xeque do sujeito falante pelo e a partir do enunciado quando vimos os procedimentos de

³⁸ Ibidem., p. 39.

³⁹ Ibidem., p. 40.

⁴⁰ Ibidem., p. 41.

exclusão e o mecanismo de *separação* e *rejeição* entrando em cena no momento em que o sujeito falante formula enunciados inassimiláveis. Neste sentido, nos ensina Foucault, a heresia não é proveniente de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, mas a eles pertence necessariamente. Da mesma forma, inversamente, a doutrina questiona os enunciados a partir do sujeito falante na medida em que expressa uma pertença prévia - pertença de classe, por exemplo⁴¹.

O autor ainda se dedica a analisar brevemente, em escala mais ampla, o que ele denominou de *apropriação social dos discursos*. A educação, ainda que seja o instrumento pelo qual cada indivíduo pode acessar qualquer discurso, vai ao encontro, em termos de distribuição, naquilo que permite ou impede, das demarcações desenhadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Assim, cada sistema de educação é um mecanismo político de manutenção e/ou modificação da apropriação dos discursos⁴².

Foucault considera muito abstrato separar estes procedimentos, afirmando que, na maior parte do tempo, eles se interrelacionam uns aos outros, constituindo grandes estruturas (“espécies de grandes edifícios”, nos termos de Foucault) “que garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discursos e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos”⁴³.

A pausa no texto, ou mudança de respiração, é seguida por um importante questionamento, talvez como uma espécie de assombro: “eu me pergunto se certo número de temas da filosofia não vieram *responder* a esses

⁴¹ Ibidem., p. 42-43.

⁴² Ibidem, p. 43-44.

⁴³ Ibidem, p. 44.

jogos de limitações e de exclusões e, talvez também, *reforçá-los*⁴⁴.

Foucault indica um esboço de *resposta* da filosofia, digamos, através da proposta de uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como fundamento do seu desenvolvimento, capaz de reconduzir uma ética do conhecimento que se caracterizaria por prometer a verdade apenas ao desejo de verdade e ao poder de pensá-la⁴⁵.

E, logo após, passa a refletir de que modo os temas da filosofia trataram de *reforçar* esses jogos de limitações e exclusões através de uma denegação que atinge a realidade do discurso em geral. O diagnóstico foucaultiano é o de uma supressão da realidade do discurso pelo pensamento ocidental que vem sendo operada desde a exclusão dos jogos e do comércio dos sofistas, bem como do sufocamento de seus paradoxos, ganhando novas roupagens ao longo da história, inclusive, recentemente, sob a forma de temas bem recorrentes para Foucault. O discurso vai sendo relegado pelo pensamento ocidental a ocupar um lugar inferior entre o pensamento e a palavra, de mero suporte entre o pensar e o falar, seja como “pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras”, seja como “estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido”⁴⁶.

A temática do *sujeito fundante*, possivelmente, poderia suprimir a realidade do discurso. Através de suas intenções, o *sujeito fundante*, investido nesta condição, deveria preencher as formas vazias da língua; deveria reapreender na intuição o sentido que ali se encontra ao atravessar a espessura do real ou a inércia das coisas vazias; fundará horizontes de significações que caberá a história,

⁴⁴ Ibidem, p. 45. Grifo meu.

⁴⁵ Ibidem., p. 45.

⁴⁶ Ibidem., p. 46.

no futuro, explicitar e que servirão de fundamento para as ciências. “Na sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, marcas, traços, letras. Mas, para manifestá-los, não precisa passar pela instância singular do discurso”⁴⁷.

Correspondente a este último e com função próxima, Foucault nos fala também do tema da *experiência originária*. No nível da experiência, ainda anterior a possibilidade de ser reformulada sob a égide de um *cogito*, significações primeiras, de algum modo já ditas, se estendem pelo mundo, acomodando-o em torno a nós e abrindo-o numa espécie de dimensão primeira de reconhecimento. Deste modo, no fundamento da possibilidade de falarmos do mundo, no mundo (designar, nomear, julgar e conhecer), existiria uma cumplicidade primeira com ele, garantindo, de certo modo, seu estatuto de verdade. Nesta conjuntura, na expressão de Foucault, o discurso, em sua legitimidade, seria relegado a uma “discreta leitura” – caberia a linguagem o “fazer manifestar-se” do sentido que as coisas murmuram de antemão e, neste sentido, desde sua expressão mais elementar, nos informar sobre um ser do qual ela seria, de certa forma, já sua espessura (“nervura”)⁴⁸.

O terceiro tema capaz, segundo Foucault, de elidir a realidade do discurso, apesar de sua aparência em contrário, é o da *mediação universal*. Senão vejamos, ao estender por toda a parte o movimento de um logos capaz de erigir singularidades em conceitos e possibilitar à consciência imediata desenvolver a racionalidade do mundo, estaríamos colocando o discurso como cerne de toda especulação. Porém, ao invés de um discurso com sentido próprio de realidade ou a realidade própria do discurso, o logos é a expressão de um discurso desde sempre já pronunciado,

⁴⁷ Ibidem., p. 47.

⁴⁸ Ibidem., p. 47-48.

espécie de sentença “onde as coisas e os acontecimentos se tornam insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência”⁴⁹. Neste sentido, o discurso não seria mais que o reflexo de uma concepção de verdade. Foucault não poderia ser mais preciso em suas palavras: “quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isto se dá por que todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si”⁵⁰.

Assim, para o autor, seja numa filosofia do *sujeito fundante*, na qual o discurso é reduzido a um jogo de escritura; seja numa filosofia da *experiência or/iginária*, na qual o discurso cai num jogo de leitura; ou numa filosofia da *mediação universal*, onde o discurso se transmuta em jogo de troca – ou seja, filosofias nas quais o que se põe em jogo são os signos, “o discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante”⁵¹.

Neste sentido, Foucault parece ter conseguido demonstrar que, sob a luz de uma aparente veneração do discurso – “logofilia” –, à sombra, esconde-se um certo temor. É como se a produção do discurso, com suas interdições, supressões, fronteiras e limites estivesse organizada de tal forma a colonizar sua própria proliferação qualitativa - sua riqueza domesticada naquilo que ela teria de mais perigoso e sua desordem organizada através de figuras capazes de inofensibilizar o incontrolável – quase como uma tentativa de extirpar dos jogos da língua e do pensamento as marcas de sua inscrição definitiva. Foucault caracteriza como uma “logofobia” este temor “desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de

⁴⁹ Ibidem., p. 48-49.

⁵⁰ Ibidem., p. 49.

⁵¹ Ibidem., p. 49.

violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado discurso⁵².

A decisão de analisar este temor em suas condições, jogo e efeitos, ao invés de tentar extirpá-lo, perpassa, para Foucault, pela tomada de três atitudes correspondentes aos três grupos de procedimentos verificados ao longo do texto pelo autor: questionar a vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento e suspender a soberania do significante⁵³.

Essas tarefas, definidas naquele momento como as tarefas para seus próximos anos de trabalho, exigem certos direcionamentos metodológicos. Estes, por sua vez, requerem os princípios que seguem:

Primeiramente, *o princípio da inversão* (e, a partir dele, os demais) que consiste em localizar o jogo negativo (de um recorte ou de uma rarefação do discurso, por exemplo) lá onde a tradição nos inclinou a reconhecer como aquelas que exercem um papel positivo, ou seja, como fonte do discurso, de sua expansão e continuidade, figuras como a do autor, da disciplina e da vontade de verdade⁵⁴. Um *princípio de descontinuidade* que trate os discursos como práticas descontínuas que se entrecruzam, mas também, em determina/dos momentos, se ignoram e se excluem⁵⁵; um *princípio de especificidade*, no qual o discurso é concebido como uma prática violenta que impomos às coisas e é somente no interior desta prática que os acontecimentos do discurso encontram sua regularidade⁵⁶; e um *princípio de exterioridade*, onde o que está em jogo para o discurso não é

⁵² Ibidem, p. 50.

⁵³ Ibidem, p. 51.

⁵⁴ Ibidem., p. 51-52.

⁵⁵ Ibidem, p. 52-53.

⁵⁶ Ibidem, p. 53.

uma dimensão interior e bem guardada, nem um pensamento ou uma significação que se expressariam através dele, mas suas condições externas de possibilidade, “àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras”⁵⁷.

Foucault trabalha também quatro noções que devem servir de norte regulador da análise, em oposição às noções que dominaram, de modo geral, a história tradicional das ideias (ponto da criação, unidade da obra, época ou de um tema, marca da originalidade individual e riqueza indefinida das significações ocultas). São elas: a noção de acontecimento em oposição à criação, a de série em relação à unidade, a de regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação⁵⁸.

A história praticada naquele momento, para Foucault, expande incessantemente o campo dos acontecimentos, descobrindo novas camadas (mais superficiais ou profundas), isolando novos conjuntos onde, às vezes, eles são numerosos, intercambiáveis e densos e, em outros momentos, raros e decisivos. Nenhum elemento é considerado sem levar em consideração a série a qual faz parte, a análise da qual é dependente, sem buscar compreender a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade de sua emergência, sem questionar-se sobre as variações, as inflexões, sem tentar definir as condições as quais é dependente. A história, portanto, não vislumbra mais compreender os acontecimentos através de um jogo de causas e efeitos correspondente à uma unidade que alimenta um devir, sem qualidade de porvir, homogêneo e hierarquizado – especialmente, para não se ver às voltas, novamente, com estruturas anteriores, estranhas e hostis ao próprio acontecimento. Mas, sim, definir séries diversas, entrecruzadas, possivelmente

⁵⁷ Ibidem, p. 53.

⁵⁸ Ibidem., p. 54.

divergentes, não autônomas, com o intuito de circunscrever o “lugar” do acontecimento – “as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”⁵⁹.

Neste sentido, as noções fundamentais passam a serem as de *acontecimento* e de *série* (bem como, as que delas derivam: regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência e transformações) e não mais as de consciência e continuidade (e seus problemas correspondentes, como liberdade e causalidade), nem as de signo e estrutura⁶⁰.

Nossa reconstrução do quadro foucaultiano em *A ordem do discurso* ainda precisa perpassar as noções de *acontecimento* e *série* que o autor aponta como fundamentais. Para que os discursos possam ser tratados como conjunto de acontecimentos discursivos, em Foucault, neste momento de sua obra, a filosofia do acontecimento deve caminhar para um paradoxal materialismo do incorpóreo. Pois, se por um lado, o acontecimento não é substância, nem acidente ou qualidade, tampouco processo – está para além da ordem do corpóreo –, por outro, não é imaterial⁶¹; é sob uma dimensão de materialidade que se efetiva e se faz efeito, ou seja, produz-se como efeito de uma e numa dispersão material; “consiste na relação, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo”⁶².

Sob outro ângulo da questão, de que forma devemos conceber o *descontínuo* para que os acontecimentos discursivos sejam recebidos como séries homogêneas, porém descontínuas – cada uma em relação as demais? Em contraposição às unidades tradicionais como a do instante e

⁵⁹ Ibidem., p. 55-56.

⁶⁰ Ibidem., p. 56-57.

⁶¹ Ibidem., p. 57-58.

⁶² Ibidem., p. 57-58.

do sujeito, o *descontínuo* aqui é aquilo que rompe o instante e dispersa o sujeito numa pluralidade de posições e funções possíveis⁶³. Independentemente e por debaixo de sujeito e instante, seria possível se estabelecer, entre estas séries descontínuas, relações de outra ordem que não a da sucessão (ou da simultaneidade) em uma ou mais consciências. Isto implicaria elaborar uma teoria das “sistematicidades descontínuas”, para além das filosofias do sujeito e do tempo. Se cada uma dessas séries discursivas, dentro de certos limites, possui alguma regularidade, poderíamos conceber nexos de causalidade mecânica ou de necessidade ideal entre seus elementos constitutivos. A causalidade deveria ser considerada na produção dos acontecimentos, verificando-se, desde logo, a necessidade de uma teoria que ajudasse a pensar as relações do acaso e do pensamento⁶⁴.

Este seria o sutil deslocamento na história das ideias proposto por Foucault, deixando de lidar com possíveis representações que estariam por detrás dos discursos, para tratar “dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos” – “pequena engrenagem” capaz de incutir nas fundações do pensamento aquilo que ele pretende expurgar: o acaso, o descontínuo e a materialidade⁶⁵.

Linguagem e Pensamento do exterior

Em 1966, quatro anos antes de sua aula inaugural, Foucault publica o texto “O pensamento do exterior”⁶⁶,

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 57-58.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 58-59.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. “O pensamento do exterior?”. In MOTA, Manoel de B. da (Org.). *Ditos e escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Trad. Inês Barbosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 219-242.

onde se dedica, especialmente, à obra de Blanchot. Texto rico e denso – cuja devida análise demandaria um conhecimento maior da obra de Blanchot, bem como outro enfoque em nosso texto –, para os fins deste trabalho, vamos explorá-lo apenas em suas linhas iniciais no tocante a concepção de linguagem que Foucault desenvolve e tem na obra de Blanchot uma de suas grandes expressões. Nossa incursão neste ponto, em especial, se justifica, assim o entendemos, por que parece ser uma das tentativas de resolver um dos grandes dilemas a que a obra de Foucault como um todo se propõe a fazer, e a *ordem do discurso* não é diferente ao diagnosticá-lo: a questão da subjetividade, no que tudo indica, como marco forte, tal como nos foi legada pela fenomenologia husserliana, e seu papel central numa ordem dominante do discurso.

A linguagem em Foucault é pura exterioridade. O vazio em que se expressa a fragilidade da ausência de conteúdo do “eu falo”, este suposto vazio cheio de oportunidades, é a abertura pela qual a linguagem se exprime infinitamente, enquanto a figura do eu falante, acostumada, direta ou indiretamente, a tudo preencher, esfarela-se na nudez do seu horizonte expressivo. O eu falante é destituído de seu poder sobre a linguagem, sua responsabilidade pelo discurso – não está mais na base de sua sustentação, nem através dele se afirma – pois não se trata de um discurso ou da comunicação de um sentido, mas da manifestação do que lhe é exterior, da “linguagem em seu ser bruto”. A linguagem se liberta do julgamento daquele para qual se dirige, da verdade daquilo que diz e dos valores e sistemas representativos dos quais se vale, para ser aquilo que é ou ainda será – como se, entendemos, fosse a significância de seu próprio significado enquanto alteridade irreduzível⁶⁷. Conforme o próprio Foucault,

⁶⁷ FOUCAULT, M. “O pensamento do exterior”, Op. Cit., p. 220.

[...] a menos justamente que o vazio em que se manifesta a debilidade sem conteúdo do ‘eu falo’ seja uma abertura absoluta por onde a linguagem pode se exprimir infinitamente, enquanto o sujeito – o ‘eu’ que fala – se despedaça, se dispersa e se espalha até desaparecer nesse espaço nu. Se, de fato, a linguagem só tem seu lugar na soberania solitária do ‘eu falo’, por direito nada pode limitá-la – nem aquele a quem ela se dirige, nem a verdade do que ela diz, nem os valores ou sistemas representativos que ela utiliza: em suma, não é mais discurso e comunicação de um sentido, mas exposição da linguagem em seu ser bruto, pura exterioridade manifesta; e o sujeito que fala não é mais a tal ponto o responsável pelo discurso (aquele que o mantém, que através dele afirma e julga, nele se representa às vezes sob uma forma gramatical preparada para esse efeito), quanto à inexistência, em cujo vazio persegue sem trégua a expansão infinita da linguagem.⁶⁸

É neste sentido de linguagem como exterioridade que se pode conceber a literatura como acontecimento. A literatura seria expressão desta passagem para o fora em que a linguagem se dá para além da ordem ou do modo de ser do discurso – o filho pródigo da ditadura da representação e da ordem da interioridade. O discurso literário se autoconstrói numa constelação, espaço onde cada ponto, infinitamente distantes um dos outros, se implicam mutuamente à medida que se separam. Deste modo, a literatura seria também o testemunho de uma espécie de cisão definitiva constitutiva da linguagem, linguagem que incessantemente se separa de si – como um insistente exílio de si que lhe é característico – em direção ao fora onde se encontra naquilo que lhe é mais próprio,

⁶⁸ Ibidem., p. 220.

seu ser em constante afastamento e dispersão⁶⁹. Se não, vejamos nas palavras de Foucault:

De fato, o acontecimento que faz nascer o que no sentido estrito se entende por ‘literatura’ só é da ordem da interiorização em uma abordagem superficial; trata-se muito mais de uma passagem para o ‘fora’: a linguagem escapa ao modo de ser do discurso – ou seja, à dinastia da representação – e o discurso literário se desenvolve a partir dele mesmo, formando uma rede em que cada ponto, distinto dos outros, a distância mesmo dos mais próximos, está situado em relação a todos em um espaço que ao mesmo tempo os abriga e o separa. 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, nesta 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’.⁷⁰

Retomemos a distinção que Foucault faz entre o “eu falo” do “eu penso”, naquilo que ela traz de esclarecedor. O “eu penso”, em termos cartesianos gerais, é o estatuto de certeza do Eu e de sua existência – fruto de um pensamento do pensamento que, conforme a tradição, nos embreita numa interioridade. Já o “eu falo”, se refere ao eu já em vistas de seu apagamento, já em dispersão, sublinhando aquilo que permanecia escondido, o vazio

⁶⁹ Ibidem., p. 220-221

⁷⁰ Ibidem., p. 220-221.

onde o que está em jogo se coloca – modo como a literatura seria a expressão de uma fala da fala que nos transporta para este fora onde o sujeito falante desaparece, tornando-se um enorme perigo para a reflexão ocidental hegemônica⁷¹. Novamente, o texto foucaultiano:

Este [o “eu penso”] conduzia de fato a certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele [o “eu falo”], pelo contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e dela só deixa aparecer o lugar vazio. O pensamento do pensamento, uma tradição ainda mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala. É sem dúvida por essa razão que a reflexão ocidental hesitou por tanto tempo em pensar o ser da linguagem: como se ela tivesse pressentido o perigo que constituiria para a evidência do ‘Eu sou’ a experiência nua da linguagem.⁷²

Eis o movimento singular de Foucault: trazer à tona o que a tradição do pensamento ocidental não cansou de esconder, o espaço vazio onde a linguagem se expressa infinitamente em sua exterioridade, ao perceber que o ser da linguagem só aparece para si próprio no apagamento da subjetividade que a ofusca. Foucault não se contenta com este movimento e vai além. Se assim se pode dizer, a linguagem como pura exterioridade seria o reflexo do pensamento que a tradição ocidental acabou por gestar à sua margem, “o pensamento do exterior”. Pensamento que se aloca fora da subjetividade e da positividade do saber para em relação a eles colocar-se como limite proveniente

⁷¹ Ibidem, p. 221.

⁷² Ibidem, p. 221.

do exterior, marcando o fim do sujeito, dando contornos ao movimento do seu apagamento e dispersão, acolhendo sua invisível ausência, possibilitando e, de certo modo, preservando o vazio que lhe serve de lugar e o desencontro consigo mesmo – distância infranqueável – que lhe garante ir adiante, infinitas possibilidades em seu horizonte, o seu ainda não⁷³. Foucault é mais preciso:

A abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade são hoje uma experiência que se anuncia em pontos bastante diferentes da cultura: no simples gesto de escrever como nas tentativas para formalizar a linguagem, no estudo dos mitos e da psicanálise, na busca desse *Logos* que constitui o lugar de nascimento de toda a razão ocidental. Eis que nos deparamos com uma hiância que por muito tempo permaneceu invisível para nós: o ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito. Como ter acesso a essa estranha relação? Talvez por uma forma de pensamento cuja possibilidade ainda incerta a cultura ocidental delineou em suas margens. Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em

⁷³ Ibidem, p. 221-222.

relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar ‘o pensamento do exterior’.⁷⁴

Para Foucault, deste modo, Blanchot seria uma referência no tocante ao pensamento do exterior, na medida em que a existência de sua obra se afirma independentemente dele e pela sua retirada, assim como, neste movimento, Blanchot passaria a não mais estar encoberto por seus textos, mas ser um outro em relação à existência deles⁷⁵:

Desse pensamento, Blanchot talvez não seja somente uma das testemunhas. Quanto mais ele se retira na manifestação de sua obra, mais ele está não oculto por seus textos, mas ausente da existência deles e ausente pela força maravilhosa dessa existência, ele é de preferência para nós esse pensamento mesmo – a presença do real, absolutamente longínqua, cintilante, invisível, o destino necessário, a lei inevitável, o vigor calmo, infinito, avaliado por esse mesmo pensamento.⁷⁶

Como fechamento desta seção do trabalho, gostaríamos de deixar uma passagem inicial de *A ordem do discurso*, que nos entendemos que deva ser lida neste contexto:

Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo o começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse

⁷⁴ Ibidem., p. 221-222.

⁷⁵ Ibidem, p. 223-224.

⁷⁶ Ibidem, p. 223-224.

a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela houvesse me dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível.⁷⁷

Dar voz a Blanchot

Em *Michel Foucault tal como eu imagino*⁷⁸, ensaio de Maurice Blanchot sobre a obra de Foucault, o autor dedica algumas linhas ao texto/aula inaugural *A ordem do discurso* e faz uma importante consideração sobre a questão do sujeito naquele momento das reflexões de Foucault:

[...] temos certo que Foucault, seguindo aí um conceito da produção literária, se livra pura e simplesmente da noção de sujeito: já não há obra, já não há autor, já não há unidade criadora. Mas não é assim tão simples. O sujeito não desaparece.⁷⁹

Não é o sujeito que desaparece, conforme Blanchot, mas a sua unidade, excessivamente determinada, que é colocada à prova. O desaparecimento do sujeito, ou seja, este novo modo de ser sob a forma do desaparecimento, bem como sua dispersão – que dele nos oferece uma pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções – é o que dá o que pensar, provoca a investigação, porém, antes de significar o apagamento

⁷⁷FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*. Op. Cit., p. 5-6.

⁷⁸ BLANCHOT, Maurice. “Michel Foucault tal como eu imagino”. In *Uma voz vinda de outro lugar*. Trad. Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 111-159.

⁷⁹ Ibidem, p. 126-127.

definitivo do sujeito, sugere uma maneira de ser do sujeito que é desaparecimento⁸⁰.

Nossa interpretação quanto à questão da subjetividade, desenvolvemos a partir de outros autores – vai ao encontro da de Branchot. Como consideração final, o ponto final provisório, gostaríamos de deixar uma passagem de outro texto de Blanchot que, entendemos, expressa ainda melhor nosso ponto de vista:

O ser busca, não ser reconhecido, mas ser contestado: ele vai, para existir, em direção ao outro que o contesta e por vezes o nega, a fim de que ele não comece a ser senão nessa privação que o torna consciente (está aí a origem de sua consciência) da impossibilidade de ser ele mesmo, de insistir como *ipse*, ou caso se queira, como indivíduo separado: assim, talvez, ele ex-istir-á, provando-se como exterioridade sempre prévia, ou como existência de parte à parte estilhaçada, não se compondo senão ao se decompor constante, violenta e silenciosamente⁸¹.

Referências Bibliográficas

BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Trad. Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair A. Almeida Filho. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. de A. Sampaio. 13ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

⁸⁰ Ibidem, p.127.

⁸¹ BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair A. Almeida Filho. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Lumme Editor, 2013, p. 17.

_____. *Ditos e escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. MOTA, Manoel de B. da (Org. e Sel.) Trad. Inês Barbosa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhete. 16ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

**▣ O desaparecimento possível e
necessário ▣**

O AUTOR NO ESTRUTURALISMO E NA HERMENÊUTICA: UM ESTUDO DO TEMA EM MICHEL FOUCAULT E PAUL RICOEUR

Luã Jung¹

1. Introdução

Interpretação é um conceito tanto usado quanto indeterminado. Juristas, críticos literários, historiadores e teólogos interpretam códigos, poemas, documentos e textos sagrados como a bíblia, respectivamente. Não apenas os técnicos, mas qualquer um, numa conversa, afirma sem receio que interpreta o seu colega de diálogo enquanto este tenta comunicar, através de sons, uma mensagem. No caso paradigmático da conversação, às vezes, o ouvinte exclama: - o que você quer dizer com isso? Essa situação, comum nas conversas do dia-a-dia, tornou-se, entretanto, extremamente problemática nas teorias da interpretação textual contemporâneas. Atualmente, são poucos os teóricos do direito ou da literatura, por exemplo, que ainda sustentam uma teoria da interpretação que coloque como tarefa última dessa atividade a descoberta da intenção do autor, embora ainda haja pensadores influentes que a proponham². Podemos dizer que, se com Nietzsche afirmou-se no século XIX que deus está morto, no século

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES. Inogueirajung@gmail.com.

² Ver, por exemplo, no direito, POSNER, Richard. *Problemas de filosofia do direito*. Tradução Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins fontes, 2007. No âmbito da literatura, destaco HIRSCH, E.D. *Validity in interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.

XX, por sua vez, a teoria da interpretação, amparada pela filosofia, atestou a morte do autor.

O que causou e o que legitima a “morte do autor”? É certo que o autor, nos termos em que foi tradicionalmente concebido, representa um modelo de pensamento que pode ser bem determinado, a saber: a filosofia da consciência e, historicamente, as teorias de cunho romântico que têm como principais referências autores como Schleiermacher e Dilthey. Os “assassinos” do autor, no entanto, têm nomes e origens variadas. Podemos ver a crítica à figura do autor na hermenêutica filosófica e no estruturalismo, por exemplo. Essas duas concepções filosóficas influenciaram e foram influenciadas, no âmbito literário, pelas escolas da estética da recepção, a nova crítica, o formalismo russo etc.

Tanto a hermenêutica quanto o estruturalismo trabalharam o problema da linguagem de maneira a fomentar o descrédito das filosofias atreladas à consciência e ao esquema sujeito-objeto e, na instância que nos importa no presente texto, à ideia de intenção do autor. Portanto, abordaremos as ideias de Michel Foucault e Paul Ricoeur a respeito do tema. Isso porque, além do fato em comum de que ambos pertencem à tradição filosófica francesa e de criticarem o conceito de autor, tanto Foucault quanto Ricoeur, dentro de suas perspectivas teóricas (Foucault situado no estruturalismo e Ricoeur na fenomenologia e hermenêutica), foram críticos de seus próprios quadros teóricos, o que os torna autores que não apenas se apropriaram de determinadas escolas de pensamento, mas que inovaram no tratamento de questões anteriores a eles.

2. *Que importa quem fala? Michel Foucault e o desaparecimento do autor*

Em sua conferência “O que é um autor?”, Foucault toma emprestado uma formulação de Beckett: “Que importa quem fala, disse alguém, que importa quem fala”. Para Foucault, deve-se “reconhecer nesta indiferença um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea”³. Essa indiferença para com o autor, para Foucault, pode ser problematizada a partir de dois temas. Um deles é de caráter estético, qual seja, do parentesco da escrita contemporânea com a morte. Nas narrativas e epopeias gregas, tratava-se de perpetuar a imortalidade do herói, o qual, ao morrer jovem, tinha sua vida consagrada e glorificada pela morte e passava, assim, à imortalidade. Para Foucault, no entanto, a cultura do século XX subverteu essa ideia:

a escrita está agora ligada ao sacrifício, ao sacrifício da própria vida; apagamento voluntário que não tem de ser representado nos livros, já que se cumpre na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de conferir a imortalidade passou a ter o direito de matar, de ser assassina de seu autor. Veja-se os casos de Flaubert, Proust, Kafka. Mas há ainda outra coisa: esta relação da escrita com a morte manifesta-se também no apagamento dos caracteres individuais do sujeito que escreve; por intermédio de todo o emaranhado que estabelece entre ele próprio e o que escreve, ele retira a todos os signos a sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade da sua ausência; é-lhe necessário representar o papel do morto no jogo da escrita.⁴

³ FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006, p. 34.

⁴ *Ibid.*, 36-37.

O outro caminho pelo qual é possível falar da morte do autor é explicado por Foucault no sentido de que

pode dizer-se que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: só se refere a si própria, mas não se deixa porém aprisionar na forma de interioridade; identifica-se com a sua própria exterioridade manifesta. O que quer dizer que a escrita é um jogo ordenado de signos que se deve menos ao seu conteúdo significativo do que à própria natureza do significante (...) Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação de um sujeito numa linguagem; é uma questão de abertura de um espaço onde o sujeito de escrita está sempre a desaparecer.⁵

Esse aspecto é mais relevante para as ambições metodológicas deste texto, isso porque Foucault expressa, neste trecho, uma notável influência estruturalista no tratamento da linguagem e particularmente do texto. Mas Foucault se depara com alguns conceitos que se apresentam como obstáculos para a postura “deflacionária” em relação ao autor. Um deles é o conceito de obra. Foucault leva adiante questões como o que é uma obra? O que a compõe? Uma obra é aquele conjunto de escritos produzidos pelo autor? Quais desses escritos contam? Uma nota da lavanderia pode ser parte da obra de Nietzsche? (O que é um autor?). O conceito obra se apresenta, nesse sentido, muito complexo, de maneira que para que fosse possível referir uma obra a um autor, seria necessário a formulação de uma teoria da obra:

⁵ Ibid., p. 35.

Quando se empreende, por exemplo, a publicação das obras de Nietzsche, onde é que se deve parar? Será com certeza preciso publicar tudo, mas o que quer dizer este ‘tudo’? Tudo o que o próprio Nietzsche publicou, sem dúvida. Os rascunhos das suas obras? Evidentemente. Os projectos de aforismos? Sim. As emendas, as notas de rodapé? Também. Mas quando, no interior de um caderno cheio de aforismos, se encontra uma referência, uma indicação de um encontro ou de um endereço, um recibo de lavanderia: obra ou não? Mas por que não? E isto indefinidamente.⁶

Outra questão levantada por Foucault é a do nome do Autor. Certamente Aristóteles é um nome próprio que designa um indivíduo. Mas quando nos referimos A “Aristóteles”, não usamos o nome da mesma maneira como se apontássemos para alguém numa sala e disséssemos: - este é João. Quando dizemos “Aristóteles”, “empregamos uma palavra que é o equivalente a uma só ou a uma série de descrições definidas, do género: ‘o autor dos *Analíticos*’, ou ‘o fundador da ontologia’, etc.”⁷. Nesse sentido o nome do autor não tem a mesma função que a de um nome próprio: “os problemas postos pelo nome do autor são mais complexos: se descobro que Shakespeare não nasceu na casa em que se visita hoje como tal, a modificação não vai alterar o funcionamento do nome do autor”, no entanto, “se se demonstrasse que Shakespeare não escreveu os *Sonetos* que passam por seus, a mudança seria de outro tipo: já não deixaria indiferente o funcionamento do nome do autor”⁸. O nome do autor, nesse sentido, funciona como um elemento que exerce aos discursos o papel de classificador, o qual agrupa textos em

⁶ Ibid., p. 38.

⁷ Ibid., p. 42.

⁸Ibid., p. 43.

uma determinada ordem e em determinada classificação e determina até mesmo sua recepção pela crítica:

Em suma, o nome de autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, ter um nome de autor, o facto de se poder dizer ‘isto foi escrito por fulano’ ou ‘tal indivíduo é o autor’, indica que esse discurso não é um discurso quotidiano, indiferente, um discurso flutuante e passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto.⁹

Foucault passa, em seguida, a analisar mais detalhadamente a função que o “autor” exerce em nossa cultura. A primeira característica é que os textos, livros e discursos começaram a ter autores na medida em que determinados discursos foram considerados transgressores e, assim, surgiu a necessidade de punição aos seus produtores. Isso, por sua vez, é anterior à instauração de um regime de propriedade para os textos, quando, no final do século XVIII e início do século XIX, foram promulgadas regras que conferiam direitos de autor e regulações comerciais entre autores e editores. A segunda característica é que a função autor não exerce de maneira uniforme o mesmo papel ao longo da história e entre os diferentes campos do saber. Na idade média, por exemplo, a validade de um argumento científico dependia fortemente de sua origem, de seu autor, o que se modificou na modernidade, onde o autor concede apenas o nome aos seus teoremas, não mais valor de verdade. A terceira característica consiste no fato de que a função autor não se forma espontaneamente, mas é uma construção de um ser racional chamado de autor. O indivíduo que é chamado de

⁹Ibid., p. 45.

autor, apesar da tentativa de conceder-lhe um estatuto realista, não passa de uma projeção psicologizante “do tratamento a que submetemos os textos, as aproximações que operamos, os traços que estabelecemos como pertinentes, as continuidades que admitimos ou as exclusões que efectuamos. Todas estas operações variam conforme as épocas e os tipos de discurso”¹⁰. A última característica problemática da função autor é que ela é ambígua no sentido de que ela comporta, dentro de um texto, diferentes “eus”. A pessoa do prefácio, nesse sentido, não é a mesma que o locutor, tampouco aquela que leva adiante um exemplo matemático. Enfim, (1) “a função do autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos”; (2) “não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização”; (3) “ não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas através de uma série de operações específicas e complexas”; (4) “não reenvia pura e simplesmente para um indivíduo real, podendo dar lugar a vários ‘eus’ em, simultâneo, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem ocupar”¹¹.

Foucault também entende que, para ele, autores do século XIX como Marx e Freud representam, enquanto autores, algo completamente diferente do que podemos ver em autores, como, por exemplo, Galileu. Marx e Freud são, ao contrário de Galileu, instauradores de discursividade. Com isso Foucault entende que esses autores “não são apenas autores das suas obras, dos seus livros. Produziram alguma coisa mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos”¹². O exemplo mais simples do que Foucault

¹⁰Ibid., p. 51.

¹¹Ibid., p. 56-57.

¹²Ibid., p. 58.

pretende expressar quando se refere a Freud e a Marx como instauradores de discurso está no seguinte trecho: “O reexame do texto de Galileu pode muito bem mudar o conhecimento que temos da história da mecânica, mas nunca a própria mecânica. Em contrapartida, o reexame dos textos de Freud modifica a própria psicanálise, tal como sucede com o reexame dos textos de Marx relativamente ao marxismo”¹³. Para Foucault, esse constante retorno às “obras” dos “autores” Marx e Freud a que estão submetidos os estudantes desses pensamentos representa uma relação distinta da remissão a um autor imediato de um texto qualquer. Foucault não pensa, entretanto, que aí estaria uma brecha para o retorno da função autor. Para o filósofo, tudo é uma questão, pois, de “retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso”¹⁴. A “intenção”¹⁵ de Foucault é de que

podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato e no murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: ‘Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que é que ele exprimiu do mais profundo de si mesmo no seu discurso?’ E ainda outras, como as seguintes: ‘Quais são os modos de existência deste discurso? De onde surgiu, como é que pode circular, quem é

¹³Ibid., p. 66.

¹⁴ Ibid., p. 70.

¹⁵ Aqui as aspas se fazem importantes, por uma questão de coerência.

que se pode apropriar dele? Quais os lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem pode preencher as diversas funções do sujeito? E do outro lado pouco mais se /ouviria do que o rumor de uma indiferença: ‘Que importa quem fala’.¹⁶

A maneira pela qual Foucault lida com o problema em questão pode ser relacionada à metodologia estruturalista. A supressão da referência ao autor ou o tratamento da escrita como algo que “só se refere a si própria, mas não se deixa, porém, aprisionar na forma de interioridade; identifica-se com a sua própria exterioridade manifesta. O que quer dizer que a escrita é um jogo ordenado de signos que se deve menos ao seu conteúdo significativo do que à própria natureza do significante”, possibilita a associação do filósofo a, por exemplo, Roland Barthes¹⁷ ou Levy-Strauss. Para Revel, “do ponto de vista

¹⁶ Ibid., p. 70/71.

¹⁷ Roland Barthes, em “A morte do autor”, afirma: “a escrita é destruição de toda a voz, de toda a origem. A escrita é esse neutro, esse composto, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve. (...) desde o momento em que um facto é *contado*, para fins intransitivos, finalmente fora de qualquer função que não seja o próprio exercício do símbolo, produz-se este defasamento, a voz perde sua origem, o autor entra na sua própria morte, a escrita começa. (...) Em França, Malarmé, sem dúvida o primeiro, viu e previu em toda a sua amplitude a necessidade de pôr a própria linguagem no lugar daquele que até então se supunha ser o seu proprietário; para ele, como para nós, é a linguagem que fala, não é o seu autor (...) sucedendo ao Autor, o *scriptor* não tem já em si paixões, humores, sentimentos, impressões, mas sim esse imenso dicionário onde vai buscar uma escrita que não pode conhecer nenhuma paragem: a vida nunca faz mais do que imitar o livro, e esse livro não é ele próprio senão um tecido de signos, imitação perdida, infinitamente recuada”. (BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70 Lda., 1984, p. 49-52.).

do método, Foucault está aparentemente bastante próximo do que fez Barthes na mesma época, porque a análise estrutural da narrativa não se refere à psicologia, à biografia pessoal ou às características subjetivas do autor, mas às estruturas internas do texto e ao jogo de sua articulação¹⁸. Por outro lado, o crítico literário Terry Eagleton acentua que, na obra de Strauss,

os mitos pensam por si mesmos através das pessoas, e não o inverso. Eles não têm origem numa consciência particular, e não têm em vista nenhuma finalidade específica. Uma consequência do estruturalismo, portanto, é a ‘descentralização’ do sujeito individual, que deixa de ser considerado como a fonte ou a finalidade do significado. Os mitos têm uma existência coletiva semiobjetiva, revelam sua própria ‘lógica concreta’ com total indiferença pelas imprecisões do pensamento individual, e reduzem qualquer consciência particular a uma mera função deles mesmos.¹⁹

É muito interessante, nesse sentido, comparar a função do mito em Strauss e a do discurso em Foucault. No primeiro parágrafo de “A ordem do discurso”, Foucault afirma:

Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido,

¹⁸ REVEL, Judith. *Michel Foucault: Conceitos fundamentais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 24-25.

¹⁹ EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.156-157.

em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível.²⁰

Terry Eagleton entende que o estruturalismo contribuiu para a desmistificação de campos como o da literatura e dos valores burgueses que os davam suporte, pois, com o estruturalismo, “a confiante crença burguesa de que o sujeito individual era a fonte e a origem de todo o significado sofreu um duro golpe: a linguagem era anterior ao indivíduo, e era muito menos seu produto do que ele era produto dela”²¹. É como se a história de Robinson Crusoe fosse virada de cabeça para baixo e se mostrasse que a imagem de um indivíduo isolado que faz seu próprio mundo (no melhor estilo *self made man*), na verdade é ela mesma uma construção, a representação do mito do *homo economicus* moderno²². A crítica de alguns filósofos políticos do liberalismo, de que o sujeito liberal é um sujeito atomístico, nunca se mostrou tão aguda. Mas essa postura, no entanto, não ocorreu sem problemas teóricos e práticos. Como afirma Eagleton,

Dizer que o estruturalismo tem um problema com o sujeito individual é dizer pouco: o sujeito foi efetivamente liquidado, reduzido à função de uma estrutura impessoal. Em outras palavras, o novo sujeito era realmente o *próprio sistema*, que parecia

²⁰ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 05-06.

²¹ Op. Cit., p. 161.

²² Cf. WATT, Ian. *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge University Press. 1996.

equipado de todos os atributos (autonomia, autocorreção, unidade etc.) do indivíduo tradicional. O estruturalismo é ‘anti-humanista’, e isso não significa que seus partidários roubem os doces das crianças, mas que rejeitam o mito de que o significado começa e termina na ‘experiência’ do indivíduo.²³

O problema que motiva a reflexão do presente texto, a intenção do autor, é fortemente atacado, como vimos em Foucault, pela perspectiva estruturalista. Tanto o é que, atualmente, os críticos literários, em rodas intelectuais, têm receio em utilizar expressões como “o autor quis dizer que...”. Quando as utilizam, pronunciam ou escrevem com ressalvas, muito mais como uma figura de linguagem. Mas essa prática não indica que o problema da intenção do autor esteja categoricamente resolvido, pelo contrário. Apesar das ressalvas ou aspas empregadas, expressões como “o autor quis dizer que...” são utilizadas muito mais vezes do que se poderia esperar para uma figura de linguagem sem nenhum conteúdo objetivamente inteligível. Isso indica, antes de estabilidade, uma profunda incerteza quanto ao problema aqui tratado. Talvez alguns pensadores tenham aderido de maneira festiva ao espírito da famosa frase de Derrida *il n'y a pas de hors-texte* (não há nada fora do texto), e, como comenta Blackburn,

isto exerça seja qual for a atração que exerce, principalmente nos intelectuais urbanos, pessoas suficientemente imersas em palavras e imagens, e suficientemente divorciadas das atividades da vida (pelo menos nas horas em que estão escrevendo sobre a vida) para que realmente comecem a se

²³ Op. Cit., p.169.

imaginar numa realidade virtual, o mundo selado de suas próprias crenças e elocuições.²⁴

O problema que faz da prática interpretativa algo tão desconexo com a teoria crítica do autor é que esta última, em alguns casos, trata a linguagem como objeto, esquecendo de que ver “a linguagem como uma prática, e não como um objeto; e naturalmente não há prática sem sujeitos humanos”²⁵. Tudo isso nos leva ao que Paul Ricoeur escreveu em muitos de seus textos e, principalmente, em sua “Teoria da interpretação”. Ricoeur nos alerta que se não podemos mais aceitar passivamente a “falácia do autor” e sua natureza psicologizante, cair cegamente na “falácia do texto absoluto” também nos deixa com graves problemas. Talvez precisemos ainda do autor, mas não o romântico. O problema está na diferença entre o conceito de autor que criticamos no âmbito da teoria, como faz o estruturalismo, e o conceito de autor que está implícito em muitas ocasiões nas quais precisamos de uma referência que ampare nossa interpretação. Essa é uma das tarefas assumidas por Ricoeur em seu projeto hermenêutico. Para isso, o filósofo apresenta propostas acerca do tratamento da linguagem que se diferenciam da concepção estruturalista. É o que veremos a seguir.

3 Paul Ricoeur: crítica ao estruturalismo e reformulação do conceito de autor

As questões iniciais com as quais se vê confrontada a tentativa de Ricoeur de formular uma hermenêutica geral ou teoria da interpretação são colocadas pela linguística moderna de cunho estruturalista, cujo expoente vemos em

²⁴ BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 262.

²⁵ Op. Cit., p. 171.

Ferdinand de Saussure. A distinção básica que atravessa o conceito de linguagem apresentada por Saussure é aquela entre *Langue* e *Parole*: “Langue é o código ou o conjunto de códigos – sobre cuja base falante particular produz a *parole* como uma mensagem particular”²⁶. O código e a mensagem têm relações distintas com o tempo:

- Uma mensagem é um evento temporal na sucessão de eventos que constituem a dimensão diacrônica do tempo, ao passo que o código está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos, isto é, como um sistema sincrônico.
- Uma mensagem é intencional; é intentada por alguém. O código é anônimo e não intentado.

Para Terry Eagleton, Saussure “não estava interessado em investigar aquilo que as pessoas realmente dizem, mas sim a estrutura objetiva dos signos que tornavam possível a sua fala (...) para estudar a língua com eficiência, os referentes dos signos, as coisas que na realidade denotavam, tinham de ser colocadas entre parênteses”²⁷. Abordando a linguagem sob a perspectiva da *langue*, a primeira se apresenta como fechada em si mesma, o que faz Ricoeur constatar o desaparecimento do discurso: “A linguagem já não aparece como uma mediação entre as mentes e as coisas. Constitui um mundo próprio, dentro do qual cada elemento se refere apenas a outros elementos do mesmo sistema”²⁸.

²⁶ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987, p. 14.

²⁷ Op. Cit., p. 146.

²⁸ RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*, Op. Cit., p. 18.

Com o objetivo de enfatizar a importância da análise do discurso (termo que o autor substitui por *parole*), Ricoeur opõe à semiótica (ciência do signo) a semântica (ciência da frase ou da significação): “A esta abordagem unidimensional da linguagem, para a qual os signos são as únicas entidades básicas quero opor uma abordagem bidimensional, para a qual a linguagem se funda em duas entidades irreduzíveis, os signos e as frases”²⁹. Nesse sentido, a semiótica e a semântica são correspondentes a unidades distintas da linguagem, o signo e a frase. A frase aparece então como unidade indivisível em signos individuais, por constituir-se em uma entidade autônoma, dotada de sentido e referência: “esta distinção é simplesmente uma revalorização do argumento de Platão no *Crátilo* e no *Teeteto*, segundo o qual o *logos* se funda no entrecimento de, pelo menos, duas entidades diferentes, o nome e o verbo”³⁰.

Dando primazia ao discurso em detrimento da *langue* enquanto constituinte da linguagem, Ricoeur trabalha duas dimensões distintas que constituem o discurso e que provocam um movimento dialético em seu interior: o discurso se dá enquanto evento e enquanto significação. Enquanto evento o discurso é fugaz e inapreensível, ao contrário do sistema de signos, que é estável. O evento é, no entanto, atual, existente, e não virtual como é o sistema. Ainda, “unicamente a mensagem proporciona actualidade à língua e o discurso funda a existência genuína da língua, visto que só os actos de discurso discretos e únicos em cada tempo actualizam o código”³¹. Em oposição dialética à evanescência do discurso enquanto evento, temos o carácter do discurso enquanto significação, quer dizer, o discurso é portador de uma mensagem, que pode ser dita

²⁹ Ibid., p. 18.

³⁰ Ibid., p. 20.

³¹ Ibid., p. 21.

em outras palavras ou mesmo traduzida, preservando ainda a sua identidade, o que pode ser chamado de conteúdo proposicional ou, nas palavras de Ricoeur, “o dito enquanto tal”³²:

*Se todo o discurso se actualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação. Por significação ou sentido designo aqui o conteúdo proposicional, que justamente descrevi como síntese de duas funções: a identificação e a predicação. Não é o evento, enquanto transitório, que queremos compreender, mas a sua significação – o entrelaçamento do nome e do verbo, para falar como Platão – enquanto dura. (...) A supressão e superação do evento na significação é uma característica do próprio discurso. Atesta a intencionalidade da linguagem, a relação de noese e noema dentro dela*³³.

A questão da significação pode ser considerada previamente como dupla. Quer dizer, significação pode ser considerada como aquilo que o falante quer dizer e, por outro lado, aquilo que a frase por si denota. Isso nos leva a conclusão de que a significação é noética e noemática. Ricoeur procura afastar de sua semântica, no entanto, uma atitude psicologizante: “As línguas não falam, só as pessoas. Mas o lado proposicional da auto-referência do discurso não deve descurar-se (...) se não deve reduzir a uma simples intenção psicológica. O significado mental em mais nenhum lado se pode encontrar a não ser no próprio discurso”³⁴. Ao afirmar que a intenção do autor deverá ser encontrada a partir do próprio discurso, a semântica de Ricoeur evidencia procedimentos gramaticais que

³² Idem.

³³ Ibid., p. 23-24

³⁴ Ibid., p. 24.

favorecem a (auto)referência do discurso ao seu falante: pronomes pessoais, os tempos verbais, os advérbios de tempo e de espaço etc., que possibilitam ao discurso ter modos substituíveis de se referir ao falante.

O papel do falante no discurso também é destacado através da apropriação de Ricoeur da teoria dos *speech acts*, de Austin e Searle. De maneira sintética, a teoria dos atos de fala, muito influenciada pela “segunda fase” do pensamento de Wittgenstein exposta nas Investigações Filosóficas, realiza uma crítica à visão filosófica muito difundida até então de que a linguagem teria por essência a função descritiva³⁵, percebendo justamente que a linguagem não apenas informa estados de coisas, mas ordena, questiona, adverte etc. Os atos de fala, portanto, não apenas dizem algo (ato locucionário), mas fazem algo ao dizer (ato ilocucionário) bem como produzem efeitos ao dizer (ato prelocucionário).

Outro aspecto constituinte da significação do discurso do qual trata Ricoeur é o aspecto dialógico (“ato interlocucionário”). O discurso não é um acontecimento solitário, é a elevação das experiências privadas a um nível intersubjetivo e contextual. A comunicação assume, assim, uma perspectiva existencial, na medida em que representa uma forma de ultrapassar a solidão fundamental do ser humano:

Por solidão não quero indicar o facto de, muitas vezes, nos sentirmos isolados como numa multidão, ou de vivermos e morreremos sós, mas,

³⁵ Ver, para tanto, o que o próprio Wittgenstein, em sua “primeira fase”, ligada ao positivismo lógico, afirma no *Tractatus*: “§4.5. (...). A forma proposicional geral é: as coisas estão assim”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* / Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell]. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994).

num sentido mais radical, de que o que é experienciado por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém (...) E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera privada para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida ³⁶.

Para além da intencionalidade que atravessa a linguagem enquanto discurso, a qual foi transposta ao nível semântico através dos elementos acima destacados e que constitui a face “subjativa” da frase, o discurso, para Ricoeur, contém um lado objetivo, o qual é inspirado pela distinção de Frege entre o sentido e a referência: “Podemos significar ‘o quê’ do discurso ou o ‘acerca do quê’ do discurso. O ‘quê’ do discurso é o seu ‘sentido’, o ‘acerca do quê’ é a sua referência” ³⁷. O sentido é, pois, aquilo que é propriamente imanente ao discurso, ou seja, a estrutura dos signos linguísticos. A referência, por sua vez, é a própria transcendência da linguagem em direção ao mundo. Ricoeur verifica nesta distinção a própria diferença entre a semiótica e a semântica. Só na frase há a diferença entre o que é dito e aquilo sobre o que se diz, uma vez que no sistema linguístico os signos apenas se referem a si mesmos:

Com a frase, porém, a linguagem dirige-se para além dela. Enquanto o sentido é imanente ao

³⁶RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*, Op. cit., p. 29.

³⁷Ibid., p. 31.

discurso, e objetivo no sentido ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem transcende a si mesma. Por outras palavras, o sentido correlaciona a função de identificação e a função predicativa no interior da frase, e a referência relaciona a linguagem ao mundo. É um outro nome para a pretensão do discurso a ser verdadeiro ³⁸.

O discurso enquanto diálogo (fala) é tomado na dialética do evento e da significação, que pode ser traduzida em outras polaridades como entre a intenção do falante a intersubjetividade da linguagem, entre o sentido e a referência ou, de maneira mais genérica, entre a imanência e a transcendência. Tais dualismos constituintes do discurso apresentam, nesse sentido, um constante embate nas instâncias do tempo. Para Ricoeur, a hermenêutica romântica tratou o problema hermenêutico (no sentido da interpretação textual) como uma extensão da situação dialógica ao ver no texto uma possibilidade de contextualizá-lo tal como o diálogo onde o falante e o ouvinte se situam no mesmo pano de fundo temporal. Demonstrar que a referência do texto não pode ser a mesma referência da fala, ao mesmo tempo sem cair no vácuo linguístico em que nos deixa o estruturalismo, é o que o autor toma por tarefa ao analisar o que ocorre na passagem da fala à escrita.

Passando da análise do discurso enquanto fala à escrita, Ricoeur considera que na escrita a significação se separa do evento. Enquanto a fala é presente, fugaz, a escrita se projeta para além de seu tempo. Na fala, a intenção do autor, a referência imediata, o ouvinte específico e a ostensividade explicativa possibilitada pelo contexto são determinantes para a significação. Na escrita, por outro lado, o conteúdo se desassocia num certo sentido

³⁸Ibid., p. 31.

do autor, o auditório deixa de ser específico e se torna universal, a referência fática do tempo presente evapora. Por isso, Ricoeur diz que “a escrita pode salvar a instância do discurso porque o que ela efetivamente fixa não é o evento da fala, mas o ‘dito’ da fala, isto é, a exteriorização intencional constitutiva do par ‘evento-significação’”³⁹.

O texto ganha uma autonomia semântica no sentido de que enquanto a fala é marcada pela auto-referência do falante e pela imediatez, na escrita a intenção e o significado deixam de coincidir. Ricoeur comenta isso no sentido de que “A carreira do texto subtrai-se ao horizonte finito vivido pelo seu autor. O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu”⁴⁰. Se por um lado o filósofo nega a “falácia intencional”, por outro, evita cair no que o próprio chama de “falácia do texto absoluto”: “a falácia da hipostasiação do texto como uma entidade sem autor”⁴¹. Cair na falácia do texto absoluto pode nos levar a, utilizando a crítica de Eagleton a Nova Crítica, considerar o texto “um objeto autossuficiente, tão sólido e material quanto uma urna ou um ícone”, ou, em outras palavras, “uma figura espacial, e não um processo temporal”⁴². O fato do texto ter sido escrito por alguém, constituindo-se ainda em um produto humano e não um objeto da natureza, não é desconsiderado, mas “torna-se justamente uma dimensão do texto na medida em que o autor não está disponível para ser interrogado”⁴³. Isso vai ao encontro da

³⁹Ibid., p. 39.

⁴⁰Ibid., p. 41.

⁴¹Ibid., p. 42.

⁴² Ibid., p. 74.

⁴³ Ibid., p. 42.

afirmação de Ricoeur de que “o autor é apenas o primeiro leitor”⁴⁴.

Stanley Cavell, a respeito, adiciona um grau de complexidade ao que costumamos entender por intenção do autor. Ele traz o exemplo de que um personagem do filme *La strada*, de Fellini, pode ser visto como uma referência à lenda de Filomena, e desenvolve argumentos sobre o que precisamos para afirmar que tal referência era intencional. O autor imagina uma conversa com Fellini em que, após lhe explicar os motivos que o levaram a fazer tal associação, o diretor aceita que ela reflete os sentimentos que ele tinha a respeito da personagem durante as filmagens. O tratamento que Cavell dá ao problema da intenção não se confunde com a imagem tosca de que a intenção é um estado mental consciente. Ele inclusive questiona: “But what is the origin. Of the idea that intentions must be conscious? It is not clear what that means, nor that it means anything at all, apart from a contrast with unconscious intentions; and it is not clear what that means”⁴⁵. Essa posição é importante porque separa a noção de “ter uma intenção” com a noção de “ter isso em mente no momento da criação”. A intenção é transposta do nível mental, físico, fático, ao nível da interpretação textual, de maneira que “descobrir a intenção” do autor nada mais é do que uma reconstrução avaliativa acerca do que o autor *deveria* ter aceito como resultado interpretativo, de acordo com o que se concebe como sendo o objetivo principal da obra. Fellini certamente poderia contestar a associação feita por Cavell, mas seus

⁴⁴ Cf. “RICOEUR, Paul. “What is a text? Explanation and Understanding”. In: *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

⁴⁵ CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say? A book of essays*. Cambridge University Press, 1976, p. 233.

argumentos teriam a mesma substância (interpretativa/avaliativa) que a do filósofo. Quer dizer, não poderia deixar a obra de lado e apenas recordar de maneira pormenorizada as imagens mentais de cada instante das filmagens. Ao meu ver, é isso o que Ricoeur afirma quando diz que a intenção “torna-se justamente uma dimensão do texto”. Isso não significa que o texto seja um objeto autônomo, que o que “está aí” é gerado pela estrutura textual e nada mais, o que nos levaria à falácia do texto absoluto: “What counts is what is there, says the philosopher who distrusts appeals to intention. Yes, but everything that is there is something a man has done”⁴⁶.

Não obstante, a ruptura do texto com a intenção do autor (no sentido psicológico) não é a única decorrência da projeção do texto que ocorre devido à transcendência temporal deste em relação ao evento da fala, mas a universalização do auditório também contribui para a sua independência. Por esse motivo, o texto está aberto a uma possibilidade infinita de leitores e, portanto, de interpretações. Para Ricoeur, trata-se de um paradoxo, uma vez que “porque o discurso agora está ligado a um suporte material, torna-se mais espiritual, no sentido de que é liberado da estreiteza da situação face a face”⁴⁷. A abertura do texto a diferentes interpretações proporciona uma luta entre o “direito do leitor” e o “direito do texto”, o que constitui a própria dinâmica interpretativa: “A hermenêutica começa onde o diálogo acaba”⁴⁸.

Dizendo de maneira muito genérica, conforme o que vimos, para Ricoeur, o texto, ao contrário da fala, tem independência da intenção imediata de seu autor, bem como amplia suas possibilidades interpretativas por não se dirigir especificamente a um ouvinte, mas a um auditório

⁴⁶ Ibid, p 236.

⁴⁷ RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*, op. cit., p. 42.

⁴⁸ Ibid., p. 43.

universal. O que acontece, no entanto, com a sua referência?

No que tange ao discurso enquanto fala, Ricoeur aborda a referência, o “sobre o quê” do enunciado, da seguinte maneira: “pressupomos que algo deve existir para que algo se possa identificar. A postulação da existência como base de identificação é o que Frege, em última análise, quis dizer quando afirmou que não nos satisfazemos apenas com o sentido, mas pressupomos uma referência”⁴⁹ (não entro aqui no mérito, acerca de avaliar se esta afirmação traz consigo uma postura ontológica realista, o que, a primeira vista, pareceria correto de se afirmar.). Mas se a referência da fala é imediata, contextual e passível de uma explicação ostensiva, a referência do texto parece estar solta no ar, despreendida de qualquer amarra à realidade. Isso poderia ser a decorrência do raciocínio de Paul Ricoeur, de maneira a afirmar que, de fato, se o texto já não se refere ao que é presente e concreto, fala apenas de si: “Sem dúvida, é essa abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de ‘literatura’, onde toda referência à realidade dada pode ser abolida. (...) Este é, me parece, o papel da maior parte de nossa literatura: destruir o mundo”⁵⁰. No entanto,

não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade, embora em outro nível, mais fundamental que aquele que atinge o discurso descritivo, constataivo, didático, que chamamos de linguagem ordinária. Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada

⁴⁹ Ibid., p. 32

⁵⁰ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983, p. 55.

uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt*, e Heidegger pela de ‘*ser-no-mundo*’⁵¹.

O texto⁵² possui uma referência de segundo nível, quer dizer, refere-se ao mundo da vida (*Lebenswelt*), e não ao mundo do *dado*: “Para mim, o mundo é o conjunto das referências desvendadas por todo o tipo de texto, de descritivo ou poético, que li, compreendi e amei”⁵³.

A passagem da fala à escrita instaura, por fim, a dialética entre a distância e a apropriação. O problema hermenêutico central, pelo menos desde o século XVIII, foi o seguinte: como reproduzir a cultura da antiguidade apesar da distância temporal. O romantismo emprestou uma nova face ao questionamento e o formulou no seguinte sentido: “como podemos nós tornar-nos contemporâneos dos gênios do passado? De um modo mais geral, como deve alguém utilizar as expressões de vida fixas pela escrita a fim de se transferir para uma vida psíquica estranha?”⁵⁴. Para Ricoeur, “o problema surgiu de novo após o colapso da pretensão hegeliana de superar o historicismo pela lógica do Espírito Absoluto”⁵⁵. Ou seja, uma vez desfeita a crença no conhecimento absoluto, a possibilidade de apreensão neutra de uma cultura deu lugar à historicidade da compreensão. O objetivo da interpretação deixa de ser, nesse sentido, a eliminação da

⁵¹ Ibid, p. 56.

⁵² Ricoeur faz menção ao texto de caráter literário. As implicações desta abordagem às demais ciências humanas serão deixadas, por hora, em aberto.

⁵³ RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*, Op.cit, p. 49.

⁵⁴ Ibid, p. 55.

⁵⁵ Ibid, p. 55.

distância entre autor e intérprete, mas “a interpretação, entendida filosoficamente, nada mais é do que uma tentativa de tornar produtivas a alienação e a distanciação”⁵⁶.

Para Ricoeur, nesse sentido, “como leitores, podemos ou permanecer numa espécie de estado de suspensão relativamente a qualquer tipo de referido à realidade, ou podemos imaginativamente actualizar as potenciais referências não ostensivas do texto numa nova situação, a do leitor”⁵⁷. A segunda postura é a adotada pelo projeto hermenêutico de Ricoeur, a partir do que acima se referiu: que a perda de referência imediata provocada pela escrita dá lugar a uma referência de segundo nível, uma referência ao ser-no-mundo. Na medida em que o texto mantém uma instância idealizada, que é a referência de segundo nível, o objetivo da interpretação não se concentra nem no polo do autor, nem no polo do intérprete, quer dizer, não pode ser nem historicista, nem uma atividade alienada: “Só me encontro, como leitor, perdendo-me. (...) A compreensão torna-se, então, tanto desapropriação quanto apropriação. Uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, não só pode mas deve ser incorporada à compreensão de si”⁵⁸.

4. Conclusão

A leitura hermenêutica de Paul Ricoeur tenta possibilitar uma crítica da linguagem e do sujeito e, em sendo assim, do autor, sem fazer romper totalmente com essas categorias, como aparentemente ocorre com a abordagem de Foucault, primeiro autor a partir do qual

⁵⁶ Ibid, p. 56.

⁵⁷ Ibid, p. 92.

⁵⁸ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M.F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora Ltda., 1978, p. 59.

inicie a problematização do tema deste artigo. Tratar o autor como uma instância do texto, a ser concebida a partir de juízos interpretativos, parece ser uma alternativa melhor àqueles que filosoficamente negam a abordagem intencional tradicional, mas que sentem, na prática, uma dificuldade de desvincular um texto como realização de uma pessoa.

O objetivo deste texto, no entanto, não era propriamente o de criar ou reviver disputas e dualismos teóricos do tipo estruturalismo contra hermenêutica, ou, mais particularmente falando, Foucault contra Ricoeur. É preferível que se adote o caminho construtivo, no sentido de buscar, a partir das leituras, pontos em comum dos discursos teóricos que não estejam totalmente à mostra, mas que compartilhem intenções e justificativas num nível para além do mero reducionismo. Não é sem razão que Foucault tentou fugir do apelido estruturalista. Em um trecho do texto “O que é um autor”, o qual foi trabalhado aqui, Foucault responde a um colega da seguinte maneira:

A primeira coisa que direi é que nunca empreguei, pela minha parte, a palavra estrutura. Se a procurarem em *Les Mots et les Choses*, não a encontrarão. Então, gostaria que todas as facilidades sobre o estruturalismo não me fossem imputadas ou que as justificassem devidamente. (...) Não se trata de afirmar que o homem está morto (ou que vai desaparecer, ou que será substituído pelo super-homem), trata-se, a partir desse tema, que não é meu e que não cessou de ser repetido desde o final do século XIX, de ver de que maneira e segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem. Fiz a mesma coisa para a noção de autor. Contenhamos, pois, as lágrimas.⁵⁹

⁵⁹RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*, Op.cit., p. 81.

Embora a categorização de autores e correntes teóricas seja útil e necessária (eu as utilizei aqui), é sempre melhor filosofar a partir de argumentos. A citação de Foucault acima pode ser um indicativo, por exemplo, de que algumas leituras do autor como sendo um ícone “pós-moderno” devem ser mais cuidadosas. Temas como o que aqui foi tratado, o problema do autor, que carregam um grande conteúdo histórico, semântico, estético e filosófico, impõem, no entanto, uma certa redução conceitual para que a reflexão seja viável. Não obstante, o artigo trabalhou o problema da intenção do autor fazendo um contraponto entre a perspectiva estruturalista e a hermenêutica e, mais particularmente, entre Michel Foucault e Paul Ricoeur. Apesar das diferenças, ambas as posturas representam os fortes golpes que a filosofia da consciência e o individualismo sofreram durante o século XX.

Referências Bibliográficas

- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70 Lda., 1984.
- BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say? A book of essays*. Cambridge University Press, 1976.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HIRSCH, E.D. *Validity in interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.

POSNER, Richard. *Problemas de filosofia do direito*. Tradução Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins fontes, 2007.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: Conceitos fundamentais*. tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M.F. Sá Correia. Porto: RÊS-Editora Ltda., 1978.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1987.

_____. *What is a text? Explanation and Understanding*, em *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WATT, Ian. *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge University Press. 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*.
Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz
Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand
Russell]. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora
Universidade de São Paulo, 1994.

EM TORNO À QUESTÃO DA LOUCURA ENTRE MICHEL FOUCAULT E JACQUES DERRIDA

Marco Antonio de Abreu Scapini ¹

(...) O que faz com que as coisas sejam visíveis,
logo a própria visibilidade do visível, não é visível.
A luz não é visível.

Jacques Derrida ²

É de conhecimento geral que Michel Foucault defendeu a *Histoire de la folie à l'âge classique* como tese principal de Doutorado no dia 20 de maio de 1961, diante da banca composta por Henri Gouhier, Georges Canguilhem, e Daniel Lagache. Ainda no mesmo dia, apresentou como defesa a sua tese complementar sobre Kant, ocasião em que estavam como relatores Jean Hypolite e Maurice de Gandilac. O impacto da obra de Foucault foi contundente, naquilo que podemos considerar como uma espécie de pensamento hegemônico nas disciplinas da psiquiatria, da psicologia, da história e da própria filosofia, tendo sofrido resistências de praticamente todos os lados, inclusive, tendo sido negada, num primeiro momento, a sua publicação pela Gallimard diante da recusa

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Ciências Criminais (PUCRS). Especialista em Ciências Penais (PUCRS). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais (PUCRS).

² DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre a arte do visível*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012. p. 183.

de Brice Parain. Tais eventos são bem relatados por Elisabeth Roudinesco ³. Segundo a historiadora e psicanalista francesa:

Nos anos que se seguiram à publicação da *História da Loucura*, a crítica dos psiquiatras, psicólogos e historiadores da psicopatia ao livro foi ao mesmo tempo violenta e ambivalente. Michel Foucault denunciava todos os ideais sobre os quais repousava aquele saber, demonstrando a longa duração do humanismo pineliano e declarando guerras a todas as formas de reformismo institucional ⁴.

A obra de Foucault colocou em xeque o domínio psiquiátrico sobre a loucura, motivo pelo qual a reação, à época, foi bastante violenta, tendo considerado por Henri Ey, inclusive, como *psiquiaticida* ⁵. É importante ressaltar que, mesmo com as resistências, as teses de Foucault se aproximavam do movimento antipsiquiátrico, que também trilhava um caminho de crítica à noção de doença mental e à instituição psiquiátrica, tornando mais difícil a defesa do saber psiquiátrico. De acordo com Roudinesco, “a crítica da noção de doença mental e o questionamento de uma psiquiatria julgada patogênica haviam começado, por volta de 1959, por caminhos inteiramente diferentes do tomado pelo autor da *História da Loucura*” ⁶. Ainda que as críticas tenham seguido por caminhos diferentes, a contestação da psiquiatria emergia em países como a Inglaterra, Estados Unidos e Itália, sobretudo pelas questões do hospício e da

³ Cf. ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 105.

⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁵ *Ibidem.*, p.109.

⁶ *Ibidem.*, p. 110.

prática política. No caso específico da França, houve a substituição do dinamismo esclarecido de Henry Ey para a psicoterapia institucional, que surgiu em experiência pioneira do Hospital de Saint-Alban. Os movimentos antipsiquiátricos apareceram com mais força nos lugares onde a psicanálise já começava a se estabelecer, em um uma espécie de dogma neofreudiano, bem como em locais onde a psiquiatria dinâmico já havia iniciado um passo rumo ao organicismo estático⁷. Tais movimentos estavam engajados na luta anticolonial, cuja representação se exemplifica em nomes como o de Gregory Bateson, David Cooper, Franco Basaglia e Ronald Laing. Segundo Roudinesco:

Para esses rebeldes, a loucura não era de forma alguma doença, mas uma *história*: a história de uma viagem ou de uma situação cuja forma mais consumada era a esquizofrenia, uma vez que traduzia em resposta delirante o mal-estar de uma alienação social ou familiar.

Os antipsiquiatras, portanto, partilhavam com Foucault a ideia de que a loucura devia ser pensada como uma história cujos arquivos haviam sido recalçados sob o preço de uma formidável conjuração: a do alienismo transformado em psiquiatria, a da razão transformada em opressão. Mas ali onde os antipsiquiatras pretendiam-se puros profissionais, utilizando os instrumentos da filosofia sartriana ou da antropologia culturalista para explodir com todas as normas institucionais, Foucault permanecia um teórico, um filósofo, um militante da coisa intelectual. Lutava pelo surgimento de uma história da loucura, mas não vivia no meio dos loucos⁸.

⁷ Ibidem., p. 110.

⁸ Ibidem., p. 111.

A permanência de Foucault como um militante da coisa intelectual, como referiu Roudinesco, talvez, tenha ocorrido em razão de uma certa decepção inicial com a psiquiatria, que acabou sendo confessada por Foucault em 1961, quando referiu o seguinte:

Nasci em 1926, em Poitiers. Aceito na Escola Superior em 1946, trabalhei com filósofos e também com Jean Delay, que me fez conhecer o mundos dos loucos. Mas eu não faço psiquiatria. Para mim, o que conta é a interrogação sobre as próprias origens da loucura. A boa consciência dos psiquiatras me decepcionou ⁹.

Todavia, apesar da decepção, a obra de Foucault é marcada, podemos dizer, por uma relação muito próxima com a psiquiatria, mesmo que por um viés crítico. As questões em torno a esta disciplina foram exploradas por Foucault em diversos trabalhos no decorrer da sua trajetória filosófica.

A ideia de explorar como pesquisa, ou seja, como tese, a loucura, surgiu a partir de um pedido de Table Ronde, quando este pediu que Foucault fizesse uma história da psiquiatria. Neste momento, nas palavras do próprio de Foucault “propus, então, um livro sobre as relações entre o médico e o louco. O eterno debate entre razão e desrazão” ¹⁰. O livro, então, teve influências da literatura, sobretudo de Blanchot e Raymon Roussel, e ainda da psicanálise. Mesmo que a recepção francesa da psicanálise tenha sido ortodoxa, é forte a influência de Lacan, que para Foucault foi uma espécie de segundo estilo

⁹ FOUCAULT, Michel. “A Loucura só existe em uma sociedade”. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e Escritos I)*. 2a ed. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 162.

¹⁰ *Ibidem*, p. 162.

da psicanálise. Além disso, houve uma influência marcante de Dumézil (historiador das religiões), principalmente inspirando Foucault com a sua ideia de estrutura. Nesse sentido, quando questionado como um historiador das religiões pode influenciar um trabalho sobre a história da loucura, Foucault disse: “por sua ideia de estrutura. Tal como Dumézil o faz para os mitos, tentei descobrir formar estruturas de experiência cujo esquema pudesse ser encontrado, com modificações, em diversos níveis”¹¹.

O trabalho de Foucault, então, foi uma tentativa de descobrir formas estruturadas de experiência cujas modificações poderiam ser encontradas em níveis diversos. Assim, esta busca se dá através de estruturas de segregação social, ou seja, da exclusão, cujas formas subsistirão nos séculos seguintes à Idade Média, configurando uma espécie de *jogos de exclusão*¹². Para Foucault: “na Idade Média, a exclusão atinge o leproso, o herético. A cultura clássica exclui mediante o hospital geral, a *Zuchthaus*, a *work-house*, todas as instituições derivadas do leprosário. Eu quis descrever a modificação de uma estrutura exclusiva”¹³. Tal forma de abordagem gerou questionamentos sobre o trabalho de Foucault. Isto porque talvez fosse possível ler o trabalho mais como uma história do internamento do que propriamente uma história da loucura. Questionado a respeito, Foucault respondeu: “em parte sim. Com certeza. Mas tentei sobretudo, ver se há uma relação entre esta nova forma de exclusão e a experiência da loucura, em um mundo dominado pela ciência e uma filosofia racionalista”¹⁴.

¹¹ Ibidem, pp. 162-163.

¹² FOUCAULT, Michel. *A história da loucura: na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 06.

¹³ Ibidem, p. 163.

¹⁴ Ibidem, p. 163.

Todavia, apesar da importância do internamento neste trabalho de Foucault sobre a experiência da loucura, considerá-lo como um pensador do internamento parece equivocado, conforme demonstra Deleuze:

Muitas vezes Foucault foi considerado, acima de tudo, como o pensador do internato (o hospital geral da *História da Loucura*, a prisão de *Vigiar e Punir*); ora, ele não é nada disso, e esse contra-senso impede a compreensão de seu projeto global. (...) Na verdade, o internamento para Foucault sempre foi um dado secundário, que derivava de uma função primária, bem diferente conforme o caso: e não é, absolutamente, da mesma forma que o hospital geral ou o asilo internam os loucos, no século XVII, e que a prisão interna os delinquentes nos séculos XVIII e XIX. O internamento dos loucos é feito segundo o modo do “exílio” e o modelo do leproso; o internamento dos delinquentes se faz no modo do “enquadramento” e tendo por modelo o empestado ¹⁵.

Trata-se, pois, de uma certa característica do trabalho de Foucault. Uma espécie de método. Mas que não pode ser confundido com o fundamental de sua obra. Aqui, faz-se necessário abrir um parêntese, na medida em que é preciso evitar o contra-senso que impede a compreensão do projeto global de Foucault. A análise das interações e dos discursos produzidos pelas instituições (no caso o hospital geral e a prisão) se dá pelo fato de que pretendeu descrever as modificações destas estruturas. Nesse sentido, pode-se perceber que o internamento não é o elemento principal das análises de Foucault, como demonstra Deleuze quando refere o seguinte:

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’ Anna. São Paulo: Brasiliense, pp. 51-52.

É um erro crer que Foucault se interessa pelos meios de internamento como tais: o hospital, a prisão, são, antes de tudo, lugares de visibilidade dispersos numa forma de exterioridade, remetendo a uma função extrínseca, a de isolar, a de enquadrar...”¹⁶.

O internamento, portanto, é elemento secundário que, em outras palavras, significa derivado de uma função primária que, como veremos, diz respeito à visibilidade. Outro elemento importante de se ressaltar é o fato de que as internações não são idênticas, ou seja, os seus exercícios se dão de modos diferenciados, podendo ter uma significação religiosa, jurídica, econômica, policial, médica, moral e ética, que fica bem demonstrado na capítulo dedicado a *grande internação*¹⁷. Assim, pela análise dos internamentos, Foucault conseguiu demonstrar as formas de discontinuidades que constituem as instituições e os seus discursos específicos. É importante compreender que o internamento é trabalhado por Foucault como lugar de visibilidade cujas figuras tradicionais, desde a era clássica, pretenderam exercer o *domínio da loucura*¹⁸.

Além disso, a partir desta visibilidade construída pelas instituições de internamento, foi possível inclusive a classificação e a positivação da loucura, tendo havido um entrelaçamento da experiência da loucura como internamento e como doença desde a idade clássica. Nas palavras de Foucault:

A experiência da loucura como doença, por mais restrita que seja, não pode ser negada. Ela é paradoxalmente contemporânea de uma outra

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit., p. 69.

¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *A história da loucura: na idade clássica*. Op. Cit. p. 45-78.

¹⁸ *Ibidem*, p. 208.

experiência na qual a loucura resulta do internamento, do castigo, da correição. É esta justaposição que constitui um problema. Sem dúvida é ela que pode ajudar a compreender qual era a condição do louco no mundo clássico e a definir o modo de percepção que dele se tinha ¹⁹.

A justaposição, portanto, das experiências do internamento e da doença é que pode, segundo Foucault, ajudar na compreensão da condição do louco ainda no mundo clássico. Nesta perspectiva, aproximam-se as dimensões do poder de polícia e da própria medicina. Para Deleuze:

A História da Loucura mostrava isso: o hospital geral enquanto forma do conteúdo ou lugar de visibilidade da loucura não tinha absolutamente sua origem na medicina, mas na polícia; e a medicina enquanto forma de expressão, agente de produção para os enunciados de “desrazão”, desdobrava seu regime discursivo, seus diagnósticos e seus tratamentos para fora do hospital²⁰.

Na *História da Loucura*, portanto, está presente a relação entre a polícia e o hospital geral enquanto local de visibilidade da loucura ²¹. A medicina, por sua vez, desdobrava os seus diagnósticos, os seus tratamentos para o lado externo do hospital com a formulação dos seus enunciados discursivos. Deste modo, refere Deleuze:

Assim como o direito penal enquanto forma de expressão define um campo de dizibilidade (os

¹⁹ Ibidem., p. 117.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 71.

²¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na idade clássica*. Op. Cit. p. 48.

enunciados de delinquência), a prisão como forma do conteúdo, define a um local de visibilidade (“o panoptismo”, isto é, um local de onde é possível, a todo momento, ver tudo sem ser visto). Esse exemplo remete à última grande análise de estrato traçada por Foucault em *Vigiar e Punir*. Mas já era esse o caso em *História da Loucura: na idade clássica*, o asilo surgia como um lugar de visibilidade da loucura ao mesmo tempo em que a medicina formulava enunciados fundamentais sobre a “desrazão”²².

Assim, resta evidente o papel que estas instituições de internamentos possuem nas análises de Foucault. No caso do asilo, surgiu como lugar de visibilidade da loucura, tendo a medicina definido a formulação dos enunciados sobre a desrazão, mas contaminada, se assim podemos dizer, pela funcionalidade policial do internamento, bem como das noções jurídicas em torno ao sujeito de direito. Para Foucault “é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constituiu a ciência médica”²³. Isto porque a noção de *sujeito de direito*, própria da disciplina jurídica, influenciou diretamente a apropriação da loucura como objeto médico. A medicina positivista do séc. XIX, portanto, além de ser herdeira da *Aufklärung*, segundo Foucault “admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito de direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social”²⁴.

Desde estas dimensões, percebe-se a relação entre aquilo que, de algum modo, é visível com o que é enunciado. Nesse sentido, é importante referir a leitura de Deleuze:

²² DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 57.

²³ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na idade clássica*. Op. Cit. p. 130.

²⁴ *Ibidem.*, p. 131.

As visibilidades, por sua vez, por mais que se esforcem para não se ocultarem, não são imediatamente vistas nem visíveis. Elas são até mesmo invisíveis enquanto permanecermos nos objetos, nas coisas ou nas qualidades sensíveis, sem nos alçarmos até a condição que as abre. E se as coisas se fecham de novo, as visibilidades se esfumam ou se confundem, a tal ponto que as “evidências” se tornam incompreensíveis a uma outra época: quando a idade clássica reunia num mesmo local os loucos, os vagabundos, os desempregados, “o que para nós não passa de uma sensibilidade indiferenciada era com toda certeza, para o homem clássico, uma percepção claramente articulada”. A condição à qual a visibilidade se refere não é, entretanto, a maneira de ver de um sujeito: o próprio sujeito que vê é um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade (é o caso da visão do rei na representação clássica, ou mesmo do lugar de qualquer observador no regime das prisões). Seria preciso, então, invocar valores imaginários que orientam a percepção, ou jogos de qualidades sensíveis que constituiriam “temas perceptivos”? Seriam a imagem ou qualidade dinâmicas que constituiriam a condição do visível, e Foucault, na História da Loucura, se exprime às vezes à maneira de Bachelard. Mas ele chega rapidamente a outra solução. Se as arquiteturas, por exemplo, são visibilidades, locais de visibilidade, é porque não são meras figuras de pedra, isto é, agenciamentos de coisas e combinações de qualidades, mas antes de mais nada, formas de luz que distribuem o claro e o obscuro, o opaco e o transparente, o visto e o não visto, etc.”²⁵

²⁵ DELEUZE, Gilles. Op. Cit. p. 66.

Se o olhar ficar preso ao objeto, à coisa mesma, a visibilidade poderá ser invisível. É preciso se alçar até a condição que abre a visibilidade. Tal condição de visibilidade também não é dependente da maneira de ver de um sujeito. O próprio sujeito é um lugar na visibilidade, podendo ser uma função derivada da visibilidade. A condição de visibilidade, nesta leitura de Deleuze, se dá pelas formas de luz que distribuem o claro e o escuro, o opaco e o transparente, o visto e o não visto. O próprio Foucault, em *O Nascimento da clínica*, afirma o seguinte:

Será preciso questionar a distribuição originária do visível e do invisível, na medida em que está ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado: surgirá então, em uma figura única, a articulação da linguagem médica com seu objeto ²⁶.

Percebe-se, portanto, a importância e a necessidade de se questionar sobre a distribuição originária do visível e do invisível, sendo, nesta perspectiva, a própria condição da visibilidade, bem como a possibilidade de se articular, por exemplo, a linguagem médica com o seu objeto. Trata-se, também, da possibilidade de enunciar e classificar determinando objeto, no caso a loucura. Foucault ressalta uma resistência profunda da loucura em relação à atividade classificadora “como se o projeto de dividir as formas da loucura conforme seus signos e suas manifestações comportasse em si mesmo uma espécie de contradição” ²⁷; indo além, “como se a relação da loucura com aquilo que ela pode mostrar de si mesma não fosse nem uma relação essencial, nem uma relação de verdade” ²⁸. Uma tal

²⁶ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 10.

²⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na idade clássica*. Op. Cit. p. 196.

²⁸ Idem.

resistência, talvez, seja o próprio da loucura, que não se deixa ver nem dizer. Nesse sentido, como enigma não se deixa calcular.

Assim, a propósito da possibilidade de diferenciação e da possibilidade de opor uma coisa a outra em termos de visibilidade, bem como em razão das tentativas de se perceber a loucura a partir das instituições de internamento, aproximamos a noção de rastro de Derrida:

O rastro ou o traço, designaria, entretanto – foi o que tentei mostrar –, a diferença pura, a diacriticidade, o que faz com que alguma coisa possa se determinar por oposição a outra coisa: o intervalo, o espaçamento, o que separa. E então, o que separa – o intervalo, o espaçamento – por si mesmo não é nada, não é nem inteligível nem sensível, e na medida em que não é nada, não está presente, remete sempre a outra coisa e, conseqüentemente, não estando presente, não se dá a ver. No fundo, a maior generalidade da definição do traço, tal como ela vem me interessando há muito tempo, é que no fundo ele dá tudo a ver, mas não é visto. Ele dá a ver sem se dar a ver. E, portanto, a relação com o próprio traço – com o traço sem espessura, com o traço absolutamente puro –, a relação com o próprio traço é uma relação, uma experiência de engeçecimento ²⁹.

Assim, é possível dizer, pela leitura de Derrida, que o que possibilita o visível não é visível. Escapa e resiste, pois, da autoridade do olhar. A relação com o traço, portanto, é uma experiência de engeçecimento. Trata-se do traço diferencial que, segundo Derrida:

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: ensaios sobre as artes do visível (1979-2004)*. Org. Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.,p. 166.

Metaforicamente, pode designar também aquilo que, no interior, de qualquer sistema gráfico ou não, gráfico no sentido corrente ou não, institui diferenças, por exemplo, numa palavra ou numa frase – é a lingüística saussuriana – o traço diferencial, o traço diacrítico, é aquilo que permite opor o mesmo e o outro, o outro e o outro, e distinguir. Mas o traço enquanto tal, ele próprio enquanto traço diferencial, não existe, não tem grosso ³⁰.

Deste modo, o traço diferencial, além de possibilitar a oposição entre uma coisa e outra, impede a totalização de uma presença, tendo em vista que não se dá a ver e, enquanto tal, não existe. Além disso, para Derrida “há um ponto em que, entre o visível e o invisível, entre o engeguement e o ver ou a lucidez, não há mais oposição, em que o máximo de luz ou visibilidade não se distingue mais da invisibilidade ou da escuridão³¹” A oposição, portanto, do visível e do invisível, chega a um ponto em que não há mais oposição possível, tendo em vista uma espécie de contaminação entre estas dimensões, o que faz estremecer própria possibilidade de um certo jogo oposicional, mantendo as oposições em permanente turbulência, talvez seja essa a relação da razão com a desrazão. Este estremecimento entre os campos, se assim podemos dizer, impede uma certa busca ou uma análise da loucura enquanto mera oposição à razão.

Nesse sentido, como escrever uma história da loucura? Justamente o projeto foucaultiano. Para Derrida “não se pode, sem dúvida, escrever uma história, ou até mesmo uma arqueologia, contra a razão, pois, apesar das aparências, o conceito de história sempre foi um conceito

³⁰ Ibidem, p. 165.

³¹ Ibidem, p. 173-174.

racional”³². Em sendo o conceito de história sempre um conceito racional, a mera oposição da razão à loucura significa um jogo oposicional próprio desta mesma razão cuja pretensão é a captura da loucura para tranquilizar a razão. Em outras palavras, trata-se de, por um golpe de força da razão, impor uma ordem violentamente.

Para além das críticas de Derrida a Foucault, de uma certa leitura equivocada de Descartes e da impossibilidade de uma arqueologia do silêncio, interessamos aqui demarcar a aporia de que a própria história se dá pela opressão da loucura. Trata-se, pois, do âmago da questão da razão, a turbulência permanente de ter que decidir sobre a sua própria crise originária. A historicidade faz com que, a cada instante, o pensamento tenha que lidar com o excesso hiperbólico perturbador que constitui a temporalidade. É nesse sentido que, para Derrida, “desde o seu primeiro sopro, a palavra submetida a esse ritmo temporal de crise e despertar, somente abre seu espaço de palavra aprisionando a loucura”³³. Enfim, esta crise é a condição do pensamento, ao mesmo tempo em que se deixa esquecer, numa economia que guarda o traço de sua violência. Nesse sentido, não filosofamos senão no terror, ou seja, nas palavras de Derrida “no terror *confesso* de ser louco”.

Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’ Anna. São Paulo: Brasiliense, 2013.

³² DERRIDA, Jacques. “Cogito e a história da loucura”. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Pedro Leite Lopes. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 51.

³³ *Ibidem.*, p. 87.

DERRIDA, Jacques. DERRIDA, Jacques. *Cogito e a história da loucura*. In: A escritura e a diferença. Trad. Pedro Leite Lopes. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Pensar em não ver: escritos sobre a arte do visível*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

_____. “*Ser justo con Freud*”: La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. In: Resistencias del psicoanálisis. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2005.

FOUCAULT, Michel. “A água e a loucura”. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e Escritos I)*. 2ª ed. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A Loucura só existe em uma sociedade*. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e Escritos I)*. 2ª ed. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A vida: a experiência e a ciência*. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elias Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *História da Loucura: na idade clássica*. 9ª ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo, Perspectiva, 2013.

_____. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ASSERÇÃO BREVE SOBRE O DISCURSO NA OBRA DE MICHEL FOUCAULT: DO MODERNO AO ANTIGO

Estevan de Negreiros Ketzer ¹

Para Maurício Ragagnin Pimentel

Introdução

Os poetas do século XIII chamavam “estância” [*stanza*], ou seja “morada capaz de receptáculo”, o núcleo essencial da sua poesia, porque ele conservava junto a todos os elementos formais da canção, aquela *joi d’amor*, em que eles confiavam como único objeto da poesia. Mas o que é esse objeto? Para que gozo a poesia dispõe a sua “estância” como “ventre” de toda a arte? Sobre o que se recolhe tão tenazmente o seu *trobar*?

Giorgio Agamben, *Estâncias*

Um poeta, artista, criador, mesmo o cientista, pensa que não seria capaz de simplesmente fazer de seu trabalho um ponto de incalculabilidade plena. Estabelecer uma estratégia, uma tendência a um tipo de fala elaborado com uma finalidade determinada, atribuindo mais do que uma redução simplificada de “sentido” como muitos acreditam que seja a finalidade da crítica, ao trabalhar de alguma

¹ Psicólogo clínico. Doutorando em Letras pela PUCRS. Email: estevanketzer@gmail.com.

forma as coisas já feitas na artesanaria da arte. O crítico passa a dar um lugar preferencial a esse sentido escondido, aparentemente, do próprio signatário da obra. Cabe assim ao crítico a elucidação das categorias que ele mesmo criou.

Com o tempo observamos o quanto essa tarefa traz mais problemas ao que se percebe na obra e ao mesmo tempo do que é digno de uma espécie de crítica relevante, relevando tudo aquilo que parece também estar fora de seu sistema, mas colocando neste mesmo relevo o que é preciso fazer parte do mundo do crítico. Se a própria crítica não se põe em relevo, enquanto instituição, ou fala daquele que sabe, pesará sobre ela o automatismo de uma prática engessada e o risco de atribuir ou propagar um tipo de discriminação que pela eloquência chega ao discurso da violência. Sobre essa consequência nefasta e atroz da linguagem dos intelectuais sobre si mesmos parece que Foucault também nota um paradigma que traria problemas ao dito “estruturalismo”. Sendo necessário mesmo naqueles que pensam uma reflexão sobre a prática que excede o pensamento.

Sem dúvida que vemos aqui também uma influência do trabalho do psicanalista Jacques Lacan ao pensar o Real como o que escapa ao Simbólico e ao Imaginário, instância estas que envolvem a noção de um “sujeito suposto saber”:

O que é posto em jogo na análise? Será essa relação real com o sujeito, isto é, reconhecer sua realidade segundo certa forma e segundo nossas medidas? Será com isso que temos de lidar na análise? Decerto não, é incontestavelmente outra coisa. Eis, com efeito, a questão que incessantemente nos colocamos, e que se colocam todos aqueles que tentam fornecer uma teoria da experiência analítica. Em que consiste essa experiência singular entre todas, que vai produzir transformações tão

profundas nesses sujeitos? O que são elas? Qual é o seu mecanismo? ²

Ficamos com a questão levantada, mas percebemos o desenvolvimento ulterior desta comunicação como também a questão de uma função “imaginária real” (*iR*), cuja reação inicial é causar no pensamento a ideia de uma aparência de real, de estar de fato tocando o real e, neste sentido, só estar tocando a ideia consciente, portanto, parcial de uma sensação de um real profundo. Um real que não se equipara à realidade, mais profundo e misterioso do que a constatação fática da realidade.

Se esta função real que aparece na fala e no discurso não é de fato algo de uma realidade da experiência, *après coup*, do que de fato se está tentando falar? “Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação de um sujeito numa linguagem; é uma questão de abertura de um espaço onde o sujeito de escrita está sempre a desaparecer” ³. E esse desaparecimento mesmo, essa coisa que parece formar as camadas se sedimentam e dizemos terem sido uma parte indesejada de nossa história, assim como a apregoação do sujeito como a verdade de sua escrita, os personagens, a narrativa, o enredo, mas tão pouco valorizado e até marginal é o dizer das coisas sem as palavras.

Essa tensão aparece muito forte como um dos problemas de Foucault para uma gênese do discurso enquanto categoria múltipla, pertencentes às esferas que eliciam conhecimento e não serão jamais capazes de se dizerem naturalmente como pouco ou nada incluídas na pretensão de sua permanência. Assim, haveria algo de Nietzsche em Foucault ao pensar o discurso da humildade

² LACAN, J. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 14.

³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 35

ou da mais brilhante cientificidade, ambas elevando o bem máximo da civilização ocidental, como questões que exigem um rigor altíssimo e uma certa inconsistência declarativa. Essa vontade de saber que não se suprime, nem se entraria na conta da dialética, mas sempre deixa sua ocorrência nas instituições.

Assim, olharemos para o termo loucura como uma exclusão por debilidade mental, onde nos parece importante ressaltar um determinado jogo político de aproximações e distanciamentos quando nos prestamos à análise de obras que tiveram uma interpretação literária determinada por padrões estéticos glorificados pela crítica literária e seu áureo desejo de plenitude formal. Essa escolha do cânone ⁴, termo que não apenas outorga a faculdade do gosto, dividindo o bom e o ruim para ser lido pelas massas e repercutido como exemplo da mais alta cultura, mas também exclui o contexto de uma concepção de mundo a ser apreciada e indagada pela sociedade. Este ato de temporalizar o gosto descentra aspectos pouco apreciados de seu próprio tempo. Quando se valoriza a forma, por vezes há um desprezo do conteúdo narrativo, trazendo novamente a discussão a propósito da interpretação a ser tomada diante de um determinado escopo. O que a literatura precisa indagar para fazer chegar à materialidade de seu próprio tempo? Essa questão, de cunho hegeliano, aparecendo como um fantasma persecutório, espírito do tempo, (*Zeitgeist*) exigindo da

⁴ Lemos com a linguagem que também participa do *cânone* quando nos voltamos para os aspectos mais literários: “a palavra grega *kanon* é ‘regra’ ou ‘medida’ e, por extrapolação, ‘correto’ ou ‘autorizado.’” (HARRIS, W. La canonicidad. In: SULLÀ, Enric. (Org.). *El Canon literario*. Madrid: Arco, 1998. p. 37). Veremos que essa aproximação faz muito sentido quando nos aproximamos crítica literária e histórica por um aprofundamento de Foucault até as instituições quando guiadas por um ideal de racionalidade absoluta.

humanidade um olhar de testemunha incrédula ⁵. Esses parecem ser pontos cegos, nevralgicos quando se trata do acontecimento histórico e, portanto, da apropriação do sujeito sobre sua História – aqui no sentido do tempo que se cristaliza e é narrado e estranhamente obnubilado diante de seus próprios fragmentos que uma vez se constituíram como arsenal histórico.

1. *Disciplina e regramento*

Antes de entrar na dimensão da análise literária propriamente dita, e antes de uma profunda deterioração institucional que vemos em países periféricos como o Brasil, é preciso pensar o nascimento da categoria discursiva dentro da trajetória moderna. O filósofo francês Michel Foucault esbarra nas questões pertinentes à interpretação de documentos históricos. Ele se aproximou de conhecimentos produzidos a partir de seus dois grandes mestres: Gaston Bachelard e Georges Canguilhem.

Gaston Bachelard, em seu *A formação do espírito científico*, de 1934, discute as possíveis origens da ciência moderna. Como, no século XVIII, certos axiomas foram dados como verdades, se o conhecimento ainda não possuía a clareza do método positivista, surgido somente em meados do século XIX? A hipótese de um estranho registro de forças ocultas pouco claras, mas afeitas ao sensualismo, se mostra como primeira verificação do real. Bachelard compreende que “o pensamento empírico torna-

⁵ Temos consciência de que Foucault escapa do hegelianismo pela via da epistemologia de seus dois mestres, Canguilhem e Bachelard. A história das ciências já estaria mais repleta de problemas do que a teleologia hegeliana poderia levar a clareza. Também aqui enxergamos um abandono da problematização lógica do sujeito empreendida por Lacan, uma vez que as contestações dialéticas também envolvem um tempo que possa se conhecer e se superar (*Aufhebung*). Certamente, este não era o caminho trilhado por Foucault.

se claro *depois*, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido”⁶. Esta importância de um tempo da espera na construção do conhecimento torna-se justamente um obstáculo a ser ultrapassado pela ciência moderna, já galgada em observações e em raciocínios que tentam de algum modo objetivo formar um plano de realidade uniforme.

Vemos em Bachelard o incipiente trato da ciência a partir de pontos de esvaziamento, conflitos, impossibilidade de resposta simples, cujo método não deve se manter preso à coesão de uma empiricidade eterna no conhecimento restrito ao dado empírico. O dado empírico deve se dirigir a um “fracasso experimental”⁷, para a partir dele começar a operar uma mudança verdadeiramente profunda. René Descartes teria simplificado o simples, ao invés de proceder a sua complexificação para além da base dual corpo-mente. Na matemática mesmo há uma conjugação de diferentes fatores em concomitância. Os avanços da física a partir da Teoria da Relatividade, propalada por Einstein, requerem uma nova mudança para compreensão de toda a natureza até então inteligível. “Com o novo espírito científico, é todo o problema da intuição que se encontra subvertido”⁸. A experiência científica, propriamente dita, não está restrita ao que se pode dela dizer da “prova”, mas sim pelo uso da razão que transformará sua evidência em uma distinção.

O filósofo e médico Georges Canguilhem (1966/2002), a partir de sua tese de doutorado denominada *O normal e o patológico*, demonstra como na mais biológica das ciências, a medicina, há determinados pressupostos que precisam ser assumidos como verdadeiros em detrimento

⁶ BACHELARD, G. (1934) *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. p.17.

⁷ Ibid., p. 122.

⁸ Ibid. p. 125.

da dúvida de outros. Ele percebe o quanto “a consciência de normalidade biológica inclui a relação com a doença, o recurso à doença, como a única pedra de toque que esta consciência reconhece e, portanto, exige”⁹. Este inerente entrelaçamento apresentado pela dialética entre saúde e doença apresenta uma noção de materialidade interiorizada, pela qual o organismo, ao ser privado das condições de bem-estar da vida humana, acaba por padecer. Mas o autor também ressalta a necessidade que o organismo cria para resistir ao mal, criando assim um sistema auto-regulatório¹⁰. Neste sentido, a regulação da vida por mecanismos internos, parece refletir necessidades institucionais essenciais à vida em sociedade. Canguilhem mostra que o peso da ideologia sobre os achados científicos é grande em muitos casos, principalmente quando observa que em diferentes comunidades a ideia acerca dessa regulação irá, em muitos casos, mudar. E o que é cabível ao homem de regular?

Essas duas linhas argumentativas, tanto de Gaston Bachelard, como de Georges Canguilhem, ambos professores de Michel Foucault, influenciarão a pergunta: o que caracteriza um doente como doente? Foucault (1961/2004) delimita em sua *História da loucura*, tese cuja proposta surge através da leitura pormenorizada dos prontuários psiquiátricos dos célebres manicômios da Europa, Bicêtre e Salpêtrière, retracando a trajetória da loucura durante a história do ocidente. Ele concentra sua atenção na criação dos manicômios do século XVIII, mas é

⁹ CANGUILHEM, G. (1966) *O normal e o patológico*. São Paulo: Forense Universitária, 2002. p. 260.

¹⁰ LABREA, Nicola. *A troca informacional entre o modelo fisiológico de organismo e concepções de organização político-social: política, técnica e ciências da vida a partir de Georges Canguilhem*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/48d206_42176fb48b35423b8c1e2ae84811eb95.pdf Acesso em: abril de 2015.

com o fim dos leprosários que o imaginário medievo pode começar a sua lenta peregrinação até a busca de uma nova chaga cultural, ou seja, o aprisionamento de pessoas não mais por questões de saúde, mas por diferentes credos, situações econômicas, posturas morais díspares dos anseios sociais estabelecidos. É no movimento de Contra-Reforma que a Igreja faz cumprir seu poder ¹¹. A medicina vai se constituindo aos poucos como a afirmação de uma determinada classe social, letrada e versada na linguagem da ordem, braço estendido da recente burguesia em ascensão. A segregação só se torna interessante porque há o alívio da filantropia e da confissão, mas a possibilidade da loucura é, antes de tudo, a possibilidade do desregramento do mundo agora em fase de organização das atividades tributárias e do acúmulo de capitais ¹². Logo, é na mendicância que pode haver uma substancial atividade lucrativa para os incipientes empresários que querem assalariar seus funcionários a preços baixos.

Preservar a sanidade para o trabalho exige aos poucos a criação de uma linguagem médica que fará as distinções necessárias entre a doença e seu anátema na saúde. A preservação da sanidade pelo aprisionamento dos loucos é já a busca por um diagnóstico conclusivo para a loucura. Entretanto, o que justamente o trabalho de Foucault aborda, é a questão de uma periodização para construção do diagnóstico. Com diferentes problemas políticos e econômicos em primeiro plano, qualquer referencial estritamente médico acaba mudando sua perspectiva para ser inserida em uma sociedade que clama pelas luzes da razão e sua ordenação em uma ordem.

As questões práticas levantadas em *A história da loucura* impuseram à Foucault a necessidade de estabelecer o

¹¹ FOUCAULT, M. (1961) *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

¹² Ibid. p. 66.

parâmetro de fundação da medicina no século XVIII, tal como aparece em *O nascimento da clínica*, de 1963:

(...) a epidemia tem uma espécie de individualidade histórica. Daí a necessidade de usar com ela um método complexo de observação. Fenômeno coletivo, ela exige um olhar múltiplo; processo único, é preciso descrevê-la no que tem de singular, acidental e imprevisto. Deve-se transcrever o acontecimento detalhadamente, mas também segundo a coerência que implica a percepção realizada por muitos: conhecimento impreciso, mal fundado na medida em que é parcial, incapaz de aceder sozinho ao essencial ou ao fundamental, só encontra seu volume próprio no cruzamento das perspectivas, em uma informação repetida e retificada, que finalmente envolve, no lugar em que os olhares se cruzam, o núcleo.¹³

A medicina está dando luz à manifestação epidemiológica por também controlar todo o segmento de corpo e da saúde. É nesta base do controle corporal que veremos não se tratar apenas de um controle físico. Pelo contrário, ele é antes de tudo um controle psicossocial. O Estado moderno passa a operar de acordo com os desejos da burguesia¹⁴, e seus discursos que não se contentam em privilegiar aqueles que têm o conhecimento adequado, mas

¹³ FOUCAULT, M. (1963) *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. p. 27.

¹⁴ Quando examinamos o termo burguesia diante da constituição do capitalismo periférico, pensando o caso das Américas, vemos o quanto distante a burguesia rompeu com as classes aristocráticas, sendo mantida uma certa ordem espaço-temporal que privilegia o racismo e outras formas de preconceito típicas da vida colonial, dando por encerradas discussões que deveriam passar por um diálogo político mais profundo, por vezes usando de violência para impedir que haja qualquer diálogo (JAMESON, Fredric. (1991) *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

avilta os oprimidos e despossuídos, os que mesmo que tenham conhecimento não terão poder para se justificarem no tribunal do mundo. Aqui há processos mais profundos de afastamento do contato das estruturas com seus mecanismos de repressão:

No entanto, no final das contas, quando se trata das figuras terciárias, que devem distribuir a doença, a experiência médica e o controle do médico nas estruturas sociais, a patologia das epidemias e a das espécies se encontram diante das mesmas exigências: a definição de um estatuto político da medicina e a constituição, ao nível de um estado, de uma consciência médica, encarregada de uma tarefa constante de informação, controle, e coação; exigências que “compreendem objetos tanto relativos à polícia, quanto propriamente da competência da medicina.”¹⁵

Uma atitude fiscalizadora se impõe sobre a incerteza nosográfica da patologia. Se por um lado ela garante a saúde; por outro, justifica um controle rígido. Cruzar informações é algo que faz parte do trabalho do médico e por este trabalho ele cumpre sua função política, educando e criando estratégias para a vida da nação. A medicina se torna neste contexto um padrão para toda a sociedade.

Já em 1966, surge o livro *As palavras e as coisas*¹⁶. Neste livro encontramos a concepção mais cara em sua

¹⁵ FOUCAULT, M. (1963) *O nascimento da clínica*. Op. Cit. p. 28.

¹⁶ Apesar de estar presente no subtítulo do livro “Uma arqueologia das ciências humanas”, o trabalho está galgado na forte influência de seus mestres Bachelard e Canguilhem, buscando demonstrar a utilização de uma determinada terminologia dentro das ciências biológicas que inauguraria a formação discursiva nos conhecimentos. Há uma perda de linguagem que passa a se tornar história, pelo estabelecimento de um

obra acerca da ausência do sujeito, expondo sua interpretação acerca do quadro *As meninas*, de Velásquez. Ao observar atentamente a quantidade de signos na tela, o autor os vê como o “desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a quem ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é mesmo – foi elidido”¹⁷. Livre das amarras que o encarceram, esse estranho jogo de olhares deixa uma pergunta sobre quem é o sujeito no quadro, isto é, quem é capaz de conhecer com a subjetividade o que é a verdade filosófica. As palavras que designam o sujeito, já se mostram legítimas por carregarem um saber preparatório, portanto gramatical, rumo ao domínio do conhecimento científico. “O olhar de uma ciência ressurgue sempre ao lado do sujeito que conhece”¹⁸. Uma boa língua fecha a linguagem ao objeto a ser conhecido pelo saber. Isso também exigiu que a exegese entrasse em ação para interpretar e formalizar as palavras quando sua relação se aproximasse do excesso ou do não condensado de maneira inteligível, cabendo à literatura a recondução ao não domínio da linguagem.

No momento em que a linguagem, como palavra disseminada, se torna objeto de conhecimento, eis que reaparece sob uma modalidade estritamente oposta: silenciosa, cautelosa deposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor do seu ser.¹⁹

suplemento, tal como está em seu *Prefácio* (FOUCAULT, M. [1966] *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. XX-XXI).

¹⁷ FOUCAULT, M. (1966) *As palavras e as coisas*. Op. Cit. p. 20.

¹⁸ *Ibid.* p. 410.

¹⁹ *Ibid.* p. 416.

Uma palavra que recolhe a estranheza em seu discurso que mostra sua forma. Acontecimento do simples nas margens do que se acredita ser uso do sujeito. A literatura carrega esse discurso da confissão de um sujeito. Foucault empreende a crítica dessa segurança aferida pela dupla texto/autor, cuja raiz se apresenta como esse mesmo branco entre as palavras, imaginário de inclusão do leitor no discurso da obra. “Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras?”²⁰ Esta questão que entendemos não ser o problema reduzido da literatura enquanto instituição, mas também advém daí o lugar de exclusão do sujeito.

Veremos que o sujeito enquanto hipótese não deve se restringir a sua função em uma dada estrutura. Foucault mudará o tom de sua análise, uma vez dada na exterioridade do social, para aos poucos chegar até um sujeito que também contribui para assimilar as regras. Um sujeito que não é de modo algum indivíduo, como bem notou Jean Ullmo na discussão após a palestra de Foucault, *O que é um autor?* Há um sujeito envolvido em multiplicidade que o coloca em uma insegurança diante de si.

2. O discurso da história

É na *Arqueologia do saber* que Foucault argumenta a questão de um método, termo grego para aquele que trilha um caminho, dentro de uma espécie de discussão do que sejam os fins da história. Como crítica interna à arqueologia, é o próprio Foucault que reclama de uma ausência metodológica em seu livro, pois ele quer se livrar

²⁰ FOUCAULT, M. (1969) *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992. p. 69-70.

da “totalidade cultural” que sua análise teria assim cometido²¹.

Neste livro haveria a oportunidade de dar coerência aos diferentes achados de seus livros anteriores uma prática propriamente dita. O autor francês advoga uma reconstrução através destes documentos não oficiais, buscando em unidades dispersas as relações em que estas fontes (documentos cotidianos, notícias de jornais ou mesmo os prontuários dos manicômios) embasam rupturas na ordem do que foi historiografado oficialmente²². A história que Foucault se esforça em destacar é uma retirada de toda a origem, da consagração comum do conhecimento galgado no dado empírico e na apoteose da datação (cuja tradição metodista francesa é a melhor representante). O filósofo francês encontra nessas diferentes perspectivas de enunciação dos saberes o lugar dos discursos, uma vez que seu lugar na sociedade advém de uma profunda exterioridade instituída pela linguagem, mas ultrapassando sua correspondência a fenomenologia. Os discursos só poderiam ser encarados em suas unidades, pois não são

²¹ FOUCAULT, M. (1969) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 19. Estranha pergunta que Foucault se escusa a responder na Introdução da *Arqueologia do saber*: “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 os nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.” (FOUCAULT, M. [1969] *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 20) Estranhas pegadas que Foucault estaria deixando para que, de certa forma, não fosse atingido pelo peso da responsabilidade que seu método arqueológico questionaria inclusive sobre a arqueologia.

²² O historiador italiano Carlo Ginzburg escreve o livro *O queijo e os vermes*, atento à importância dessa corrente denominada “Nova História” com a qual Foucault manifesta proximidade. GINZBURG, Carlo. (1976) *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

idênticos, nem formam o universal tão celebrado pela era moderna.

A complexidade uma vez admitida como necessária está muito longe das reduções conceituais em direção a um signo linguístico. Trata-se de um jogo que o discurso nos coloca, pois ele está fora do modelo pensado e naturalizado. Seria o estruturalismo essa disciplina mestra para as ciências humanas, a escola que despertou a humanidade para ela mesma, quando, diante do limite do tempo os discursos eram vistos como as leis mestras do mundo. Na conferência “Nietzsche, Freud Marx”, inserida no livro *Um diálogo sobre os prazeres do sexo*, Foucault²³ reconhece a particularidade interpretativa, mais uma vez, ilustrando que esses mestres da suspeita fomentam os espelhos da ordem humana com princípios que expressam as verdades de seus métodos infalíveis. Foucault repara que a semiologia e a hermenêutica apresentam um profundo estranhamento que envolve o jogo dos materiais escolhidos em *Arqueologia do saber*. A verdade do mundo é essa construção de amontoados pedaços, não devendo ser esquecido o medo da dúvida de permanecer sem resposta, horizonte das patologias da ordem social. Se o questionamento profundo dessas instituições não puder ser pensado, a tensão de suas sobrevidas continuará como o problema que mesmo os intelectuais calam por não conhecer em profundidade do que contornam com palavras. E este questionamento cabe um enlouquecimento que não se dá conta pela mera transgressão, mas por algo de mais íntimo que Foucault tentou de algum jeito provocar em seus escritos tardios.

Em seu *A ordem do discurso*, o filósofo encontra a essa dura medida da “interdição” diante da apreensibilidade de

²³ FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud e Marx”. In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

um “objeto do desejo”²⁴ e aí o discurso se lança para além das relações de poder e do binarismo razão-loucura que esteve presente em *História da loucura*. Esse proibitivo da palavra ou o estabelecimento dela como verdade, em ambos há temas de um necessário esquecimento. “O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real”²⁵. E aqui a necessidade de que o autor refaça a realidade de modo único:

Mas o princípio da disciplina se opõe também ao do comentário: em uma disciplina, diferentemente do comentário, o que é suposto no ponto de partida, não é um sentido que precisa ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados. Para que haja disciplina é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas.²⁶

Então, neste diagnóstico da modernidade o que está em relevo é algo que possa ser transmitido, ao fim e ao cabo, como um modelo permanente de regras, demonstrando assim que a disciplina é um controle sobre quem vivencia a experiência discursiva. Um jogo de diferentes atores em busca de uma verdade, entre quem “escreve”, quem “lê” e quem faz a “mediação”, todos ao redor de um “significante”, fato esse que mostra a ficção por trás desses dispositivos reativos.²⁷

²⁴ FOUCAULT, M. (1970) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 9-10.

²⁵ Ibid. p. 28.

²⁶ Ibid. p. 30.

²⁷ Ibid.

Em *A arqueologia do saber* esse caráter ficcional da linguagem ganha o título de “enunciado”, cuja singularidade mesma é descontínua. “Um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente”²⁸. Foucault constitui dessa forma um modo de visualizar os dispositivos de controle dos corpos, enxergando nos primórdios da clínica médica os problemas para a definição das categorias e etiologias das patologias. Assim, definem-se os modos para cada espécie de enfermidade mental, as razões justificadas para o isolamento dos doentes mentais, até os seus maus tratos e outras formas de castigo que eram reconhecidas com a finalidade de tratamentos recomendados para a loucura²⁹.

3. *A responsabilidade do intelectual*

Escrever é mais do que um gesto de autoridade na sociedade. Essa autoridade que como veremos é uma inclinação a autoria, mas ao mesmo tempo um problema para todo aquele que não se põe como indiferente a uma realidade nada óbvia à construção do mundo e sua carga de herança na questão que se desloca na institucionalização da linguagem. Uma autoridade também é a suposição que seu discurso recaia como verdade e novamente como opressão à interrogação. Enquanto para os intelectuais a manifestação aparecia balizada pela teoria e quanto seu embelezamento repercutia na figura da sociedade, a discursividade de Foucault já provoca um atrito com a ação mundana, esta mesma implicando o aparecimento de atores políticos, pessoas que ecoam a voz de coletivos.

²⁸ FOUCAULT, M. (1969) *A Arqueologia do saber*. Op. Cit. p. 32.

²⁹ Foucault em *História da loucura*, faz alusão a cirurgia de retirada da pedra da loucura, retratada no quadro de Hieronymus Bosch. Tal pintura se tornou o ícone das atribuições de que a doença mental estava ligada à cabeça, a uma anomalia da parte cerebral.

Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente se fazia com base em duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, “maldito”, acusado de subversão, de imoralidade, etc.); em segundo lugar, seu discurso enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente elas não eram percebidas.³⁰

E a contradição do sistema é justamente a de um intelectual não ser mais escutado ou mesmo avaliado na sua importância. Ficará sua figura como a do Marquês de Sade nos tempos pós-revolução francesa, enclausurado em um mosteiro, escrevendo para não ser lido em seu tempo até ser suicidado pela sociedade. Esta figura, tal como vemos no ensaio de Antonin Artaud³¹ *Van Gogh: o suicidado da sociedade* mostra a luta do intelectual com suas ideias quando não as transfigura em mero anseio social de resposta, tão pouco fala para ser agradável aos ouvidos da burguesia. Foucault faz alusão a Proust a marca de um intelectual que potencializa em seus leitores a busca por aquilo que seus escritos não puderem fazer eco.

Uma teoria neste sentido não é simples, não é um encaixe a uma situação dessa expectativa, mas antes de tudo, um problema de natureza revolucionária, fundamental para a virada intelectual pelo advento de uma postura prática. Esta explosão das práticas tanto em

³⁰ FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2013. p. 130-131.

³¹ ARTAUD, Antonin. (1947) Van Gogh: o suicidado da sociedade. In: GUINSBURG, J.; TELES, S. F.; NETO, A. M. (Orgs.). *Linguagem e Vida: Antonin Artaud*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

prisões, manicômios e escolas, é justamente a demonstração de uma fragilidade que se fortifica pela absolutização dos corpos, das pessoas ali submetidas a um poder regulador, ou mesmo ao bom senso que também se demonstra quando se está diante de uma situação extrema: quando surge quem fala por outro, implicado em atender um desejo que serve para regulamentar uma fala emergente. Parece haver uma situação ao falar que os ouvidos dos administradores destas instituições não suportam. Esses mesmos administradores propagam as coerções que recaem na lógica do bom e do mau exemplo a ser seguido, como Deleuze cita na entrevista à Foucault: “o reforço de todas as estruturas de reclusão”³².

E como não compactuar com o poder? Não seria ele o corruptor de toda a cultura ocidental? “Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui”³³. Dentro desta lógica do saber-poder o que permanece é o que, a muito custo, está constipado, embrenhado na sociedade de maneira a ser refugio do homem. Essa declaração que desafia os sentidos e carrega neles os sentimentos de proibição que lhes são onerosos. “O discurso de luta não se opõe ao inconsciente: ele se opõe ao segredo.”³⁴ A referida luta quer libertar o desejo como jamais antes na história foi realizado. Nesta situação na qual nem mesmo os gritos podem compor a esteira da loucura, da psicose de uma análise fragmentada, na qual a linguagem provou também não poder demonstrar. Para além do ímpeto dessa razoabilidade, buscando o negativo da razão

³² FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do poder*. Op. Cit. p. 137.

³³ Ibid. p. 138.

³⁴ Ibid. p. 139.

não mais dialetizável, mas razão diferencial, suspendida quando não se volta ao que a funda no mundo³⁵.

O discurso intelectual é referido por Foucault como o de um combatente, unindo-se ao proletário em busca de algo que excede a luta de classes, mas que a inclui entre os discursos da modernidade, tais como Nietzsche, Marx e Freud foram os grandes anunciadores de meias verdades epistemológicas sobre a sociedade. O movimento que Foucault deseja desencadear é o de uma revolução na cultura, cujos intelectuais poderiam demonstrar muito mais engajamento combativo do que manterem-se em seus gabinetes observando a teoria destituída de prática. Essa aqui também é uma clara crítica a frase ao comentário de Lucien Goldman em *O que é um autor?*, conferência pronunciada em 1969, uma vez que ele provoca Foucault a se posicionar quanto à frase no quadro negro da Sorbonne: “as estruturas não descem às ruas”, demonstrando que havia uma parcela dos intelectuais alienada da efervescência política francesa decorrente da revolta contras as reformas do presidente Charles De Gaulle que culminaram no maio de 1968. Para Foucault, o intelectual possui a beligerante potência da ação prática na desestabilização das coisas mundanas.

Conclusão

Vimos, durante a exposição de alguns trabalhos de Foucault, como ele demonstrou os aparatos da

³⁵ Aqui vemos um traço de influência do trabalho do filósofo alemão Martin Heidegger sobre Foucault, uma vez que é com o *Dasein* (ser-aí), estrutura da margem anterior ao pensar que o mundo passa a ser significado. Portanto, é nesse problema que o discurso também se mostra nesse antes do dizer já atirado no mundo. Sobre essas correlações, ver os comentários de Jürgen Habermas. Cf: HABERMAS, Jürgen. (1985) *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

modernidade que mantém o sujeito em um dado discurso. Este fato nos fez refletir sobre uma espécie de poder que por si só já divide o sujeito, tornando-o um “doente”, um “criminoso” ou um “ignorante”, precisando passar por algum tipo de correção ou pela aquisição de uma formação que o possibilite operar na sociedade.

No final de sua vida, Foucault parece um pouco reticente ao uso do termo “discurso” de maneira irrestrita ao representar a relação de submissão entre quem exerce e quem obedece ao poder. Ao pensar o desejo dos sujeitos implicados na história ele começa a ver uma parte do desejo que se estabelece como uma ética, um “cuidado de si”, tal como ele chamou em seus cursos reunidos em *A Hermenêutica do sujeito*. O “cuidado de si” (*epimeleia heautou*, do grego) gira sempre em torno de uma preocupação, seja com um saber ou com uma técnica. Foucault repara que esta é uma escolha do indivíduo antes mesmo da entrada das instituições jurídicas. De forma alguma Foucault nega a influência das estruturas sobre o sujeito, mas ao fim da vida lhe interessa a esse tipo específico de cuidado da pessoa à verdade. “Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral da minha pesquisa”³⁶

O sujeito legitima o poder do que é fragmentado sobre si na esperança de ver a fundação resplandecente da verdade. Foucault se pergunta quais são as dimensões em que o poder se manifesta na vida das pessoas. Observa para além da conceituação objetiva dos termos que acreditamos compreender, passando a história a ser um elemento basilar para a reconstrução das categorias fundantes das verdades, fato esse que implicará à filosofia um novo papel na sociedade:

³⁶ FOUCAULT, M. *apud* DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 232.

O que necessitamos é de uma nova economia das relações de poder – entendendo-se economia num sentido teórico e prático. Em outras palavras: desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. O que é, aliás, uma expectativa muito grande.³⁷

A racionalidade se envolveu com o poder que detém o direito à vida, recaindo firmemente aos princípios da administração pública que ordenam o social. Tudo é feito para parecer plenamente *natural*, tão evidente e ao mesmo tempo tão violento a quem desafie essa ordem. E estranhamente somos apanhados na história, retirando do sujeito sua autonomia sobre o que realmente lhe cabe ser pensado, infantilizando-o para assim o dominar. A política participa de uma maneira que os estruturalistas não haviam pensado ser relevante para a modernidade. Essa luta envolve uma participação coletiva desses enclausuramentos subjetivos que transformam pessoas em coisas.

Nesse sentido, torna-se muito clara a estetização política, uma vez que ela libera um tipo “glória” que ultrapassa a figura do monarca. Ele se valerá dos códigos necessários até o controle do corpo do indivíduo (vemos a biopolítica). O discurso passa por esta via de uma ascense que permite ao homem a salvação pela verdade, trocando com o ideal de alteridade para chegar até onde não era livre de ser ele mesmo.

Para Platão, não podemos simplesmente nos olhar num espelho. Temos que olhar para dentro dos

³⁷ Ibid. p. 233.

olhos do outro, isto é, dentro de nós mesmos, contudo, na forma do olho do outro. E aí, na pupila do outro, poderemos nos ver: a pupila serve como um espelho. E, da mesma maneira, a alma que se contempla a si mesma numa outra alma (ou no elemento divino da outra alma), que é como sua pupila, reconhecerá seu elemento divino.³⁸

Por fim, ao jogarmos luz sobre a ideia de uma discursividade inserida na vida do sujeito, Foucault também o observa como categoria das mais palpáveis e praticadas na história, sendo a filosofia helênica contente por estar aliada à razão, ação que deve ser digna para ser interiorizada. Há aqui um estreito envolvimento que o autor propõe entre o gesto literário – a escrita de si – e o aparecimento das ciências do registro – o gesto de prescrição dos sintomas por parte do médico se assemelha em muito com os autos de um processo, ambos são também narrativas³⁹.

A mobilização diante de um processo subjetivo como esse nos parece incessante. Uma busca sobre quem somos e o que queremos é de igual maneira uma dúvida paranoica, colocando em conflito o desajuste de nossa expectativa social para além do que concebemos. Uma análise social pode relatar esse desconforto, mas até que ponto ela pode de fato mudar a realidade? Os discursos que passam por

³⁸ Ibid. p. 274.

³⁹ Podemos ver com detalhes o quanto a função autor e os aparatos narrativos modernos foram movimentados para propor uma determinação social à constituição do sujeito pela escrita: “um nome de autor (...) se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto.” (FOUCAULT, M. [1969] *O que é um autor?* Op. Cit. pp. 44-45) Quanto ao discurso científico, há uma sombra naquilo que dispõe a realidade, uma noção de que a ciência seria o lugar privilegiado para olhar e normatizar o sujeito (FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Op. Cit.).

este problema desde a Antiguidade grega são para nós muito importantes, pois surgem categorias como a do intérprete literário sendo coadunadas ao projeto platônico de um Sócrates que se dirige ao *daimon* (demônio, mas aqui preferencialmente inteligível como a espera que o ato de pensar exige). Nesta busca é também a complexidade da evidência o que queremos deixar claro: o próprio Foucault chega ao domínio do que a Antiguidade tinha dado no seu cotidiano, indagando o processo que seria o mais verdadeiro pela verdade na busca de si mesmo. O que não nos parece claro é se o que aqui se apresenta puro misticismo racionalista da tradição, se pode significar um real contato para além dos anseios sociais. Pensamos ser justamente neste ponto a principal diferença entre uma ascese clássica em comparação ao gesto burocrático moderno que atende ao *gozo* como forma de enternecimento narrativo que fala de um sujeito desejado pela sociedade em cada um de nós. Nessa diferença está a capacidade criativa da História ao gerar seus discursos.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. (1977) *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARTAUD, Antonin. (1947) Van Gogh: o suicidado da sociedade. In: GUINSBURG, J.; TELES, S. F.; NETO, A. M. (Orgs.). *Linguagem e Vida: Antonin Artaud*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BACHELARD, G. (1934) *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. (1938) *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CANGUILHEM, G. (1966) *O normal e o patológico*. São Paulo: Forense Universitária, 2002.

DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. (1963) *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. (1969) *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.

_____. (1969) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. (1961) *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. (s/d) *Um diálogo sobre os prazeres do sexo*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

_____. (1970) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. (1966) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. (1979) *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2013.

GINZBURG, Carlo. (1976) *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HABERMAS, Jürgen. (1985) *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARRIS, W. La canonicidad. In: SULLÀ, Enric. (Org.). *El Canon literario*. Madrid: Arco, 1998.

JAMESON, Fredric. (1991) *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

LABREA, Nicola. *A troca informacional entre o modelo fisiológico de organismo e concepções de organização político-social: política, técnica e ciências da vida a partir de Georges Canguilhem*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

Disponível em:
http://media.wix.com/ugd/48d206_42176fb48b35423b8c1e2ae84811eb95.pdf - Acesso em: abril de 2015.

LACAN, J. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

▣ **"O eterno escoamento do
fora" ▣**

PARRESÍA, RISCO E PERFORMATIVIDADE DOS DISCURSOS DE VERDADE EM MICHEL FOUCAULT

Elton Corrêa de Borba ¹

Introdução

O trabalho levanta alguns pontos sobre a noção grega de *parresía* enquanto atitude discursiva distinta de um enunciado performativo em Michel Foucault. A *parresía* é tema de conferências e entrevistas do filósofo na década de 1980, além dos cursos proferidos no Collège de France. Trabalharemos aqui principalmente com o curso de 1982-1983 intitulado *O governo de si e dos outros*, onde trazemos o modo performativo que o falar a verdade do parresiasta desempenha enquanto ação simultaneamente ética e política, e que assume os riscos inerentes desse seu discurso. A partir desta remonta, é possível perceber como se desenrolam os discursos de verdade característicos da noção *parresía*, esta que significa basicamente fala franca, dizer tudo ou dizer verdadeiro em um contexto dialógico. O valor da verdade do discurso parresiástico é sempre considerado pela relação entre o enunciado e o sujeito que tem seu discurso de verdade moralmente reconhecido, deste modo, o reconhecimento do dizer a verdade está para além de um enunciado verdadeiro ou falso, mas no reconhecimento moral do sujeito que o enuncia, no reconhecimento de sua atitude pública. Sendo assim, o falar francamente, o falar a verdade da *parresía* está ligada dentro

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Psicólogo. Email: elton.borba@live.com

desta perspectiva foucaultiana à ação moral e política daquele que o assume. Veremos mais adiante como esta ação acaba por conter seus riscos pela coragem que há em expor tão livremente a verdade, não escapando da ordem dos discursos.

Foucault traça já no ano anterior, no curso *A Hermenêutica do sujeito* (1981-1982) dedicado às práticas de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), algumas características importantes da *parresía*. A partir das primeiras aulas de março do curso de 1981-1982 sobre o cuidado de si, Foucault nos leva a considerar a constituição ética do próprio discurso de verdade dentro da concepção de *parresía*. O modo como ela manifesta-se enquanto forma de veridicção se distingue segundo Foucault, de outras estratégias discursivas como a retórica, e é nesta distinção que o valor da *parresía* e do parresiasta se destaca enquanto ação do dizer a verdade além da performatividade do enunciado ou como uma simples técnica de persuasão. Isto será importante para compreendermos que valor de ação a *parresía* carrega enquanto discurso verdadeiro e também o valor ético e político dessa relação discursiva, pois o sujeito na *parresía* também compromete sua vida enquanto enunciador. O parresiasta ao proferir seu discurso expõe-se e assume os riscos deste, por isso que considera-se também a expressividade do sujeito que profere a verdade em sua relação consigo mesmo e com os outros. A *parresía* caracteriza-se então como “uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo”².

A condição pública destas práticas discursivas é a condição intrínseca da noção de *parresía* tanto na esfera política quanto na esfera ética, sempre numa inter-relação

² FOUCAULT. *O governo de si e dos outros*: curso dado no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 43.

continua do sujeito moral consigo e com os outros, e também numa relação entre sujeito e enunciado. A *parresía* é reconhecida enquanto tal por sua qualidade de verdade no interstício da moralidade do sujeito enunciador e as consequências deste enunciado, “para saber se um enunciado é verdadeiro ou falso, os gregos não interrogam o enunciado, mas o sujeito que se atribui o enunciado”³.

A grande implicação por trás desta noção em Foucault é a questão ética, embora a perspectiva da veridicção seja um problema que envolve não só o sujeito, mas a particularidade do discurso em si. As concepções de *parresía* e *epiméleia heautoû* que são os objetos da análise de Foucault nos últimos cursos, estão numa íntima relação entre si, de modo que para compreendê-las precisamos contextualizá-las em um desenvolvimento contínuo de sua pesquisa sobre as práticas de si da antiguidade. Como prática de cuidado de si, a *parresía* também está relacionada às técnicas de governamentalidade, porque o parresiasta também é aquele que se responsabiliza pela direção dos outros, como numa relação mestre e discípulo. Deste modo, a importância política desta noção se amplia conforme o propósito de governo dos outros no âmbito discursivo, isto no sentido de compreensão do contexto ético a que Foucault se refere, de sua análise das práticas filosóficas da antiguidade que se encontram em um lugar comum na sua discursividade. Este dizer livremente, esta fala franca é uma atitude de vida, um dizer que se efetua na prática existencial, “esse sentido moral geral da palavra *parresía*”⁴ assume na filosofia, na arte de si mesmo, na

³ ADORNO, Francesco Paolo. *A tarefa do intelectual: o modelo socrático*. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 60.

⁴ A grafia da tradução da palavra grega *parresía* difere conforme a tradução dos cursos de Foucault e os textos dos comentadores, de modo que aqui neste texto quando não for citação se opta por esta

prática de si de que lhes falo, uma significação técnica muito precisa e, creio eu, muito interessante no que concerne ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos”⁵.

Para Pierre Hadot, por exemplo, “o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico”⁶. Neste sentido atribuído por Hadot ao discurso filosófico, o dizer do filósofo parresiasta não manifesta tão somente o verdadeiro ou o falso enquanto produção de um saber, mas reflete um modo de vida determinado, uma atitude de responsabilidade com a discursividade enquanto afirmação de uma virtude ética. Fazendo um paralelo com a noção de *parresía* no sentido foucaultiano com que trabalhamos neste texto, o discurso do filósofo parresiasta, aquele que pronuncia a *parresía* reflete igualmente esse modo de vida no momento mesmo de enunciação da verdade, o que não pode se realizar sem que se assumam os riscos inerentes dessa enunciação do discurso. É a efetivação do discurso de verdade enquanto atitude de uma determinada ética que se reconhece a manifestação discursiva que se compreende como agir do parresiasta, como um tipo de atividade verbal que diferencia-se de um típico enunciado performativo. É essa diferenciação entre uma atividade discursiva parresiástica e um enunciado performativo que iremos introduzir brevemente neste texto.

grafia independente das possíveis diferenças encontradas nas referências utilizadas. (o grifo é nosso)

⁵ FOUCAULT. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 327.

⁶ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 19.

O discurso e seus riscos

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”⁷.

Já alertava Foucault na aula inaugural no Collège de France, *A ordem do discurso* (2 de dezembro de 1970), dos domínios institucionais do discurso, do aparato legal e arregimentador sob a discursividade. O discurso – dirá Foucault – está na *ordem das leis*, por isso não há o que temer, mas todo poder de que carecerá o discurso, decorre da instituição. Ao proferir o discurso submete-se este ao clivo da instituição que o mantêm sob a égide de seu poder e que o faz responder ao rigor do verdadeiro concomitante ao regime de ordem que esta produz. Expor uma fala, produzir um discurso, por esta maneira, passa pela aparelhagem da instituição, pelo controle que delimita sua expressividade e que lhe confere ou não algum poder. Porém a ordem não é senão a forma de uma inquietação:

⁷ FOUCAULT. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 7.

[...] inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades ⁸.

O desejo pela transparência calma, indefinidamente aberta de onde as verdades saltam como da possibilidade de nelas se fazer o discurso revelaria não só uma inquietude diante da transitoriedade deste, mas um risco diante da suposição das lutas, dos destroços das palavras, dos perigos que a própria realidade material acarreta ao enunciador. Sob este aspecto, o discurso a que Foucault submete sua análise nesta aula inaugural, é o discurso do qual pressupõe um lugar de risco, um discurso que não pode ser transmitido tão livremente por causa de sua própria materialidade. Sabemos, pelo que nos diz Foucault, que não se pode dizer qualquer coisa em qualquer lugar ou em qualquer momento, isso porque as regiões discursivas obedecem às ordens pré-determinadas, ambientes específicos de interdição que se entrecruzam incessantemente. De toda essa cadeia de interdições e exclusões, o discurso ainda é objeto do desejo, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” ⁹.

Ou seja, o discurso e a especificidade de seu local de fala se encontram numa relação entre lutas por poder. Em nossa sociedade foram estabelecidos diversos modos

⁸ Ibidem, p. 8.

⁹ Ibidem, p. 10.

de controle dos discursos, processos de exclusão, de interdição, de separação da palavra de seu enunciador. As falas do louco, por exemplo, se localizam bem demarcadas dentro deste processo de exclusão e delimitação de seu espaço discursivo. A clivagem entre a loucura e a razão estabeleceu uma norma de reconhecimento do local de fala próprio do louco, isto é, o discurso da loucura pode-se expressar apenas de um específico lugar de reconhecimento a partir do sujeito que o profere. Submetidos a uma ordem e a jogos de poder, os discursos ocupam regiões de produções subjetivas intensas e arriscadas. Então, se nenhuma palavra é livre em sua simples expressão devido às dominações e aos mecanismos institucionais que a delimitam, a ação de proferir uma sentença recobre-se de riscos. Os riscos de enunciar algo que esteja fora da ordem dos discursos provocam não só a ruptura do problema da verdade, mas expõe uma fragilidade diante de um dizer ético e político em sua materialidade. Talvez por isso tenha ocorrido uma mudança que separa o sujeito do enunciado, a fim de que os riscos inerentes ao discurso (verdadeiro) não sejam contingenciais da ação de quem o assume.

Separação historicamente constituída, com certeza. Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo – o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele

fazia, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado¹⁰.

Este trecho demarca uma virada epistemológica do discurso verdadeiro onde o enunciado sozinho encarrega-se do dizer a verdade que ora exigia a presença de um sujeito que se responsabilizava por esta verdade. Porém, como enunciar um discurso não é senão um ato de desejo, a posição do filósofo parresista em seu lugar de fala e de ação discursiva antes determinada por uma moralidade, agora seus rituais de enunciação determinam apenas o que é verdadeiro enquanto uma vontade de conhecimento. Como dito anteriormente, os discursos pressupõem relações de poder e de desejo, e o que talvez possamos pensar é que essa separação se deu devido a um distanciamento entre estas instâncias de maneira a que os discursos não digam mais respeito ao desejo, mas que seus respectivos lugares de poder permaneçam em relação à instituição da verdade. Esta separação a que Foucault trata, não parece conter os mesmos riscos políticos e as mesmas práticas éticas da *parresía*, em vez disso, se reduz a uma vontade de saber que contém isoladamente o valor da verdade do enunciado. Apesar de manter seu lugar de poder, o discurso a partir daqui poderá ser expresso autonomamente sem que se espere um agente enunciadador responsável moralmente por ele. Este discurso não acarreta riscos, não expõe seu agente político ou ético. O que acaba por pressupor um lugar asséptico ao invés de ascético, onde as contingências discursivas respondem apenas aos atributos ou fórmulas conceituais de um determinado sistema de controle. A *parresía* enquanto prática discursiva contrapõe-se efetivamente a esta forma de discurso, porque exige

¹⁰ Ibidem, pp. 14-15.

precisamente a coragem e a liberdade de um sujeito na sua exposição.

Performatividade e discurso

Não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu ¹¹.

Mesmo com as diferenças existentes entre as interpretações de Pierre Hadot e de Foucault sobre a filosofia grega, o que pretendemos com este trecho de Hadot supracitado é aproximá-lo ao sentido que Foucault caracteriza a noção de *parresía*, isto é, de como “refere-se [...] de um lado à qualidade moral, à atitude, ao *éthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro [...]” ¹². O discurso e consequentemente a verdade proferida pelo filósofo fazem parte de um específico modo de vida expressado por este discurso, sendo assim, as qualidades técnicas discursivas e a qualidade da atitude moral estão na *parresía* intimamente vinculadas a uma atitude filosófica. No entanto, se pensarmos a respeito da divisão entre sujeito e discurso no

¹¹ HADOT, op. cit., p. 21.

¹² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982, primeira hora), op. cit., p. 335.

dizer-verdadeiro, vida e filosofia constituirão instâncias diferentes e até certo ponto, conflitantes em seu reconhecimento racional. De outro modo, também o reconhecimento da figura do filósofo fica suspensa enquanto produção de uma filosofia singular como prática de vida, ou seja, na medida em que o filósofo não será mais que um instrumento passivo de um discurso que poderá ser dito por qualquer outra instância do que a de um sujeito implicado eticamente com a verdade. Apesar de a filosofia enquanto produção de saberes e desmistificação da realidade permanecer sob a égide do seu autor singular, o afastamento do sujeito ético e político da filosofia do enunciado verdadeiro enquanto discursividade racional dirige-se a uma típica atitude performativa do enunciado. O que nos remeterá de volta sobre o lugar arriscado da produção do discurso verdadeiro na materialidade do seu lugar de saber, de poder e de desejo.

A partir da aula de 12 de janeiro do curso de 1983, quando Foucault faz uma distinção detalhada entre o enunciado parresiástico e o enunciado performativo, levanta-se o problema da ação discursiva em relação ao engajamento do sujeito ético no dizer a verdade. Esta questão da performatividade do discurso parresiástico em Foucault constitui por si só um problema amplo a ser analisado, mas que aqui levantamos alguns pontos que o distinguem da *parresía*. Esta distinção é sustentada sobre um problema ético, apesar de estarmos às voltas de uma questão da verdade enquanto instância política ou mesmo epistemológica. Por relacionar ética e verdade, Foucault postula pelo menos três distinções entre os enunciados parresiásticos e performativos que determinam um lugar e uma postura do enunciador ao proferir o discurso. Na *parresía*, a postura de liberdade e de coragem é determinante para sua efetivação.

A primeira distinção que mostramos é que em um “enunciado performativo os elementos dados na situação

são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado [...]”¹³. Isto é, no enunciado performativo percebemos a segurança cerimonial que é estabelecida. Quando se enuncia a abertura de uma sessão, por exemplo, conhece-se de antemão o efeito disto performativamente, a sessão passa a estar aberta e pronto, logo nada de indeterminado rompe a ordem do dia. Para que haja o enunciado performativo, este deve estar em um contexto institucionalizado, onde os lugares ocupados pelos indivíduos na cena e o reconhecimento de suas posições de fala estão bem determinados.

Já o que acontece na “*parresía* é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos”¹⁴. Na *parresía*, apesar de o contexto ter certo grau de determinação entre os personagens que compõe a cena, seus resultados não garantirão qualquer segurança ao enunciator. A produção advinda deste caráter performativo da ação discursiva não obedece a uma ordem de fatores e de efeitos institucionalizados de antemão, mas é o que precisamente irá romper-se enquanto acontecimento e o que constituirá o perigo ao que o parresiasta se expõe. A segunda distinção entre os enunciados é que

[...] num enunciado performativo, o estatuto do sujeito da enunciação é importante. Quem abre a sessão pelo simples fato de dizer “está aberta a sessão” tem de ter autoridade para tanto e ser presidente da sessão. [...] Mas se esse estatuto é indispensável para a efetivação de um enunciado performativo, em compensação, para que ele tenha

¹³ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983, segunda hora), op. cit., p. 60.

¹⁴ *Ibidem*.

um enunciado performativo pouco importa que haja uma relação de certo modo pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado¹⁵.

Sendo assim, o próprio enunciado correspondendo ou não à verdade, não se relaciona com o sujeito enquanto materialidade pessoal, ética ou política. O indivíduo enunciator neste caso é reconhecido apenas pelo seu estatuto institucional ou pelo seu papel na cena, pouco importando para o desenrolar da ação as virtudes morais deste. Tal como podemos destacar no exemplo de Foucault acima, o enunciado vale-se por si próprio e a verdade deste está muito mais na ação no que na exposição aos riscos do indeterminado para o sujeito que o enuncia. A relevância do estatuto do indivíduo desta ação está na sua posição dentro do contexto institucional ou social a que corresponde seu discurso, sendo indiferente este à verdade ou à crença na verdade de seu próprio enunciado. A sua relação não se constitui na pessoalidade da ligação entre enunciado, verdade e ética, mas em uma performance burocratizada que chega a seu termo no próprio momento da enunciação. Na distinção com a *parresía*:

[...] é que não só essa indiferença não é possível, como a *parresía* é uma espécie de formulação da verdade em dois níveis: um primeiro nível que é o do enunciado da própria verdade (nesse momento como no performativo, diz-se a coisa, e ponto final); e um segundo nível do ato parresiástico, da enunciação parresiástica, que é a afirmação de que essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos efetivamente, nós mesmos autenticamente, como autenticamente verdadeira. Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso

¹⁵ Ibidem, p. 61

verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo¹⁶.

Apesar de estar aberta efetivamente a sessão após a enunciação do presidente, sua importância não se relaciona com o acreditar verdadeiramente que o enunciado que a sessão está aberta seja não só publicamente, mas também pessoalmente verdadeiro. Isto é, diferentemente da *parresía*, o sujeito da ação do enunciado performativo não necessita pensar ou acreditar na sua afirmação como verdade, como sua verdade a qual estima e se responsabiliza por ela. O filósofo parresiasta neste caso, não só postula uma verdade enquanto tal, mas a faz com a crença verdadeira de que esta seja verdade, porque esta afirmação da verdade está diretamente relacionada com a sua vida pessoal, suas virtudes. Tendo em vista que enunciar a verdade expõe a vida do parresiasta a um possível risco, parece haver aí certo grau sensível de desejo pela exposição do discurso, ou pelo menos sinceridade no falar franco. Mas claro que, como no performativo, a *parresía* se efetiva na ação de enunciação, porém, a abertura posterior da enunciação abre uma malha de possibilidades das quais dever-se-á dar conta.

Também, não apenas o filósofo compõe esta cena parresiástica, mas numa cena política, por exemplo, o estatuto e as relações de poder se dividem entre os participantes e efetuar uma *parresía* não é algo exclusivo do filósofo. Sendo assim, dos elementos que encontramos em uma cena pública de *parresía*, tais como o tirano que detém o poder político, os cortesãos que compõem um secto de lisonjeadores, existe aquele que profere o discurso verdadeiro, aquele que rompe a ordem estabelecida entre o tirano e os cortesãos ao proferir a verdade. Foucault dirá ainda que “esse ritual solene do dizer-a-verdade em que o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz, em que

¹⁶ Ibidem, p. 61-62.

atesta a verdade do que pensa na enunciação do que diz, é isso que é manifestado por essa cena, essa espécie de liça, esse desafio”¹⁷. O discurso desse jeito, não manifesta apenas uma pedagogia de um mestre que pronuncia a verdade, porém enquanto desafio, enquanto liça se efetua uma exposição onde o parresiasta pactua consigo mesmo e com seu enunciado em ato e pensamento frente ao tirano e sua corte.

A terceira diferenciação que Foucault fará ainda nesta aula de 12 de janeiro de 1983 entende que “um enunciado performativo supõe que aquele que fala tenha um estatuto que lhe permita, ao pronunciar seu enunciado, realizar o que é enunciado; ele tem de ser presidente para abrir efetivamente a sessão [...]”¹⁸. Neste ponto, Foucault retorna à questão do estatuto de quem profere um discurso e como este discurso deve se efetivar enquanto ato¹⁹. Pode-se dizer que é um problema de estatutos, um problema entre a relação do sujeito estatuído na cena performática com seu discurso roteirizado. Diferente da relação existente entre sujeito e a verdade na *parresía* onde se dá uma “atividade de fala”:

Eu uso a frase “atividade de fala” ao invés do “ato de fala” (*speech act*) de John Searle (ou do “*proferimento performativo*” – performative utterance – de Austin) de modo a distinguir o proferimento parresiástico e seus compromissos dos tipos

¹⁷ Ibidem, p. 62.

¹⁸ Ibidem, p. 63.

¹⁹ Apesar das teorizações contemporâneas sobre a performatividade da linguagem nos atos de fala (*speech acts*) em Austin e Searle, estes aqui não serão nosso problema por enquanto. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. pp. 149-200.

usuais de compromissos obtidos entre alguém e o que ele ou ela diz ²⁰.

Ao enunciar a abertura da sessão ou perdoar alguém por uma ofensa, esse enunciado é efetivamente realizado no ato mesmo da enunciação. Mesmo que o perdão não seja de fato verídico, no momento de sua plena enunciação este se realiza enquanto discurso na prática por quem tem a legitimidade devidamente reconhecida pelos demais de ocupar esta posição de enunciador. Na *parresía*, esta posição de enunciação do sujeito também se destaca, mas o reconhecimento de sua discursividade não compõe este roteiro de estatutos delimitados, e sua realização em ato está justamente em sua atitude de liberdade e de coragem no momento da enunciação.

Já o que caracteriza um enunciado parresiástico não é o fato de que o sujeito que fala tenha este ou aquele estatuto. Ele pode ser filósofo, pode ser o cunhado do tirano, pode ser um cortesão, pode ser qualquer um. Logo, não é o estatuto que é importante e que é necessário. O que caracteriza o enunciado parresiástico é que, justamente, fora do estatuto e de tudo o que poderia codificar e determinar a situação, o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala ²¹.

²⁰ *O significado da palavra parrhesia* (Conferência de 24 de outubro de 1983 em Berkeley). In: *Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesia.* (Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.). *PROMETEUS*, São Cristovão, Ano 6, n. 13, pp. 3- 114, Edição Especial 2013. Acesso em 03 de janeiro de 2016. p. 4.

²¹ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983, segunda hora), op. cit., p. 63.

O discurso verdadeiro, a fala franca do enunciado parresiástico não exige uma determinada posição de distinção *a priori*, ou seja, uma posição determinada previamente do indivíduo dentro daquela cena já codificada. O enunciado parresiástico é garantido e validado enquanto efetivação da liberdade de quem enuncia o discurso livre da *parresía*. O dizer-verdadeiro do parresiasta requer a possibilidade de uma fala livre e desprendida, e a única garantia neste caso está no desconhecimento dos resultados posteriores ao discurso. O sujeito na *parresía* deverá ser livre para dizer a verdade, não importando mais enquanto atitude ética e política seu estatuto social ou institucional e sim seu desejo e coragem na exposição de seu discurso. Para fins de conclusão deste tema, nos relata Foucault que “a *parresía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade [...] é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre”²². A distinção da *parresía* com o enunciado performativo constitui como que uma dramática do discurso “que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato de dizer-a-verdade”²³, dramática esta que marca o comprometimento da relação entre sujeito e verdade enquanto ato do discurso.

Conclusão

Deste modo, compreender a *parresía* nesta discussão com os enunciados performativos só é possível a partir desta perspectiva de acontecimento, porque liberdade e verdade se encontram nessa prática discursiva na qualidade de coragem. O parresiasta sendo aquele que diz a verdade, que profere um discurso verdadeiro e é reconhecido como sujeito virtuoso por isso, rompe com este acontecimento a

²² Ibidem, p. 64.

²³ Ibidem, p. 66.

ordem dos discursos. Remetendo-nos novamente à ordem institucional dos discursos, nos encontramos no momento da *parresía* fora do instituído. A fala franca e corajosa expõe aos riscos da materialidade da verdade aqueles que compõem a cena, de modo que, não é possível determinar os resultados posteriores, não é possível prever como será recebida essa verdade pelo tirano ou por quem mais detém o poder. É por isso que a *parresía* está diretamente relacionada com a política e o poder, por que sabendo que estes discursos se encontram em lugares que ultrapassam o enunciado em sua conceitualização discursiva, consideramos que a atitude filosófica do sujeito enunciator embate de frente estas instâncias político-institucionais.

Apesar de termos nos concentrado predominantemente no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, a noção de *parresía* se estende pelo curso de 1984 dedicado em sua maior parte à *parresía cínica*, o que torna essa noção muito importante dentro do pensamento de Michel Foucault, onde nitidamente o filósofo desenvolve através da ética e da política dos gregos, problemas que atravessam sua filosofia, como as relações de poder que permanecem (mesmo que de modo indireto) presentes nas suas últimas pesquisas que compõem os cursos no Collège de France.

Como vimos acima sobre a *ordem dos discursos*, a instituição mantém seu poder sobre os enunciados, lhes garante segurança e poder. Contudo, neste momento da pesquisa foucaultiana já existe um panorama claro e resistente a esta constituição do poder institucional. A resistência neste caso despe-se de qualquer segurança considerada pretensamente soberana, porque sua liberdade está no risco e só haverá liberdade se houver coragem de quem enfrentar o poder estabelecido. O que podemos tirar deste trabalho é que não só produzir um discurso tem seus riscos, mas produzir um discurso de verdade livre é uma posição bastante arriscada que produz variáveis

indeterminadas. Percebemos que nada pode ser dito livremente sem que se perca alguma coisa, seja esta do conteúdo do discurso, seja do sujeito e de sua autoafirmação ética. Sua credibilidade está em jogo e não simplesmente sua credibilidade ou legitimidade pública frente aos outros, mas a sua própria estima, sua crença na enunciação da verdade para consigo mesmo, para o cuidado de si. Por isso, muito mais que um enunciado, o discurso de verdade é a vida do parresíasta que se põe em jogo.

E ao contrário dos enunciados performativos que se localizam bem definidamente nos estatutos dos sujeitos institucionais e sociais, a *parresía* abre possibilidades de análises que atravessam questões de linguagem, discurso e verdade, além da ética e da política inerentes. Este texto, mesmo que de forma prematura, expõe a *parresía* pelo viés de uma prática ética discursiva que abala a ordem institucional dos enunciados performativos e isso porque não há nos protocolos discursivos espaço para o diferente sem que esse não seja uma ruptura. Este pensamento, no conjunto da pesquisa foucaultiana, abre novos arranjos de interpretação dos trabalhos anteriores e constitui um amplo campo a ser explorado com mais atenção em outros momentos.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. *A Ordem do discurso*: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *A Hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *O Governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesia. (Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.). *PROMETEUS*, São Cristovão, Ano 6, n. 13, pp. 3- 114, Edição Especial 2013. Acesso em 03 de janeiro de 2016.

GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT E A PRESENÇA INAPAGÁVEL DE JAMES JOYCE

Daniela Nicoletti Fávero ¹

No capítulo *O Homem e seus Duplos* da obra *As Palavras e as Coisas* ², Michel Foucault introduz, de maneira muito apropriada, a inquietante questão: “Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama ‘literatura’?” ³. As prováveis respostas para tal questionamento são tantas e tão mutáveis quanto seria possível imaginar. Parece, entretanto, que o próprio Foucault deixa indícios, na pergunta, sobre o que poderia ser caracterizado como literatura. Ela é esse objeto que jamais se cala, que através dos anos ocupou o imaginário dos leitores e instigou teóricos a tentar desvendar a ela e ao seu “nada”. Uma instituição que já foi abordada por diversos ângulos, em que obra, suporte, autor e leitor foram analisados minuciosamente no intuito de melhor dominá-la. Qualquer tentativa de definição simplista, porém, é frustrada pelo próprio objeto que se reinventa e se redescobre, que abandona padrões estéticos, mas nunca

¹ Mestranda em Teoria da Literatura no PPGL da PUCRS, onde desenvolve a dissertação intitulada “Um retrato da Irlanda pelo artista: história, mitologia e identidade em *‘Finn’s Hotel’*, de James Joyce”. Especialista em Literaturas de Língua Inglesa pela UNICID (2013). Graduada em Letras pela FAPA (2008). Atua, desde 2015, como professora de Língua Inglesa e técnico em assuntos educacionais no IFRS. Bolsista CAPES.

² FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. – 8ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³ *Ibid.*, p. 421.

perde a sua força, o que pode ser exemplificado através da mais renomada obra do irlandês James Joyce, *Ulysses*⁴.

Ulysses é uma referência literária por natureza, seja por sua inovação linguística, seja pela polêmica que a acompanha desde sua primeira tentativa de publicação. Joyce e sua obra prima continuam incomodando muitos que a condenam por sua complicada feitura e seu enredo “inexistente”. No artigo *It’s Still a Scandal!*⁵, Adam Thirlwell resenha o livro *The Most Dangerous Book: The Battle for James Joyce’s Ulysses* de Kevin Birmingham, no qual esterememora a recepção de *Ulysses*, as inúmeras batalhas legais que a mesma enfrentou até chegar ao público e como elas refletem as instituições, conforme denota Birmingham ao escrever que

O Correio estava em posição de banir a circulação de vários capítulos do romance por serem obscenos e anárquicos. De fato, a reação do governo à *Ulysses* revela o quanto as ideias do século XIX sobre obscenidade moldaram as ideias do século XX sobre radicalismo.⁶

É certo, pois, que há em *Ulysses* passagens suficientes que a enquadrariam como obscena e anárquica. Joyce não poupou seus leitores dos detalhes escatológicos, mas esse recurso não foi acionado em vão. O romance joyceano, que empresta o título de uma personagem de

⁴ JOYCE, James. *Ulysses*. London: Wordsworth, 2010.

⁵ THIRLWELL, Adam. “It’s Still a Scandal!”. Disponível em:

<http://www.nybooks.com/articles/archives/2015/apr/23/ulysses-its-still-scandal/>. Acesso em: 25 ago. 2015.

⁶ “The Post office was in a position to ban the circulation of several of the novel’s chapters for being both obscene and anarchistic. In fact, the government’s reaction to *Ulysses* reveals how much nineteenth-century ideas about obscenity shaped twentieth-century ideas about radicalism.” (THIRLWELL, Adam. “It’s Still a Scandal!”. Tradução da autora).

ninguém menos que Homero, é a satírica epopeia da modernidade, cujas andanças e as aventuras por diferentes lugares foram substituídas por uma única cidade, Dublin, e pelo labirinto que se revela a mente humana e seus conflitos. Enquanto Odisseu (Ulisses)⁷ leva anos para retornar para sua Ítaca, Leopold Bloom, personagem central da trama de Joyce, precisa de um dia, no caso, 16 de junho de 1904 (celebrado até hoje como *Bloomsday*), para perambular pela cidade de Dublin, evitando retornar para casa. É interessante pensar que o livro de Joyce, assim como o personagem Odisseu de Homero, precisou travar inúmeras lutas e atravessar mares tempestuosos, até consagrar-se como obra prima. A questão do tempo, de uma narrativa que se desenvolve sobre as banalidades de um ser humano ordinário no curso de um único dia, que poderia reforçar a crítica daqueles que não conseguem enxergar um enredo em *Ulysses*, é essencial para que Joyce desenvolva o artifício que consagrou a ele e a sua obra: o fluxo de consciência.

Se a narrativa apresenta pouca “ação”, em parte pela limitação temporal, em parte pela aparente estagnação da rotina dos personagens, não parece faltar tempo, em suas 682 páginas, para revelar a mente das personagens, local onde, de fato, James Joyce desenvolveu a sua história. Esta variação do tempo é destacada por Robert Humphrey na obra *Stream of Consciousness in the Modern Novel*⁸, na qual ele lembra que “Tudo o que entra na consciência está lá no ‘momento presente’; além disso, o evento deste ‘momento’, não importa o quanto tempo ocupe, pode ser infinitamente estendido ao ser quebrado em suas partes, ou ser altamente

⁷ O personagem da *Iliada* e da *Odisséia*, de Homero era chamado por ambos os nomes, Odisseu na mitologia grega, e Ulisses na mitologia romana.

⁸ HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Los Angeles: University of California Press, 1954.

comprimido em um *flash* de reconhecimento”⁹. Um momento longínquo e menor pode, dessa forma, desenrolar-se em grandes divagações às quais o sujeito torna-se cativo. No caso de *Ulysses*, a consciência de Bloom, e das outras personagens, compõe parte central da trama e permite que os leitores não só acompanhem seus passos, mas também os conheçam o mais intimamente possível. O leitor concebe os personagens não por aquilo que o narrador apresenta, mas por aquilo que a própria consciência das personagens traz à tona. Esta tendência ao uso do fluxo de consciência como forma de definição das personagens não foi invenção de James Joyce, mas não se pode negar ao escritor irlandês a perícia com a qual ele elevou a técnica. A voz de Joyce e de seu narrador é constantemente interrompida pelo pensamento caótico e desconexo das personagens, e o escritor foi magistral em transpor este pensamento para o papel sem, entretanto, fazer as vezes de narrador intrometido. É como se, nas páginas de *Ulysses*, Joyce abrisse a janela para o inconsciente humano. De fato, parece que o irlandês buscou se apagar para que a obra dissesse tudo.

A questão do autor dentro do fazer literário é passível de grande discussão. Foucault toma emprestado de Samuel Beckett o tema para a sua conferência de 1969 *O que é um Autor?*¹⁰: “Que importa quem fala, alguém disse

⁹ “Everything that enters consciousness is there at the ‘present moment’; furthermore, the event of this ‘moment’, no matter how much clock time it occupies, may be infinitely extended by being broken up into its parts, or it may be highly compressed into a flash of recognition.” (HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit. p. 42-43. Tradução da autora).

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta, tradução, Inês Autran Dourado Barbosa. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

que importa quem fala.”¹¹. Ele parte dessa afirmação de Beckett, outro famoso escritor irlandês, transgressor das convenções gramaticais, para refletir sobre a figura do autor e a tendência da escrita contemporânea ao apagamento do mesmo. O filósofo francês apresenta, ao longo da sua conferência, a função do autor e do seu nome como balizadores de um *modo de ser do discurso*. Joyce talvez não pretendesse isentar-se da sua criação, mas parece fazer aquilo que Foucault atribui a outro escritor quando afirma que “Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo.”¹². A linguagem de *Ulysses* é poderosa o suficiente para suprimir a presença do seu criador, motivo pelo qual é tão complicado de adaptar a mesma. O narrador é constantemente interrompido pelo fluxo de consciência das personagens, sem marcação nenhuma que as introduza, uma verdadeira torrente de lembranças e pensamentos, como é desvelado em uma das primeiras aparições de Bloom:

Ele escutou seu ‘lamber colo’. Presunto e ovos, não. Não há bons ovos com essa seca. Quer água pura e fresca. Quinta-feira: não é também um bom dia para rim de carneiro no Buckley’s. Frito com manteiga, uma pitada de pimenta. Melhor um rim de porco no Dlugacz’s. Enquanto a chaleira está fervendo. Ela rodou mais lentamente, depois lambendo o prato. Por que suas línguas são tão ásperas? Para lamber melhor, todos os poros. Nada

¹¹ Ibid. p. 267-268.

¹² FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Op. Cit. p. 421.

que ela possa comer? Ele olhou ao seu redor. Não.

13

A passagem anterior denota a trivialidade do enredo proposto por Joyce: o personagem devaneia observando sua gata. A consciência de Bloom conduz o leitor e as técnicas linguísticas e retóricas empregadas por Joyce fazem desta condução a mais fidedigna possível devido à dedicação do escritor em transpor para uma linguagem algo que, essencialmente não se circunscreve neste âmbito. Essa busca por uma representação da mente humana no aporte literário seria possivelmente comprometida se tivesse Joyce optado por uma escrita mais “convencional”, mais articulada pela voz de seu narrador. Robert Humphrey alerta para a singularidade do objeto que se tenta transpor para o suporte escrito, uma vez que “Em suma, os níveis pré-fala da consciência não são censurados racionalmente controlados, ou logicamente ordenados. Por ‘consciência’, então, eu pretendo toda a área dos processos mentais, incluindo especialmente os níveis pré-fala”¹⁴. Transcrever o pensamento das personagens seria, de certa forma, dizer o indizível. Joyce altera a linguagem para nomear o inominável, atribuindo à mesma este caráter que ela não possuía originalmente, como alerta Foucault em *A prosa do*

¹³ “He listened to her licking lap. Ham and eggs, no. No good eggs with this drought. Want pure fresh water. Thursday: not a good day either for a mutton kidney at Buckley’s. Fried with butter, a shake of pepper. Better a pork kidney at Dlugacz’s. While the kettle is boiling. She lapped slower, then licking the saucer clean. Why are their tongues so rough? To lap better, all porous holes. Nothing she can eat? He glanced round him. No”. (JOYCE, James. *Ulysses*. Op. Cit. p. 49. Tradução da autora).

¹⁴ “In short, the prespeech levels of consciousness are not censored, rationally controlled, or logically ordered. By ‘consciousness’, then, I shall mean the whole area of mental processes, including specially the prespeech levels” (HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit., p. 3. Tradução da autora).

mundo: “Mas, se a linguagem não mais se assemelha imediatamente às coisas que ela nomeia, não está por isso separada do mundo; continua, sob uma outra forma, a ser o lugar das revelações e a fazer parte do espaço onde a verdade, ao mesmo tempo, se manifesta e se enuncia”¹⁵. A linguagem é parte do mundo, assim como o homem é parte deste, porém o caráter artificial da primeira deve ser adaptado para melhor atender ao aspecto orgânico e desarticulado da mente humana.

Joyce já gozava de certo prestígio por títulos como *Dubliners* (1914) e *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), mas foi *Ulysses*, em 1922, o responsável pela consagração do escritor que, nesta obra, revelou ao mundo todo o seu potencial criador (que linguisticamente viria a ser superado em *Finnegans Wake*). Retorna-se a Foucault para elucidar essa relação criador/criatura. Em *O que é um autor?* (2009), o francês descreve a identificação e o *status* que o nome implica:

Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome do autor, o fato de que se possa dizer ‘isso foi escrito por tal pessoa’, ou ‘tal pessoa é o autor disso’, indica que esse discurso não é uma palavra que afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status*.¹⁶

O discurso de Joyce foi o da ruptura com a convenção e, a partir de *Ulysses*, Joyce passou a ser

¹⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Op. Cit. p. 50.

¹⁶ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Op. Cit. p. 273-274.

conhecido pelas técnicas que nela aplicou. Sua experimentação linguística e sua audácia em abordar até mesmo os tópicos mais “condenáveis” o tornaram famoso e ao mesmo tempo responsável por suas transgressões. Cedric Watts, na introdução à edição de 2010 da obra pela Wordsworth Classic, cita a descrição que Joyce fez de seu texto, em que este disse se tratar de “É o épico de duas raças [Israel-Irlanda] e ao mesmo tempo o ciclo do corpo humano assim como uma pequena história de um dia [vida] (...)”¹⁷. Joyce, melhor do que qualquer outro, resumiu o seu romance, mas nem por isso diminuiu a sua relevância. O ciclo do corpo humano ao qual ele se refere lá está presente, com todas as suas urgências e como estas implicam na consciência dos sujeitos. Não se pode falar em consciência, e fluxo de consciência, sem se falar em *Ulysses*, ao mesmo tempo que não se pode falar em *Ulysses* sem se falar das faltas pelas quais a obra foi acusada. A obscenidade e a escatologia presentes na narrativa nada mais fazem do que corroborar com a demonstração fiel da vastidão do corpo e da consciência humana, como afirma Adam Thirtwell¹⁸. O crime de Joyce foi ser fiel demais em sua representação, não poupando ao leitor nem mesmo os detalhes mais repulsivos, como no trecho

Silenciosamente ele leu, contendo-se, a primeira coluna e, cedendo mas resistindo, começou a segunda. Na metade, sua última resistência cedeu, ele permitiu a suas entranhas se aliviar silenciosamente enquanto ele lia, lendo ainda pacientemente aquela leve constipação de ontem ir embora. Espero não ser tão grande para formar pilhas novamente. Não, tamanho certo. Então. Ah!

¹⁷ “It is the epic of two races (Israel-Ireland) and at the same time the cycle of the human body as well as a little story of a day (life) [...]” (JOYCE, J. *Ulysses*, IX. Tradução da autora).

¹⁸ THIRTWELL, Adam. “It’s Still a Scandal!”.

Prisão de ventre um tablóide de cascara sagrada. A vida talvez seja. Não se moveu ou tocou ele, mas foi algo rápido e limpo. Imprima nada agora. Razão boba. Ele leu, sentado calmamente acima de seu próprio odor que subia.¹⁹

Humphrey lembra que Joyce não deixa nada de fora em sua construção literária. O trivial e o repugnante estão presentes em *Ulysses*, pois eles estão presentes nos seres humanos. Descrivê-los é aceitar o ser humano na sua completude, sem selecionar o mais aprazível. O romance, dessa forma, não favorece a construção idealizada de suas personagens. Nem Leopold Bloom é heroico (como Odisseu), pois perambula por Dublin evitando voltar para casa, sabendo que sua esposa iria se encontrar com Blazes Boylan. Molly, da mesma forma, não é Penélope, a esposa dedicada que aguarda pelo marido, enquanto Stephen Dedalus carrega, em seu inconsciente, o remorso por ter negado o pedido final de sua mãe. Personagens comuns em suas situações cotidianas. A vida, a morte, o trabalho, o desejo (ou a repressão) sexual, tudo que caracteriza o ser humano nos é dado por Joyce, mesmo que este não ocupe o centro do discurso. A linguagem do autor funde-se com a linguagem do personagem, como lembra Humphrey²⁰ apontando que mesmo um leitor mais familiarizado com a

¹⁹ “Quietly he read, restraining himself, the first column and, yielding but resisting, began the second. Midway, his last resistance yielding, he allowed his bowels to ease themselves quietly as he read, reading still patiently that slight constipation of yesterday quite gone. Hope it’s not too big bring on piles again. No, just right. So. Ah! Costive one tabloid of cascara sagrada. Life might be so. It did not move or touch him but it was something quick and neat. Print anything now. Silly reason. He read on, seated calm above his own rising smell” (JOYCE, J. *Ulysses*. Op. Cit. p. 61, tradução da autora).

²⁰ HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit. p. 28.

proposta joyceana poderá ter dificuldades em reconhecer onde termina a voz de um e onde começa a voz do outro.

A linguagem proposta por Joyce evidencia a preocupação deste em preservar a autenticidade na transposição do consciente (e do subconsciente) para a escrita. Essa insistência na abordagem da questão linguística joyceana encontra justificativa ao passo que ela se postula como *revelação subterrânea*²¹ que aos poucos vai sendo trazida à luz. Robert Humphrey insiste no desafio de fidelizar a experiência de leitura, aproximando-a aquilo que se pretende descrever: “O escritor do fluxo de consciência está explorando a própria área em que o processo de racionalização da verbalização não está envolvido.”²² Se por um lado há o desafio em representar aquilo que sequer é verbalizado, por outro surge a possibilidade de, através das diversas figuras retóricas, decodificar este material. Há, em *Ulysses*, o uso intenso de imagens para simbolizar o pensamento de personagens como Stephen Dedalus, constantemente atormentado pelo remorso, sem evidenciar este sentimento através de declarações explícitas. Não é o narrador que diz que o que personagem sente. é o leitor que pode acessar o pensamento privado do personagem para descobrir esta faceta do mesmo, como exemplificado no trecho a seguir:

Em um sonho, silenciosamente, ela havia vindo a ele, seu corpo consumido dentro de suas roupas soltas fúnebres soltando odores de cera e pau-rosa, seu hálito inclinado sobre ele com palavras secretas mudas, um fraco odor de cinzas molhadas. Seus

²¹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Op. Cit. p. 49.

²² “The stream-of-consciousness writer is exploring the very area in which the rationalizing process of verbalization is not involved.”(HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit., p. 77, tradução da autora).

olhos de vidro, encarando a morte, a tremer e dobrar minha alma. Sobre mim apenas. A *velafantasma* para iluminar sua agonia. Fantasmagórica luz em seu torturado rosto. Sua respiração alta e rouca ruindo em horror, enquanto todos oravam de joelhos. Seus olhos em mim para me derrubar. *Liliata rutilantium te confessorum turma circumdet: iubilantium te virginum charaus excipiat.*
 Vampiro! Mastigador de cadáveres!
 Não, mãe. Me deixe ser e me deixe viver.²³

A tormenta resultante da negação do último desejo de sua mãe é vividamente recriada pelo uso das imagens que permitem transpor o pensamento do jovem Dedalus para as linhas de *Ulysses*. Recursos como esse foram intensamente explorados ao longo de toda a narrativa, permitindo que a mesma ganhasse verossimilhança no seu retrato da confusa mente humana. As imagens simbolizam um discurso que estava restrito ao particular, permitindo que o leitor experimente as sensações vivenciadas pela personagem, um leitor abstrato para quem é dada a chance de conhecer esse mundo privado²⁴, conforme lembra

²³ “In a dream, silently, she had come to him, her wasted body within its loose graveclothes giving off an odour of wax and rosewood, her breath bent over him with mute secret words, a faint odour of wetted ashes.

Her glazing eyes, staring out of death, to shake and bent my soul. On me alone. The ghostcandle to light her agony. Ghostly light on the tortured face. Her hoarse loud breath rattling in horror, while all prayed on their knees. Her eyes on me to strike me down. *Liliata rutilantium te confessorum turma circumdet: iubilantium te virginum charaus excipiat.*

Ghoul! Chewer of corpses!

No, mother. Let me be and let me live.” (JOYCE, *Ulysses*. Op. Cit. p. 10, tradução da autora).

²⁴ HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit. p. 25.

Humphrey, sem, contudo, um guia que o direcione. Watts também pensa o tipo de leitor que a obra joyceana infere, descrevendo que “Espera do leitor um senso de humor, uma prontidão para conectar o detalhe ao todo, um ouvido para os temas, uma memória para as riquezas da cultura literária e musical, uma capacidade de resposta sensual, e imensa energia imaginativa.”²⁵ Entre os diversos recursos acionados por Joyce na sua representação da mente humana, destaca-se o simbolismo. Este confere a trama o caráter psicológico com o qual o autor modela a sua linguagem, retratando-a de maneira mais precisa e realista. Não há referência explícita ao sentimento de Dedalus, mas este está inferido nas imagens da mãe, do seu corpo decomposto, nos cheiros que Stephen aciona em pensamento. É, mais uma vez, a fidelização do pensamento levada ao extremo por Joyce, que considera a mente humana em sua essência, e confirma a prática psicológica da representação simbólica de episódios significativos. O autor lança mão deste e de outros recursos e, neste processo, aprofunda ainda mais o seu “apagamento” na narrativa, permitindo assim o aparecimento do pensamento, como atesta Foucault:

Tem-se facilmente a impressão de que, a partir do momento em que o homem se constitui como uma figura positiva no campo do saber, o velho privilégio do conhecimento reflexivo, do pensamento que se pensa a si mesmo, não podia deixar de desaparecer; mas que era, por isso mesmo, dado a um pensamento objetivo percorrer o homem por inteiro – com o risco de nele

²⁵ “It expects from the reader a sense of humour, a readiness to connect detail to whole, an ear for themes and leitmotifs, a memory for the riches of literary and musical culture, a sensual responsiveness, and immense imaginative stamina.” (JOYCE, *Ulysses*. Op. Cit., XVII-XVIII, tradução da autora).

descobrir o que precisamente jamais podia ser dado à sua reflexão nem mesmo à sua consciência: mecanismos obscuros, determinações sem figura, toda uma paisagem de sombra a que, direta ou indiretamente, se chamou inconsciente.²⁶

O inconsciente é o protagonista de James Joyce, é o local de onde se pode esperar tudo, mas cuja forma (se é que se pode falar em forma quando se aborda o inconsciente) subverte os padrões e também as leis da moral e da ética. Já foi mencionada, ao longo deste texto, a crítica ao conteúdo complicado, obscuro e anárquico que pode ser encontrado em *Ulysses*. Tal crítica traz à tona a própria questão da moral, conforme aborda Foucault em *O Homem e seus Duplos*:

Para o pensamento moderno, não há moral possível: pois, desde o século XIX, o pensamento já ‘saiu’ de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata, não pode impedir-se de liberar e de submeter.²⁷

Freud e a Psicanálise contribuíram para esta “libertação” do pensamento, para este seu extravasamento. O privado, o inconsciente, são partes importantes do sujeito, pois se configuram como o Outro em relação ao homem. O famoso monólogo de Molly Bloom, maneira com a qual Joyce encerra a sua “epopeia”, serve como um excelente exemplo da fluidez e do caos que caracterizam o processo mental. O uso do monólogo interior direto deixa transparecer as “regras” ditadas pela mente da personagem,

²⁶ FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Op. Cit., p. 450.

²⁷ *Ibidem*, p. 453.

pela mistura de tempos verbais, pela associação livre de ideias que se interrompem, pela pontuação inexistente:

Sim porque ele nunca fez algo como aquilo antes como pedir para tomar seu café na cama com alguns ovos desde o hotel *City Arms* onde ele costumava fingir estar acamado com voz doente fazendo a sua alteza para tornar-se interessante para aquela bicha velha Sra. Riordan que ele achava tinha uma bela perna e nunca nos deixava um centavo para as massas por ela mesma e sua alma grande miséria era de fato dispor 4d para espíritos metilados dizendo-me todas as suas doenças ela tinha muita conversa velha sobre política e terremotos e o fim do mundo deixe-nos ter um pouco de diversão antes.²⁸

A incoerência resultante desse arsenal técnico é a sensação do contato direto com a personagem e sua consciência, como se o autor não ali estivesse para guiar seus leitores. O leitor é confrontado, especialmente no monólogo de Molly Bloom, com uma enxurrada de reflexões e memórias, que vão sendo associadas umas às outras sem nexos algum. É o fluxo da consciência que jorra indiscriminadamente nas 42 páginas finais do romance, elevando à máxima potência toda a preocupação que Joyce teve com a linguagem. É importante denotar, porém, a

²⁸ “Yes because he never did a thing like that before as ask to get his breakfast in bed with a couple of eggs since the *City Arms* hotel when he used to be pretending to be laid up with a sick voice doing his highness to make himself interesting to that old faggot Mrs Riordan that he thought he had a great leg of and she never left us farthing all for masses for herself and her soul greatest miser was actually afraid to lay out 4d for the methylated spirit telling me all her ailments she had too much old chat in her about politics and earthquakes and the end of the world let us have a bit of fun first”. (JOYCE, *Ulysses*. Op. Cit. p. 640, tradução da autora).

atenção que Joyce delega ao trabalho com os diferentes personagens. Robert Humphrey lembra que a presença do autor em *Ulysses* é “mais” constante e se faz necessária nos monólogos das personagens mais complexas psicologicamente, como é o caso das passagens que envolvem Stephen Dedalus. Mesmo nestes casos, porém, a figura do autor não ocupa o centro do discurso. Sua aparição é sutil e pouco óbvia. Humphrey identifica, ainda, como a prática de James Joyce em *Ulysses* converge com as teorias propostas por seu personagem Stephen em outra obra:

Em *Um retrato do artista quando jovem*, Joyce, sob o disfarce de Stephen, apresenta sua teoria sobre a evolução da forma artística quando ele mantém que ‘a personalidade do artista, primeiramente um grito ou uma cadência ou um humor e então uma narrativa fluida e cintilante, finalmente se refina para fora da existência, *impersonaliza-se*, por assim dizer. A imagem estética na forma dramática é vida purificada e projetada da imaginação humana. O mistério da estética assim como o da criação material é alcançado. O artista, como um Deus da criação, permanece dentro ou atrás ou além ou acima de seu trabalho manual, invisível, refinado fora da existência, indiferente, aparando suas unhas.’ O autor é quase ‘refinado para fora da existência’ em *Ulysses*. [...] O efeito desta grande conquista é fazer com que o leitor sinta que ele está em contato direto com a vida representada no livro. É um método para fazer o que Joyce queira, e isto é apresentar a vida como ela é de fato, sem preconceito ou avaliações diretas. Os pensamentos e ações dos personagens estão lá, como se eles fossem criados por um criador invisível,

indiferente. Nós devemos aceitá-los, pois eles existem.²⁹

O tom autobiográfico de *A Portrait of the Artist as a Young Man* é associado à prática aplicada por Joyce em *Ulysses*, inferindo a forma com a qual o escritor irlandês concebia o ofício literário e o papel do escritor. Foucault aborda, em *O que é o autor?*, o tema da narrativa como método de exorcizar a morte e como esta se transformou em uma tendência do *sacrifício da vida*³⁰. Joyce suprime, da sua escrita, as suas características pessoais de sujeito, assim como Flaubert, Proust e Kafka também o fizeram, segundo o filósofo francês. Essa anulação do autor, entretanto, é mais complexa do que pode aparentar à primeira vista. Aquele que escreve pode suprimir-se da obra e esta passará a ele a imortalidade que era de costume. Foucault alerta para o risco de excluir o autor dessa análise, uma vez que se

²⁹ “In *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Joyce, in the guise of Stephen, states his theory of the evolution of artistic form when he maintains that ‘the personality of the artist, at first a cry or a cadence or a mood and then a fluid and lambent narrative, finally refines itself out of existence, impersonalizes itself, so to speak. The esthetic image in the dramatic form of is life purified in and projected from human imagination. The mystery of esthetic like that of material creation is accomplished. The artist, like the God of the creation, remains within or behind or beyond or above his handiwork, invisible, refined out of existence, indifferent, paring his fingernails.’ The author is almost ‘refined out of existence’ in *Ulysses*. [...] The effect of this great accomplishment is to make the reader feel he is in direct contact with the life represented in the book. It is a method for doing what Joyce wanted to do, and that is to present life as it actually is, without prejudice or direct evaluations. The thoughts and actions of the characters are there, as if they were created by an invisible, indifferent creator. We must accept them, because they exist.” (HUMPHREY, Robert. *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. Op. Cit. p. 15-16, tradução da autora).

³⁰ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Op. Cit. p. 268.

popularizou a tendência a analisar a obra em sua estrutura, em seu jogo de relações internas. A questão, para Foucault, parece bem mais complexa: “Uma outra noção, acredito, bloqueia a certeza da desapareição do autor e retém como que o pensamento no limite dessa anulação: com sutileza, ela ainda preserva a existência do autor. É a noção de escrita.”³¹.

A escrita por traz da qual James Joyce conseguiu se apagar resultou na consagração máxima do escritor irlandês. O *status* que ela conferiu ao seu produtor o estabelece como ícone dentro do imaginário literário, pois sua contribuição à literatura excede a própria obra. Foucault ressalta essa faceta de um autor como potencial fundador de um determinado tipo de romance em na sua conferência *O que é um autor?* de 1969³². Pois bem, se não se pode atribuir a Joyce a invenção do fluxo de consciência no campo literário, deve-se reconhecer que ele é sim figura icônica no que tange a esse tipo de narrativa, pois a mesma foi revitalizada pelo trabalho do irlandês. Sua obra é referencial para todas as produções posteriores que ousaram tentar aplicar tal técnica. Joyce não é apenas autor do seu próprio texto, pois sua presença se circunscreve em produções que compartilham de seus signos e estruturas. Tomando parte da discussão que finaliza a conferência de Foucault, J. Ullmo exalta a importância do autor e de sua interioridade, ao afirmar que “De fato, só existe autor quando se sai do anonimato, porque se reorientam os campos epistemológicos, porque se cria um novo campo discursivo, que modifica, que transforma radicalmente o precedente.”³³. A voz de James Joyce, talvez imperceptível em boa parte da narrativa em *Ulysses*, calou-se para dar vazão à verdadeira interioridade de seus personagens.

³¹ Ibidem, p. 270.

³² Ibidem, p. 281.

³³ Ibidem, p. 297.

Entretanto, essa mesma voz “apagada” atingiu os mais elevados volumes, pois se tornou a marca da escrita de um sujeito que foi capaz de sentir e de integrar tantas técnicas à escrita literária que acabou mudando-a para sempre.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. – 8ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta, tradução, Inês Autran Dourado Barbosa. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

JOYCE, James. *Ulysses*. London: Wordsworth, 2010.

THIRLWELL, Adam. “It’s Still a Scandal!” Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2015/apr/23/ulysses-its-still-scandal/>. Acesso em: 25 ago. 2015.

DEBATE SOBRE O ROMANCE COM MICHEL FOUCAULT: POR UMA GENEALOGIA DO *NOUVEAU* *ROMAN* DE ALAIN ROBBE-GRILLET

Natasha Centenaro ¹

CRÉDITOS DE ABERTURA

Do acontecimento, da presença, do cenário e dos(as) personagens reais

Da advertência: Tudo que aqui está dito está aqui. E o domínio de sua compreensão se restringe ao limite espaço-temporal destas linhas, ainda que as falas dos(as) personagens aqui evocados(as) se constituam por falas de pessoas reais, pronunciadas em determinados espaços e temporalidades distintas, mais do que falas de sujeitos reais, sobretudo, constituídos de fisicidade e de concretude visíveis, são argumentos táteis, eu diria, por terem seus registros em arquivo – gravado, transcrito, manuscrito (eis a biblioteca que guarda, aprisiona, liberta ou destrói os saberes, pois não apenas se fala de conhecimentos).

Do acontecimento: Colocar em diálogo autores e autoras, especificamente, estabelecer posições e

¹ Natasha Centenaro é doutoranda em Teoria da Literatura pela PUCRS (bolsista CNPq), Mestra em Letras – Escrita Criativa pela PUCRS, jornalista e escritora. Desenvolve pesquisa nos campos de Teoria da Literatura, Escrita Criativa e Teatro. Atualmente, investiga as representações paternas em romances brasileiros dos séculos XX e XXI, em interface com as teorias da Psicanálise (coorientação da prof. Dr.^a Ana Maria Binet, da *Université Bordeaux Montaigne*).

contrapontos diretamente de seus argumentos e de suas ideias, de modo tal que se evidencie uma experiência de “conversação” entre eles e elas não é uma novidade. E fazer isso em formato de ensaio, tampouco. Ou ainda, trazer o pensamento de autores e autoras de diferentes temporalidades históricas, ainda que reunidos a partir de uma ideia da presença e do tempo presente, também não é novo. O novo aqui quer dizer de uma apropriação do jogo de verdades, entre a ficção e a realidade documentada, que é criar ficcionalmente o encontro dos integrantes da mesa-redonda “Debate sobre o romance”², dirigido por Michel Foucault e organizado pelos componentes da *Tel quel*, com a participação das pesquisadoras e professoras brasileiras Leyla Perrone-Moisés³ e Margarida de Aguiar Patriota⁴,

² “Debate sobre o romance” – dirigido por M. Foucault, com a participação de G. Amy, J.-L. Baudry, M.-J. Durry, J. P. Faye, M. de Gandillac, C. Ollier, M. Pleynet, E. Sanguinetti, P. Sollers, J. Thibaudeau, J. Tortel. Mesa-redonda registrada na revista *Tel quel*, n.º17, na primavera de 1964, nas páginas12-54.

³ Leyla Perrone-Moisés publicou cerca de cinquenta artigos na seção “Letras francesas”, do “Suplemento Literário” do Jornal O Estado de S. Paulo, editado por Décio de Almeida Prado, entre 30 de agosto de 1961 e 6 de maio de 1967, quando assumiu a posição de titular da coluna em decorrência do falecimento de Brito Broca. Foi nessa época que a recém-licenciada em Letras pela Universidade de São Paulo publicou vários artigos sobre o *nouveau roman*, suas características e seus autores. Artigos esses que foram posteriormente reunidos em formato de livro, intitulado *O novo romance francês*, e publicado pela Editora Burity, em 1966. As informações são do professor e pesquisador da USP, Nelson Luís Barbosa, em artigo: “Um ‘instantâneo’ da chegada do *nouveau roman* ao Brasil pelas páginas do ‘Suplemento Literário’”.

Disponível em:

<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tl/article/download/4312/4073>

⁴ Margarida de Aguiar Patriota é professora de teoria literária e literatura francesa na Universidade de Brasília, autora de *Romance de vanguarda – Alain Robbe-Grillet*. Cf: PATRIOTA, Margarida de Aguiar. *Romance de vanguarda – Alain Robbe-Grillet*. Brasília: Thesaurus, 1980.

estando no centro presencialmente deste acontecimento, o escritor Alain Robbe-Grillet. À maneira de *Jogo de cena*⁵, de Eduardo Coutinho, e como modelo o programa de entrevistas da TV Cultura, *Roda Viva*⁶, mas com a diferença de que os comentadores estarão no mesmo plano do convidado, Robbe-Grillet, e que o programa tem sua transmissão “ao vivo”, acontecendo na duração desta leitura (que tão somente pode ser interrompida por você, leitor-a).

Do cenário: O estúdio de televisão tem oitenta e sete metros quadrados, com quatro câmeras posicionadas em torno da estrutura arranjada para acomodar as dezesseis cadeiras ao redor de um assento central. Este, de forma óbvia, é visivelmente mais cômodo, com o espaldar alto escondendo os ombros e parte da coluna cervical do convidado, deixando apenas o topo superior da cabeça aparente, para quem o vê, assim, desta forma, sentado de costas. Para que o convidado fique confortável, ao lado direito desta poltrona, que, para esta descrição a cor não é relevante, basta saber-se da textura lisa do tecido de fibra sintética e dos pés metálicos em formato de X com rodas, está uma bancada pequena de metal e vidro, com um copo de água repousado em cima. As dezesseis cadeiras em volta

⁵ Documentário *Jogo de cena*, de 2007, dirigido por Eduardo Coutinho, em que as fronteiras entre a realidade e a ficção estão imbricadas, visto que há narrativas reais contadas por mulheres reais e as mesmas narrativas criadas dramaturgicamente e interpretadas por atrizes conhecidas do cinema brasileiro como Marília Pêra, Fernanda Torres e Andréia Beltrão, por exemplo.

⁶ O programa *Roda Viva*, da TV Cultura de São Paulo, está no ar desde 1986, é produzido e veiculado pela Fundação Padre Anchieta, apresentado toda segunda-feira às 22h, e é reconhecido pelo formato circular do cenário em que o convidado fica no centro e os entrevistadores espalhados em torno desse, em planos superiores. Disponível em: <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/sobre-o-programa>

do convidado são ocupadas pelos comentadores do debate e são iguais: com espaldares menores do que a poltrona central, giratórias e com apoio para os braços. Na verdade, essas dezesseis cadeiras estão dispostas não em formato de círculo, cerrando o convidado, mas como em um teatro de arena, estabelecendo, assim, um semi-círculo, com uma câmera fixa em uma grua que faz movimento (palavra-chave) de *travelling* e opera *closes* eficientes. Do forro do estúdio descem três varas com sete refletores cada, a tonalidade de cor é a mesma para todos os vinte e um refletores: a cor é quente, haja vista as gotículas de suor acumuladas na testa do convidado, entre a última camada de pele e o começo da estrutura capilar, e também entre a ponta de cima das orelhas e os pelos da barba – daquela cor quente que se diferencia da iluminação cromatizada e deve rarear nos momentos finais até se apagar completamente. O “ao vivo” aqui reproduz a presença e a noção de temporalidade efêmera – instantânea e morrediça – conquistada nas encenações teatrais, a única presença “aqui e agora” sentida e vivida “aqui e agora”, como acontecimento único e atravessado pela presença dos atores e das atrizes e atravessado pela presença do público.⁷

Dos(as) personagens reais: No centro do estúdio de televisão de oitenta e sete metros quadrados está a cadeira em que Alain Robbe-Grillet se acomoda. Através desta cadeira, Robbe-Grillet faz movimentos rotatórios a fim de falar sobre a sua produção literária, sobre o seu entendimento do *nouveau roman*, sobre o que pensa ele de

⁷ Como registrou Robbe-Grillet em seu texto sobre Samuel Beckett: “A condição do homem, diz Heidegger, é a de estar ali. Provavelmente é o teatro, mais do qualquer outro modo de representação do real, que reproduz mais naturalmente essa situação. O personagem do teatro está em cena, é essa sua primeira qualidade: ele está ali”. ROBBE-GRILLET, Alain. *Por um novo romance*. São Paulo: Documentos, 1969, p. 75.

“noções obsoletas da literatura” como personagem, história, compromisso e a cansada dicotomia entre forma e conteúdo, sobre a concepção de tempo e a utilização da descrição, sobre a ideia de que ele não é um “teórico”⁸. Ao redor de Robbe-Grillet, em uma estrutura de semi-círculo, estão as outras dezesseis cadeiras, ocupadas, respectivamente nesta ordem, da esquerda para a direita: G. Amy, J.-L. Baudry, M.-J. Durry, J. P. Faye, M. de Gandillac, C. Oilier, M. Pleynet, E. Sanguineti, P. Sollers, J. Thibaudeau, J. Tortel, e no meio entre Philippe Sollers e Jean Thibaudeau, está Leyla Perrone-Moisés, e da direita para a esquerda a primeira cadeira é ocupada por Margarida de Aguiar Patriota. Margarida, na verdade, está entre Faye e Gandillac. Sim, quem ocupa a primeira cadeira da direita para a esquerda é, claro, Michel Foucault. Mas Foucault, para este debate, vai ter o auxílio da mediação de uma comentadora, aqui, nomeada apenas por um “n” em letra minúscula. Basta saber que ela se faz na presença deste acontecimento.

Dos motivos: Na medida em que a leitura de “Debate sobre o romance”, em *Ditos e escritos – Volume III* (da obra de Michel Foucault), prosseguia, percebi o quanto o debate sobre o romance se tornou o debate sobre o(s) romance(s) e a escrita de Alain Robbe-Grillet, o *nouveau roman*, e o quanto Michel Foucault, na posição de diretor e orquestrador, mediador e provocador, tentava reorganizar a trajetória das falas dos participantes para características das

⁸ “Não sou um teórico do romance. Apenas fui levado, sem dúvida, como todos os romancistas, tanto os do passado quanto os atuais, a fazer algumas reflexões críticas sobre os livros que escrevi, sobre aqueles que lia, sobre aqueles que ainda planejava escrever. Na maior parte do tempo, essas reflexões eram inspiradas por certas reações – que me pareciam surpreendentes ou despropositadas – suscitadas na imprensa por meus próprios livros”. ROBBE-GRILLET, Alain. *Por um novo romance*. Op. Cit. p. 7.

próprias produções poéticas dos escritores ali envolvidos (Flashback: reestabelecida temporariamente a distância daquela mesa-redonda em 1964 na França) ou assuntos de amplitude como questões sobre a metáfora na literatura, a linguagem interna ou externa à própria linguagem / realidade, conceitos de realidade (em nota: as tentativas de Foucault⁹), mas as falas acabavam por retomar e retornar ao fato-evidência Robbe-Grillet. E o quanto este fato-evidência se tornou um acontecimento na minha leitura e fui sendo atravessada por um debate sobre Robbe-Grillet que ressoava a recente leitura de *Por um novo romance*. É nesse sentido último que intento buscar uma genealogia, na proposição usada por Michel Foucault nas suas pesquisas, a fim de não retomar o passado para buscar origens ou reestabelecer a continuidade da história deste movimento literário, sobretudo, pensar a singularidade do acontecimento *nouveau roman*.

⁹ *M. Pleynet*: Porque, desde o início desta década, houve a questão da realidade. Sollers leu um texto, em seguida falamos muito de realidade em torno desse texto, depois se fez uma diferença; como você faz passar a realidade na linguagem? Gostaria de saber como aqueles que se perguntam sobre a realidade chegam a encontrá-la em outro lugar além da linguagem, e como eles vão dizê-lo para mim. Se há uma realidade fora da linguagem, gostaria de saber onde ela se exprime, como ela se exprime e onde vou encontrá-la.

M.-J. Durry: Talvez um surdo-mudo não tenha a impressão da realidade.

M. Foucault: Acredito que o exemplo do surdo-mudo não é, igualmente, pertinente porque, apesar de tudo, vivemos em um mundo de signos e de linguagem, e precisamente este, acredito, o problema. Pleynet considera, e um certo numero, creio, dentre nos, eu mesmo afinal, que a realidade não existe, que só existe a linguagem, e isso de que falamos e linguagem, falamos no interior da linguagem etc. Acredito que, para Sanguinetti, a linguagem é um fenômeno histórico, social, no qual as escolhas individuais podem se realizar, escolhas que remetem a uma história, que remetem a um estilo, etc.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos* – Volume III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 168.

VINHETA DE ABERTURA

Debate sobre o romance e a escritura de Alain Robbe-Grillet com Michel Foucault, escritores da *Tel quel*, as pesquisadoras Leyla Perrone-Moisés e Margarida de Aguiar Patriota, com comentários e mediação de *n*. No centro do debate, para responder, ele, o nouveau, o mesmo e sempre renovado Robbe-Grillet¹⁰.

M. Foucault: A importância de Robbe-Grillet é avaliada pela questão que sua obra coloca para qualquer

¹⁰ A parte que segue deste ensaio intenta imaginar e criar ficcionalmente um programa televisivo de debate literário, sem intervalos comerciais e com a duração de um filme de longa-metragem, aproximadamente 120 minutos, ou a duração que o(a) leitor(a) entender apropriada. Para tanto, as falas aqui reproduzidas foram apropriadas por mim e sofreram edições e cortes que não serão indicados (não serão utilizados sinais gráficos como reticências, por exemplo), sem, no entanto, acarretar prejuízos à compreensão global do sentido das afirmações. Foram utilizados os seguintes textos de Michel Foucault: “Debate sobre o romance”; “Distância, aspecto, origem”; “Por que se Reedita a Obra de Raymond Roussel? Um Precursor de Nossa Literatura Moderna”; “Arqueologia de uma paixão”; “A linguagem ao Infinito”; “O que é um autor?”; “Um saber tão cruel”; “Prefácio à transgressão”. In FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos* – Volume III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. Cabe ressaltar, conforme a apresentação feita pelo organizador Manoel Barros da Motta, nesse terceiro volume de *Ditos e Escritos*, que a natureza dos textos refere-se, originalmente, de apresentações, prefácios, conferências, entrevistas, discussões, intervenções, resumos de cursos ministrados no *Collège de France*. Esse terceiro volume é dedicado à temática da estética. Por causa da ideia de mesa-redonda como debate televisivo, optou-se por restringir a esses textos do terceiro volume de *Ditos e escritos*, e não mencionar, por exemplo, *As apalavras e as coisas*, de 1966.

Também foram utilizados: ROBBE-GRILLET, Alain. *Por um novo romance*. Op. Cit.; MOISES, Leyla Perrone. *O novo romance francês*. São Paulo: Burity, 1966.; PATRIOTA, Margarida de Aguiar. *Romance de vanguarda* – Alain Robbe-Grillet. Op. Cit.

obra que lhe seja contemporânea. Questão profundamente crítica, tocando as possibilidades da linguagem; questão que o ócio dos críticos, frequentemente, deturpa em uma interrogação maligna sobre o direito de utilizar uma linguagem diferente – ou próxima. Aos escritores de *Tel quel* (a existência dessa revista mudou alguma coisa no campo no qual se fala, mas o quê?) costuma-se opor (colocar na frente e diante deles) Robbe-Grillet: talvez não para lhes fazer uma crítica ou mostrar um descomedimento, mas para sugerir que nessa linguagem soberana, tão obsedante, mais de um, que pensava poder escapar, encontrou seu labirinto; nesse pai, uma armadilha na qual ele permanece cativo, cativado. Diz-se: há em Sollers (ou em Thibaudeau, etc.) figuras, uma linguagem e um estilo, temas descritivos que são imitados ou emprestados de Robbe-Grillet. Eu diria de preferência: há neles, tecidos na trama de suas palavras e presentes sob seus olhos, objetos que só devem sua existência e possibilidade de existência a Robbe-Grillet. Penso nessa balaustrada de ferro cujas formas negras, arredondadas (“as colunas simétricas, curvas, redondas, recurvadas, negras”) limitam o balcão do *Parc* e o abrem através desses vãos para a rua, a cidade, as árvores, as casas: objeto de Robbe-Grillet que se recorta em sombra sobre a tarde ainda luminosa – objeto visto sem parar, que articula o espetáculo, mas objeto negativo a partir do qual o olhar se estende até essa profundidade um pouco flutuante, cinza e azul, essas folhas e figuras sem haste, que ficam para serem vistas, um pouco mais além, na noite que chega. Sem dúvida, certas figuras (ou talvez todas) do *Parc*, de *Une cérémonie royale* ou de *Images* não têm volume interior, são aliviadas desse núcleo sombrio, lírico, desse centro recuado mas insistente cuja presença Robbe-Grillet já havia dissipado. Mas, de uma maneira bastante estranha, elas têm um volume – seu volume – ao lado delas, acima e abaixo, em volta: um volume em perpétua desinserção, que flutua ou vibra em

torno de uma figura assinalada, mas jamais fixada, um volume que se aproxima ou se esquiva, cava sua própria distância e salta aos olhos. Na verdade, esses volumes satélites e errantes não manifestam da coisa sua presença nem sua ausência, mas antes uma distância que simultaneamente a mantém longe no fundo do olhar e a separa incorrigivelmente dela mesma; distância que pertence ao olhar (e parece, portanto, se impor do exterior aos objetos), mas que a cada instante se renova no cerne mais secreto das coisas. Os personagens do *Parc*, das *Images* estão sentados, imóveis, em regiões um pouco desprendidas do espaço, como que suspensas, varandas de café, balcões. Regiões separadas, mas pelo quê? Por nada mais, sem dúvida, do que uma distância, sua distância; um vazio imperceptível, mas que nada pode eliminar, nem povoar, uma linha que não se para de transpor sem que ela se apague, como se, pelo contrário, fosse cruzando-a sem parar que se a marcaria mais. Pois esse limite não isola duas partes do mundo: um sujeito e um objeto ou as coisas diante do pensamento; ele é de preferência a relação universal, a muda, laboriosa e instantânea relação pela qual tudo se ata e se desata, pela qual tudo aparece, cintila e se apaga, pela qual no mesmo movimento as coisas se mostram e escapam. Mas o essencial, nessa distância milimétrica como uma linha, não é que ela exclui, mas antes fundamentalmente que ela abre; ela libera, de um lado e de outro de sua lança, dois espaços que têm o segredo de serem o mesmo, de estarem inteiramente aqui e lá; de estarem onde eles estão a distância; de oferecerem sua interioridade, sua tépida caverna, seu rosto noturno fora deles mesmos e, no entanto, na mais próxima vizinhança. Em torno dessa invisível faca giram todos os seres). Comparado a si mesmo, o tempo de *La jalousie* e do *Voyeur* deixa traços que são diferenças, portanto finalmente um sistema de signos. Mas o tempo que sobrevêm e se sobrepõe faz alternar as analogias, não manifestando nada

além das figuras do Mesmo. Embora, em Robbe-Grillet, a diferença entre o que ocorre e o que não ocorre, mesmo que (e na medida em que) ela seja difícil de estabelecer, permaneça no centro do texto (pelo menos em forma de lacuna, de página branca ou de repetição): ela é seu limite e seu enigma. Se me detive nessas referências a Robbe-Grillet, um pouco meticolosas, é por que não se tratava de levar em conta as originalidades, mas de estabelecer, de uma obra a outra, uma relação visível e nomeável com cada um dos seus elementos e que não seja nem da ordem da semelhança (com toda uma série de noções mal pensadas e na verdade impensáveis, de influências, de imitação) nem da ordem da substituição (da sucessão, do desenvolvimento, das escolas): uma relação tal que as obras possam se definir algumas diante, ao lado e a distância das outras, baseando-se ao mesmo tempo em sua diferença e em sua simultaneidade e definindo, sem privilégio nem apogeu, a extensão de uma rede.

A. Robbe-Grillet: Pois a função da arte não é nunca a de ilustrar uma verdade – ou mesmo uma interrogação – antecipadamente conhecida, mas sim trazer para a luz do dia certas interrogações (e talvez também, a seu tempo, as respostas) que ainda não se conhecem nem a si mesmas. Toda a consciência crítica do romancista só lhe pode ser útil ao nível das escolhas, não ao nível da justificação destas. Ele sente a necessidade de empregar uma tal forma, de recusar este adjetivo, de construir este parágrafo deste modo. Dedicava toda sua atenção à lenta procura da palavra exata e de sua justa colocação. Mas não pode oferecer nenhuma prova dessa necessidade (a não ser, às vezes, depois do fato). Quanto a dizer para onde vai o romance, evidentemente ninguém pode dizê-lo com certeza. Aliás, é bastante provável que continuarão a existir diversos caminhos paralelos. No entanto, parece que um deles já se esboça com um pouco mais de clareza do que os outros. De Flaubert a Kafka é toda urna filiação que se impõe à

nossa mente, uma filiação que exige um devenir. Esta paixão por descrever, que anima todos os dois, é exatamente aquela que encontramos no novo romance de hoje. Para além do naturalismo de um e do onirismo metafísico do outro, esboçam-se os primeiros elementos de um estilo realista de um gênero desconhecido, que no momento está surgindo para a luz do dia.

J. P. Faye: Há toda uma família que começa (uma família em que, certamente, cada um é distinto e sem parentesco com o outro) com Henry James; que renasce com Proust, que recomeça com Joyce; depois com seus grandes epígonos, Faulkner – se é possível chamá-lo assim – ou melhor, esta espécie de terceira corrente, se vocês querem, Faulkner e Woolf; e enfim, talvez, uma quarta corrente, que seria Claude Simon. Ali, justamente, existe alguma coisa em comum. A segunda família é aparentemente mais heteróclita, mas, na realidade, ela também tem muitas ligações secretas, ela é, se vocês querem, a família Kafka. E o romance do ali, do estar ali, este tema que subitamente teve tanta repercussão após a Segunda Guerra Mundial. Ele já está implícito em Kafka, e assume uma expressão abstrata em Heidegger, que é como o seu espelho, embora não seja certo que Heidegger se interessasse por Kafka no momento em que escrevia *Sein und Zeit*. A seguir, há a corrente pós-Heidegger com Sartre, *A náusea*, *O estrangeiro* e depois *Le voyageur*, que é o ponto de convergência dessas diferentes linhas de força com um outro ancestral: Roussel.

M. Foucault: Pertença a geração de pessoas que, quando estudantes, estavam fechadas em um horizonte que era marcado pelo marxismo, pela fenomenologia, pelo existencialismo, etc. Coisas extremamente interessantes, estimulantes, mas que acarretam depois de um certo tempo uma sensação de sufocamento e o desejo de vermais além. Eu era como todos os estudantes de filosofia nessa época. E, para mim, a ruptura se deu com Beckett, *En attendant*

Godot é espetáculo de tirar o fôlego. Depois li Blanchot, Bataille. Robbe-Grillet – *Les gommages, La jalousie. Le voyeur* – Butor, também Barthes – *as Mythologies* – e Lévi-Strauss. Todos esses autores são muito diferentes uns dos outros, e não quero de forma alguma compará-los. Quero dizer que eles marcaram uma ruptura para as pessoas de nossa geração.

n. Foucault, você antes falava sobre a efetivação de uma rede.

*M. Foucault:*Essa rede, mesmo que a história faça aparecerem sucessivamente seus trajetos, cruzamentos e nós, pode e deve ser percorrida pela crítica segundo um movimento reversível (essa reversão modifica certas propriedades; mas ela não contesta a existência da rede, por ser justamente uma de suas leis fundamentais); e se a crítica tem um papel, quero dizer, se a linguagem necessariamente secundária da crítica pode deixar de ser uma linguagem derivada, aleatória e fatalmente dominada pela obra, se ela pode ser ao mesmo tempo secundária e fundamental, é na medida em que ela faz chegar pela primeira vez até as palavras essa rede de obras que é para cada uma delas seu próprio mutismo. Mas se essa leitura é possível, isto se deve às obras atuais: o livro de Marthe Robert é, entre todos os livros de crítica, o que mais se aproxima do que é hoje a literatura: uma certa relação consigo mesma, complexa, multilateral, simultânea, em que o fato de vir depois (de ser novo) não se reduz de forma alguma à lei linear da sucessão. Sem dúvida, semelhante desenvolvimento em linha histórica foi, do século XIX aos nossos dias, a forma de existência e de coexistência da literatura: ela tinha seu lugar claramente temporal no espaço ao mesmo tempo real e fantástico da Biblioteca; ali, cada livro era feito para retomar todos os outros, consumi-los, reduzi-los ao silêncio e, finalmente, vir se instalar ao lado deles - fora deles e no meio deles (Sade e Mallarmé com seus livros, com O Livro, são por definição o Inferno das bibliotecas). De uma

maneira ainda mais arcaica, antes da grande mutação que foi contemporânea de Sade, a literatura refletia e criticava a si própria sob o modo da Retórica; porque ela se apoiava a distância em um Discurso, recuado, mas insistente (Verdade e Lei), que lhe era preciso restabelecer através de figuras (donde o face a face indissociável da Retórica e da Hermenêutica). Talvez se pudesse dizer que hoje (após Robbe-Grillet, o que o torna único) a literatura, que já não existia mais como retórica, desaparece como biblioteca. Ela se constitui em rede – em uma rede na qual não podem mais atuar a verdade da palavra nem a série da história, na qual o único *a priori* é a linguagem.

J. P. Faye: Robbe-Grillet é alguma coisa que não se pode simplesmente abordar superficialmente, acredito que é necessário nos aprofundarmos nisso. Talvez fosse interessante ver se não existem vários duplos que Robbe-Grillet extraiu de si mesmo: parece que se pode perceber, através de certos textos críticos, que ele escreveu sobre si mesmo uma espécie de multiplicação das imagens que ele oferece de si mesmo: aparentemente, elas se contradizem, mas talvez também conduzam para além dele, apesar dele, para outro lugar. A primeira imagem que se impõe liga-o totalmente, parece-me, a linha Kafka-Heidegger. Isso mais ou menos explicitamente. Quando se pergunta a Robbe-Grillet: o que é o novo romance?, ele responde: o novo romance é muito antigo, é Kafka. Em relação a Heidegger, não sei se Robbe-Grillet é um heideggeriano fanático mas, em todo caso, ele pelo menos citou Heidegger em um texto, aliás, muito inicial, sobre Beckett (em uma época em que quase não se falava de Beckett); em epígrafe a um artigo sobre *Godot* ele colocou uma frase, um pouco símile-Heidegger, se quiserem, mas que era atribuída por ele especialmente a Heidegger: “A condição do homem é ser ali.” E há textos muito mais surpreendentes nos artigos da N.R.F. Há verdadeiramente momentos em que Robbe-Grillet parece redescobrir, talvez sem tê-las lido, frases que

estão textualmente “ali”, em ordem dispersa, em *Être et temps*. Assim, há um texto de Heidegger no qual nos é dito: “o ser-qualquer-coisa”, o *Was sein* – isto é, a essência do ser humano – “deve ser compreendido a partir do seu ser ou existência”, que e o “ter que ser seu próprio ali” – *sein Da*. Assim, há uma oposição entre ser-ali, a existência nua, seca e sem justificativa, sem significação, e o “ser-qualquer-coisa”, o ser um sentido, o *Was*. O que constituiria uma segunda imagem de Robbe-Grillet por ele mesmo, se vocês querem, apareceria em um outro texto – ela emerge aqui e ali, mas há um outro texto que me parece já bastante diferente e que muito me impressionou, porque foi o único que eu li em sua época. Trata-se de um texto que foi publicado em 1958 na N.R.F., que se chamava “*Nature, humanisme et tragedie*” (e que, na verdade, era essencialmente uma crítica da analogia). Havia ali vários níveis de críticas. O que havia de curioso e que era um texto ingrato, um manifesto de ingratidão em que Robbe-Grillet se punha a destrocá-los seus pais, Sartre e Camus, com uma ferocidade exemplar. Essa crítica implacável da linguagem romanesca, particularmente da linguagem descritiva de *A náusea*, e mais ainda de *O estrangeiro*, era surpreendente, pois ao mesmo tempo ela apresentava em Robbe-Grillet a expressão radical do que quiseram fazer Sartre e Camus, ou seja, um relato das coisas que estão ali simplesmente, sem nada acrescentar a sua pura e simples exposição. Entretanto, vejam, à medida que se lê o artigo, tem-se a impressão de que alguma outra coisa se passa, de que o conjunto dessa auto-interpretacão dele mesmo parece tender para alguma coisa que talvez esteja finalmente muito longe da fenomenologia da existência derivada de Sartre. Teríamos uma obra que, a partir dela, engendra novamente um segundo duplo.

A. Robbe-Grillet: O que hoje empreendo é menos refutar seus argumentos do que tornar preciso seu alcance, esclarecendo ao mesmo tempo aquilo que me separa de tais pontos de vista. É sempre inútil comprometer-se numa

polêmica; porém, se um verdadeiro diálogo for possível, não se deve perder a ocasião. E se o diálogo não for possível, é preciso saber por quê. Antes de mais nada, não haveria nesse termo humano que nos jogam na cara uma certa fraude? Se não for uma palavra vazia de sentido, que sentido tem ao certo? Parece que aqueles que o usam o tempo todo, aqueles que fazem dele o único critério tanto para os elogios como para as censuras, confundem – voluntariamente, talvez – a meditação exata (e limitada) sobre o homem, sua situação no mundo, os fenômenos de sua existência, com uma certa atmosfera antropocêntrica, vaga, mas que banha todas as coisas, dando a tudo sua pretensa significação, isto é, investindo tudo a partir do interior com uma rede mais ou menos sorrateira de sentimentos e pensamentos. Simplificando a posição de nossos novos inquisidores, é possível resumi-la em duas frases; se eu disser: “O mundo é o homem”, sempre conseguirei a absolvição; enquanto que, se eu disser: “As coisas são as coisas, e o homem é apenas o homem”, logo serei reconhecido culpado de crime contra a humanidade. Mas eis que o olhar desse homem pousa sobre as coisas com uma formidável insistência: ele as vê, mas recusa apropriar-se delas, recusa-se a manter com elas um entendimento suspeito, não quer ter com elas nenhuma convivência; não lhes pede nada; em relação a elas não sente nem concordância nem dissentimento de espécie alguma. Pode, talvez, fazer delas o suporte para suas paixões, bem como de seu olhar. Mas seu olhar contenta-se com tomar as medidas dessas coisas; e sua paixão, da mesma forma, coloca-se à superfície delas, sem desejar penetrá-las, uma vez que nada há em seu interior, sem ousar fazer o menor apelo, pois elas não responderiam. Condenar, em nome do humano, o romance que põe em cena um tal homem é portanto adotar o ponto de vista humanista, segundo o qual não basta mostrar o homem ali onde está: é preciso ainda proclamar que o mundo está em toda parte. Sob o pretexto

de que o homem só pode ter do mundo um conhecimento subjetivo, o humanismo decide escolher o homem como justificação de tudo. Tudo está contaminado. Entretanto, parece que o setor escolhido pela tragédia seja o da narrativa, o “romanesco”. Desde as amantes que se fazem freiras até os policiais-gângsteres, passando por todos os criminosos atormentados, as prostitutas de alma pura, os justos coagidos à injustiça por suas consciências, os sádicos por amor, os dementes por lógica, o bom personagem de romance deve ser antes de tudo duplo. A intriga será tanto mais humana quanto mais equívoca for. Finalmente, o livro será tanto mais verdadeiro quanto forem as contradições que apresentar.

J. P. Faye: O interessante, através de todas essas investigações um pouco sinuosas, às vezes um pouco em ziguezague, em linha quebrada, de que Robbe-Grillet ou outros escritores contemporâneos procuram lançar mão, talvez não sejam somente os objetos (ou os homens). A oposição talvez não esteja entre saber se é preciso fazer romances humanos ou romances “objetivos”, se é preciso falar dos objetos ou dos homens, como se houvesse uma espécie de escolha a fazer (de um lado, os ratos e, do outro, os homens, diria Burns). Lembro-me de uma discussão, em Royaumont onde se atacava Robbe-Grillet com uma ferocidade espantosa, dizendo: este homem renega o homem, mas eu não amo os objetos, amo os homens; Robbe-Grillet é o homem que prefere aos homens os cinzeiros, os cigarros, uma espécie de inimigo do gênero humano. Mas, finalmente, o que é buscado em tudo isso talvez sejam mais os deslocamentos do que os objetos, são os deslocamentos dos objetos, mas também gestos e papéis. Talvez seja o que há de comum a toda uma série de perfurações estéticas, de brechas que tem sido tentadas aqui e ali. Há um universo onde se deslocam os objetos e igualmente os observadores, e, em seguida, há os papéis que os observadores desempenham uns em relação aos

outros ou em relação aos objetos. Pois esses observadores, exceto no mundo de Einstein, não fazem mais do que observar. No mundo efetivo, eles fazem outra coisa, eles observam, e essa observação influencia perpetuamente a observação dos outros, e isso se chama ação, isso se chama conversação, isso se chama guerra e se chama combate pela vida e pela morte, se chama assassinato no romance policial. Finalmente, eu me pergunto se não é isso que está em causa em todas essas tentativas, e talvez seja o que atravessa, o que percorre certos romances de Robbe-Grillet.

A. Robbe-Grillet: Com efeito, descrever as coisas é deliberadamente colocar-se do lado de fora, à frente delas. Não se trata mais de apropriar-se delas, ou de projetar algo sobre elas. Apresentadas, de saída, com não senão o homem, elas permanecem constantemente fora do alcance e por fim não são nem compreendidas numa aliança natural, nem recuperadas por um sofrimento. Limitar-se à descrição é evidentemente recusar todos os outros modos de abordagem do objeto: a simpatia por ser irrealista, a tragédia por ser alienante, a compreensão por depender apenas do setor da ciência. Sem dúvida, este último ponto de vista não o é negligenciável. A ciência é o único meio honesto de que o homem dispõe para tirar partido do mundo que o cerca, mas é um partido material, por mais desinteressada que for a ciência, ela só se justifica pelo estabelecimento, mais cedo ou mais tarde, de técnicas utilitárias. A literatura tem outros objetivos. Em compensação, só a ciência pode pretender conhecer o interior das coisas.

n: Eis que, então, Robbe-Grillet proclama seu Tratado das Coisas, e evoca a devida materialidade dos objetos, ou o seu retorno a ela, vide o modo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty e sua descrição do real tal qual é “tecido sólido”, e, portanto, longe da

recriação ou da imaginação verossímil do homem¹¹. Algo que só poderia ser efetivado por meio dessa ciência “utilitária”, segundo Robbe-Grillet. O que diz muito de um engenheiro agrônomo, ou como afirmam alguns de seus críticos opositores, revela o quanto de seu lado “agrimensor” superpõe-se na sua escrita. Por fim, ele considera o sentido da visão o ideal na descrição dos objetos para poder informar essa medida das coisas, tamanho, espessura, características objetais e objetivas. A técnica da descrição não é nova na literatura, em se tratando de exemplos como o próprio Balzac e o objeto como valor social, Proust e o objeto com valor psicológico ou subjetivo, ou Flaubert e o objeto realista; mas o modo e, principalmente, a que propósito esta descrição está a serviço, ou desserviço, segundo Robbe-Grillet, à narrativa, como reprodução ou recriação de ambientes, como alusão ao ambiente “interior”, evocação do estado de espírito ou caráter dos personagens, como para compor um cenário ou por mera “decoração”. Haja vista o exemplo de Georges Perec, a partir de técnicas formais e dos exercícios de restrição do OuLiPo (*Ouvroir de Littérature Potentielle*), grupo que teve como expoentes o francês Raymond Queneau e o ítalo-cubano Italo Calvino. Perec utiliza-se das descrições e da técnica de acumulação para registrar a sociedade consumista em seu livro de estreia, intitulado *As coisas*, de 1965. Apesar da forte influência das características do *nouveau roman*, ou da “escola do olhar”, definição reafirmada por Leyla Perrone-Moisés na imprensa brasileira no começo dos anos 1960, neste seu livro, Perec, implicaria certo “uso” da descrição e do estado dos objetos de maneira dissonante aos valores objetais propostos por Robbe-Grillet.

¹¹ MOISES, Leyla Perrone. *O novo romance francês*. São Paulo: Burity, 1966.

E. Sanguineti: Eu me pergunto se, tomando essa tipologia que conduz de Kafka a Robbe-Grillet, não seria possível fazer uma certa história, isto é, se o que se apresenta no universo de Kafka em forma de tragédia não tende a se apresentar no universo de Robbe-Grillet em forma de normalidade absoluta. Não é mais a tragédia, e simplesmente a realidade do mundo, a posição natural do homem. Haveria, evidentemente, toda uma série de reflexões a fazer sobre essa degradação do lado trágico em uma certa tipologia. Então, naquele caso – eu retomo ainda a hipótese adorniana seria muito interessante, pois, a rigor, quando em Stravinski cada vez mais se define uma posição do tipo neoclássica, há um universo que é coerente em si mesmo mas que, ao mesmo tempo, só é significativo como música. Seria quase possível dizer que Robbe-Grillet é a verdade última de Kafka, ou seja, que ele leva ao extremo do neoclassicismo tudo aquilo que em Kafka também é representado de uma maneira romântica, isto é, sob a forma da tragédia. Eu me pergunto se esse resultado não seria a última consequência de certos processos, justamente, de uma consciência inconsciente - permita-me o jogo de palavras – da reificação. A rigor, uma alegoria, não é?

n: Robbe-Grillet caracteriza sua escrita em oposição ao existencialismo sartreano, à ideia de que o homem é o centro do mundo e que as coisas só estão no mundo para servir ao homem e seu propósito, e apenas são conhecidas aprioristicamente por esse poder de criação humana. Para ele, a tradição romanesca francesa está atrelada ao passado e ao romance burguês da ordem, da razão, da construção da fábula e suas peripécias, os nós e os desenlaces da intriga, do “contar uma história”, da composição de personagens-tipo que pelo nome e sobrenome evidenciam classe social, caráter e tem sua psicologização desenvolvida, tudo isso de forma absolutamente realista, conforme o exemplo maior de Balzac. Por outro lado, mas ainda dentro

de um “realismo”, há o “realismo socialista”, que preconiza autores engajados, o “engagement”, o dito compromisso com a causa política do proletariado. Nenhuma dessas, ditas assim, correntes literárias possibilita a liberdade de que Robbe-Grillet afirma, pela liberdade de uma linguagem objetual, segundo Roland Barthes a denomina, pela liberdade da descrição, contrária à manutenção de analogias antropomorfizadas e às metáforas literárias.

L. Perrone-Moisés: Robbe-Grillet se insurge, assim, contra uma visão antropomórfica do universo. E pretende que se evite o vício já arraigado de descrever as coisas à nossa imagem e semelhança, atribuindo-lhes sentimentos e intenções que são nossos e só nossos. As coisas, antes de mais nada, existem. Seria necessário, portanto, criar-se um novo universo romanesco, onde as coisas comunicassem, antes de mais nada, o choque de sua simples existência. As personagens de romance receberiam o mesmo tratamento que os objetos: seriam existentes e não significantes. Seus atos seriam vistos por fora, descritos sem julgamento ou intenção, de modo que as interpretações (morais, sociais, psicológicas, etc.) que delas se quisesse dar tornar-se-iam irremediavelmente estranhas às personagens. Concordando com as teorias de Robbe-Grillet, ou delas discordando, temos de admirar a habilidade, a coerência e a tenacidade com que ele as vêm defendendo até esta data. Dir-se-ia um fervor de evangelista. Até que ponto seus romances correspondem ou não às suas teorias, isto é uma outra história. Os romances de Robbe-Grillet nos mostrarão que sua intenção é imobilizar o tempo. Ao contrário de Butor, Grillet procura criar um tempo por assim dizer imóvel, um eterno agora, o presente imutável de um instantâneo fotográfico. Da mesma forma, muitas das técnicas que se tornariam a marca do seu estilo já se encontram utilizadas nesse primeiro romance, *Les Gommès*: as repetições e as semelhanças, a confusão das pistas, mostrando-nos constantemente a impossibilidade de apreender o sentido

do universo e a necessidade de contentarmo-nos com as aparências.

A. Robbe-Grillet: A preocupação com a precisão, que às vezes está próxima do delírio (essas noções tão pouco visuais de “direita” e de “esquerda”, essas contagens, essas medições, esses pontos de referência geométricos) não conseguem impedir o mundo de ser algo móvel até em seus aspectos os mais materiais, e mesmo no seio de sua aparente imobilidade. Aqui não se trata mais do tempo que corre, uma vez que paradoxalmente, os gestos são dados como fixados naquele movimento. É a própria matéria que é ao mesmo tempo sólida e instável, ao mesmo tempo presente e sonhada estranha ao homem e incessantemente inventando-se a si mesma na mente do homem. Todo o interesse das páginas descritivas – isto é, o lugar do homem nessas páginas – não está mais na coisa descrita, mas no próprio movimento da descrição. Desde logo se vê como é falso dizer que semelhante estilo tende para a fotografia ou para a imagem cinematográfica. A imagem, tomada isoladamente, só pode fazer ver, a exemplo da descrição de Balzac, e assim, pelo contrário, poderia parecer feita para substituir esta última, coisa de que, aliás, o cinema naturalista não se priva. A atração indubitável que a criação cinematográfica exerce sobre muitos dos novos romancistas deve ser procurada noutra lugar. Não é a objetividade da câmera que os apaixona, mas sim as possibilidades no domínio do subjetivo, do imaginário.

E. Saguinetti: O que é muito interessante é que jamais se leve muito em conta, acredito, falando de Robbe-Grillet, o fato de que quando – por exemplo – ele deve justificar em *La jalousie* a volta para trás, a repetição do mesmo episódio, ele tome como justificativa teórica o fato muito surpreendente de que, quando conto uma história, na vida cotidiana, jamais começo exatamente pelo começo e jamais termino exatamente no fim, mas sempre vou para frente e para trás; ou seja, há em Robbe-Grillet uma

referência muito forte à experiência comum, ao realismo no sentido naturalista do termo.

J. Thibaudeau: Sim, mas, afinal, para Robbe-Grillet o ciúme é uma maneira de escrever. Ele não escreve por ciúme.

E. Sanguinetti: Não, mas o que é muito interessante é que também é verdade que Robbe-Grillet escolheu *La jalousie*, que ele escolheu *Le voyeur*.

C. Ollier: Não é absolutamente o que diz Robbe-Grillet quando lhe perguntam como ele começou a escrever o livro. O tema do ciúme só surgiu muito depois das primeiras descrições e quando lhe perguntam o que ele quis fazer no início, quando pousou sua caneta na primeira folha branca, ele responde: “Quis simplesmente descrever o gesto de uma mulher se penteando”, o que fez por várias páginas. Foi muito tempo depois que surgiu, a respeito da relação particular dessa mulher, atrás de tal janela, em tal ângulo de tal casa de campo, um possível tema que seria o do ciúme, decorrente do fato de que alguém a observava. Mas de início não havia nele certamente o tema que foi o ciúme, nem mesmo o projeto preciso para contar uma história.

J. Thibaudeau: A narrativa só intervém em um certo momento.

J.-L. Baudry: O que explica o seu ponto de vista é que acredito que você parte do fato de que Robbe-Grillet quis fazer uma narrativa. Mas talvez ele não tenha querido fazer uma narrativa, você compreende? De fato, se partirmos do ponto de vista de que Robbe-Grillet quis fazer uma narrativa, há efetivamente voltas para trás, mas se Robbe-Grillet não quisesse fazer uma narrativa, de repente, talvez não houvesse voltas para trás.

E. Sanguinetti: Nunca me fiz tal pergunta.

C. Ollier: É a principal pergunta a ser feita sobre *La jalousie*. Ele não quis contar história. Se há diferentes aparições da lacraia esmagada contra a parede,

correspondem a reiteraões, imagens de uma obsessão que não são absolutamente localizadas no tempo, mas unicamente no espaço, donde as deformações do objeto contra a parede. Não há começo nem fim em *La jalousie*. Há, como na música, vários movimentos marcados de forma diferente, e o tema da lacraia, como outros, retorna como um tema musical ou como um elemento de tema serial, mas a noção de história ou de caso não deve, a meu ver, ser levada em conta.

P. Sollers: Esta noção de falta me parece essencial; é preciso enfatizá-la, porque ela me parece ser a própria morfologia dos livros, seu ponto de fuga.

M. Foucault: Parece-me que há um esconderijo, um ponto-cego, alguma coisa a partir da qual se fala e que nunca está ali, é Robbe-Grillet.

J.-L. Baudry: Talvez eu pudesse inicialmente dizer que, em relação a Robbe-Grillet, o que sempre me intrigou é o fato de que, constantemente, se tem a impressão de que há uma consciência que vive alguma coisa, que experimenta alguma coisa e que essa consciência jamais toma consciência dela mesma, jamais toma consciência do que experimenta. Ou seja, que tudo se desenvolve às vezes como em um plano cinematográfico e que jamais se chega, se vocês querem, a uma espécie de reflexão. Este é um primeiro ponto que não gostaria de desenvolver muito, mas que inicialmente me impressionou. Penso que se poderia, em relação ao problema da analogia, falar da metáfora. Parece-me que talvez não fosse ruim falar da metáfora e do fato de que um certo número de escritores tenham desconfiado a tal ponto da metáfora.

P. Sollers: Será que a supressão da metáfora não faz justamente de um livro, que dela contém ele próprio tão pouco quanto possível, uma enorme metáfora, por uma espécie de paradoxo?

M. Foucault: Talvez a linguagem do mundo seja uma metáfora.

A. Robbe-Grillet: Com efeito, a metáfora não é nunca uma figura inocente. Dizer que o tempo é “caprichoso” ou que a montanha é “majestosa”, falar do “coração da floresta”, de um sol impiedoso, de uma “aldeia escondida” no fundo do vale, é, numa certa medida, fornecer indicações sobre as próprias coisas: forma, dimensões, situação, etc. Mas a escolha de um vocabulário analógico, ainda que simples, já faz mais do que prestar contas de dados puramente físicos, e aquilo que é dado a mais dificilmente pode ser levado apenas ao crédito das belas letras. A altura da montanha assume, quer se queira ou não, um valor moral; o calor do sol torna-se o resultado de uma vontade... Na quase totalidade de nossa literatura contemporânea, essas analogias anfrópornorcionistas repetem-se com muita insistência, demasiada coerência, de modo que não consegue deixar de revelar todo um sistema metafísico. Mais ou menos conscientemente, só pode se tratar, para os escritores que usam semelhante terminologia, ele estabelecer um constante relacionamento entre o universo e o ser que o habita. Assim, os sentimentos do homem parecerão alternadamente nascer de seus contatos com o mundo e encontrar neste sua correspondência natural, se não mesmo seu desabrochar. A metáfora, que se presume não exprimir mais do que uma comparação sem segundas intenções, na verdade, traz à tona uma comunicação subterrânea, um movimento ele simpatia (ou de antipatia) que é sua verdadeira razão de ser. Pois, enquanto comparação, ela é quase sempre uma comparação inútil, que anda traz de novo para a descrição. Que perderia a aldeia por estar apenas “situada” no fundo do vale? A palavra escondida não nos fornece nenhuma informação complementar. Em compensação, transporta o leitor (depois do autor) para a suposta alma da aldeia; se aceito a palavra “escondida” não sou mais apenas um espectador; eu mesmo me tomo a aldeia, durante a duração de uma frase, e o fundo do vale funciona como uma cavidade na

qual pretendo desaparecer. Baseando-se nesta possível adesão, os defensores da metáfora responderão que ela possui assim uma vantagem: a de tornar sensível um elemento que não o era. Tornando-se aldeia – dizem – o leitor participa da situação desta última, e portanto compreende-a melhor. O mesmo em relação à montanha: tornei mais fácil o ato de ver a montanha dizendo que ela é majestosa do que medindo o ângulo aparente pelo qual meu olhar registra sua altura.

J.-L. Baudry: Eu lançava um problema, mas, enfim, não vejo como é possível, pessoalmente, prescindir da metáfora. Parece-me que a metáfora faz um pouco o papel da analogia, ou seja, que ela estabelece uma relação em torno de um “X” desconhecido que se trata sempre de definir mais precisamente; nesse sentido, parece-me que isso é se privar de um meio de expressão muito importante.

C. Ollier: Sim, mas é apenas contra uma só categoria de metáforas que Robbe-Grillet se insurge.

P. Sollers: Em suma, ele pretende que se façam boas metáforas.

C. Ollier: Ele se insurge contra todas as metáforas que implicam uma confortável apropriação do mundo pelo homem, não absolutamente contra as outras.

M. Foucault: Se compreendo bem, acredito que, para Robbe-Grillet, a metáfora foi expurgada, não inteiramente tornada “tabu”, na medida em que ele a concebia como uma certa relação do sujeito escritor com o mundo. Metaforizar era se apropriar do mundo, como se a metáfora estivesse entre o sujeito escritor e o mundo - quando a metáfora é uma estrutura interna à linguagem. Consequentemente, acredito que a liberdade que você restitui à metáfora, em seus textos, é esta redescoberta de que finalmente as figuras da linguagem só podem ser compreendidas a partir da linguagem e de forma alguma a partir do mundo.

E. Sanguinetti: Concordo perfeitamente que é preciso fazer a história da metáfora, pois justamente eu dizia: “A metáfora é o único lado histórico da linguagem”; para mim, afinal, a metáfora é a linguagem. Talvez eu tenha me explicado mal, mas quando disse que sempre escolho é porque, tacitamente, sem o dizer, faço a apologia de Robbe-Grillet. Pois a descoberta por Robbe-Grillet (ou por Kafka, bem mais, evidentemente) da recusa da analogia humanizante é a descoberta de que a linguagem nunca é inocente no sentido de que se emprego – sem escolher – a metáfora conhecida que torna o mundo habitável para mim creio não escolher, creio dar a imagem verdadeira do mundo, enquanto, para dizer uma verdade, até certo ponto, é absolutamente necessário recusar a linguagem tal como foi construída historicamente.

M. Foucault: De todos os lados se reconhece, mas às cegas, o vazio essencial no qual a linguagem toma seu lugar; não lacuna como aquelas que a narrativa de Robbe-Grillet não para de cobrir, mas a ausência de ser, brancura que é, para a linguagem, meio paradoxal e também exterioridade indelével. A lacuna não é, fora da linguagem, o que ela deve mascarar nem é nela o que a dilacera irremediavelmente. A linguagem é esse vazio, esse exterior no interior do qual ela não para de falar: “O eterno escoamento do fora”. Talvez seja em um tal vazio que ecoe, a um tal vazio que se dirija o tiro central do *Parv*, que detém o tempo no ponto intermediário entre o dia e a noite, matando o outro e também o sujeito falante (de acordo com uma figura que não deixa de ter parentesco com a comunicação tal como a concebia Bataille). Mas esse assassinato não atinge a linguagem; talvez mesmo, nessa hora que não é sombra nem luz, nesse limite de tudo (vida e morte, dia e noite, fala e silêncio) abra-se a saída de uma linguagem que havia começado desde sempre. Pois, sem dúvida, não é da morte que se trata nessa ruptura, mas de alguma coisa que está na retaguarda de qualquer acontecimento. Pode-se dizer que

esse tiro, que cava o mais vazio da noite, indica o recuo absoluto da origem, o apagamento essencial da manhã em que as coisas estão ali, em que a linguagem nomeia os primeiros animais, em que pensar é falar? Esse recuo nos condena à repartição (repartição primeira e constitutiva de todas as outras) entre o pensamento e a linguagem; nessa bifurcação na qual estamos presos se delinea um espaço no qual o estruturalismo de hoje põe sem duvidar o olhar na superfície mais meticuloso. Mas se interrogarmos esse espaço, se lhe perguntarmos de onde ele nos vem, ele e as mudas metáforas sobre as quais obstinadamente ele repousa, talvez vejamos se delinearão figuras que não são mais as da simultaneidade: as relações do aspecto no jogo da distância, o desaparecimento da subjetividade no recuo da origem; ou, pelo contrário, essa retaguarda oferecendo uma linguagem já esparsa em que o aspecto das coisas brilha a distância até nós. Essas figuras, nessa manhã em que estamos, mais de um as espreita ao nascer do dia. Talvez anunciem uma experiência em que uma única Divisão reinará (lei e vencimento de todas as outras): pensar e falar – esse “e” designando o intermediário que nos coube na repartição e no qual algumas obras atualmente tentam se manter.

n: Ao que me parece, Robbe-Grillet responde à crítica aos pontos principais em que esta se organiza de modo categórico ao afirmar interpretações possíveis a esse movimento literário, o qual não se organiza, de fato, como grupo ou escola, tendo em vista a pluralidade e as diferentes características de composição das obras e dos planos de seus autores, como Nathalie Sarraute, Michel Butor, Calude Simon, Marguerite Duras, Robert Pinget, Jean Cayrol e Claude Mauriac, por exemplo. Sendo assim, o novo romance não renega o passado, tampouco quer escorraçar o homem e a condição de subjetividade de suas histórias, também não tem como único pensamento a objetividade perfeita. De acordo com Robbe-Grillet, o que

os novos romancistas fazem é prosseguir na pesquisa e na busca de uma constante evolução do gênero romance, tanto é assim que o personagem estilizado, por vezes anônimo ou descrito apenas por iniciais (Kafka já assim o fazia), aquele que não tem sua psicologia formada, dá conta de um indício típico da época moderna e de sua fragmentação espacial, temporal e identitária. Mas, sim, é preciso que se diga, que o homem está presente em todas as páginas desse novo romance, é o sujeito que sofre a narração – narrar a ação – a ação, ainda que a descrição e os muitos objetos estejam presente, quem os vê e os descreve é o próprio olhar / pensamento / escrita / ideia / fala do personagem, assim como os deforma e os desconstrói. A busca aqui engendrada é por dar conta de uma experiência vivida no tempo presente e pela presença, e não por “esquemas tranquilizadores”, apontados, para Robbe-Grillet, como o uso das diferentes camadas de significação e interpretação (sociológica, psicanalítica, metafísica, filosófica, histórica, etc.), bem como das metáforas e analogias tão recorrentes nos romances realista burguês, psicológico ou socialista. É nesse sentido que o único compromisso assumido é com a literatura e com a própria forma inerente à composição da obra de arte, em causa e por causa da liberdade. Artística. Narrativa. Romanesca. Descritiva. Porém, o ponto que gostaria de ressaltar na discussão é justamente essa questão da metáfora e das camadas de significação. Independente de concordar ou discordar da teoria e da prática na obra de Robbe-Grillet, é impossível não pensar que a literatura é metáfora. Assim como diz Foucault, a linguagem é metáfora. A causa primeira e *a priori* da literatura é a construção de linguagem e, sim, de metáforas. Se todos os sentidos ditos já estivessem presentes nesse dizer não seria mais necessário dizê-los, muito menos, de outra forma, que seja esta forma artística-literária. Por que eu vou dizer o que já está dito e posto? Me parece ir contra a própria ideia de literatura (e é,

desta maneira contundente e decisiva, sobretudo, proclamar o extermínio da Teoria da Literatura) e, principalmente, não contempla em seu pensamento a poesia. A poesia é, mais do que tudo, metáfora. Como bem afirma o poeta e teórico Octávio Paz, a poesia é construção de imagem sonora e metáfora, de imagens, de ruídos, de sentidos, e, por que não eludir a Barthes, de significados. Quando Robbe-Grillet propõe o fim do uso das metáforas, entendo, assim como C. Ollier, que seja o fim das metáforas antropomorfizantes ou antropomorfisistas, palavra usada pelo próprio, aquelas que desejam, de última vez, assentar o homem como centro do universo e da existência. Aquelas metáforas e analogias que só conseguem exprimir às coisas os sentidos próprios e as vivências do homem.

A. Robbe-Grillet: Uma ideia muito aceita em relação ao “Novo Romance” – isto desde que começaram a lhe consagrar artigos nas revistas – é que se trata de uma moda que vai passar. Esta opinião, desde que se reflita um pouco sobre ela, surge como duplamente ridícula. Mesmo assimilando-se este ou aquele estilo a uma moda (e, com efeito, sempre existem seguidores que sentem os ventos e copiam formas modernas sem sentir a necessidade delas, sem mesmo compreender o seu funcionamento e, bem entendido, sem ver que seu manejo exige pelo menos um certo rigor), o Novo Romance seria, na pior das hipóteses, o movimento das modas, que quer que elas se destruam uma após a outra para que continuamente sejam geradas novas modas. E aquilo que o Novo Romance diz é exatamente que as formas do romance passam. Não se deve ver nesta espécie de observação – sobre as modas que passam, sobre a pacificação dos revoltados, sobre o retorno à sadia tradição e outras baboseiras – apenas a velha vontade de provar, imperturbavelmente, desesperadamente, que “no fundo, nada muda” e que “nunca há nada de novo sob o sol”, quando na verdade tudo muda incessantemente e que sempre há algo novo. A crítica acadêmica gostaria

mesmo de fazer o público acreditar que as novas técnicas vão ser simplesmente absolvidas pelo romance “eterno” e vão servir para se aperfeiçoar algum detalhe do personagem balzaqueano, da intriga cronológica e do humanismo transcendental. Com efeito, é possível que esse dia chegue, e mesmo bastante depressa. Mas a partir do momento em que o Novo Romance começar a “servir a alguma coisa”, quer seja à análise psicológica, ao romance católico ou ao realismo socialista, esse será o sinal para os inventores de que um Novo Romance, está pedindo para ver a luz do dia, e ninguém saberá ainda ao que poderá ele servir – a não ser à literatura.

CRÉDITOS DE ENCERRAMENTO

Do acontecimento, da presença, do cenário e dos(as) personagens reais

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Nelson Luís Barbosa. “Um ‘instantâneo’ da chegada do *nouveau roman* ao Brasil pelas páginas do ‘Suplemento Literário’”. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tl/article/download/4312/4073> Acesso em dezembro de 2015.

BARTHES, Roland. “Literatura objetiva”. In *Crítica e verdade*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Perspectiva, 1970.

FERNANDES, Ronaldo Costa. *O ciúme e o Nouveau Roman, de Alain Robbe-Grillet*. Jornal da Poesia. Disponível em: www.jornaldapoesia.jor.br/rcfernandes1.html Acesso em dezembro de 2015.

FOUCAULT, Michel. “Debate sobre o romance”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “Distância, aspecto, origem”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “Por que se reedita a obra de Raymond Roussel? Um Precursor de Nossa Literatura Moderna” In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “Arqueologia de uma paixão”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “Um saber tão cruel”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “Prefácio à transgressão”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “A linguagem ao Infinito”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

_____. “O que é um autor?”. In: *Ditos e escritos* – Volume III. Organização Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [1994].

MOISÉS, Leyla Perrone. *O novo romance francês*. São Paulo: Buri, 1966.

PATRIOTA, Margarida de Aguiar. *Romance de vanguarda* – Alain Robbe-Grillet. Brasília: Thesaurus, 1980.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROBBE-GRILLET, Alain. *Por um novo romance*. Tradução T. C. Netto. São Paulo: Documentos, 1969.

_____. *Pour un nouveau roman*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1963.