

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

EXPERIÊNCIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

DANIEL VERGINELLI GALANTIN

CURITIBA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DANIEL VERGINELLI GALANTIN

EXPERIÊNCIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção
do grau de Doutor do Curso de Doutorado em
Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação

Mariluci Zanela – CRB 9/1233

Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Galantin, Daniel Verginelli

Experiência e política no pensamento de Michel Foucault / Daniel Verginelli Galantin – Curitiba, 2017.

238 f.; 29 cm.

Orientador: André de Macedo Duarte

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Bataille, Georges, 1897-1962.
3. Blanchot, Maurice, 1907-2003. 4. Filosofia moderna - Sec. XX. 4.
Teoria (Filosofia) – Ética. I. Título.

CDD 194



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em FILOSOFIA
Código CAPES: 40001016039P7

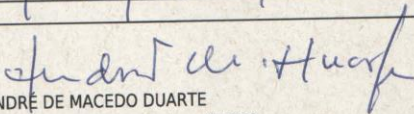
ATA Nº 169

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA


No dia quatro de Maio de dois mil e dezessete às 14 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do doutorando **DANIEL VERGINELLI GALANTIN** para a Defesa Pública de sua Tese intitulada: "**Experiência e política no pensamento de Michel Foucault**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), ALEXANDRE ANDRE NODARI (UFPR), ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR), CÉSAR CANDIOTTO (PUC/PR), JOAO CAMILLO BARROS DE OLIVEIRA PENNA (UFRJ). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou que os presentes e o doutorando deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.


Observações: A Banca exalta a qualidade do trabalho e sugere prepará-lo para publicações.

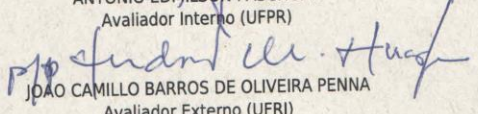
Curitiba, 04 de Maio de 2017.


ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


CÉSAR CANDIOTTO
Avaliador Externo (PUC/PR)


ALEXANDRE ANDRE NODARI
Avaliador Interno (UFPR)


ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Avaliador Interno (UFPR)


JOAO CAMILLO BARROS DE OLIVEIRA PENNA
Avaliador Externo (UFRJ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em FILOSOFIA
Código CAPES: 40001016039P7

AVALIAÇÃO DE TESE

Doutorando(a): DANIEL VERGINELLI GALANTIN

Título: Experiência e política no pensamento de Michel Foucault

Data: 04/05/2017

Hora: 14

Local: no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR

Sala: 603

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR)	100
CÉSAR CANDIOTTO (PUC/PR)	100
ALEXANDRE ANDRE NODARI (UFPR)	100
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)	100
JOAO CAMILLO BARROS DE OLIVEIRA PENNA (UFRJ)	100
Média Final	100

Curitiba, 04 de Maio 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 6 de junho de 2017

Prof. Dr. André M. Duarte Assinatura: Jardinele Huerf

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao meu orientador, prof. Dr. André de Macedo Duarte por todo o trabalho e paciência dedicados ao meu trabalho, desde a iniciação científica no ano de 2009, passando por meu mestrado e doutorado. Sua disponibilidade, abertura e dedicação para ofertar disciplinas inteiras que tocassem em temas de trabalho de seus orientandos foram fundamentais para meu desenvolvimento intelectual e para o nível desta tese.

Agradeço também à prof. Dr. Maria Rita de Assis César, da UFPR, por ter se dedicado tanto às suas aulas de didática, que me despertaram interesse para investigar a fundo vários autores e temas da filosofia contemporânea.

Ao professor Dr. Philippe Sabot da Université de Lille 3, por ter me recebido em seu gabinete já em março de 2012. Suas indicações bibliográficas, sua disposição ao diálogo, e suas visitas a Curitiba, foram fundamentais tanto para meu mestrado quanto doutorado. Estou certo de que toda a troca acadêmica que tivemos em diversas ocasiões, e novas que estão por vir, irão repercutir nos desdobramentos desta pesquisa.

À CAPES por ter financiado meu estágio doutoral sanduíche entre os meses de setembro de 2014 a setembro de 2015 na Université de Paris XII.

Ao prof. Dr. Frédéric Gros pela coorientação no período de meu estágio doutoral e ajuda no acesso aos Archives Foucault.

Aos profs. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, Dr. Alexandre Nodari, Dr. João Camillo Barros de Oliveira Penna, Dr. César Candioto. Pela atenção e imprescindíveis conselhos para o desenvolvimento dessa tese.

Ao prof. Dr. Ernani Chaves, pelas conversas e sugestões sobre minha tese em meio a almoços na Maison Heinrich Heine e andanças em Paris, assim como pelo apoio dado ao trágico momento pelo qual passei na França.

Ao prof. Dr. Éric Hoppenot da Université de Paris IV por ter me recebido em seu gabinete, discutido minha tese, e sugerido uma bibliografia que se mostrou fundamental.

A Henri Paul Fruchaud, pela disponibilidade, dedicação e permissão de acesso aos Archives Foucault. A Marie-Odile Germaine, responsável da BNF pelos Archives Foucault, por sua disposição e ajuda na decifração de algumas passagens.

À secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR, em especial Áurea Junglos e Marianne Nigro.

Ao prof. Dr. Jean-François Bert da Université de Lausanne pela hospitalidade com que me recebeu durante o Colóquio Foucault e as religiões. Aos profs Gisèle Berkman, Michel

Holland, Jonathan Degenève, e Danielle Cohen-Lévinas, pelas conversas e receptividade no Colóquio Maurice Blanchot hommage à Monique Antelme. Aos professores Eliane Robert Moraes, Pedro de Souza, Margareth Rago, Priscila Vieira, Angela Couto Machado Fonseca (por nossa amizade e trabalho conjunto), Marco Antonio Valentim, Paulo Vieira Neto, Alfredo Veiga-Neto, Maria Isabel Limongi, Edson Passetti, Heraldo Miranda, Eduardo Leal, Vinicius Figueiredo, Walter Menon, Rodrigo Brandão, Ericson Falabretti, Luiz Sérgio Reppa, Jorge Luiz Viesenteiner, Chiara Piazzesi, Jelson Oliveira, Eladio Craia, Carlos Lima, Vanessa Lemm, Carlos Manrique, Marcelo Raffin, Cristina Lopez, Silvio Gallo, Vinicius Honesko, Jonnefer Barbosa, Salma Tannus Muchail, Marcio Alves da Fonseca.

Aux amis italiens et Agustín et Alex... la plus grande richesse est de savoir partager ce que ne nos appartient pas. Je serai toujours en dette avec vous. C'est l'occasion pour des futures rencontres: Arianna Sforzini, Orazio Irrera, Mara Montanaro, Daniele Lorenzini, Ilaria Fornacciari, Agustín Colombo e Alex Feldman. A intensa troca afetiva e acadêmica que tivemos está marcada neste trabalho e em minha vida.

A Luca Paltrinieri, Viviane Bagiotto Botton, Steff Coppieters, Ariane Revel, Laura Cremonesi, Mariangela Pellegrini, Carlotta Santini, Collectif F71, Collectif de L'instant, Hôpital des Quinze Vingts pelos cuidados com meu olho, Água Viva Concentrado Artístico, Amandine Ferrando, Judith Revel, Anahí Gabriela, Mauricio Pelegrini, Gustavo Jugend, Rômulo Reis, Thaís Rosário, Luiz Hartmann Cury, Alysson Aquino, Max Costa, André Dias, Germano Manoel Pestana, Raúl Belúcio, Juliana Fausto, Julien Guimarães Coelho (Lapi), Izadora Schneider Arruda, Thiago Melo, Ana Schneider Arruda, Gisele Candido, Junia Valéria, Vanessa Masuchetto, Amanda Schneider Arruda, Ludovica Ladu, Jéssica Longo, Arianna Ladu, Desi Alessandrini, Hailton Felipe, Leonardo Marques, Theo Szczepanski, Elisete Bernardes, Thiago Zanotti, Bia Figueiredo, Karlyne Sekmeth, Carmen Jorge, Luana Navarro, Jenifer Roda, Miro Spinelli, Stéfano Belo, Ronie Rodrigues, Thiago Rickli, Luciano de Mesquina Faccini, Guilherme Abilhoa, Rafael Viana Leite, Rodrigo Sales Graça, Murilo Milek, Zilda Mazetto, Fernanda Azeredo Moraes, Luiz Mazzetto, Daniele Agapito, Marcelo Wada, Maikon Kempinski, Thayz Athayde, Leonardo Kendo, Aguinaldo, André Shizuo, José Ferreira, André Ross, Hernandez Eichenberguer, Priscila Terhaag, Fabiane Terhaag, Ana Luisa Toledo, Tiaraju Dal Pozzo, Polina Manko, Eolia Durand, Matthias Mapp, Carlos Renato Moiteiro, Izis Dallatre, Isadora Alcantara, Caróu, Samantha de Souza, Ingeborg Johansen, Débora Oyayomi Araújo, Megg Rayara de Oliveria, Rodrigo Ponce, Alexander Cordoves, Thomasz Zabielski, Jasmine Moreira, Nienke Ladage, Liset Eijkelkamp, Ivan Macias Canales, Mari Poncio, Mira Isotalo, Johanna Lindh, Kati Systä, Fanny Mäkelä, Bruno

Santos, Gabriel Saltori, Felipe Alves, Gabriel Galli, Gabriel Santos, Carina Bordon, Milica Tomašević, Giuseppe Giudice, Biljana Obradovic, Luis Thiago Dantas, Franciele Grabowski, Fernando Bagiotto Botton pela amizade e conversas nos melhores e piores momentos, Mariana Scarpa pela companhia, conversas infinitas, e cumplicidade.

À Cité Internationale Universitaire de Paris pela recepção. À Maison du Brésil por ter me recebido primeiramente. Aos colegas novos e antigos amigos que reví neste espaço Raphael Guilherme de Carvalho, Ana Gabriela Colantoni, Thiago Grabois, Elena Fischer, Flávia Bulegon Pilecco, Natielle Rebelo, Clarice Menezes (agent Starling), Michelle Wendling, Urbano Cavalcante, Robson, Salua Aramoni Quintero, Priscilla Figueiredo (com curso no senac), Klécia Renata, Sandra Oliveira, Edilson Brito, Paulo Bodziak pela ajuda com toda a burocracia kafkiana da chegada, Saulo Moreira, Marcio Jarek, Michelle Lima, Lucas Bloc, Louise Bianchi, Cecília Barros Cairo, Fernanda Alt, Cristiano Barbosa, Larissa Drigo, Gabriela Mitidieri, Daniel Luis Cidade, Juliana Bom-Tempo, Teresa Maria Trouilh, Cristiano Barbosa, e todos os demais que possa ter esquecido, mas que foram ótimas companhias em minha estadia na Maison du Brésil.

A Mauro de Castro Gomes pela amizade, apoio e companhia em minha estadia.

À Fondation Danoise por ter me recebido em brassage. Especialmente à Marianne Bak Papiou por sua sinceridade, abertura e profissionalismo no trato com os residentes. Ao diretor Magnus. Aos amigos Francisco Rivero (Paco), Kristian Hjerting, Laura Blämbo, Aylin Çakıroğlu, Lucia Bruzzone, Morten Marumegane Jelby, Javier, Stine Staub Olesen, Ask Paul Lomholt Kemp, Camille de Froidmont, Adam Bohr, Andrea Davini, Eric Sanchez, Thomas Mølbjerg Dueholm, Ida Marie Steinbring Jørgensen, Anne Cecile Luthier, Lasse Leipziger, Malte Damgaard Hansen, Kate Holm Madsen, Kristian Rymkier, Jakob Jonassen, Max Hjærtström, Kathrine Dahl Bartholomæussen e Andreas Bugge Tinggaard (incríveis pizzaiolos com quem fiz um estágio), Marianne Liisberg, Amalie Louise Larsen, Sofie Skødt, Sara Elisabetta Cannella, Henriette M. Jacobsen, Anne Dalsgaard Petersen, Thomas Hvashøj, Odile Basseur, Ludovico, and many others which will always stay in my heart.

Da Maison Du Canadá, Tomaso Meozzi, Raphaele e todos os colegas com quem almoçávamos nos finais de semana.

Aos colegas e amigos do grupo de estudos Foucault da UFPR, Thiago Fortes Ribas, Valdson Carreiro, Benjamim Brum, Casssiana Lopes Stephan, Renato Alexeivz. Essa tese não teria sido possível sem nossas discussões dentro e fora das reuniões que já duram anos.

A minha mãe Maria Helena Verginelli pelo apoio em todos esses anos, e meu pai Luiz Antonio Galantin, que faleceu durante meu estágio doutoral na França.

Resumo: Nesta tese fazemos um amplo percurso que cruza distintos momentos do pensamento foucaultiano, tendo como recorte a articulação entre experiência e política. Ainda que a noção de experiência não seja um tema reiterado literalmente em todos os momentos do pensamento foucaultiano, mostramos como em torno a ela parecem articular-se algumas de suas considerações e temas fundamentais. Para compreendermos essas considerações, faz-se necessário investigar a apropriação foucaultiana dos pensamentos de Georges Bataille e Maurice Blanchot. Assim, mostramos inicialmente como a noção de ausência de obra, em diálogo com Blanchot, é usada para indicar um pensamento que rompe com o círculo antropológico. Em seguida, investigamos o artigo de Foucault sobre Bataille, de 1963, para mostrar como nele estão presentes elementos que formam uma noção de experiência e de transgressão que diz respeito a um pensamento que pensaria o ser do limite, e que estabelece uma relação não fundacional com a finitude. Defendemos que esse desenvolvimento foi incorporado por Foucault no papel da filosofia como diagnóstico do presente, assim como em sua relação com a história. Em seguida mostramos como, embora na década de 1970 haja um deslocamento do pensamento foucaultiano em direção a uma análise mais minuciosa das relações de poder, o procedimento genealógico incorpora, por termos análogos, a mesma capacidade de abalo de uma ordem discursivo-política que fora destacado no pensamento sobre o ser da linguagem moderna. Posteriormente, mostramos como, em 1978, com o deslocamento de sua abordagem das relações de poder para o plano da governamentalidade, e o início de um conjunto de considerações sobre a crítica, a noção de experiência é novamente trazida à tona quando Foucault pensa seu próprio pensamento. Contudo, é seu viés ético-político que ganha destaque, ao mesmo tempo em que a temática da relação entre crítica e limites é posta novamente. Ao definir a atitude crítica como prática de desassujeitamento, e a espiritualidade segundo a experiência batailliana, Foucault traça evidentes vínculos entre crítica, experiência e espiritualidade. Finalmente, mostramos como essas considerações se desenvolvem, tanto nos trabalhos derradeiros sobre a crítica, quanto em *A coragem da verdade*. Defendemos que os temas do mundo outro e da vida outra no cinismo dizem respeito a uma alteridade imanente que deve ser pensada nos termos de uma alteração, e que seria o sentido principal da noção foucaultiana de experiência.

Palavras-chave: Experiência; política; ética; Foucault; Bataille; Blanchot

Résumé: Dans cette thèse on propose un parcours qui entrecroise des distincts moments de la pensée de Foucault, en ayant comme guide l'articulation entre expérience et politique. Bien que la notion d'expérience ne soit pas un thème repris exhaustivement dans la pensée foucauldienne, autour d'elle s'articulent quelques unes de ses considérations fondamentales. Pour comprendre ces considérations, il faut examiner l'appropriation des pensées de Georges Bataille et de Maurice Blanchot par Foucault. Donc, au début on montre que la notion d'absence d'oeuvre, en dialogue avec Blanchot, est utilisée pour indiquer une pensée qui rompt avec le cercle anthropologique. Après, on examine l'article de Foucault sur Bataille, de 1963, pour montrer comment on y trouve des éléments qui forment une notion d'expérience et de transgression rapportées à une pensée qui penserait l'être et la limite, et qui établit un rapport non fondamental avec la finitude. Nous défendons que ce développement a été incorporé par Foucault dans ses considérations sur le rôle de la philosophie en tant que diagnostique du présent, aussi que dans son rapport à l'histoire. En suite on montre que, même si dans la décennie de 1970 il y a un déplacement de la pensée de Foucault vers une analyse plus minutieuse des rapports de pouvoir, la procédure généalogique incorpore, par des termes analogues, la même capacité de troubler un ordre discursif-politique tel comme les écrits sur l'être du langage moderne avaient souligné. Après, on montre comment, en 1978, suivant le déplacement de l'approche du pouvoir vers la gouvernementalité, et le début d'une série de considérations sur la critique, la notion d'expérience est, une autre fois, reprise lorsque Foucault pense sa propre pensée. Cependant, c'est son côté éthique-politique qui est souligné, en même temps que la thématique du rapport entre critique et limites est reprise. En définissant la critique comme une pratique de désassujettissement, et la spiritualité selon l'expérience bataillienne, Foucault fait des évidentes liens entre critique, expérience et spiritualité. Finalement, on montre comment ces considérations se développent, tant dans les derniers écrits sur la critique, quant dans *Le courage de la vérité*. On défend que les thèmes cyniques du monde autre et de la vie autre font référence à une altérité immanente, qui doit être pensée dans le termes d'une altération, et qui serait le principal sens de la notion foucauldienne d'expérience.

Mots-clés: Expérience; politique; éthique; Foucault; Bataille; Blanchot

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I – Quebrando o espelho de Narciso	13
Introdução.....	13
1.1 Objetivação da loucura no renascimento.....	15
1.2 Objetivação da loucura na idade clássica.....	17
1.3 Objetivação da loucura na modernidade.....	22
1.4 Ausência de obra em <i>História da loucura</i>	30
1.5 Lembrar para esquecer; uma forma de pensar: Blanchot lê <i>História da loucura</i>	35
1.6 Um pensamento anti-narcísico moderno: as marionetes de Kleist.....	41
1.7 Uma relação gemelar entre loucura e literatura: ausência de obra.....	47
Capítulo II – Linguagem, transgressão e negatividade: fabricar diferença	54
Introdução.....	54
2.1 O contexto nietzschiano do artigo sobre Bataille.....	54
2.2 A morte de Deus e o novo reino ilimitado do Limite.....	63
2.3 Linguagem, negatividade e finitude.....	71
2.3.1 Negatividade e limite: transgressão como negação afirmativa.....	72
2.3.2 A linguagem moderna como experiência da finitude.....	78
2.4 Diagnóstico: entre transgressão, diferença, morte e ausência de obra.....	82
Conclusão parcial	91
Capítulo III – Ocaso da literatura? Deslocamento e reapropriação do pensamento de Bataille e Blanchot: espiritualidade, insurreição e experiência	103
Introdução.....	103
3.1 Linguagem e máscaras na genealogia.....	104
3.1.2 Deslocamento das máscaras rumo à genealogia.....	111
3.2 Ocaso da literatura?.....	115
3.3 Governamentalidade e espiritualidade política.....	127
3.4 Espiritualidade política e insurreição: Foucault retoma Bataille e Blanchot.....	132
3.5 Fim da história e projeto; negatividade sem emprego e insurreição.....	139
3.6 Insurreição, experiência e projeto.....	142
3.7 Insurreição, experiência e história.....	145
3.8 As insurreições como experiência-limite.....	147

Capítulo IV – Crítica e cinismo: declinações derradeiras de uma experiência-limite....	153
Introdução.....	153
4.1 Atitude crítica, experiência e espiritualidade.....	154
4.2 Escrever livros-experiência: comunicar uma alteração.....	162
4.3 O último texto sobre o esclarecimento: atitude-limite e diagnóstico.....	169
4.4 Parresía cínica: um mundo outro e uma vida outra.....	176
4.4.1 Parresía e aleturgia.....	177
4.4.2 A vida verdadeira cínica.....	180
4.4.3 A vida verdadeira cínica como passagem ao limite: o espelho quebrado da filosofia.....	185
4.4.4 A vida verdadeira cínica como vida transgressiva.....	190
Conclusão.....	196
Anexos.....	209
Anexo I – Algumas pinturas e gravuras de <i>História da loucura</i>	209
Anexo II – Declaração sobre o direito à insubmissão na guerra da Argélia.....	216
Bibliografia.....	220

Introdução

Nossa tese doutoral tem por objetivo investigar os campos de sentido da noção de experiência na obra de Michel Foucault. Defendemos que ela remete a uma figura de alteridade radical melhor definida como *alteração* ou *transformação*, a qual geralmente aparece com maior intensidade quando Foucault interroga seu próprio trabalho. Utilizamos os termos alteração e transformação com o intuito destacar o fato que, muito embora os temas do Mesmo e do Outro possam ser encontrados desde *História da loucura* até *A coragem da verdade*, Foucault nunca os aborda a partir de uma interrogação sobre sua essência. Antes da pergunta *o que é o Mesmo e o Outro?*, ou *qual a sua essência?*, perguntas que fariam de ambos objetos de uma filosofia primeira capaz de apreendê-los em sua totalidade, trata-se de perguntar como foram possíveis e como uma sociedade, em um dado momento, se fez uma figura do Mesmo concomitante a uma figura do Outro, ou como o Outro faz irrupção no seio do Mesmo. Por exemplo, trata-se de se perguntar como os homens ocidentais após o século XVII se constituíram como seres de razão através da exclusão de toda perturbação social, assim como, posteriormente, reconheceram em algumas dessas perturbações um grupo bem específico, os loucos; como esses loucos, até certo ponto, historicamente formaram o Outro em que essa sociedade buscava encontrar a verdade de si mesma? Como o sujeito de direito se constitui a partir de certa relação com os ilegalismos e, depois, com a delinquência, e assim por diante?

Porém, esse tipo de interrogação não é fruto de uma curiosidade desinteressada ou de uma paixão pura pelo saber, pois Foucault nunca deixou de vincular seu trabalho a uma alteração possível na atualidade. Ou seja, compreender como se constituíram certas figuras do Mesmo e do Outro é inseparável de um esforço voltado para uma alteração ou transformação desta partilha no presente em que está incluído aquele mesmo que interroga. Compreender como se organizaram certas formas de separação entre o verdadeiro e o falso, como elas se apoiaram e foram apoiadas por práticas de vigilância, reclusão e regulamentação, e, ao mesmo tempo, como elas incidiram na maneira como os indivíduos relacionavam-se consigo mesmos e com os outros, tudo isso é inseparável de um esforço para, sem fazer apelo a uma normatividade ética, política ou epistemológica constituinte, desprender-se com relação às formas que regem o presente. Assim, os termos alteração ou transformação parecem dar conta desse esforço para não essencializar a alteridade transformando-a num objeto do saber, enfatizando antes de tudo a possibilidade de tornar-se outro que de ser outro. Trata-se de perguntar antes sobre uma alteração possível, e não sobre como alcançar a finalidade de um absolutamente outro antevisto ou entrevisto por uma filosofia primeira. Talvez, apenas ao não

ser compreendida nos termos de um absoluto ou totalidade, apenas quando a alteridade assume um caráter imanente, enquanto alteração, ela pode ser de fato radical ou soberana, assumindo assim seu caráter fragmentário, histórico e desobstante. Fragmentário por não haver princípio ontológico ou metafísico formal que a unifique, histórico pois este é modo pelo qual a fragmentação se apresenta e pode ser compreendida, e desobstante uma vez que nunca poderá identificar-se a um Outro definido de uma vez por todas.

Certamente a noção de experiência que acompanhamos em diferentes momentos do pensamento foucaultiano não é um conceito diretamente reiterado e redefinido ao longo de todas as suas obras. Foucault não diz: eu disse que experiência era aquilo, mas na verdade queria dizer que é isso que digo agora. Logo, muito embora apresentemos algumas definições de experiência para Foucault, esta tese não se resume a estabelecer semelhante mapa conceitual. Muito mais importante é acompanhar o tipo de questões em torno às quais a noção de experiência se organiza, o deslocamento destas questões, e como podemos acompanhar certas facetas de toda a obra foucaultiana a partir destas questões. Por conseguinte, percorreremos uma constelação de conceitos e reflexões foucaultianas que seriam como declinações da noção experiência, organizadora de nossa tese. Assim, abordamos desde o uso foucaultiano da figura da *ausência de obra* em *História da loucura*, em claro diálogo com o *desobramento*¹ formulado por Maurice Blanchot, até as reflexões derradeiras de Foucault sobre a crítica, a atitude de modernidade e sobre a filosofia cínica, com os temas do mundo outro e da vida outra. No meio do percurso, passaremos também pelas considerações sobre o ser da linguagem na modernidade, sobre a relação do pensamento com a finitude na modernidade, a transgressão batailliana, a função genealógica da história, a diminuição do interesse de Foucault pela literatura na década de 1970, a incorporação das reflexões sobre o pensamento literário na genealogia, os escritos sobre as insurreições a partir da noção de espiritualidade política, a reflexão batailliana sobre experiência, a atitude crítica e o cinismo.

Nosso acesso aos manuscritos de Michel Foucault, guardados na *Bibliothèque Nationale de France*, também acabou por contribuir para o fortalecimento da fundamentação deste percurso, visto que entre eles encontramos diversos manuscritos de Foucault sobre Bataille e Blanchot. No interior desta massa documental escolhemos trabalhar principalmente com um manuscrito e um tapuscrito. O manuscrito é uma anotação contínua de 5 páginas, sem datação, sobre a diferença entre a noção de experiência em Bataille e aquela da

¹ Decidimos optar pelo neologismo desobramento para traduzir o termo *désœuvrement*. Com isso seguimos a opção de João Camillo Penna. Apesar de termos usado inoperância em outros momentos (GALANTIN, 2016), de fato o neologismo parece evitar a confusão com mau funcionamento que o termo inoperância carrega. Sobre isso ver a nota 293 do tradutor em *Demanda: literatura e filosofia* (NANCY, 2016, p.254).

fenomenologia. Pelo seu viés dissertativo, sem citações, o escrito parece ter sido um esforço de reflexão autônoma e sintética de Foucault, após ter se familiarizado com os escritos de Bataille. A entrevista inédita foi realizada em janeiro 1979, por Jean-Paul Enthoven da *Nouvel Observateur*. Nesta última, Foucault irá vincular aquilo que ele compreende por espiritualidade, em seus escritos sobre a insurreição iraniana, às reflexões de Bataille e Blanchot sobre experiência.

Todavia, não procuramos embasar nossa tese em material inédito. Pensamos que mesmo antes do acesso a esse material, já era possível ter bases suficientes para suspeitar que a relação de Foucault com o pensamento de Bataille e Blanchot não era tão marginal e restrita como parte da bibliografia secundária ainda defende. Bastaria ler com certa atenção as entrevistas do período de 1978 e um recorte da obra de Bataille e Blanchot. Se, por um lado, os escritos de Foucault sobre estes pensadores se concentram na década de 1960 e dizem respeito ao tema da linguagem, por outro, uma leitura atenta destes textos também mostra que, se algumas das teses apresentadas são descartadas, outras teses e temas abordados reaparecem de outra maneira nos escritos posteriores. A leitura destes textos também deixa claro que, a partir de uma reflexão sobre a linguagem, também se desdobram, direta ou indiretamente, reflexões com repercussão ética e política. Isso significa que a tese filológica da tripartição temática da obra de Foucault entre as décadas de 1960, 1970 e 1980 precisa ser colocada em questão, não exatamente com relação aos seus fundamentos, mas a seu uso. Essa tese foi frequentemente usada para delimitar o pensamento foucaultiano da seguinte maneira: nos anos 60 (arqueologia) Foucault ocupa-se com os saberes; nos anos 70 com os poderes (genealogia) e nos anos 80 com a ética. Muito embora essa tese esteja correta com relação aos focos principais de estudo de Foucault, ela apresenta todos os problemas de uma avaliação retrospectiva: para Foucault não estava claro entre 1961 e 1964 que seu interesse era essencialmente os saberes, e que depois seriam os poderes, e depois a ética. Certamente há um caráter retrospectivo de toda leitura que é inevitável. Contudo, semelhante tripartição teve como efeito final deixar intocados certos textos e temas, especialmente da década de 1960, que abordam a ética e a política, ainda que não nos mesmos termos das décadas seguintes. Estes textos e temas, entretanto, se mostram de grande importância para o desenvolvimento do pensamento de Foucault. Por exemplo, se lermos *História da loucura* apenas com um foco no plano dos saberes, perdemos de vista algumas questões fundamentais como: a importância do internamento, isto é, dos poderes, para a constituição da psiquiatria; a constituição de uma relação ética narcísica com a loucura que, na modernidade, fez com que os são se

constituíssem enquanto tais; ou ainda, como parte da literatura e das artes, a partir de uma experiência da linguagem, colocaram em questão esta relação narcísica.

Em nosso percurso, propomos uma leitura transversal da obra de Foucault sustentada em evidências textuais. Através dela, sustentamos a tese segundo a qual Foucault se apropria das reflexões de Bataille e Blanchot sobre experiência, pensando-a enquanto movimento não fundacional de alteração ético-política dirigida ao presente e a si mesmo. Para isso, foi preciso ir aos textos de Bataille e Blanchot para compreender a apropriação feita por Foucault. Quanto a Bataille, tomamos as referências mais recorrentes fornecidas por Foucault para recortarmos as obras com as quais trabalhamos, tratando-se essencialmente dos volumes V e VI das obras completas, os quais fazem parte do projeto batailliano de escrever uma *Suma Ateológica*. No interior deste recorte encontramos seu livro com as mais extensas considerações sobre experiência: *L'expérience intérieure*. Quanto a Blanchot, procuramos fazer um recorte de suas obras ou conceitos tomando como base aqueles aos quais Foucault mais se refere. Porém, levamos em conta duas importantes diferenças: como Blanchot estava vivo enquanto Foucault escrevia (Bataille morre em 1962, enquanto Blanchot apenas em 2003), ele teve tempo e interesse em acompanhar de perto as publicações do então jovem filósofo. Logo, não apenas Foucault interessou-se por Blanchot, como o movimento inverso também ocorreu: ele escreveu um dos primeiros artigos sobre *História da loucura*, assim como outro sobre *As palavras e as coisas*, mencionou as reflexões de Foucault sobre o intelectual específico ao pensar em seus próprios termos o engajamento dos intelectuais e, finalmente, é o único filósofo ao qual ele dedicou um livro inteiro; pequeno, porém que percorre praticamente todos os momentos do pensamento de Foucault, *Michel Foucault tel que je l'imagine*².

Seria preciso uma pesquisa diferente apenas para trabalhar com a recepção de Foucault por Blanchot. Porém, como 1) Blanchot escreveu algumas das principais considerações sobre *A experiência interior* de Bataille (é Blanchot quem usa o termo *experiência-limite*, mencionado *ipsis litteris* por Foucault), as quais muito provavelmente foram lidas por Foucault, e 2) como muitas de suas considerações sobre a linguagem literária coincidem com as de Foucault na década de 1960, trabalhar alguns textos de Blanchot sobre linguagem e sobre Bataille se mostrou imprescindível. Neste sentido, a tese procurar delinear a articulação de Foucault com Bataille e Blanchot da seguinte maneira: acompanhar o pensamento

² Françoise Collin chegou a rever certas hipóteses que ela mesma havia levantado sobre o pensamento de Blanchot após levar em consideração alguns dos deslocamentos do pensamento blanchotiano se deram em decorrência de sua leitura de Foucault. Sobre isso ver *La pensée de l'écriture: différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault* (COLLIN, 2015, pp.167-178).

foucaultiano para, a partir de certas referências diretas ou temas em comum, iluminar parte deste mesmo pensamento com a luz de alguns textos de Bataille e Blanchot. Evidentemente que esta imagem ainda é problemática, pois ao mesmo tempo o inverso ocorre: certos elementos do pensamento de Bataille e Blanchot também acabam sendo iluminados pela *démarche* do pensamento foucaultiano.

De todo modo, pensamos que acompanhar as declinações da noção de experiência, os diferentes conceitos e reflexões que gravitam em seu entorno, em diferentes épocas do pensamento de Foucault, seria uma chave de leitura que permitiria articular transformação ética e transformação política em seu próprio pensamento. Logo, talvez Bataille e Blanchot³ sejam tão importantes quanto Kant e Nietzsche para a constituição do pensamento foucaultiano, o que, entretanto, não parece ser o caso de acordo com parte da literatura secundária. Muitos comentadores restringem a importância destes autores apenas aos escritos da década de 1960. Nossa consideração, contrária a tal restrição periódica, se embasa, por um lado, na tese hermenêutica geral de Frédéric Gros sobre o movimento em espiral do pensamento foucaultiano. Segundo Gros, nenhum tema ou diálogo é descartado nos diferentes períodos do pensamento foucaultiano, pois “aquilo que ele faz emergir como um pensamento novo, ele o reencontra como o impensado da obra que precede” (GROS, 2010a p.497). Evidentemente, também só podemos inserir Bataille e Blanchot nesse movimento em espiral a partir da localização textual de vários elementos que apontam para o fato de que, ao invés de abandonados, os pensamentos de Bataille e de Blanchot foram reapropriados e repensados de diferentes maneiras, as quais seguem os deslocamentos próprios do pensamento de Foucault. Mostraremos então algumas dessas figuras.

No primeiro capítulo propomos uma leitura de *História da loucura* pela qual privilegiamos a descrição da constituição da loucura na modernidade, no interior daquilo que foi nomeado como o círculo antropológico. Com isso, mostramos como já nesta primeira obra há um viés ético-político no pensamento foucaultiano, visto que nela se descreve como a constituição moderna da loucura se deu a partir do complexo movimento pelo qual a verdade do homem são foi situada no outro que é louco. Ou seja, fez-se da loucura e do louco uma instância de mediação para o reconhecimento do homem são com relação à sua verdade mais própria. Tal mediação, no entanto, apenas pôde ser feita a partir de um apoio institucional de internamento, e não por uma libertação da razão em relação às suas amarras. Assim, apenas

³ Não será possível tratar da leitura de Foucault sobre Klossowski assim como sua possível inserção na declinação da noção de experiência. Se tratar de Bataille e Blanchot já faz com que o recorte dos textos trabalhados seja complicado, acrescentar Klossowski a tornaria simplesmente impossível no interior de uma pesquisa doutoral.

mediante tal suporte pôde ser criado um objeto específico como a loucura, separada das outras patologias; simultaneamente, também foram constituídos mutuamente tanto o sujeito louco quanto o sujeito de razão. Porém, a constituição especular narcísica da loucura, do louco e do sujeito racional, não foi absoluta, visto que Foucault encontrou experiências de pensamento que perturbaram esse círculo de reconhecimento no momento mesmo de seu nascimento, passando por Diderot a Artaud, Roussel, Nietzsche, Sade, Hölderlin, dentre outros – em parte, até mesmo Freud.

A figura da ausência de obra, presente no final de *História da loucura* é, por isso, investigada a fundo na medida em que ela parece designar formas de pensamento que romperam com esse circuito narcísico de reconhecimento da verdade do homem são através da mediação do louco. Ao mesmo tempo, Foucault parece indicar certa vizinhança entre seu próprio pensamento e aquele regido pela ausência de obra, pensada nos termos de um vazio ou incompletude propulsores de uma ruptura do círculo antropológico. Em seguida, passamos para a análise de alguns escritos de Blanchot, em especial um dos primeiros artigos sobre *História da loucura*, em que é apresentada uma noção de esquecimento que poderia reverberar até os estudos derradeiros de Foucault. Também analisamos alguns escritos que o próprio Blanchot, criador do conceito de *desobramento*, indica que Foucault talvez tenha lido para construir a noção de ausência de obra do final de sua tese. Nosso percurso continua com outros escritos de Foucault do mesmo período, pelos quais se mostra como a linguagem moderna, em seu caráter auto-referencial e criador, descrito nos termos de uma negatividade não dialetizável, seria a principal chave de leitura para a noção de ausência de obra como definidora da loucura. Compreender a loucura enquanto uma experiência de linguagem que não se distingue fundamentalmente da linguagem da literatura moderna, no mínimo, ataca as bases do círculo antropológico e das políticas pensadas nos termos de desalienação ou tomada de consciência; ao mesmo tempo, abre a possibilidade de se repensar o campo da ética e da política em um momento em que o pensamento não pode mais contornar a ausência de qualquer fundamento seguro. O tema nietzschiano da morte de Deus cruza, deste modo, o interesse de Foucault pela linguagem.

No segundo capítulo nos concentramos no artigo de Foucault sobre Bataille, de 1963, em que são destacados alguns temas estruturantes do pensamento batailliano. Tratamos de 5 desses temas procurando articulá-los. 1) Trata-se de pensar aquilo que seria a transgressão num mundo em que a morte de Deus seria o acontecimento estruturante do pensamento. Logo, um mundo que não é mais regido pelo limite do Ilimitado, mas pelo ilimitado do Limite, isto é, a finitude humana quando assumida em sua radicalidade. 2) A transgressão não

é um movimento pelo qual trata-se de atingir um além ou aquém do limite. Ela existe apenas na espessura da linha atravessada, a qual se fecha logo em seguida. Desta maneira, ela não pode ser pensada nos termos de uma negação determinada e nem enquanto *oposição* a um limite definidor daquilo que seria o outro lado. A negatividade da transgressão confunde-se com a positividade pura. Ao invés de negar, ela conduz os valores aos seus respectivos limites

3) Uma vez que Foucault tenta distanciar a transgressão de tudo aquilo que é animado pelo negativo, ele a caracteriza enquanto uma “decisão ontológica” irreduzível a toda forma de negatividade dialética. 4) Foucault encontra em Bataille um esforço para a construção de um pensamento que seja, ao mesmo tempo, uma Crítica e uma Ontologia, capaz de levar em conta tanto a finitude quanto o ser – logo, interrogando o ser do limite. Porém, diferentemente de Kant, Bataille não interrompeu semelhante esforço com a construção de uma antropologia, e nem o conduziu ao jogo dialético da contradição e da totalidade, como Hegel. 5) Para Foucault, o pensamento batailliano requer uma linguagem diferente daquela regida pela representação e, no caso da filosofia, uma linguagem que não tenha seu fundamento na unidade da função gramatical do filósofo.

Contudo, numa entrevista de 1966, em homenagem a André Breton, encontramos uma ligação entre experiência e ética que acaba por matizar a separação mencionada em 1963 com a decisão ontológica. Ainda na mesma entrevista, Foucault recoloca o questionamento acerca da relação entre linguagem e limite. Neste momento, os limites aos quais Foucault se refere são fundamentalmente aqueles que definem os diferentes saberes; porém, como veremos, não se trata apenas destes. O tema da finitude reaparece na entrevista como os limites em direção aos quais a escritura moderna visa empurrar o homem. Neste caso, ela chega a ser trabalhada pelo entrecruzamento das figuras da transformação ética, política, e a questão dos limites.

Por conseguinte, a ética e a política de modo algum estão ausentes no pensamento foucaultiano da década de 1960, mas são pensadas a partir de uma experiência desfundacional da finitude. Essa experiência aponta para a impossibilidade e iminente fracasso, na modernidade, de toda tentativa de constituição de uma moral normativa, e de toda política que visa levar a cabo a desalienação humana. Deste modo, pensamos que a reaparição da ética na década de 1980 não deixa de retomar essa questão, contudo, a partir da nova reorientação das pesquisas de Foucault, agora envolvendo as técnicas de si e a história da subjetivação dos discursos verdadeiros. Se a questão da subjetivação ética é uma nova orientação de seu trabalho, Foucault também reconhecerá que não se pode mais pensar a ética a partir de uma normatividade fundacional, assim como dirá que a antiguidade, quanto ao seu conteúdo ético, teria sido um “profundo erro” (FOUCAULT, 2001b, p.1517). Pois assim como os textos

gregos e romanos trabalhados tendiam a excluir uma relação simétrica de prazer entre diferentes gêneros, ou entre erasta e erômeno (FOUCAULT, 2001b, pp.1431-1433), ela também acabou por universalizar o cuidado de si mesmo ainda antes do cristianismo (FOUCAULT, 2001b, p.1216).

Ao final do segundo capítulo e na conclusão parcial de nossa tese, sustentamos que as considerações de Foucault sobre o diagnóstico do presente incorporam boa parte de suas reflexões sobre o pensamento literário. Esta incorporação se dá essencialmente em torno ao tema da morte, que circula em ambos os conjuntos de escritos, mas também em torno a temas subjacentes, como a ausência de obra, o esquecimento e o limiar. Neste sentido, mostramos como o diagnóstico do presente não é apenas uma descrição da atualidade, mas também um modo de operar uma transformação no presente e naquele mesmo que diagnostica. Ao procurar descrever os limites históricos de nosso pensamento, o diagnóstico abre espaço para que pensemos de uma forma diversa. Tudo isso faz com que o diagnóstico do presente possa ser entendido em termos análogos aos de uma experiência-limite.

No terceiro capítulo mostramos como vários elementos dos escritos sobre linguagem e literatura são incorporados por Foucault em um dos textos seminais da genealogia: *Nietzsche, a genealogia e a história*. Este artigo é analisado em comparação com *Raymond Roussel*, livro pouco trabalhado por comentadores, mas que articula várias considerações sobre o pensamento literário. Defendemos que a incorporação das reflexões sobre a linguagem se dá, na genealogia, especialmente em torno aos temas da máscara como desconstituição da identidade, e do sacrifício do sujeito de conhecimento. Assim como a linguagem moderna não representa as coisas, mas opera uma espécie de proliferação de máscaras que transfigura o real, a genealogia nietzschiana multiplica as máscaras do passado de modo a desconstituir a identidade do presente. Assim como a linguagem moderna tem seu ser definido nos termos de uma morte ou desobrimento, a genealogia nietzschiana é como uma experiência-limite que produz um saber que desloca o sujeito para fora de si mesmo; ela é pensada nos mesmos termos de um sacrifício do sujeito de conhecimento.

Em seguida abordamos possíveis motivos para a incontestável diminuição do interesse de Foucault pela literatura a partir de 1970. Defendemos que essa mudança de interesse se dá pelo novo foco de Foucault nas relações de poder, assim como pela constatação de que a literatura não tem mais a mesma força de subversão da linguagem que ela tinha no final do XIX e começo do XX. Contudo, mostramos como isso não significa um abandono do pensamento literário por Foucault. Trata-se, sobretudo, de um deslocamento de seu potencial

desestabilizador para outros domínios, especialmente a política e, como já apresentado, para o procedimento mesmo do pensamento foucaultiano.

Ainda no terceiro capítulo, mostramos como o deslocamento da análise foucaultiana das relações de poder rumo à noção de governamentalidade foi fundamental para a constituição do eixo ético de suas pesquisas. Esse cruzamento entre ética e política será uma das chaves para compreendermos o sentido da noção *espiritualidade política*, usada por Foucault no contexto das insurreições que precederam a revolução iraniana. Neste contexto, faremos uma análise de uma entrevista inédita de Foucault em que a noção de espiritualidade é explicitamente vinculada àquela de experiência, tendo como referência Bataille e Blanchot. Neste caso, a noção e espiritualidade, compreendida através daquela de experiência, assume o viés fundamentalmente ético de deixar de ser sujeito. Por conseguinte, é no limiar entre a ética e a política, do governo de si e governo dos outros, que o pensamento de Bataille e Blanchot é reapropriado por Foucault no contexto de 1978.

Em seguida, fazemos uma análise da inteseção entre as considerações de Foucault sobre a insurreição, a espiritualidade, a experiência, e sobre o tema de uma história que não é mais regida por um sujeito e nem apresenta uma teleologia. Evidentemente, trata-se de temas que já foram abordados anteriormente em suas pesquisas, especialmente naquilo que se refere à história. Contudo, estes temas foram retomados com uma ênfase ética no contexto de seus escritos sobre as insurreições. O cruzamento com o tema da experiência batailliana, nesse caso, se dá através da discussão entre Bataille e Alexandre Kojève acerca do fim da história, e da noção de negatividade sem emprego. Trabalharemos uma parte dessa discussão para mostrar como, assim como a negatividade sem emprego batailliana, a insurreição em Foucault é o gênero de acontecimento que faz com que a história nunca possa de fato ser pensada nos termos de progresso; que os poderes nunca sejam de fato absolutos; e que as formas de subjetividade nunca alcancem um acabamento.

No quarto capítulo trabalhamos essencialmente com os temas da crítica e do cinismo antigo. Cronologicamente, nos concentramos, outra vez, especialmente no período de 1978, mas também no momento final do trabalho de Foucault, ou seja, 1983-1984. Defendemos que o modo como Foucault aborda a crítica como arte da inservidão voluntária, na conferência de 1978, a insere no interior das práticas históricas de contracontuda expostas em *Segurança, território, população*. Ademais, na medida em que a crítica diz respeito a uma prática de desassujeitamento pela qual o sujeito interroga a verdade sobre seus efeitos de poder, e vice-versa, ela pode ser pensada nos mesmos termos da experiência e da espiritualidade descritas por Foucault a partir de Bataille e de Blanchot. Isso significa que a crítica não é um modo do

indivíduo ter uma justa idéia de seu entendimento (esta é apenas uma de suas modalidades), mas um esforço para abandonar sua posição de sujeito, desfazer as formas de individualidade e de coletividade que lhes são atribuídas por modos de condução de condutas. Esse abandono se dá, contudo, sem qualquer referência a um ponto de chegada que oriente seu caminho. Neste sentido, defendemos haver, na crítica, uma dimensão espiritual que, pensada com a ajuda de Bataille e Blanchot, traz novamente ambos para o coração do pensamento foucaultiano.

Quando Foucault menciona, numa longa entrevista de 1978, escrever livros-experiência, ele dirá tratar-se de livros que transformam aquilo que ele pensa e que, articulando-se a uma prática coletiva, devem convidar os outros a terem outra relação com aquilo que está em questão. Neste sentido, novamente com referência a Bataille e a Blanchot, a experiência é descrita nos termos de um movimento de dessubjetivação muito próximo da experiência interior batailliana. O termo livro-experiência é, contudo, usado para descrever livros em que Foucault sequer mencionou esta noção. Isso atesta, mais uma vez, que ele estaria revendo o pensamento de Bataille e Blanchot a partir de 1978 com uma ênfase em seu viés ético. Ademais, na mesma entrevista é visível como a noção batailliana de experiência é pensada nos termos de uma alteridade radical que fez com que, para o jovem Foucault o comunismo fosse a ocasião da busca por uma vida outra e um mundo outro. Essa noção de alteridade radical imanente é aquilo que nós buscamos abarcar com o termo *alteração*.

Ainda no eixo crítica-experiência, analisaremos o último texto de Foucault sobre o esclarecimento, de 1984. Este texto é parte tanto de uma genealogia da crítica, quanto de uma auto-genealogia de Foucault, uma vez que demarca, simultaneamente, sua proximidade e seu distanciamento para com a reflexão de Kant em *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* A proximidade se dá essencialmente pela condução do pensamento filosófico pelo caminho não de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente. O distanciamento para com Kant se dá na medida em que esta ontologia do presente não se desenvolve no interior dos limites traçados por uma reflexão transcendental, mas por um trabalho histórico sobre nossos limites. Esse trabalho mostra como os limites que definem aquilo que pensamos, nossa relação para conosco e com os outros, são realidades históricas acontecimentais. Por conseguinte, a historicização de nossos limites deve mostrar que eles não são necessários, de modo a apontar para seu ultrapassamento possível. Neste caso, reencontramos vários temas do artigo de 1963, como a relação entre crítica e limite, a recusa em conduzir a questão da crítica a uma antropologia filosófica, a conjunção entre uma crítica e uma ontologia, e mesmo a questão da transgressão. Contudo, tal como mostramos nos

capítulos anteriores, toda essa reflexão foi transferida, deslocada e incorporada por um modo de pensamento histórico que, em 1984, é definido como uma ontologia histórica de nós-mesmos, e que parece dar seguimento à filosofia como diagnóstico do presente.

No segundo eixo do último capítulo trabalhamos com a parresía e o cinismo antigo, apresentados por Foucault com maior minúcia nos anos de 1983-1984. A maneira como Foucault insere os estudos sobre a parresía e sobre o cinismo no interior de uma genealogia da atitude crítica confere grande importância a estes. Quanto ao cinismo, focamos nosso trabalho essencialmente na maneira pela qual ele faz da parresía uma aleturgia em que a verdade é exposta de modo escandaloso. Mostramos como a divisa cínica de alterar o valor da moeda faz com que os quatro valores gerais da verdade, recorrentes no pensamento grego, sejam transvalorados. Essa alteração faz com que as convenções sociais mais familiares para boa parte da sociedade antiga assumam uma figura que lhe é estranha e mesmo inaceitável. Esse movimento pelo qual o estranho é produzido no seio do familiar faz com que Foucault utilize a figura do espelho quebrado para definir a relação do cinismo para com boa parte das convenções sociais antigas.

As figuras do espelho quebrado, da careta, assim como da passagem ao limite, utilizadas por Foucault para descrever o cinismo antigo, ajudam-nos a estabelecer conexões com os escritos anteriores de Foucault. A utilização dessas figuras nos serve de fio condutor para articular as figuras do mundo outro e da vida outra no cinismo antigo, com a figura dos livros-experiência mencionados na entrevista com Duccio Trombadori, com a figura da espiritualidade mencionada na entrevista inédita, e mesmo com o prefácio de *O uso dos prazeres*. Com isso, parte do pensamento de Bataille e Blanchot, notadamente a parte que gira em torno de uma experiência que transforma o sujeito em algo outro, é trazida mais uma vez para o coração do pensamento foucaultiano. Mesmo a noção de transgressão, tal como definida em textos de 1963 e 1964, poderá lançar luz no pensamento derradeiro de Foucault, contanto que façamos as devidas ressalvas. Essas ressalvas dizem respeito à figura da verdade como irrupção de alteridade, que não constava em seus escritos de antes, assim como ao fato de que no cinismo é a vida, e não somente a palavra, que é transgressiva. Defendemos então que todas essas figuras compartilham a remissão a uma idéia de *alteridade imanente* que, por sua vez, foi utilizada em toda a tese nos termos de uma *alteração*.

Em nossa conclusão defendemos que a presença do pensamento de Bataille e de Blanchot em Foucault, de fato, precisa ser reavaliada. Todo o nosso percurso indica que ela talvez seja maior do que aquilo que foi convencionado pela bibliografia secundária. Ao mesmo tempo, a reflexão deles sobre experiência parece ajudar a responder certas objeções

feitas ao pensamento foucaultiano, notadamente aquelas que lhe cobram seguir ou uma reflexão empírica ou fundar, no âmbito transcendental, a sua metodologia. Na medida em que Foucault usa os termos de experiência e de crítica para definir seu próprio pensamento da forma como ele o fez, parece que é precisamente a remissão a uma noção dessubjetivadora de experiência, que remete a Bataille, que deve ser levada em consideração. Essa noção já pode ser desenhada desde seus escritos mais antigos, os quais, porém, são pouco levados a sério por parte da literatura secundária. Se levamos a sério a menção de Bataille de que a experiência não funda nada, que ela não comunica e nem funda um saber, já podemos dar um significativo passo para esclarecer essa noção nem empírica e nem transcendental de experiência. Na medida em que essa experiência pode se dar mediante um pensamento que interroge a constituição histórica daquilo que nós somos e pensamos, enquanto articulações entre formas de governo de si e de governo dos outros, as quais sempre fomentam a produção de discursos verdadeiros; e na medida em que essa experiência é uma verdade que ficciona e opera uma transformação nessa articulação, e logo, em nós mesmos, temos o modo de apropriação foucaultiano do pensamento de Bataille e Blanchot.

Concluimos com apontamentos de caminhos a seguir em estudos futuros. Em primeiro lugar seria preciso continuar a investigar as obras de Bataille em que se trata dos temas da experiência, da transcendência e da imanência, notadamente os volumes V e VI de suas obras completas. Em seguida, mostramos que talvez seja possível iluminar certos textos políticos de Blanchot ou que ele ajudou a formular, notadamente a *Declaração sobre o direito à insubmissão na guerra da Argélia*. Os temas de uma escrita anônima, assim como de um dizer verdadeiro que faz com que os anônimos se exponham a um risco, fazem com que possamos estabelecer articulações com as reflexões de Foucault sobre a atitude crítica e a parresía.

CAPÍTULO I – QUEBRANDO O ESPELHO DE NARCISO

Introdução

Durante as pesquisas realizadas por Michel Foucault na década de 1960, podemos dizer que há uma preocupação levemente difusa, mas certamente importante, visto que recorrente, com o tema da alteridade, sendo este o fio condutor que propomos seguir neste primeiro capítulo. Vale ressaltar que este tema não é previamente abordado a partir de uma interrogação puramente conceitual sobre aquilo que seria propriamente o Outro e o Mesmo (ou alteridade e identidade), mas a partir das práticas que constituíram certas figuras da alteridade e identidade no ocidente em diferentes momentos: neste caso tratando-se do renascimento (secs. XV e XVI), idade clássica (secs. XVII e XVIII) e modernidade (final do século XVIII até a atualidade). Ou seja, ao invés de uma investigação ontológica ou metafísica, Foucault realiza uma análise das práticas que tornaram possíveis determinadas experiências específicas de alteridade e identidade. *História da loucura*, por exemplo, se concentra nas práticas que constituíram a loucura como objeto nos séculos XVII e XVIII, assim como sua transmutação em doença mental entre o final do XVIII e XIX até o XX. Ao final do livro de Foucault, trata-se de descrever como os sujeitos de razão se constituíram enquanto tais a partir do reconhecimento de que sua verdade estaria no louco. Esta descrição, no entanto, caminha ao lado do delineamento de certas formas de pensamento, passando pelas artes ou pela filosofia, as quais contestam a ordem discursiva no interior da qual este pensamento antropológico e narcísico se desenvolveu. Em linhas gerais, tratam-se de manifestações de pensamento que fazem da finitude uma experiência de radical transformação do homem em algo outro, e o fundamento de sua positividade como objeto de conhecimento.

De modo geral, interrogar sobre alteridade parece remeter a um pensamento sobre o outro enquanto tal, o que permitiria, de certo modo, acessá-lo ao menos através de categorias da ética como filosofia primeira, ainda que para isso fosse necessário romper com noções como a de totalidade. Uma abordagem filosófica tradicional também poderia tratar a alteridade pelo desenvolvimento de uma ontologia formal ou pela fundamentação de uma metafísica. Porém, o pensamento foucaultiano aborda a alteridade enquanto processo. Logo, trata-se de interrogar sobre como seria possível uma *alteração*, ou seja, tornar-se outro ao invés de ser outro. Por exemplo, como ter outra relação com doentes mentais, diferente daquela que os coloca como instância de mediação para a nossa constituição enquanto

homens normais? Certamente isso implicará em ter outra relação para com os saberes que lhes dizem respeito, com as instituições que os internam, assim como outra relação para conosco mesmos. No entanto, criar uma alteração nessa relação com a loucura não significa criar a relação que deverá ser estabelecida doravante por toda eternidade, ou aquela que seria mais humana, ainda que tal relação fosse pensada como critério regulador. Trata-se de produzir uma alteração relacional, a qual será sempre circunstancial, relativa a um contexto complexo, com sua duração e estabilidade, mas que sempre estará sujeita ela também também a alterar-se. Ou seja, o estatuto dessa alteração é fundamentalmente relacional, o que significa que tanto o *mesmo* quanto o *outro* se transformam quando sua relação é alterada, de modo que colocar uma finalidade nesse processo (como a humanização) seria o mesmo que fixá-los em estruturas imóveis (por exemplo, estabelecer de uma vez por todas o que é o humano). Logo, trata-se de abrir espaço para uma alteração possível, ao invés de estabelecer a alteridade como fundamento.

A própria escolha deste tema não é gratuita, uma vez que no prefácio de *As palavras e as coisas* Foucault diz que, após seu primeiro livro tratar de uma "história do Outro", havia chegado o momento de fazer uma análise das maneiras através das quais uma cultura reúne numa determinada ordem aquilo que é disperso. Ou seja, chegou o momento de fazer uma "história do Mesmo" (FOUCAULT, 2002, p.XXII). Em 1961, esta implicação entre o Mesmo e o Outro não deixa de estar presente, uma vez que fazer a história das práticas que constituíram a loucura era também, de certa maneira e ainda que indiretamente, mostrar a constituição da experiência de determinados tipos de razão, seus respectivos objetos e os sujeitos racionais que lhe correspondem.

Já em 1961, Foucault procurava distanciar-se de toda perspectiva que considerasse a verdade a partir da descoberta de conteúdos verdadeiros ou de objetos que se mantêm idênticos ao longo da história. Antes de tudo, tratava-se de acompanhar a própria constituição histórica de objetos (mesmo que o homem seja este objeto) a partir de práticas institucionais (como, por exemplo, o internamento), valorações éticas (como a do trabalho), e saberes (como a psicologia). É sob este viés que devemos compreender uma das afirmações finais de sua tese de doutorado, em que o termo experiência enquanto uma reunião de fatores heterogêneos que, articulados, são constituintes de formas de saber e de subjetividades:

Somos obrigados a constatar que, ao fazer a história do louco, o que fizemos foi - não, sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das idéias, mas seguindo o encadeamento das *estruturas fundamentais da experiência*

[nosso grifo] - a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia (FOUCAULT, 2012, p.522).

As referidas estruturas fundamentais da experiência não são discriminadas sistematicamente nesta obra, mas é evidente que, como elas mudam, e como elas são condições históricas de possibilidade de domínios de objetividade, mudam também as formas de objetividade dos saberes e das subjetividades constituídas na relação com estes saberes. Logo, apenas por dizer que estas estruturas mudam com o tempo (tudo aquilo que tornou possível a psicologia não existia no século XV, por exemplo), já estamos fora de toda reflexão transcendental que buscaria as condições *a priori* da experiência.

1.1 - Objetivação da loucura no Renascimento.

Admitindo o caminho de leitura de *História da loucura*, o qual a considera enquanto uma história do Outro, devemos destacar brevemente as formas de experiência da loucura analisadas por Foucault em sua tese. Trata-se das experiências renascentista (séculos XVI até meados do XVII), da idade clássica (de meados do XVII até o final do XVIII) e moderna (do final do XVIII até nossos dias, sendo seu limite uma questão em aberto).

O caso do Renascimento é marcado por uma circulação ambígua dos loucos. Por um lado, era uma prática recorrente fazê-los circular em barcos, os quais se tornaram temas de algumas pinturas⁴ de Jacob van Oestvoren, Sebastian Brant, Pieter Brueghel, Albrecht Dürer ou Hieronymus Bosch. No entanto, esta forma de circulação não significa que a loucura no ocidente fosse livre naquele momento. Havia mecanismos de exclusão ritualizada dos loucos durante seu embarque, ou a proibição de sua presença em igrejas, o que os colocava numa certa dimensão de rechaço sagrado, análogo àquele dos leprosos durante o medievo - alvo da piedade e compaixão cristãs, mas mantidos à distância. Algumas cidades que recebiam um grande número de insensatos devido à sua posição nas rotas de comércio, começaram a jogá-los em prisões; mas a prática de expulsá-los e obrigar-lhes a embarcar em navios tornou-se relativamente comum. Foucault destaca como esta expulsão era uma forma de torná-los prisioneiros de um limiar, de uma passagem que nunca termina, da última fronteira da época, que era o mar:

⁴ Algumas pinturas referidas estão presentes no Anexo I desta tese. Sua presença se dá não por um motivo ilustrativo, mas porque a diferença entre o fundo preto das imagens tardias de Goya e o segundo plano preenchido das imagens renascentistas indicam a diferença entre a desrazão renascentista e a moderna. No caso de Goya o fundo preto é interpretado por Foucault como a ausência de qualquer ordem cosmológica à qual a desrazão possa remeter.

A água e a navegação têm realmente esse papel. Fechado no navio, de onde não escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo. É um prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas: solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o Passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. E a terra à qual aportará não é conhecida, assim como não se sabe, quando desembarca, de que terra vem. Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer (FOUCAULT, 2012, p.12).

Podemos dizer que no renascimento os loucos estavam nas margens da sociedade, especialmente quando levamos em consideração o sentido *lato* deste termo: a margem é aquela linha que não faz exatamente parte daquilo que delimita, uma vez que, sendo ela mesma um limite, está voltada simultaneamente para dentro e para fora, estabelecendo estes lados. É neste sentido que devemos compreender esta e outras palavras um pouco enigmáticas de Foucault sobre o louco renascentista: "sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra *prisão* que o próprio *limiar*, seguram-no no lugar da passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente" (FOUCAULT, 2012, p.12). Os loucos são sempre mantidos à distância do centro da sociedade, e é justamente nesta maneira específica de colocá-los à distância (pela circulação), que este gesto estabelece os próprios limites do social.

Esta ambigüidade para com a loucura faz nosso autor separar duas experiências da loucura no Renascimento - cisão que tem antes de tudo um valor heurístico, pois as duas figuras formadas por ela muitas vezes se entrelaçavam no cotidiano. Havia uma experiência cósmica e trágica da loucura, presente especialmente na arte imagética (Thierry Bouts, Bosch, Brueghel e Dürer); e uma experiência crítica da loucura, percebida no modo através do qual esta aparecia na filosofia e parte da literatura (Erasmus e Brant, por exemplo).

As obras pictóricas dizem respeito a uma *experiência trágica* ou *cósmica* na medida em que, nelas, a loucura carrega uma verdade, sendo permeada de positividade. Na imagética, a loucura carrega um saber esotérico inacessível aos homens corriqueiros, uma verdade do mundo que aponta para a ruína desse mundo demasiado humano e que troça da irrelevância das vãs glórias humanas diante do fim dos tempos: "as montanhas desmoronam e tornam-se planícies, a terra vomita os mortos, os ossos afloram sobre os túmulos; as estrelas caem, a terra pega fogo, toda forma de vida seca e morre" (FOUCAULT, 2012, p.22). A proximidade com a loucura, neste caso, é de um tipo efetivamente ameaçador, uma vez que ela é capaz de colocar em jogo aquilo que é humano e o mundo que lhe corresponde. A loucura aponta para a ruína eminente do homem e de seu mundo, e nisto consiste sua positividade: ela pode interpelar os homens de uma maneira vertiginosa. A loucura traz a revelação de que o onírico é também real e vice-versa, ela anuncia que toda a realidade do mundo inevitavelmente

transformar-se-á em fábula "nesse momento mediano do ser e do nada que é o delírio da destruição pura" (FOUCAULT, 2012, p.27).

Contudo, na mesma época, a palavra escrita dizia respeito a outra forma de experiência, denominada por Foucault nos termos de uma *experiência crítica* da loucura. Logo, a própria figura da loucura apresentada era significativamente diferente. Neste caso ela não trazia qualquer verdade do mundo, nenhum saber esotérico, e não anunciava nenhum desastre, nenhuma forma de abalo da ordem cosmológica. Enquanto a pintura fazia com que ela interpelasse ameaçadoramente os espectadores, a palavra escrita transformou o jogo de proximidade e distância da loucura de modo a eliminar qualquer perigo. Trata-se de uma proximidade de natureza distinta na medida em que neutraliza a vertiginosidade da loucura, sua possibilidade de ameaçar o domínio do humano; ao mesmo tempo, esta nova proximidade instaura uma distância segura o suficiente para eliminar qualquer forma de possível contaminação, colocando a razão num território sempre seguro, a partir do qual ela pode tecer suas críticas e denunciar ironicamente a loucura dos homens comuns. A palavra escrita, seja de Erasmo de Rotterdam, mas também de Louise Labé e Brant, olha para a loucura a partir de um olimpo e a expõe ao ridículo. Segundo Foucault isso se dá uma vez que:

(...) de um modo geral, a loucura não está ligada ao mundo e a suas formas subterrâneas, mas sim ao homem, a suas fraquezas, seus sonhos e suas ilusões. Tudo o que havia de manifestação cósmica obscura na loucura, tal como a via Bosch, desapareceu em Erasmo; a loucura não está mais à espreita do homem pelos quatro cantos do mundo. Ela se insinua nele, ou melhor, ela é um sutil relacionamento que o homem mantém consigo mesmo (FOUCAULT, 2012, p.24).

1.2 - Objetivação da loucura na idade clássica

A partir de meados do século XVII as várias facetas da experiência da loucura alteram-se significativamente. Se podemos dizer que haveria um predomínio da experiência crítica da loucura a partir de então, também devemos acrescentar que a separação da loucura se dá através de mecanismos que reforçam a intransponibilidade desta linha, que agora tende apenas a separar o território da razão, sem permitir qualquer troca com seu outro. No mundo europeu constituem-se as instituições conhecidas como Hospital Geral (*Hôpital Général* no caso francês), Casa de Trabalho (*Workhouses* no caso inglês) ou Casa de Correção (*Zuchthäusern* no caso germânico). Muitas vezes essas casas de internação aproveitam-se dos mesmos espaços físicos utilizados pelos leprosários durante o medievo, os quais esvaziaram-se gradativamente durante o renascimento com o recuo da lepra. No entanto, as práticas de

internação deste período não respondiam às mesmas demandas que antes, especialmente se comparadas com o caso do mundo medieval e renascentista.

É certo que o mundo ocidental do XVII enclausurou, num espaço de tempo relativamente curto, um grande número de pessoas que hoje formam, para nós, um aglomerado erroneamente homogêneo: desde hereges a dissipadores de fortunas, doentes venéreos, libertinos (eruditos ou não), mendigos e alquimistas; todos eram colocados do outro lado de uma linha de exclusão, condenados a se amontoarem em celas e calabouços onde eram recorrentemente esquecidos. Esta nova divisão não diz respeito exatamente a um preconceito ou ignorância com relação à patologia mental, tal como poderia dar a entender uma sensibilidade moderna marcada pelo advento das ciências humanas. Entre o XVII e meados do XVIII não havia qualquer forma de tratamento dito humanizado da loucura, e nem a delimitação estrita da mesma, simplesmente porque a psicologia não existia, havia visto que as condições de experiência da loucura no século XVII não eram as mesmas da modernidade, e nem as mesmas do renascimento. Segundo nosso autor,

aquilo que para nós parece apenas uma sensibilidade indiferenciada, seguramente era, no homem clássico, uma percepção claramente articulada. É esse modo de percepção que cabe interrogar a fim de saber qual foi a forma de sensibilidade à loucura de uma época que se definiu através dos privilégios da Razão (FOUCAULT, 2012, p.55).

Diversamente de qualquer projeção retrospectiva que procure ler o período do Grande Enclausuramento a partir da experiência moderna da doença mental, Foucault propõe acompanhar as transformações nas condições de formação da loucura em diferentes épocas. Neste sentido, podemos compreender porque as valorações morais, a economia, a religiosidade, a divisão social e as práticas institucionais de um recorte histórico-geográfico específico dizem mais sobre a experiência da loucura daquela época que os saberes produzidos em outro momento desta sociedade - pois estes saberes estariam relacionados à ética, religiosidade e instituições desse outro momento⁵.

No caso clássico, Foucault ressalta as dimensões econômicas e morais da experiência da loucura, e aparentemente atribui um peso maior à segunda. Quanto ao aspecto econômico, no século XVII a Europa passou por uma crise relativamente generalizada e possivelmente ligada a problemas na economia espanhola, que se encontrava diante de uma baixa na exploração de prata nas colônias. Isso criou desemprego, escassez de moeda e diminuição dos

⁵ Isso não quer dizer que as diferentes épocas não se comunicam entre si, mas que esta comunicação não pode ser compreendida a partir de qualquer movimento unívoco, teleológico ou apenas a partir de relações de causalidade.

salários, fatores que exponencializaram a pobreza. Algum tempo depois, ocorrem episódios de retomada do crescimento no caso inglês e francês. Neste sentido não estamos diante de uma determinação econômica do enclausuramento, mas certamente esta prática precisou responder a problemas lançados por este domínio. As ordens para prender todos os mendigos na França ou na Inglaterra caminham no sentido de controlar esse grupo que aumentava em momentos de crise, assim como no de forçar ao trabalho aqueles que continuavam a praticar mendicância durante períodos de crescimento - os internos foram recorrentemente enviados às colônias quando estas precisavam de mão-de-obra: "A *alternância*⁶ é clara: mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas" (FOUCAULT, 2012, p.67).

De toda maneira, nosso autor parece enfatizar que a experiência clássica da loucura remete principalmente a uma transformação no domínio ético [ética como moral]. No medievo a miséria carregava um aspecto sagrado, o qual passa por uma substancial mutação valorativa já desde o renascimento, de modo a perder gradativamente sua positividade mística. João Calvino e Martinho Lutero são as fontes a partir das quais Foucault localiza uma transformação na relação com a pobreza através da mudança de valor da caridade, a qual também atingirá o mundo católico. Nem mais a generosidade daquele que doa, nem o merecimento glorioso daquele que sofre a miséria dão o valor para o ato de caridade, pois apenas a fé em Deus confere sentido a este. Tal deslocamento ainda pode ser observado através do lento e contínuo movimento de delegação das instituições de caridade ao domínio público-estatal por parte da Igreja que as monopolizava, o que municia a generalização de Foucault:

Doravante a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a desordem e a ordem que a encerra numa culpabilidade. Ela que, desde Lutero e Calvino, já ostentava as marcas de um castigo intemporal, no mundo da caridade estatizada se tornará complacência consigo mesmo e falta contra a boa marcha do Estado. Ela passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. As grandes casas de internamento encontram-se ao final dessa evolução: laicização da caridade, sem dúvida - mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria (FOUCAULT, 2012, pp.58-59).

⁶ Utilizamos esta palavra ao invés de "alternativa", tal como foi proposto pela tradução brasileira para a palavra *alternance*. Muito embora o Le Robert coloque como sinônimo *alternatif/ve* (2006), preferimos *alternância* na medida em que no português esta palavra parece enfatizar que as alternativas se sucedem no transcorrer do tempo, enquanto "alternativa" não parece carregar esta repetição temporal, indicando antes um fenômeno que ocorre apenas uma vez.

A prática da internação num Hospital Geral passa a ser um dos principais elementos de partilha entre os bons e maus miseráveis, sendo os primeiros aqueles que aceitam o tratamento e o reconhecem como caridade, e os maus aqueles que se rebelam contra este. Por tal motivo a nova relação moral com a miséria é fundamental para compreendermos a percepção clássica em relação ao louco, uma vez que neste caso, "muito antes de ser objeto de conhecimento ou piedade, ele é tratado como *sujeito moral*" (FOUCAULT, 2012, p.62). É uma comunidade que via no trabalho uma transcendência ética que irá encarcerar todos aqueles que estão fora desse mundo laboral; e o futuro conhecimento científico da doença mental teve como sua condição de possibilidade, a anterior condenação moral da desrazão (FOUCAULT, 2012, p.107).

Um exemplo que ilustra a pura exclusão da loucura no mundo clássico é a famosa análise da *Primeira Meditação* de Descartes realizada por Foucault. Uma vez adotado o procedimento da dúvida radical cartesiana, ainda que se suponha estar sonhando, mesmo em meio às aparências enganosas dos sonhos podemos encontrar coisas verdadeiras, pois as ilusões oníricas se constroem pela composição de coisas mais simples existentes. Ainda que os sentidos nos enganem, por vezes eles nos dizem verdades, como é o caso da passagem sobre a certeza de Descartes quanto ao acesso a seu próprio corpo, a certeza da natureza extensa dos corpos. Não é possível duvidar disso, diz Descartes:

A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bília que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que vestem púrpura, quando estão nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim (DESCARTES, 2004, pp.18-19).

Esta passagem mostra que, na idade clássica, a loucura já está sempre previamente excluída do ato de pensar. É impossível que aquele que pensa seja louco ou que encontre qualquer positividade própria na fala de um louco; é assim que devemos compreender o fato do louco não poder oferecer qualquer exemplo para Descartes. Diferentemente do que era corriqueiro no renascimento, na idade clássica a loucura não é capaz de pensar, pois está legada ao puro erro, ao não-ser. O sujeito que pensa e acessa a verdade não pode ser louco; movimento de inscrição do pensamento no sujeito humano, o qual exclui do pensamento e da humanidade toda forma de loucura:

O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado, e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém

seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura está exilada. Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato. Traça-se uma linha que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável ou de *uma razoável Desrazão*⁷ [nossa tradução e grifo] (FOUCAULT, 2012, pp.47-48).

Outro ponto que merece destaque em nosso percurso é a figura da animalidade ou da inumanidade através da qual se designou a loucura. Mas Foucault afirma que, desde o medievo e o renascimento, se vinculava loucura e animalidade. Mas nestes casos tais vínculos eram signo de poderes diabólicos mobilizados pela desrazão - o que coaduna com a hipótese de certa positividade da loucura nestes casos. Já no caso da idade clássica, a animalidade dos loucos não é signo de nenhum poder, de modo que, se eles eram tratados como animais, isso ocorre porque eles foram reduzidos, não a um determinismo natural (como ocorrerá posteriormente), mas a um grau zero de humanidade: "A animalidade que assola a loucura despoja o homem do que nele pode haver de humano; mas não para entregá-lo a outros poderes, apenas para estabelecê-lo no grau zero de sua própria natureza" (FOUCAULT, 2012, p.151). Ou seja, ao invés de um humano que entra em contato com o domínio múltiplo e perigoso da inumanidade, trazendo com isso um saber próprio, os loucos foram excluídos da humanidade e encerrados na pura animalidade. Em parte por esse motivo não havia qualquer preocupação com as condições das instalações nas casas de internação, e acreditava-se que os loucos eram capazes de suportar adversidades físicas assim como os animais.

Enquanto no medievo e parte do renascimento a animalidade estava associada aos poderes do mal, na época moderna, quando a filosofia torna-se antropológica, o animal no homem constitui (entre um determinismo natural e uma razão humana) uma positividade com hierarquia e uma evolução, de modo que o ser da doença mental será frequentemente localizado nas estruturas naturais do homem. No meio deste percurso está a idade clássica, quando a animalidade do homem, donde provinha sua loucura, foi encarada enquanto uma pura negatividade natural, uma vez que era percebida como uma ameaça que abole a natureza do homem, jogando-o numa espécie de indiferenciado natural. O fenômeno do grande enclausuramento caminha analogamente a uma recusa social da naturalidade, visto que o âmbito natural em que os loucos eram inseridos era frequentemente concebido como ameaça à ordem humana: "De fato, para aquele que o observar bem, torna-se claro que o animal

⁷ Optamos por traduzir *déraison* por desrazão, e não "desatino" tal como na versão brasileira da obra. Nossa escolha se dá pela proximidade léxica maior, assim como pelo fato de tratar-se de um neologismo, o que torna esta palavra mais apta para abarcar a multiplicidade de sentidos conferidos por Foucault. Da mesma maneira, ela parece designar um amálgama de experiências que foram excluídas da razão clássica como parte do não-ser.

pertence antes à contranatureza, a uma negatividade que ameaça a ordem e põe em perigo, por seu furor, a sabedoria positiva da natureza" (FOUCAULT, 2012, p.154).

Durante os séculos XVII e XVIII, mesmo o escândalo da humilhação e animalidade cristãos, a loucura do deus crucificado (tornado carne e, logo, animal até certo ponto), perdem a positividade que possuíam no renascimento. A loucura e o escândalo deixam de ser manifestações divinas para apontarem apenas a animalidade do homem, e sua redenção mostra, antes de tudo, que mesmo este resto animal pecaminoso será perdoado por Deus. Deste modo, mesmo aquilo que há de mais inumano no homem pode ser salvo por Deus, o que significa que este resto inumano não constitui mais um contato com o divino Encarnado - no sentido de tornado carne.

1.3 - Objetivação da loucura na modernidade

A partir do final do XVIII instaura-se gradativamente uma outra experiência da loucura. Se até então loucura e desrazão implicavam diretamente uma a outra como seu puro negativo, a partir de então elas tendem a separar-se, de modo que a razão não se definirá mais simplesmente pela identidade consigo mesma e exclusão da loucura, mas sim pelo fato de carregar em seu âmago (ainda que de modo dominado) a desrazão. Segundo nosso autor:

A razão não pode atestar a existência da loucura sem comprometer-se ela mesma nas relações da loucura. **A desrazão** [nossa tradução] não está *fora* da razão, mas *nela*, justamente, investida, possuída por ela, e coisificada. **Ela é, para a razão, aquilo** [nossa tradução] que há de mais interior e também de mais transparente. Enquanto a sabedoria e a verdade são sempre indefinidamente recuadas pela razão, *a única coisa que esta pode possuir por si mesma é a loucura*⁸ (FOUCAULT, 2012, pp.343-344).

Isso não significa que razão e loucura voltam a ter a mesma relação de comunicação como no fim do medievo e parte do renascimento, pois a loucura não aponta para o fim dos tempos e a junção dos mundos - a cosmologia cristã está desgastada demais para tal. Além do mais, não há, da parte de Foucault, referências claras acerca da possibilidade das experiências da loucura se repetirem identicamente na história. No caso moderno encontramos, antes de tudo, uma incessante ameaça interna da razão tombar na loucura que ela mesma possui - uma vez que a razão internalizou sua alteridade até então exterior.

⁸ Fazemos duas observações sobre esta citação. Em primeiro lugar, optamos por esta tradução para o trecho: "(...) *la folie n'est jamais que ce que la raison peut posséder d'elle-même*"; que na versão brasileira ficou confuso: "a loucura é nada do que a razão pode obter dela mesma". Em segundo, chamamos atenção para o fato de Foucault usar os termos *loucura* e *desrazão* de modo indistinto neste momento.

De acordo com Foucault, diversos aspectos contribuíram para esta transformação como, por exemplo, certa articulação entre moral e Estado. A defesa inveterada dos costumes frequentemente será considerada um modo de evitar os crimes, ao mesmo tempo em que a punição tenderá a assumir a forma de recondução ao universal, deixando de ser considerada como reparação pelo dano causado. A consciência pública escandalizada, tida como lugar de uma razão universal, será a nova instância de julgamento e o lugar de nascimento da psicologia criminal⁹: "a interioridade psicológica foi constituída a partir da exterioridade da consciência escandalizada" (FOUCAULT, 2012, p.445). Ou seja, a consideração de certa universalidade dos costumes será o critério normativo a partir do qual os comportamentos desviantes serão julgados e alvo de estudos cujas finalidades serão a correção em direção a tal universalidade. Logo, para que os desviantes possam ser corrigidos, é preciso que eles tenham, de algum modo, acesso ao universal, assim como os sujeitos de razão carregam consigo a possibilidade de serem desviantes.

A gradativa criação de registros nos hospitais gerais, onde, na idade clássica, aqueles considerados a-sociais eram simplesmente jogados e frequentemente esquecidos, também compõe parte desta nova experiência. Este tipo de prática foi fundamental para o nascimento da psicologia como saber e da loucura como objeto de conhecimento, uma vez que tais registros auxiliavam na constituição de uma história cronológica dos internos e de suas patologias. A prática dos registros foi um dos vetores de instauração de uma nova relação de proximidade e distância estabelecida com os sujeitos e objetos que ela mesma ajudava a criar. Deste modo, se podemos dizer que no caso clássico a loucura era oferecida ao olhar que a considerava escândalo da animalidade que desumanizava, agora este olhar muda. O objeto ao qual ele se dirige (e que ajuda a constituir), não contesta mais a totalidade do homem, mas aponta para algo que se pode saber dele mesmo. Segundo nosso autor, agora a loucura "não deve mais inscrever-se na negatividade da existência, como uma de suas figuras mais abruptas, porém tomar lugar progressivamente na positividade das coisas conhecidas" (FOUCAULT, 2012, p.439). A partir do final do XVIII a loucura não diz mais qualquer verdade do mundo como no caso renascentista, e nem remete a uma pura negatividade natural como no caso clássico; ela é, antes de tudo, um objeto de conhecimento que diz respeito ao próprio sujeito-homem quando este se considera objeto a ser conhecido. As instituições que

⁹ Vale destacar que posteriormente Foucault sustentará um diagnóstico diferente com relação às reformas penais de finais do XVIII e XIX. Tratar-se-á, antes de tudo, de uma transformação nas relações de poder que circulavam na sociedade europeia. É a criação de mecanismos de vigilância e de registros sobre o comportamento dos indivíduos (os quais multiplicam as instâncias de julgamento) que permitirá o nascimento das ciências humanas, e não uma invasão da moral nas instâncias jurídico-estatais ou seu inverso, uma "estatização dos costumes" (FOUCAULT, 2012, p.445).

ensejam essa transformação são denominadas asilos ou hospitais psiquiátricos, e não mais hospitais gerais. É neste momento que a loucura será delimitada como doença mental e os loucos serão separados das outras figuras rejeitadas pela sociedade (como os criminosos, libertinos, prostitutas). Trata-se aqui da loucura compreendida enquanto positividade natural através da categorização das patologias mentais e da separação de tal conjunto de patologias com relação aos outros; movimento que talvez seja o principal responsável pela obscura separação entre desrazão e loucura. Tal separação pode ser compreendida enquanto uma quase anulação da primeira pela última: a partir do final do XVIII constitui-se uma explicação natural para o comportamento dos loucos, e todos os seus gestos podem ser remetidos a categorias patológicas provenientes de teorias que disputam por maior objetividade. Com isso, a positividade de uma desrazão perturbadora é quase anulada, pois explicam-se, a partir de um domínio especificamente humano, comportamentos que antes apontavam para uma ausência de pensamento característica da pura animalidade (idade clássica), ou ainda para os outros mundos ocultos aos homens (renascimento).

Aquilo que Foucault denomina enquanto *condições da experiência*, no caso moderno, sempre remete a rearticulações de formas de controle da loucura para cada elemento de aparente liberação trazido pela narrativa tradicional pautada pela progressiva descoberta da verdade da psicologia. Desta maneira, por exemplo, à supressão do aprisionamento indistinto de todas as formas de desrazão, corresponde o internamento da loucura num espaço asilar onde ela será vinculada a uma verdade própria, fabricada neste mesmo contexto; à sua liberdade para falar e exprimir-se corresponde um olhar que lhe é dirigido a partir de um "sujeito absoluto (...), e que lhe confere um estatuto de objeto puro"; de seu parentesco com o crime e o mal, ela será relegada a um determinismo natural. Podemos reconhecer aqui uma das mais potentes implicações desta tese de Foucault, pois tal constituição da loucura como objeto tem como seu correlato uma forma específica de constituição do homem são como sujeito. Ou seja, as transformações nas condições das experiências clássica e moderna da loucura também dizem respeito às transformações nos modos como os não-loucos consideravam a si mesmos nestes períodos distintos (de um lado, um homem diferente dos animais por sua racionalidade, de outro lado, um homem que carrega um fundo de animalidade que pode vir a tornar-se fonte de loucura). Segundo nosso autor, no caso moderno: "O conhecimento da loucura pressupõe, naquele que a apresenta, uma certa maneira de desprender-se dela, de antecipadamente isolar-se de seus perigos e de seus prestígios, um certo modo de não ser louco"; e o positivismo da época é, antes de uma teoria da verdade, um modo específico de estar fora da loucura: "uma certa consciência de não-loucura que se torna,

para o sujeito do saber, situação concreta, base sólida a partir da qual é possível conhecer a loucura" (FOUCAULT, 2012, p.455).

Esta forma moderna de considerar a si mesmo enquanto não-louco se dá através de um modo curioso e que merece atenção, pois agora a loucura diz respeito a uma verdade interior e profunda do homem. Assim, ela torna-se objeto oferecido ao olhar que a objetiva, mas que é um olhar fundamentalmente especular. Segundo nosso autor, à constituição da loucura enquanto objeto (coisa a ser conhecida), corresponde uma forma específica de objetivação do homem (do sujeito que conhece):

Não é um acaso, nem o efeito de uma simples defasagem histórica, se o século XIX perguntou de início à patologia da memória, da vontade e da pessoa o que era a verdade da lembrança, do querer e do indivíduo. Na ordem dessa pesquisa, há algo de profundamente fiel às estruturas que foram elaboradas ao final do século XVIII, e que faziam da loucura a primeira figura da objetivação do homem (FOUCAULT, 2012, pp.456-457).

Ou seja, o homem moderno passa a conhecer e constituir a si mesmo através da objetivação da loucura como doença mental que diz a sua verdade enquanto homem, processo que não pode ser desvinculado das instituições e dos saberes que lhe dizem respeito, sendo estes últimos as ciências humanas: "A eventualidade de estar louco, para o homem, e a possibilidade de ser objeto se encontram ao final do século XVIII, e este encontro deu nascimento ao mesmo tempo (...) aos postulados da psiquiatria positiva e aos temas de uma ciência objetiva do homem" (FOUCAULT, 2012, p.457).

Desta maneira nosso autor afirma que "não é de uma *liberação* dos loucos que se trata, nesse final do século XVIII, mas de uma *objetivação do conceito de sua liberdade*" (FOUCAULT, 2012, p.508). Esta objetivação irá enclausurar a loucura naquilo que Foucault denominou como um *círculo antropológico*. Por *círculo antropológico* podemos designar aquilo que pode ser considerado o cerne da experiência moderna da loucura. Devido ao conjunto articulado de fatores morais, institucionais e de saberes incipientes, a loucura não será mais considerada enquanto portadora de uma verdade de outro mundo, nem mais será puro erro, ilusão do não-ser, noite falsa diante do conhecimento claro do dia, ou alteridade animal a ser excluída do mundo humano. A loucura agora passará dessa estrutura binária a outra ternária, designada pelos termos *homem-loucura-verdade* (FOUCAULT, 2012, p.515). Ao invés de uma perda da relação com *a verdade* (ou uma relação inadequada), nessa nova estrutura histórica a loucura passará a dizer *a verdade do homem*, tornando-se um elemento de mediação do homem para consigo mesmo. Neste caso, muito embora a relação moderna com

a loucura herde o rechaço moral da idade clássica, entre o final do XVIII e o XIX o tratamento tornará indissociáveis a recondução moral e racional:

Mas a verdade humana que descobre a loucura é a imediata contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem. O momento inicial de todo tratamento será portanto a repressão dessa verdade inadmissível, a abolição do mal que ali impera, o esquecimento dessas violências e desses desejos. A cura do louco está na razão do outro – sua própria razão sendo apenas a verdade da loucura (FOUCAULT, 2012, p.514).

Dependendo da teoria que se tome por referência, por vezes a loucura será considerada enquanto infância humana, ou como sinal da decadência de uma civilização; como objetivação orgânica do homem ou determinação psicológica; ou ainda, como contradição no interior da razão. Apesar das divergências entre as diferentes formas teóricas de analisar a loucura, a estrutura ternária antropológica, para a qual todo conhecimento do objeto loucura é uma forma de reconhecimento da verdade do sujeito são por ele mesmo, será o solo a partir do qual as teorias poderão discutir entre si. Na modernidade, olhar para o outro que é o doente mental é como olhar para um espelho que mostrará a interioridade verdadeira e objetiva do sujeito de razão que o olha. Não por coincidência, esta é a época do nascimento da dialética hegeliana, que num âmbito histórico é inserida por nosso autor no interior de uma dialética "entre o *Mesmo* e o *Outro*". Se na época clássica a linguagem do *outro* que era louco não tinha qualquer importância, a partir do final do XVIII a sua voz mostrará ao homem normal, a partir da distância segura dos saberes *psi*,

uma linguagem onde o homem aparece na loucura como sendo outro que ele-mesmo. Mas nessa alteridade ele revela a verdade que ele é ele-mesmo, e isto indefinidamente, no movimento tagarela da *alienação*. O louco não é mais o *insensato* no espaço segregado da desrazão clássica; ele é o *alienado* na forma moderna da doença. Nessa loucura o homem não é mais considerado numa espécie de afastamento absoluto com relação à verdade; ele é nela a sua verdade e o contrário de sua verdade. Ele é ele-mesmo e outra coisa que ele-mesmo; ele é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade (FOUCAULT, 2012, p.520).

Em linhas gerais temos aqui o movimento através do qual o outro que é louco deixa de ser uma alteridade absoluta, mas reduzida a nada e expulsa da vida social, para tornar-se um outro do mesmo, um *alter ego* que é muito mais *ego* do que *alter*, uma instância de mediação entre o homem são e sua própria verdade, numa trajetória através da qual ele pode conhecer e ter consciência de si mesmo.

No entanto, esta estrutura da experiência moderna da loucura não é absoluta e total nem mesmo no coração da modernidade. Há regiões deste recorte espaço-temporal que rompem o espelho de Narciso que é o círculo antropológico, que se situam seja num plano artístico, filosófico ou literário: em Nietzsche, Artaud, Hölderlin, Goya e Sade (mas também Nerval, Lautréamont e Raymond Roussel), a desrazão parece falar fora de toda dialética da alienação que a interioriza e pacifica no jogo especular de reconhecimento do homem são.

Foucault encontra nas pinturas Goya, como aquelas dos *Disparatados* (série de vinte e duas gravuras), *O monge*, *Loucura furiosa*, *O sono da razão produz monstros*, uma outra relação com a desrazão (diferentemente daquela de *O pátio dos loucos*, mais próximo da experiência moderna antropológica). As próprias composições dos quadros mostram que não se trata de um retorno da experiência trágica renascentista, pois enquanto em Bosch e Brueghel as figuras apresentam um segundo plano definido que forma o contexto de um outro mundo ou do fim dos tempos de acordo com a cosmologia cristã, nas referidas obras de Goya as formas nascem sem um fundo - a cor preta domina o fundo de todos estes quadros. Talvez isso seja sinal de que o pintor espanhol estava, de algum modo, atento para a ruína da cosmologia cristã ou mesmo de toda e qualquer cosmologia, visto que o período de produção das obras coincide com sua decepção para com os desdobramentos da Revolução Francesa, de que outrora fora partidário – embora essa decepção não o tenha tornado um monarquista da reação¹⁰. Segundo nosso autor:

As formas de Goya nascem do nada: não têm base, no duplo sentido em que só se destacam sobre a mais monótona das noites e que nada pode determinar sua origem, seu fim e sua natureza (...). Nada em tudo isso nos fala de um mundo, nem deste nem do outro (...). Trata-se de uma noite que é, sem dúvida, a da desrazão clássica, esta tríplice noite onde Orestes se encerrava. Mas nessa noite o homem comunica com aquilo que há de mais profundo nele, e de mais solitário (FOUCAULT, 2012, p.524).

Ou seja, se observamos uma espécie de reatamento da loucura com a desrazão abolida pela psiquiatria, não se trata da mesma desrazão clássica, pois ela não remete apenas àquilo que está estritamente fora do humano, uma vez que este fora foi interiorizado.

Outra figura que recoloca a desrazão no cerne do pensamento é o Marquês de Sade. Neste caso Foucault se concentra no movimento, recorrente em algumas personagens, de aparente conciliação do desejo com a natureza, mesmo no que esta teria de mais terrível

¹⁰ O fato de, no processo revolucionário, haverem tentativas de refundar uma nova cosmologia com o culto ao Ser Supremo e instaurar um novo calendário parece indicar certa tentativa de reformulação da ordem cosmológica que, nos quadros de Goya, esvaiu-se.

(referência irônica a Rousseau). Em *A filosofia na alcova*, por exemplo, Dolmancé dirá à sua nova aluna que todas as fantasias, mesmo as criminosas, estão na natureza: "Ao criar os homens, agradou-lhe diferenciar seus gostos como seus rostos, e não devemos nos espantar mais com a diversidade que ela pôs em nossos traços do que com a que pôs em nossas feições" (SADE, 2003, p.56). Por isso, mesmo o assassinato estaria inscrito em suas leis: "Sendo a destruição uma das primeiras leis da natureza, nada que destrói poderia ser crime" (SADE, 2003, p.66). Mas esta aparente conciliação entre desejo e natureza acaba por tornar-se um projeto de abolição da natureza. Vejamos um rápido exemplo da conversa entre Durcet e Curval, dois libertinos dos *120 dias de Sodoma*:

'No meu caso, confesso que minha imaginação, neste ponto, sempre foi além dos meus recursos; sempre concebi mil vezes mais do que fiz e sempre me queixei da natureza que, embora me desse o desejo de aviltá-la, sempre me privou dos meios para tanto'. 'Apenas há dois ou três crimes para se cometer no mundo', disse Curval, 'e, uma vez estes cometidos, tudo está feito; o resto é inferior e não sentimos mais nada. Quantas vezes, santo Deus, eu não desejei poder atacar o sol, privar o universo dele ou usá-lo para abrasar o mundo? Isto é que seria um crime, e não os pequenos desregramentos a que nos entregamos, que se limitam a metamorfosear, cada ano, uma dúzia de criaturas em moitas de terra' (SADE, 2006, p.143).

Assim, ao invés do movimento dialético da natureza que estabelece um primeiro afastamento do homem em relação à sociedade para depois reconciliá-los, em Sade a loucura do desejo abole a natureza:

A loucura solitária do desejo que ainda para Hegel, como para os filósofos do século XVIII, mergulha finalmente o homem num mundo natural logo retomado num mundo social, para Sade não faz mais do que jogá-lo num vazio que domina de longe a natureza, numa total ausência de proporções e de comunidade, na inexistência, sempre recomeçada, da saciedade (FOUCAULT, 2012, p.526).

Segundo Foucault é por isso que em Sade os cenários desaparecem, assim como em Goya: os castelos estão isolados e sem conexões com o mundo exterior, as alcovas também assim o são, e, no limite, também se pode dizer o mesmo acerca de seus libertinos (excetuando-se as relações que estes mantêm entre si enquanto grupo¹¹). Este vazio detectado através da ausência de cenário é a nova forma da desrazão na modernidade, momento de ruína de toda cosmologia, o qual pode tanto ser um dia absoluto (pois como lembra nosso autor, as

¹¹ Sobre o tema da amizade nos personagens sadianos, aspecto não mencionado por Foucault, é preciso ressaltar os trabalhos de Eliane Robert Moraes: "Posto que o devasso não acredita nesta quimera que é o amor, a amizade é o único sentimento de libertinagem que talvez não merecesse desaprovação por parte da sociedade, se tivesse possibilidade de julgá-la. Uma virtude libertina" (MORAES, 1994, pp.63-63). Ver também "O crime entre amigos" (MORAES, 2006, pp.53-62).

sombras são quase inexistentes em Sade) quanto uma noite total, como o fundo dos quadros de Goya. Em Sade, a morte de Justine (personagem que encarna os infortúnios da virtude), eliminada numa tempestade noturna por um raio que faz seu corpo desaparecer, é compreendida por Foucault como o movimento pelo qual a natureza, tornando-se subjetividade, constitui uma única e mesma coisa com a vida de Juliette (a irmã de Justine, que encarna as prosperidades do vício e que também desaparece ao final da obra sem deixar qualquer rastro ou vestígio sobre o qual a natureza pudesse apoderar-se).

O contraste entre o raio (luz absoluta) e a noite tempestuosa (noite absoluta) são os signos dessa desrazão que fala uma linguagem que lhe é singular, manifestando o dilaceramento da natureza e

uma soberania que é ela mesma [*a natureza DVG*] e outra coisa bem diferente dela mesma: a de um coração enlouquecido que atingiu, em sua solidão, os limites do mundo, que o dilacera, volta-o contra si mesmo e o abole [*o mundo DVG*] no momento em que o fato de tê-lo dominado tão bem lhe dá o direito de identificar-se com ele (FOUCAULT, 2012, p.527).

Ou seja, tais experiências da desrazão manifestam, na modernidade, o desaparecimento do homem e do mundo, e é neste sentido que Sade e Goya caminham juntos naquilo que diz respeito às relações das obras de ambos para com a loucura. Assim, podemos dizer sobre as obras de Sade exatamente a mesma coisa que Foucault diz sobre as de Goya, ou seja, que "a loucura tornou-se, no homem, a possibilidade de abolir o homem e o mundo - e mesmo essas imagens que recusam o mundo e deformam o homem. Ela é, bem abaixo do sonho, bem abaixo do pesadelo da bestialidade, o último recurso: o fim e o começo de tudo" (FOUCAULT, 2012, p.524). Ou seja, ao invés de fundamentar a verdade do homem, a loucura de tais personagens desfundamenta, abala a verdade do homem como objeto de conhecimento.

Esta anulação do homem e do mundo fica evidente e estende-se à própria existência dos seres humanos em diversas passagens das obras de Sade. Um exemplo seria o discurso de Dolmancé, para quem a reprodução humana não passa de uma "tolerância" da natureza, a qual faria proliferar diversas outras formas de vida se nos extingüíssemos da Terra: "SAINT-ANGE - Sabeis de uma coisa, Dolmancé, que por meio deste sistema acabareis provando que a extinção total da raça humana seria um benefício para a natureza? DOLMANCÉ - E alguém duvida, senhora?" (SADE, 2003, p.59). Algo parecido se passa em outro momento da *Histoire de Juliette*, manifestando aquilo que Moraes denominou enquanto um "desejo de ser cataclisma": "Um dia, observando o Etna, cujo seio vomita chamas, desejei ser este célebre

vulcão' - diz Jérôme na Sicília, gritando a seguir: 'Boca dos infernos! Se, como tu, eu pudesse tragar todas as cidades à minha volta, que lágrimas não verteria!'" (SADE apud MORAES, 1994, p.97).

Mas aquilo que caracteriza a experiência moderna da loucura não é sua estrutura ternária de círculo antropológico, onde ela seria a instância de mediação entre o homem e sua verdade? Podemos então compreender porque Foucault se interessa tanto, neste momento de sua obra, pelas experiências de criação e pensamento (sejam artísticas, literárias ou filosóficas) daqueles que uma vez enlouqueceram. Se em Sade e Goya, mas também em Artaud, Nietzsche, Hölderlin, Raymond Roussel, Strindberg e Van Gogh, a loucura aponta para este momento no qual o homem desaparece, isso indica que suas obras não participam totalmente deste círculo antropológico que subjetiva o homem através da objetivação da loucura; no limite, tais experiências já o romperam ou formam sua margem exterior.

1.4 – Ausência de obra em *História da loucura*

É pela quebra do círculo antropológico que devemos compreender as últimas páginas de *História da Loucura*. A relação entre loucura e obra de certa maneira acompanha as estruturas fundamentais da experiência histórica da loucura de cada época. Por isso, na idade clássica, loucura e obra ligavam-se a partir de sua mútua exclusão, isto é, a partir de um limite que separa absolutamente ser de não-ser, verdade de erro - o mesmo limite instaurado pelo Grande Enclausuramento. É também por isso que Foucault dirá, a respeito dessa época, que existia uma região onde "a loucura contestava a obra, reduzia-a ironicamente, fazia de sua paisagem imaginária um mundo patológico de fantasmas (...). E inversamente o delírio se subtraía à sua magra verdade de loucura, se era confirmado como obra" (FOUCAULT, 2012, p.528). Já no caso moderno estamos diante de uma figura distinta. Assim como a partir do final do XVIII articula-se uma experiência da loucura baseada no círculo antropológico, algo análogo irá acontecer nas relações entre loucura e obra, mas com uma diferença irreduzível devido à linguagem manifestada em ambas. Se, agora, a loucura passará a dizer a verdade do homem enquanto objeto de conhecimento, colocando-se como instância de mediação entre o homem e sua verdade, no caso da loucura de Nietzsche, Van Gogh e todas as formas de pensamento que uma vez enlouqueceram na modernidade, a loucura passará a dizer a verdade da obra. No entanto, Foucault detecta algo fundamental nestes casos: *loucura é ausência de obra*. Logo, a ausência de obra será a verdade da obra, e assim como nas obras de Sade e Goya, estamos diante de figuras da desrazão em que o homem e o mundo desaparecem; desaparecimento que deve ser remetido à figura da ausência de obra. Ao invés de ser uma

instância de mediação entre o homem são e sua verdade própria, a ausência de obra é aquilo que joga este homem para fora de si mesmo, como uma instância de irreconhecimento e estranhamento, ou ainda, uma quebra do espelho de Narciso.

Em seu primeiro livro, Foucault não apresenta uma definição detalhada para o termo *ausência de obra*, uma vez que não o explora como poderia, e nem menciona explicitamente com quais outros autores ele dialoga quando o utiliza - faremos isso posteriormente com a ajuda de Blanchot e do texto *Loucura, ausência de obra*. No entanto, a partir do final da tese, podemos dizer que a ausência de obra seria a abolição da obra, sua margem que abre para aquilo que não é mais ela mesma, o signo de sua incompletude, aquilo que a comunica com sua alteridade num jogo de proximidade e distância ameaçador e não conciliatório. Segundo uma das definições mais extensas de Foucault sobre este assunto:

a loucura é ruptura absoluta da obra; ela forma o momento constitutivo de uma abolição que funda no tempo a verdade da obra; ela esboça sua *margem exterior* [nosso grifo], a linha de desabamento, o perfil contra o vazio. A obra de Artaud faz a experiência [*éprouve*] de sua própria ausência na loucura, mas essa provocação [*épreuve*], a coragem recomeçada dessa provação [*épreuve*], todas essas palavras jogadas contra uma ausência fundamental da linguagem, todo esse espaço de sofrimento físico e de terror que margeia o vazio ou, antes, coincide com ele, aí está a própria obra: o escarpamento sobre o vazio da ausência de obra (FOUCAULT, 2012, p.529).

É por esta razão que, para Foucault, não importa definir quando Nietzsche tornou-se realmente louco, ou quais eram os momentos de sanidade de Artaud, para separarmos o que é material clínico do que é filosofia ou teatro. Pois a loucura destes personagens não apenas é constitutiva de suas obras, como é também "aquilo através do que este pensamento se abre sobre o mundo moderno" (FOUCAULT, 2012, p.529). Tal gesto de Foucault implica em algo simples, porém cheio de consequências: considerar que a loucura é capaz de pensamento, e mais especificamente, de um pensamento que coloque o mundo e o homem moderno em questão - por isso, separar loucura de obra para poder identificar cada uma delas seria o mesmo que reinseri-las no círculo antropológico¹². A partir de tal consideração, pensamos que, ao avaliar os motivos da diminuição do interesse de Foucault pela literatura na década de 1970, o coletivo de autores do prefácio da compilação *La grande étrangère* resvala para dentro de uma posição que o filósofo deliberadamente rejeitou em sua tese. Ao problematizar a "vontade" de escritores considerados doentes mentais, o prefácio acaba por desconsiderar o

¹²Com isso Foucault está deliberadamente contornando a decisão seiscentista de excluir a loucura do pensamento.

potencial de uso de suas escritas para dinamitar por dentro o discurso, devido à questão da sanidade mental destes (ARTIÈRES; BERT; POTTE-BONNEVILLE; REVEL, 2013, pp.16-17). Os autores deixam entrever que doentes mentais não fariam projetos e que sua vontade não seria autônoma, o que constituiria um problema para pensar o potencial político de seus escritos. Além de Foucault rejeitar a noção de projeto como orientador político¹³, fazer tal afirmação, de certa maneira, implica em considerar que apenas homens ‘normais’ seriam capazes de colocar em questão uma determinada ordem do discurso. Porém, ao fazerem isso, não se leva em consideração justamente que, para Foucault, tais homens razoáveis constituem-se enquanto tais a partir de uma relação de objetivação para com os alienados. Ou seja, tal afirmação implica desconsiderar que, na própria relação com os homens sãos, aqueles que enlouqueceram seriam capazes de colocar em questão o mundo organizado pelo círculo antropológico, obrigando os sujeitos racionais a interrogarem-se. Tal questão, ademais, é eminentemente ético-política. Se, como dito por Roberto Machado, Foucault nunca tentará explicar a obra pela loucura do autor, e se a definição da loucura enquanto ausência de obra é parte do esforço para contornar a perspectiva psicológica-antropológica, a qual tem como sua condição de possibilidade o enclausuramento clássico (MACHADO, 2005, pp.40-41), pensamos não ser possível diminuir o potencial político de obras de autores que enlouqueceram fazendo apelo à qualificação de suas respectivas vontades.

Quanto a este aspecto devemos compreender com rigor as palavras de Foucault, pois não é sem motivo que sua tese doutoral termina com a temática da ausência de obra compreendida como margem exterior da obra, aquela que comunica ou anuncia sua interrupção. A ausência de obra de tais experiências de pensamento diz algo para nosso presente, momento em que também finda esta etapa inicial da pesquisa de Foucault. A ausência de obra aponta para o fato que:

(...) através da loucura, uma obra que parece absorver-se no mundo, que parece revelar então seu não-sentido [*non-sens*] e aí transfigurar-se nos traços apenas do patológico, no fundo engaja nela o tempo do mundo, domina-o e o conduz; pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se¹⁴ (FOUCAULT, 2012, p.529).

Isso significa que tais experiências modernas de pensamento louco interrompem o modo através do qual o objeto loucura vinha sendo constituído por todas as formas de

¹³Sobre isso ver os textos n.281; 293; 339; 358 (FOUCAULT, 2001b, pp.908-909; 986; 1393-1394; 1565).

¹⁴Fizemos apenas pequenas alterações na tradução.

pensamento que participam do círculo antropológico. A loucura como ausência de obra, ao invés de mediar o reconhecimento dos homens são por eles mesmos (e do mundo que lhes diz respeito), interpela-os de forma a fazer com que estes saiam de si mesmos. A ausência de obra fabrica uma interrupção ou um vazio na constituição do homem e no mundo. Desta maneira, mesmo que tais obras se encontrem cronologicamente na modernidade, a loucura que as interrompe abre um vazio no tempo desse mundo moderno; interrompe sua continuidade e constrói a margem exterior desse momento histórico, margem que talvez possa ser pensada como o espaço limiar da interrogação sobre nosso presente. A ausência de obra de tais formas de pensamento obriga esse mundo que é nosso presente a interrogar-se, interrogação que toma lugar na abertura de um espaço em que ele já não é mais o mesmo; elas produzem um vazio que, interrompendo o círculo antropológico (ainda que infimamente), interrompe a constituição do homem normal. Os saberes que tomam o homem como objeto de conhecimento não conseguem dar conta destas obras ao reconduzi-las ao patológico; e se nós perguntarmos a tais saberes pelo sentido destas obras, visando separá-las daquilo que nelas há de loucura, estaremos apenas reproduzindo o circuito narcísico de reconhecimento ao sustentar o círculo antropológico onde nos reenclausuraremos, e que, no entanto, não circunscreve mais tais obras. De modo resumido, segundo as palavras de nosso autor,

doravante e através da mediação da loucura, é o mundo que se torna culpado (pela primeira vez na história ocidental) aos olhos da obra; ei-lo requisitado por ela, obrigado a *ordenar-se por sua linguagem* [nosso grifo], coagido por ela a uma tarefa de reconhecimento, de reparação; obrigado à tarefa de dar a razão *dessa* desrazão, *para* essa desrazão. *A loucura em que a obra soçobra é o espaço de nosso trabalho* [nosso grifo], é o caminho infinito para terminá-lo, é nossa vocação mista de apóstolo e de exegeta (FOUCAULT, 2012, p.530).

Não é de pouca importância que Foucault termine sua tese com tais palavras, pois, com elas, ele situa seu próprio pensamento num espaço compartilhado com aquele aberto por tais formas de loucura. Assim como Jean-François Favreau, pensamos que aqui a primeira pessoa do plural não parece ser irônica ou retórica, mas sim implicar o próprio enunciador. Pois a figura do apóstolo carrega consigo a recusa de Foucault em aceitar a objetivação moderna da loucura, assim como a exegese é invocada na medida em que a realização deste trabalho com textos nunca visa separar a loucura das obras analisadas, seja como sua condição anterior ou como sua finalidade (FAVREAU, 2012, pp.86-87). Numa época caracterizada por fazer da loucura uma instância de mediação entre o homem são e sua própria verdade, tais experiências de pensamento fazem da loucura uma instância de desconhecimento do homem são, assim como fazem da ausência de obra o espaço de uma abolição que funda a verdade da

obra. De acordo com Foucault, "só há loucura como instante último da obra - esta a empurra indefinidamente para seus confins; *ali onde há obra, não há loucura*; e, no entanto, a loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade" (FOUCAULT, 2012, p.530). Assim, talvez pudéssemos dizer que esta nova figura da loucura também é ausência de homem, pois ali onde há loucura, a linguagem que ela fala não diz respeito à verdade do sujeito racional que a escuta e nem à verdade daquele que fala; esta linguagem carrega, antes de tudo, uma ausência que contesta os limites do homem. Isso significa que, na linguagem moderna da loucura, não há nada que justifique a experiência antropológica da mesma. Pelo contrário, ela contesta justamente este fundamento da modernidade, abrindo espaço para um presente outro - ainda que sem presença.

Defendemos que este é um dos principais motivos pelos quais, neste período de seus trabalhos, Foucault dedicou grande atenção à linguagem e à literatura na modernidade, encontrando ali pensamentos incipientes que romperam o círculo antropológico característico da época, apagando o rosto humano recentemente desenhado em areia na orla do mar¹⁵. Também podemos inferir que tal foco de interesse apresenta um viés ético-político, pois na medida em que sua tese não pretende justificar a forma antropológica do pensamento moderno, Foucault, antes de tudo, a desfunda ao historicizá-la mostrando que se trata de uma forma que nasce no fim do séc. XVIII e que está em crise ao final do XIX. Neste sentido, a própria obra foucaultiana está situada num espaço de diferença, ou lacunar, até certo ponto compartilhado com as experiências de pensamento que aparecem ao final do trabalho. Dizer que a loucura como ausência de obra é o espaço de "nosso trabalho" evidencia uma espécie de co-presença entre a obra de Foucault e a loucura em que a obra soçobra. Se a loucura como espaço de ruína da obra abre um vazio no presente obrigando o mundo a interrogar-se, este espaço *co-incide* com o pensamento do próprio Foucault, na medida em que a interrogação pelo presente é um aspecto fundamental do mesmo, e porque tal interrogação caminha paralelamente à interrupção deste presente. Desta maneira, o viés ético desta interrupção estaria na estimulação de uma transformação na relação entre loucos e não-loucos na modernidade. Trata-se de desfazer a relação narcísica de reconhecimento dos sujeitos racionais através da objetivação dos loucos, o que ainda significa provocar uma alteração no modo como os são olham para si mesmos. O viés político, por sua vez, existe na medida em que esse olhar especular é impossível sem um suporte institucional de confinamento que o

¹⁵ É possível dizer que mesmo boa parte da temática do fim do homem como instância filosófico-antropológica pensada como fundamento do pensamento, tal como explorado em *As palavras e as coisas*, já está estruturada em sua tese de doutoramento.

garanta. Desmantelar esse olhar e seus respectivos sujeitos e objetos, ou transformá-lo, caminha ao lado da transformação na disposição das instituições que o sustentam.

Se, como afirma Foucault, "a loucura era possível tão somente se, ao redor dela, houvesse essa latitude, esse espaço de jogo que permitia ao sujeito falar, ele mesmo, a linguagem da sua própria loucura e constituir-se como louco" (FOUCAULT, 2012, p.505), podemos então compreender as sérias consequências da abordagem foucaultiana. Romper o círculo antropológico é quebrar o espelho de Narciso pelo qual o outro é reconduzido ao outro do mesmo; o que significa participar de um esforço de ruptura tanto para com as formas de objetivação da loucura através da psiquiatria, quanto com o modo pelo qual os sãos se reconhecem e constituem-se enquanto tais. A linguagem falada por aqueles que passam pela nova experiência de enlouquecer é um sintoma de que estes não se constituem como o tipo de louco que é uma imagem distorcida e portadora da verdade do homem racional. Pelo contrário, sua linguagem desestabiliza a subjetividade do último e coloca em jogo toda uma gama de mecanismos que participam de sua constituição. É por isso que a obra que se interrompe pela loucura, pela loucura considerada como ausência de obra (e de homem), como margem exterior da obra, obriga o mundo ordenado pelo círculo antropológico a interrogar sobre si mesmo, fabricando uma ruptura no mesmo - ruptura que é o espaço dessa própria interrogação. Logo, mesmo tratando-se de uma experiência da linguagem, a definição de loucura como ausência de obra repercute num âmbito ético-político e perturba a constituição narcísica do homem moderno.

1.5 - Lembrar para esquecer; uma forma de pensar: Blanchot lê *História da loucura*

Antes de explorarmos outros textos de Foucault sobre a relação entre a linguagem moderna e loucura, vale mencionar rapidamente a recepção de início acolhedora seu livro por parte de apenas alguns poucos intelectuais: Roland Barthes e Maurice Blanchot. Vamos nos deter no segundo caso com o escrito *L'oubli, la déraison*, publicado primeiramente na *Nouvelle Revue Française* em outubro de 1961 e republicado posteriormente em 1969 como parte de *L'entretien infini*.

Nesta leitura Blanchot cria um diálogo singular com a obra de Foucault, o que significa não tratar-se apenas de um comentário que visa apreender o texto em seu significado profundo, mas sim de uma interpretação (que não deixa de ser rigorosa) sobre algo considerado enquanto outra interpretação (o texto interpretado), como é o caso de praticamente todos os seus escritos. A primeira parte, denominada *Sur l'oubli*, é de viés

autoral, versando temas tipicamente blanchotianos, enquanto a segunda, *Le grand renferment*, se detém no texto de Foucault para criar um diálogo com a primeira parte.

Além de ser parte da recepção da obra foucaultiana, um ponto extra que reforça o valor deste texto pouco trabalhado por comentadores¹⁶ é o fato de que ele aponta para uma provável apropriação, por parte de Foucault, da noção blanchotiana de desobramento (*désœuvrement*). Com isso, o texto de Blanchot aborda a temática do limite do humano (e por consequência, a questão do inumano), o que constitui um problema de fundo que perpassa toda obra foucaultiana, vide sua reiterada distância para com os humanismos, assim como seu interesse pela vida cínica como vida que faz da animalidade uma provação.

O texto de Blanchot inicia com uma interrogação acerca do esquecimento (visivelmente articulado aos temas do neutro, do fora, do impessoal e da desobramento), definido a partir da negatividade como aquilo que não é uma presença e nem uma ausência. Sua relação com a linguagem se dá na medida em que o esquecimento a subleva para mobilizá-la em torno daquilo que foi esquecido; vide todo nosso esforço linguístico para tentarmos lembrar do que foi esquecido. No entanto, o esquecimento apresenta uma dimensão mais fundamental que aquela que o define pela falta daquilo que foi esquecido. Pois se, por um lado o esquecimento é apenas a ausência daquilo que foi esquecido (uma presença que faz com que ele seja esquecimento *de* algo), por outro lado Blanchot ressalta seu viés eminentemente negativo, pois ele é o desvio que desvia aquilo que de se esquece:

O esquecimento: não-presença, não-ausência. (...).

No esquecimento há aquilo que se desvia de nós e este desvio que vem do esquecimento. Relação entre o desvio da palavra e o desvio do esquecimento. Daí que uma palavra, mesmo falando a coisa esquecida, não escapa ao esquecimento, fala a favor do esquecimento (BLANCHOT, 2009b, p.289).

Deste modo, o esquecimento é uma condição de possibilidade da palavra, e toda palavra que visa trabalhar contra o esquecimento constituindo-se como palavra total que designa diretamente algo, ou que visa compilar tudo aquilo que já foi dito, trabalha para anular a si mesma. Pois a palavra existe tão somente na distância desse algo.

Logo, em sua relação com a palavra, o esquecimento apresenta uma dupla dimensão, não estando ligado apenas à possibilidade de dizer algo ou de designar uma coisa. Se, por um lado o esquecimento remete a tudo aquilo que diz respeito à possibilidade e a um poder: poder falar utilmente, trabalhar, lembrar-se, enfim, a tudo aquilo que se vincula a uma presença; por

¹⁶ Destaco o livro de Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura* (MACHADO, 2000), assim como o artigo de Peter Pál Pelbart, “Vozes da desrazão no teatro da loucura” (PELBART, 2005, pp.99-110).

outro lado, o esquecimento também escapa, e, neste desvio, ele abandona a possibilidade e remete ao impossível. Segundo Blanchot,

isso não significa simplesmente que uma possibilidade nos é retirada pelo esquecimento e que uma certa impotência é revelada, mas que a possibilidade que é o esquecimento é também um deslizamento para fora da possibilidade. Ao mesmo tempo em que nos servimos do esquecimento como de um poder, o poder esquecer nos remete ao esquecimento sem poder, ao movimento que esquiva e se esquiva, o próprio desvio (BLANCHOT, 2009b, p.290)¹⁷.

Este é o motivo de sua definição estritamente negativa, pois o esquecimento não se define unicamente pela coisa esquecida (o que seria restringi-lo a uma negação determinada, a uma presença e a uma possibilidade); ele é também esse vazio, desvio que desestabiliza e abre um vácuo de indeterminação (neste caso é apresentada sua dimensão linguística, mas posteriormente veremos sua dimensão política e ética). Assim, apenas uma forma de negação pode indicá-lo na medida em que esta forma mantém sua dimensão eminentemente múltipla e indefinida: esta definição de uma face negligenciada do esquecimento como multiplicidade indefinida nos mostra que não há nada de lirismo ou manipulação hermética da linguagem quando Blanchot remete o esquecimento a uma "inarticulação do fora". Trata-se de um "movimento que se exclui e, por tal exclusão, se designa como exterior a si mesmo, exigindo assim uma exterioridade nunca articulada: inarticulada" (BLANCHOT, 2009b, p.292). Esquecimento, desvio e fora remetem a uma exterioridade inarticulada na medida em que designam um vazio indeterminado que não pode ser remetido apenas à coisa esquecida ou a um lugar específico (uma presença); trata-se de um vazio indeterminado e eminentemente múltiplo, que torna possível falar de outro lugar e daquilo que se esquece, mas que não os designa de antemão. Este é o esforço de Blanchot para não subordinar o esquecimento à memória, assim como para desvincular da totalidade, aquilo ele chama de 'fora' (*dehors*),

¹⁷ Blanchot ainda faz uma breve relação entre esquecimento e morte, que poderíamos remeter a um diálogo crítico com Heidegger quanto às questões do ser-para-a-morte, da autenticidade e da inautenticidade. Blanchot lança a hipótese de considerarmos a morte como a consumação do esquecimento, de modo que esquecer a morte não é pensado como uma relação inautêntica com esta mais extrema das possibilidades. Pois a própria morte é inautêntica: "presença sem presença, prova [*épreuve*] sem possibilidade. Pelo movimento que subtrai [*dérobe*] (o esquecimento), nós nos direcionamos para aquilo que escapa (a morte), como se a única abordagem autêntica deste movimento inautêntico pertencesse ao esquecimento" (BLANCHOT, 2009b, p.291). Logo, morre-se – impessoalmente. Como no êxtase, aquele que experimenta a morte não está mais lá. Quando 'eu' morro, abandono a mim mesmo, perco toda ipseidade - o que cria um vínculo entre morte, êxtase e esquecimento na medida em que todos remetem ao desvio. Posteriormente, Blanchot parece levar em consideração que aquele que morre nunca sou eu, mas outrem – tema de fundo levinasiano. De modo que aquilo que me joga para fora de mim mesmo é a morte do outro. Esta reflexão é aprofundada e radicalizada em *La communauté inavouable*, especialmente nos trechos *La mort d'autrui*, *Le prochain mourant* e *L'expérience intérieure* (BLANCHOT, 2009a).

visto que a articulação de um todo é aquilo que poderia designá-lo através da unidade de um outro lugar. Talvez, ao invés de um outro lugar, trata-se de um lugar outro.

Nesta direção, Blanchot considera a existência histórica da loucura como objeto de conhecimento possível enquanto parte de um processo tanto de enclausuramento do fora¹⁸, quanto de sua interiorização. Trata-se de um modo específico através do qual uma cultura lidou com aquilo que a excede. Assim, referindo-se ao primeiro prefácio de *História da loucura*, Blanchot considera o livro como uma "história dos *limites* - deste gestos obscuros pelos quais uma cultura rejeita aquilo que será para ela o Exterior, os quais são necessariamente esquecidos uma vez levados a cabo" (FOUCAULT, 2001a, p.189). Esta leitura mostra que Blanchot mantém a distinção entre loucura e desrazão que aparece de modo obscuro no texto foucaultiano, remetendo a segunda aos limites de uma dada cultura; o que fica claro em todos os momentos do texto em que a loucura aparece vinculada aos termos do *possível*, *interioridade*, e *obra*, enquanto a desrazão vincula-se ao *impossível*, *fora* e *desobramento*.

Apesar da posterior supressão deste prefácio por Foucault, ao formular a questão que guiará sua leitura, Blanchot parece caminhar junto aos últimos momentos do livro, preservados sem alterações:

A partir disso, no espaço que se estabelece entre a loucura e a desrazão, nós devemos nos perguntar se é verdade que a literatura e a arte poderiam acolher estas experiências-limite e, deste modo, preparar, para além da cultura, uma relação com aquilo que rejeita a cultura: palavra dos confins, fora-da-escritura [*dehors d'écriture* no original] (BLANCHOT, 2009b, p.292).

Trata-se de perguntar pela possibilidade das artes ajudarem no estabelecimento de uma relação outra para com tudo aquilo que excede nossa cultura, tal como explorado rapidamente nas últimas páginas da tese de Foucault; uma relação que não seja nem de recusa total como na idade clássica, e nem uma interiorização especular narcísica no círculo antropológico, tal como na modernidade. Neste contexto, Blanchot acompanha o movimento de enclausuramento descrito por Foucault a partir do recuo da lepra no fim da idade média. A partir de então, a loucura remete à morte (morte interior agora), tornando-se alvo de um rechaço sagrado: "absolutamente separada e, portanto, retida por este espaço numa proximidade fascinante, se afirma e se exhibe a possibilidade inumana que pertence misteriosamente aos homens" (BLANCHOT, 2009b, p.293) - trata-se da experiência renascentista da loucura.

¹⁸ Sobre esse termo e tema ver a primeira parte de *Da clausura do fora ao fora da clausura* (PELBART, 2009).

Tal possibilidade inumana será alvo de um longo silenciamento na idade clássica, e Blanchot interpretará o rechaço de Descartes como parte de um momento decisivo da história do ocidente. Pois a partir deste gesto, do qual Descartes participa sem ser seu autor, segundo Blanchot, o sujeito capaz de verdade será considerado a partir da impossibilidade da loucura, e se é verdade que pode acontecer dos homens enlouquecerem

o homem propriamente, o sujeito no homem, não poderia sê-lo, pois somente é homem aquele que se consuma pela afirmação do Eu [Je] soberano, na escolha inicial que ele faz contra a Desrazão; faltar de algum modo a esta escolha seria cair fora da possibilidade humana, escolher não ser homem (BLANCHOT, 2009b, p.294).

Assim, os séculos XVII e XVIII marcam a exclusão de toda forma de negatividade, da qual os loucos serão apenas uma parte posteriormente separada. Posteriormente, a partir do final do XVIII, a loucura deixará o terreno da negatividade para tornar-se, de fato, objeto positivo a ser conhecido.

O modo como Blanchot aglutina as experiências da loucura na idade clássica e na modernidade para, em seguida, dedicar-se ao tema da ausência de obra, deixa transparecer dois de seus focos de atenção para com a obra foucaultiana. Primeiramente, interessa a Blanchot a possibilidade de estabelecer, no presente, outra relação com a desrazão e a loucura, e não tanto a análise da singularidade do aparecimento histórico do objeto loucura. No entanto, se os trabalhos publicados de Foucault concentrar-se-ão progressivamente na caracterização de tais mecanismos históricos de poder-saber (os quais serão os elementos constituintes dos objetos como a loucura, o crime e a sexualidade, assim como das formas de subjetividade que lhes correspondem), permanecerá a questão do estabelecimento de outra relação com os sujeitos, objetos e saberes relativos a tais mecanismos (consequentemente, de estabelecer outra relação conosco mesmos), ao percebê-los de outra maneira. Por conseguinte, pensamos que a leitura blanchotiana pode nos auxiliar a pensar que o próprio trabalho foucaultiano com seu viés histórico de lembrança dos gestos esquecidos pelos quais uma cultura rejeita aquilo que é seu exterior, está, ao fim e ao cabo, subordinado ao esquecimento. Contudo, este segundo esquecimento ao qual conduziria a memória de tais gestos, não pode ser assimilado a um esquecimento pensado como falta da memória, mas sim ao esforço ativo através do qual o presente pode desviar-se de si mesmo ao dar-se conta de tais gestos. Em suma, trata-se de esquecer ativamente de sua própria cultura. Do mesmo modo, nos reencontramos diante de uma dimensão ética do esquecimento, visto que tal memória permitiria ao homem não esquecer de si mesmo; quando esquecer de si é desviar-se de si,

deixar de ser o homem que reconhecia sua verdade naquele que é alienado. Neste sentido, a linguagem da loucura é uma experiência ética, pois, desprendida da representação, ela não apenas é comum aos loucos e sãos, como também não sustenta mais a forma de subjetividade que conhece a si mesma objetivando a loucura. A linguagem moderna torna-se, então, o espaço onde se desenrola uma experiência ético-política através da qual são ativamente desconstituídas tanto a subjetivação narcísica do sujeito de razão, quanto a objetivação da loucura e do louco.

Como desdobramento deste primeiro ponto, a leitura de Blanchot carrega outro viés que aparentemente será mantido por Foucault, ainda que com certas modificações: a história não é determinada absolutamente. Sua inteligibilidade não está vinculada a nenhum desenvolvimento interno ou externo que façam com que ela seja necessária, de modo que sempre existem possibilidades de interrompê-la, de seu devir desviar-se. Deste modo, mesmo os mecanismos que constituem sujeitos e objetos de conhecimento apresentam uma precariedade histórica que os tornam não-necessários, logo, passíveis de transformação.

Estes dois focos de interesse parecem guiar a leitura de Blanchot quanto às novas vozes da desrazão em Nietzsche, Artaud, Roussel, Goya, Sade, etc. Tais formas de pensamento fariam parte de uma desestabilização do solo dos saberes modernos ao questionarem tanto a decisão de exclusão da loucura em relação à verdade e ao pensamento na idade clássica, quanto a experiência especular inclusiva moderna. Blanchot indagará:

se a razão, este pensamento que é poder, exclui a loucura como a própria *impossibilidade*; será que lá onde o pensamento busca colocar-se à prova mais essencialmente enquanto um poder sem poder, o qual visa recolocar em questão a afirmação que o identifica somente à possibilidade, ele não deveria de algum modo sair de si mesmo e passar do trabalho mediador e paciente para uma pesquisa errante, sem trabalho e sem paciência, sem resultado e sem obra? (BLANCHOT, 2009b, p.297).

O que temos nesta passagem é tanto uma articulação entre um pensamento e a segunda forma de esquecimento mencionada no começo do artigo de Blanchot - caracterizado pela impossibilidade e desvio - quanto a possibilidade deste pensamento ser parte de uma ruptura do círculo antropológico característico da modernidade. Assim, trata-se de um pensamento que se constitui no presente, mas que também distancia-se deste presente, situando-se na *margem exterior* das condições históricas de possibilidade do mesmo - ou talvez o próprio pensamento seja esta margem, se pensar significa tomar distância para consigo mesmo e seu presente. Segundo as duas faces do esquecimento traçadas por Blanchot, podemos dizer que se o trabalho foucaultiano visaria lembrar os gestos esquecidos através dos quais uma

cultura rejeita aquilo que lhe seria exterior, ele também trabalharia ativamente pelo esquecimento mais radical, o qual faz com que o presente constituído por tais gestos desvie-se de si mesmo. Essa seria outra evidência de que podemos situar o esforço foucaultiano deste momento, mas também o blanchotiano, no mesmo plano da ausência de obra detectada nas últimas páginas de *História da loucura*, esse espaço a partir do qual é possível pensar novamente, pensando os limites daquilo do que o presente considera como possível ou pensável, contudo, sem aceita-los como inatravessáveis e necessários. Assim, o pensamento de ambos estaria marcado por uma atenção aos sinais de interrupção e ruptura do presente com relação a si mesmo, assim como pelo esforço em fabricar esta diferença; donde, por exemplo, a escrita fragmentária de Blanchot, avessa à unificação de sua obra, e a crítica da história progressiva ou dialética em Foucault, assim como o anti-humanismo de ambos.

1.6 - Um pensamento anti-narcísico moderno: as marionetes de Kleist

Como parte do prosseguimento desta tese, cabe trazer uma pequena obra literária de um autor que viveu no início da modernidade para pensá-la como forma de acolhimento do tipo de experiência-limite de que fala Blanchot. Pensamos poder ilustrar melhor a possibilidade de perversão interna de certos pressupostos do pensamento clássico e moderno, assim como explorar a aposta de Blanchot, até então compartilhada por Foucault, no potencial da literatura para construir um pensamento diferente, a partir de uma interpretação da obra *Sobre o teatro das marionetes*, de Heinrich von Kleist.

Neste conto somos apresentados a um diálogo entre um narrador e um bailarino não identificados, ocorrido durante o inverno do ano de 1801, num lugar também desconhecido. Sem grandes descrições de cenários ou da interioridade psicológica dos personagens, o diálogo parece afastar-se das referências romanescas clássicas e, ao mesmo tempo, nos convida a uma reflexão sobre as teses apresentadas. Aquilo que organiza o eixo do diálogo são considerações do bailarino sobre o movimento das marionetes, as quais levam à interrogação da cosmologia cristã quanto à origem do homem, porém, com consequências heterodoxas.

O bailarino em questão encontra grande perfeição no movimento das marionetes, motivo para o início do diálogo, uma vez que o narrador se espanta com tal observação sobre uma arte considerada grosseira. Segundo o dançarino, a perfeição do movimento das marionetes seria alcançada ainda que apenas um fio conectasse marioneteiro e marionete, contanto que este fio estivesse ligado ao centro de gravidade da última. Os bailarinos humanos, por sua vez, não conseguem alcançar esta perfeição nos movimentos devido a uma

afetação dos gestos, o que acontece quando a alma do bailarino encontra-se deslocada do ponto de gravidade do movimento. No entanto, a linha da marionete traz em questão algo misterioso, visto que a graça do movimento que ela propicia não pode ser atribuída ao controle por parte da consciência do marioneteiro ao assenhorar-se de seu objeto. Vejamos o que nos diz o narrador:

Todavia esta linha era, por outro lado, algo muito misterioso. Pois era nada menos que o *caminho da alma do bailarino*. E ele duvida que ela possa ser encontrada, a não ser que o operador se transfira para o centro de gravidade da marionete, isto é, em outras palavras, que ele *dance* (KLEIST, 2013, p.19).

Ou seja, os movimentos das marionetes só atingem tal graça quando o marioneteiro deixa de ser o que ou quem ele é, para *marionetizar-se*. Segundo a leitura de Eliane Robert Moraes, tal passagem mostra que, "para alcançar tal perfeição rítmica, era necessário que o operador se transferisse para o interior da marionete" (MORAES, 2013, p.150). Isso significa que não estamos diante do assujeitamento ou objetivação da marionete pela consciência do marioneteiro que a controla, mas da entrega da marionete ao reino das forças, através da sintonia entre ela e seu suposto mestre. Esta sintonia, contudo, não remete ao controle de um sobre o outro ou à fusão de ambos numa única coisa, mas sim ao movimento pelo qual ambos deixam de ser aquilo que são, se desidentificando. Basta pensarmos que, se o marioneteiro se transfere para o centro de gravidade da marionete, tanto o sujeito quanto o objeto deixam de ser aquilo que são, abandonando o que lhes seria mais próprio e, assim, ambos saem de si mesmos.

Ao sugerir uma contraposição entre Kleist e Descartes, Moraes nos auxilia a marcar mais diferenças que tornam este exemplo literário um pensamento desgarrado do racionalismo clássico e, veremos, também do caso moderno. Segundo a teoria cartesiana dos animais-máquinas, qualquer réplica pode reproduzir mecanicamente seu original, mas é incapaz de falar ou expressar sentimentos, características irreduzíveis ao espírito humano. Porém, no caso de Kleist encontramos um pensamento dissonante, pois a expressão do boneco não ocorre por sua submissão à consciência do sujeito, fato que acaba por questionar aquilo que seria propriamente humano:

Ora, os personagens de Kleist caminham exatamente na contramão do fundador do racionalismo moderno: em vez de assegurarem a primazia do sujeito pensante sobre qualquer objeto, eles transformam a marionete no objeto a partir do qual o próprio pensamento humano é colocado à prova (MORAES, 2013, p.150).

Desta maneira, a autonomia da marionete acaba por colocar em jogo os limites da humanidade, o que de forma alguma conduz a uma apologia da máquina e do controle técnico, tal como a figura dos fios poderia dar a entender. Kleist faria parte de uma vertente literária às margens das principais idéias clássicas e modernas, talvez operando mesmo uma perversão das mesmas. Pois o que encontramos no caso do marioneteiro é não somente um homem que, de acordo com a teoria cartesiana, abandona sua substância pensante, mas que faz de sua arte um esforço rumo a tal abandono. Talvez, diante desta possibilidade, Descartes colocasse tal homem no mesmo plano dos excluídos do pensamento, de acordo com a primeira meditação, homens que acreditam que são marionetes - mas talvez ele não se desse conta de que nem homem e nem marionete são a mesma coisa nesse caso.

Neste opúsculo, o movimento de saída para fora de si mesmo através do fio que comunica marioneteiro e marionete, numa relação que desloca tanto a interioridade do sujeito quanto a exterioridade do objeto, conduz à questão da criação do homem, abordada a partir da cosmologia cristã. No entanto, esta última acaba por ser reconstruída a contrapelo, criando um pensamento singularmente dissonante dos dogmas que lhe caracterizam. Durante o diálogo, afirma-se que o homem foi criado num estado de inocência originária ou graça, caracterizado pela não-consciência. Contudo, após o acontecimento da Queda, quando comeu o fruto da árvore do conhecimento, o homem perdeu sua graça. Este fato originou as falhas humanas e, simultaneamente, abriu a possibilidade do homem ser como seu criador. Ou seja, foi a própria capacidade humana de pensar e refletir que tornou possível aos homens falhar, o que não acontece no caso dos animais¹⁹ nem dos objetos: "em outras palavras, o homem perde aquela possibilidade de existir no estado de inocência a partir do momento em que tem consciência de si²⁰, o que põe sobre cada ação sua um suposto olhar que julga se ela é certa ou errada, se deve ou não ser feita" (SÜSSEKIND, 2013, p.48). Neste sentido, estamos de acordo com a afirmação de Moraes, segundo a qual "precisamente por isso, os gestos automáticos e

¹⁹ Ainda nesta obra, o caso do urso que lutou esgrima com o bailarino é um exemplo desta leitura. Não tendo consciência, o urso vive sempre no presente e não falha em seus movimentos, assim como nunca é enganado por fintas, truque máximo da consciência que consiste em simular um golpe para poder desferir outro quando a guarda do oponente se abre: "Não só que o urso bloqueasse todos os meus golpes como o maior espadachim do mundo, as fintas (coisa que nenhum espadachim do mundo fazia como ele) não o enganavam nenhuma vez: olho no olho, como se pudesse ler a minha alma, erguia-se com a pata levantada, pronta para a luta, e quando os meus golpes não eram para valer, não se mexia" (KLEIST, 2013, p.35). Vale lembrar que este exemplo-limite está no mesmo plano da relação entre marioneteiro e marionete (embora o esgrimista tenha falhado), pois o urso também não é apenas um animal nesse caso; visto que ele pode pensar, mas pensa um pensamento diferente daquele organizado pela consciência.

²⁰ Este é o exemplo do jovem amigo do narrador, que perde sua graça ao contemplá-la pela primeira vez num espelho (KLEIST, 2013, pp.29-33).

irrefletidos das marionetes dariam uma imagem daquilo que seria a graça natural dos nossos movimentos, não tivessem eles um dia se tornado conscientes" (MORAES, 2013, p.151).

No entanto, a possibilidade cosmológica cristã de retorno à inocência através da redenção da carne não é considerada pelo diálogo. Ou seja, a possibilidade da vida da alma após a morte, quando a primeira seria redimida ao livrar-se da matéria e ser acolhida em Deus, não é levada em consideração, pois "o paraíso está trancado e o Querubim atrás de nós" (KLEIST, 2013, p.23). Irremediavelmente situada numa oscilação entre a mecânica material do corpo e a imaterialidade da alma, a única alternativa humana seria (eis o passo herético de Kleist) "dar a volta ao mundo, e ver se não há talvez, do outro lado, uma abertura em algum lugar" (KLEIST, 2013, p.23) - o que seria o mesmo que tentar entrar no paraíso pela porta dos fundos, ou pular seus muros após ter sido expulso dele.

Como sugerido pelo posfácio do tradutor, esta possibilidade não precisa ser considerada enquanto futura realização da consciência, podendo ser pensada como um caminho constitutivo da existência (SÜSSEKIND, 2013, p.47). Tratar-se-ia de uma possibilidade cosmológicamente herética de escapar da condição humana ao colocá-la à prova diante do inumano, fazendo-a comunicar-se com este, como se o impossível de certo modo fizesse parte do possível enquanto seu limiar. Desta maneira, para além da sensibilidade romântica evidentemente ecoada pela obra, pensamos que Moraes tenha resumido bem como pode ser pensada semelhante brecha na cosmologia cristã fabricada pela literatura kleistiana. Se, em Kleist ainda resta alguma nostalgia da inocência, algo semelhante só acontece do outro lado do mundo em forma de anel, restando "ao sujeito reencontrá-la como alteridade - isto é, quando ele se transfere para um objeto fora de si, quando realiza um ato de criação" (MORAES, 2013, p.151). Ou seja, a alteração que faz o sujeito sair de si mesmo está no próprio ato de criação, que neste caso acontece quando o artista se transfere para a marionete, comunicando-se com o objeto de modo a sair de si mesmo, ao mesmo tempo em que o boneco ganha a autonomia que confere a graça aos movimentos observados pelo bailarino. Ao final do diálogo, esta possibilidade é ainda expandida para o âmbito do pensamento (o que condiz com a concepção do mundo em forma de anel), embora sua delimitação seja obscura:

Vemos que, no mundo orgânico, à medida que a reflexão se torna mais obscura e mais fraca, a graça apresenta-se mais brilhante e magnífica. - Mas, assim como a interseção entre duas retas do lado de um ponto reencontra-se de repente do outro lado, após uma passagem pelo infinito, ou a imagem de um espelho côncavo, após afastar-se ao infinito, reaparece de repente diante de nós: assim também reencontra-se a graça quando o conhecimento como que passou por um infinito; de tal modo que ela aparece mais puramente na constituição do corpo humano que, ou não tem nenhuma, ou tem uma consciência infinita, isto é, no manequim ou no deus.

Desse modo, eu disse um pouco distraído, teríamos que comer de novo da árvore do conhecimento para voltarmos ao estado de inocência?

Certamente, respondeu, esse é o último capítulo da história do mundo (KLEIST, 2013, p.39).

Neste momento cabem algumas observações finais. De uma parte, vale ressaltar que a ideia de criação apresenta certo parentesco com um dos sentidos da palavra "poética", o que neste contexto abre a possibilidade de pensar que a criação artística, num sentido *lato*, pode trazer a possibilidade de uma transformação ou deslocamento dos sujeitos em questão. Toda vez que um grande marioneteiro executa sua arte, quando sai de si mesmo na relação com a marionete, ele de certo modo dá a volta no mundo em forma de anel e atinge a graça ao marionetizar-se (quando a marionete torna-se algo completamente outro), ainda que tudo isso se dê apenas num instante.

Outro ponto a ser considerado é a interpretação do final deste conto (comer novamente da árvore do conhecimento e o pensamento passando por um infinito) como aquela possibilidade extrema mencionada por Blanchot, em que o pensamento se coloca à prova enquanto um poder sem poder e mantém, com a impossibilidade (da qual a loucura seria a faceta explorada por Foucault), uma relação diferente daquela da exclusão ou da inclusão especular. Se tivéssemos que enclausurar Kleist no pensamento clássico ou no círculo antropológico, teríamos de dizer que, ao executar sua arte, o marioneteiro ou controla com perfeição a marionete, ou sai de si mesmo para reencontrar no outro que é objeto aquilo que lhe seria mais próprio e que carregaria sua verdade de sujeito. Neste último caso sua arte lhe permitiria um reencontro consigo mesmo. No entanto, o conto nos sugere que quando um grande marioneteiro executa sua arte, ele sai de si mesmo, e com essa experiência, tanto o pensamento clássico quanto o moderno são colocados à prova. Se cruzarmos Kleist com o final de *História da loucura*, veremos que está sendo apresentado um pensamento que não apenas rompe para com a exclusão da loucura enquanto incapaz de pensamento (como na idade clássica), como também rompe com o caso moderno, onde ela se torna um outro que faz a mediação do homem são para consigo mesmo, sendo enclausurada num círculo antropológico. Ao invés de fazer a mediação do homem para consigo mesmo e assegurar, com isso, sua verdade mais profunda, a arte das marionetes no mundo kleistiano é uma maneira fazer o homem abandonar a sua condição humana ao comunicar-se com o inumano - logo, uma maneira de torná-lo outro.

No entanto, para mantermos a atualidade desta historietta, seria preciso acrescentar uma interrogação para além da mesma. Como pensar a volta no mundo em forma de anel num

momento em que os deuses se retiraram? - enfim, num mundo marcado pela morte de Deus. Para isso seria preciso pensarmos que o anel, símbolo de totalidade e de infinito, com suas partes equidistantes ao centro, foi rompido, de maneira que não é mais possível fazer esta jornada que possibilitaria o retorno ao paraíso pelo outro lado. O mundo em forma de anel é a tese cosmológica que possibilita um retorno ao estado de graça, ainda que herético. Porém, num mundo sem Deus essa viagem talvez pudesse ser considerada enquanto a única possibilidade, não de um retorno ao estado de graça, mas do próprio modo de deslocar-se de si mesmo. Pois, se não há mundo em forma de anel, não sabemos mais onde chegaremos, e se a viagem de retorno herético já seria perigosa, agora perdemos também a certeza e toda referência da terra onde chegar-se-ia. Trata-se de uma viagem errante com toda força do termo.

Num mundo sem Deus, ou desprovido de qualquer fundamento, comer novamente da árvore do conhecimento, fazer o conhecimento passar por um infinito, seria análogo à constituição de um saber que jogue o homem contra seus limites, contra sua finitude - o novo campo ilimitado do Limite, que se constitui após ter-se esvaído o limite do Ilimitado. Para atualizarmos o conto de Kleist, o fio da marionete poderia ser pensado como a finitude humana, em contato com a qual é possível ao pensamento sair de si mesmo - veremos isso em seguida, ao lidarmos com o artigo de Foucault sobre Bataille.

De toda maneira, apesar da diferença de estilo, este conto pode ser colocado no mesmo plano das obras de Goya, Sade, Artaud e Roussel, marcadas pela ausência de obra e que apontam para o desaparecimento do homem reconciliado consigo mesmo e do mundo que o abriga. Esta historieta nos permite pensar que tal desaparecimento não remete a uma pura aniquilação ou anulação, mas, antes de tudo, a uma saída para fora de si mesmo, ou a um movimento alteração que conduz a algo muito mais *alter* do que *ego*.

Como viemos afirmando, este também poder ser pensado como o tipo de trabalho da obra foucaultiana neste momento, e talvez como um de seus gestos mais duradouros. Comer novamente da árvore do conhecimento poderia ser lido como a constituição de um saber que pode, ao invés de reconciliar, jogar o homem para fora de si mesmo e ajudar a manter com a loucura uma relação diferente, que não a enclausure no círculo antropológico. De um modo irreduzível à historieta de Kleist, a historicização foucaultiana das práticas que tornaram possíveis a loucura e os loucos, a doença mental e os doentes mentais enquanto sujeitos e objetos, coloca à prova a própria organização dos saberes e das instituições da época moderna. Ao quebrar o espelho de Narciso que caracteriza a modernidade, este trabalho filosófico desafia os sujeitos normais a tornarem-se, eles também, algo outro.

1.7 Uma relação gemelar entre loucura e literatura: ausência de obra

Foucault vincula loucura e ausência de obra a partir de uma experiência moderna da linguagem, na medida em que, na modernidade, a linguagem deixa de ser regida pelo plano da representação. Em um artigo nomeado *A loucura, ausência de obra*, publicado em maio de 1964, o filósofo deixará explícito o parentesco entre loucura e literatura que ficara apenas entrevisto no final do livro proveniente de sua tese doutoral. Após iniciar com uma hipótese acerca do fim iminente do regime do círculo antropológico, Foucault dirá que Freud deve ser lembrado como aquele que pensou a loucura como uma experiência específica da linguagem. Esta linguagem da loucura, contudo, não deve ser pensada a partir de um sentido oculto finalmente revelado, como afirmam as leituras psicologizantes da obra de Freud. Trata-se de uma linguagem cujo referente é ela mesma, que não fala nada além de sua própria língua, e cuja chave de interpretação é dada por ela mesma: "linguagem esotérica, se quisermos, pois ela detém sua língua no interior de uma fala que, finalmente, não diz nada além desta implicação" (FOUCAULT, 2001a, p.445).

Assim, a loucura pode ser definida em termos de ausência de obra na medida em que sua linguagem remete a esta região vazia de auto-implicação, na qual nenhum sentido é estabelecido de antemão, mas que é como uma reserva de sentido. Tal reserva, afirma Foucault, não deve ser entendida enquanto uma provisão, mas sim nos termos de um espaço vazio a partir do qual é possível uma multiplicidade indeterminada de sentidos:

trata-se de uma figura que retém e suspende o sentido, arranja um vazio em que é proposta tão somente a possibilidade ainda não realizada que um tal sentido venha aí alojar-se, ou um outro, ou ainda um terceiro, e isso talvez até o infinito. A loucura abre uma reserva lacunar que designa e faz ver esse vazio em que língua e fala se implicam, formam-se uma a partir da outra e não dizem nada além de sua relação ainda muda. Desde Freud a loucura ocidental se tornou uma não-linguagem, pois ela tornou-se uma linguagem dupla (língua que existe apenas nesta fala, fala que não diz nada além de sua língua) -, ou seja, uma matriz da linguagem que, num sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra (FOUCAULT, 2001a, p.446).

Boa parte da literatura moderna (com a figura mais significativa de Mallarmé) buscou ativamente este vazio de sentido ou a suspensão do sentido da linguagem, espaço a partir do qual múltiplos sentidos podem vir a instalarem-se nela. Isso fez com que Foucault situasse a literatura moderna neste espaço compartilhado com a loucura. Desta maneira, o parentesco entre literatura moderna e loucura não é estabelecido no plano psicológico, mas a partir de

uma experiência da linguagem em que, deixando de ordenar-se pela representação das coisas, a linguagem se sobrepõe somente a si mesma sem nada dizer: "ela designa a forma vazia de onde vem esta obra, quer dizer, o lugar de onde ela não cessa de estar ausente, no qual jamais a encontraremos porque ela nunca se encontrou aí" (FOUCAULT, 2001a, p.447). Isso significa que o ser da linguagem na literatura moderna, assim como a linguagem da loucura, poderia ser definido, segundo Foucault,

sem dúvida como algo que tem de se haver com a auto-implicação, com o duplo e com o vazio que se escava nele. Neste sentido, o ser da literatura, tal como ele se produz desde Mallarmé e vindo até nós, ganha a região em que, desde Freud, se faz a experiência da loucura (FOUCAULT, 2001a, p.447).

Trata-se daquilo que, ao analisar os interditos de linguagem, Foucault nomeou como uma palavra transgressiva, não na medida em que tal palavra seria um absolutamente outro, exterior à palavra reconhecida por um sistema social, mas sim na medida em que ela forma um duplo que desdobra a palavra reconhecida em algo outro - movimento de desdobra do mesmo em algo outro, do familiar no estranho, e não um outro absoluto. Em suma, trata-se de uma palavra que

submete uma fala aparentemente conforme ao código reconhecido a um outro código cuja chave é dada nesta mesma fala; de modo que esta é desdobrada no interior de si mesma: ela diz aquilo que ela diz, mas ela acrescenta um excedente mudo que enuncia silenciosamente aquilo que ela diz e o código segundo o qual ela diz. Não se trata de uma linguagem cifrada, mas de uma linguagem estruturalmente esotérica. Isso significa que ela não comunica uma significação interdita ao escondê-la; ela se instala de início numa redobra essencial da palavra. Dobra que a escava do interior e talvez até o infinito. Logo, pouco importa aquilo que se diz e as significações que são liberadas numa semelhante linguagem. É esta liberação obscura e central da palavra no coração dela própria, sua fuga incontrolável rumo a uma morada sempre sem luz, que nenhuma cultura pode aceitar imediatamente. Não é em seu sentido, e nem em sua matéria verbal, mas em seu *jogo* [grifo do autor], que tal palavra é transgressiva (FOUCAULT, 2001a, p.444).

Com isso, não estaria Foucault encerrado na análise do isomorfismo entre loucura e literatura moderna, estabelecido a partir de uma experiência comum da linguagem que o levaria a uma espécie de ontologia negativa, tomando emprestado certas noções da linguística e da reflexão blanchotiana? O que teria restado, em suas reflexões posteriores, daquele sentido ético-político da noção de ausência de obra tal como ela aparecia ao final de *História da loucura*? Primeiramente, ao que tudo indica, este texto deve ser lido como um esclarecimento complementar acerca da noção de ausência de obra, a qual aparece sub-repticiamente ao final da tese de Foucault. Ou seja, nada do que foi dito nas últimas páginas da tese parece ter sido

alterado neste escrito posterior, o qual traria consigo, fundamentalmente, acréscimos e esclarecimentos.

Em segundo lugar, é preciso dizer que, mesmo em meio a toda densidade teórica deste texto focado na linguagem, Foucault dirá que a literatura moderna "supunha sob cada uma de suas frases, sob cada uma de suas palavras, o poder de modificar soberanamente os valores e as significações da língua à qual, apesar de tudo (e de fato), ela pertencia; ela suspendia o reino da língua num gesto atual de escritura" (FOUCAULT, 2001a, pp.446-447). Mudar os valores e as significações de uma língua parece acarretar transformações ético-políticas, ao menos na medida em que o modo como nos relacionamos conosco mesmos e com os outros passa também pela linguagem, uma linguagem que, por exemplo, veicula valorações com seus adjetivos e que separa e identifica coisas com substantivos. Enfim, uma linguagem designa um espaço comum organizado socialmente de uma determinada maneira. Na medida em que um gesto de escritura utiliza-se da língua cotidiana e a desdobra num espaço literário que forma um duplo do mundo cotidiano, muitas vezes absurdo, porém inteligível, como em Kafka, Beckett ou Roussel, a auto-evidência deste mundo e destes saberes organizados por esta linguagem acaba fragilizada.

Se parte do pensamento político considera fundamental uma estrutura dialógica de troca linguística para a mediação de conflitos e o estabelecimento de consensos, a reflexão de Foucault nos faz indagar que tipo de política vincular-se-ia a uma linguagem que é como uma moeda que resiste à troca ou que, imitando a moeda corrente, veicula um valor irreconhecível o qual interrompe a circulação da linguagem através do desdobramento da linguagem corrente. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que, para Foucault, de acordo com o que vimos nos momentos finais de *História da loucura*, a ruptura de sentido organizada pela linguagem daqueles que uma vez enlouqueceram coloca em questão o mundo organizado pelo círculo antropológico; esta linguagem impõe a este mundo uma questão sem resposta, rompendo o sentido deste mundo organizado desta maneira, o que inclui também suas instituições. Logo, tal ruptura de sentido apresenta um viés político.

Na quarta e última de uma série de emissões realizadas por Foucault em 1963 na *Radio France*, o filósofo explora de modo direto e explícito o sentido político deste parentesco entre loucura e literatura. Ao colocar as possibilidades de falar e de enlouquecer como vizinhas, a loucura é tida como "a mais perigosa, mas talvez também a mais maravilhosa ou a mais insistente de nossas liberdades" (FOUCAULT, 2013a, p.52). Foucault se utiliza de um artifício para explicar essa vizinhança: ele nos convida a imaginarmos um mundo onde todos fossem sãos, para dizer que mesmo aí a loucura seria possível como

acontecimento da linguagem. Através da própria linguagem continuaria sendo possível "confundir seu sentido mais familiar e, através de um único e miraculoso jorro de algumas palavras, colocar o mundo pelo avesso" (FOUCAULT, 2013a, p.52). Isso significa que, mesmo num mundo hipoteticamente sem loucura, ainda seria possível à linguagem desdobrar-se sobre si mesma, constituindo aquilo que foi definido como uma fala esotérica ou como palavra transgressiva. Todo homem que fala se utiliza, mesmo que secretamente, da liberdade de ser louco, assim como todo louco que fala e que parece tornar-se estrangeiro à linguagem dos homens são, também é "prisioneiro do universo fechado da linguagem" (FOUCAULT, 2013a, p.52).

Mas qual seria o motivo de tamanho interesse pela linguagem da loucura em nossa sociedade, ao menos como o entende Foucault? O motivo seria eminentemente ético-político: a ruína de todos os ideais políticos que colocaram a possibilidade de absoluta desalienação humana, questão que caminha ao lado da impossibilidade do estabelecimento de um fundamento moral que se coloque como princípio normativo absoluto para a ação humana ou para a relação consigo e com os outros. Encontra-se aqui, no pensamento de Foucault, a questão de fundo nietzschiano que coloca a modernidade como momento de consumação da morte de Deus, o que significa também o fim das versões laicizadas da realização de um homem total que tomaria o lugar de Deus²¹. A História perde a unidade de seu sentido e desfaz-se o lugar mesmo do Sujeito que supostamente a guiava até então. Ao mesmo tempo, as instituições que tomam a figura do homem desalienado como modelo ideal ou real para sua atividade, perdem seu sentido, restando apenas seu viés de controle social. Mas talvez seja justamente a partir deste esvaziamento dos céus que podemos recolocar a ética e a política a partir de outros termos, alteração que Foucault parece ter encontrado no movimento de desdobra da linguagem cotidiana numa linguagem outra, mudando com isso seus valores. Embora a declaração de Foucault quanto a tal possibilidade seja breve e ao mesmo tempo generalizante demais, sua aposta parece seguir na direção da linguagem como possível eixo de repolitização, na medida em que se tornar louco constituiria uma forma de liberdade:

Eu acredito que poderíamos dizer que, no fundo, nós não acreditamos mais na liberdade política, assim como o sonho, o famoso sonho de um homem desalienado caiu agora em derrisão. De tantas quimeras, o que nos restou? Pois bem, as cinzas de algumas palavras. E nosso possível, nós homens de hoje não o confiamos mais às coisas, aos homens, à História, às instituições; nós o confiamos aos signos.
(...)

²¹ Para um aprofundamento deste tema, veja-se o artigo *Além do homem e homem total* (LEBRUN, 2006, pp.169-198).

Num mundo em que Deus está definitivamente morto, e no qual, apesar de todas as promessas da direita e da esquerda, sabemos que não seremos felizes, a linguagem é nosso único recurso, nossa única fonte. Aquilo que ela nos revela, no vazio mesmo de nossa memória e sob cada uma dessas palavras que galopam através de nossas cabeças, é a maravilhosa liberdade de ser louco. Talvez seja por isso que a experiência da loucura é singularmente aguda em nossa sociedade, e que ela forma, de certo modo, o limite silvano de nossa literatura (FOUCAULT, 2013a, p.54).

Mas sobre este ponto é preciso ressaltar que Foucault de modo algum diz que nossa liberdade estaria em termos delírios de perseguição, escutarmos vozes ou termos surtos psicóticos. Tal liberdade do enlouquecer diz respeito ao poder de transformação historicamente inerente *da* e *na* linguagem, espaço constituído a partir do momento em que ela abandona o reino da representação e passa a adquirir um caráter eminentemente ficcional no sentido mais radical do termo, o que significa que ela produz, que ela cria: "As palavras, seu encontro arbitrário, sua confusão, todas as suas transformações protoplasmáticas, são por si mesmas suficientes para fazer nascer um mundo simultaneamente verdadeiro e fantástico (...)" (FOUCAULT, 2013a, p.56).

Segundo Blanchot, a compreensão foucaultiana da loucura enquanto ausência de obra seria uma apropriação daquilo que ele denominou por desobramento (*désœuvrement*), noção trabalhada em *L'espace littéraire* e na conclusão de *L'entretien infini*²². A emissão radiofônica e o final de *História da loucura* corrobora a hipótese de Blanchot, uma vez que apresenta uma reflexão muito próxima daquela de Blanchot sobre a experiência de Mallarmé, para quem a linguagem poética é um tipo de linguagem que não designa uma coisa e nem dá voz a uma pessoa, mas que *se* fala. A partir de Mallarmé, Blanchot aponta que as palavras têm um poder de fazer desaparecer as coisas, mas também de fazer desaparecer a si mesmas naquilo que elas realizam²³ (BLANCHOT, 2014, p.45). Todo o esforço de Mallarmé seria o de aproximar-se desse ponto em que a extrema negação que caracteriza a linguagem transforma-se numa afirmação:

Quanto mais sentido e ambição toma a Obra, retendo nela não apenas todas as obras, mas todas as formas e poderes do discurso, tanto mais a ausência de obra [*absence d'oeuvre*] parece se propor, sem, contudo, deixar-se designar. Isso se passa com Mallarmé. Com Mallarmé a Obra toma consciência de si mesma e, com isso, apreende-se como aquilo que coincidiria com a ausência de obra - esta última desviando para sempre a obra da coincidência para consigo mesma e destinando-a à impossibilidade. Movimento de desvio [*détour*] em que a obra desaparece na

²² Blanchot apresenta essa hipótese em nota de rodapé (BLANCHOT, 2009b, p.297).

²³ Há toda uma prolongada reflexão blanchotiana em torno ao tema de uma figura da negação que seria diferente da negação determinada hegeliana, a qual faz da afirmação sempre o resultado da dupla negação. Blanchot vincula a ausência de obra a uma negação simultaneamente positiva. Esta temática que parece se inserir no contexto da recepção da filosofia nietzschiana na França dos anos 50 e 60 será abordada no capítulo II.

ausência de obra, mas pelo qual a ausência de obra sempre escapa reduzindo-se a ser apenas a Obra sempre desaparecida²⁴ (BLANCHOT, 2009b, p.622).

A partir de tais reflexões, podemos dizer que não estamos diante de uma exígua liberdade da linguagem pensada como último refúgio. Pois na medida em que confiamos nosso possível aos signos, eles sempre permitirão que o possível deslize rumo a esta região vazia de ruptura de sentido (a ausência de obra), a partir da qual uma multiplicidade indeterminada de sentidos será possível. Logo, aí há "lugar" mesmo para o impossível. Ou seja, confiar nosso possível à linguagem pode conduzir à mesma impossibilidade mencionada no artigo de Blanchot sobre *História da loucura* enquanto provação do pensamento que o faz sair de si mesmo. Pelo contrário, as filosofias que pensam a obra ou a história a partir de estruturas transcendentais da subjetividade, as quais fundamentariam a liberdade ou garantiriam a estrutura e o sentido do devir histórico, são aquelas que mais cerceiam os possíveis. Desta maneira, podemos dizer que, para Foucault, a profunda coerção vinculada à linguagem e suas estruturas é inseparável da liberdade que há na possibilidade do desdobramento da linguagem cotidiana que serve para fins de comunicação (assim como uma moeda serve para estabelecer equivalência entre coisas distintas), numa linguagem outra, e, com isso, mudar os valores veiculados pela linguagem cotidiana. Esse movimento de desdobra do mesmo num outro parece ser aquilo que Blanchot designa como desvio ou ausência de obra; e Foucault detecta que há um isomorfismo entre este desvio e a linguagem enlouquecida. Assim, suspender o reino da língua num gesto de escritura adquire um valor de transformação ético-política quando pensamos que a escritura desvia o sentido da linguagem cotidiana e seus valores, gesto que coloca a literatura regida pela ausência de obra num espaço compartilhado com a escrita da própria tese de Foucault, o espaço da beira do abismo. Logo, não deveríamos nos surpreender que a figura da beira do abismo esteja presente tanto no final de *História da loucura*, quanto no escrito que Blanchot indicou que Foucault provavelmente leu, *L'absence de livre*:

A Obra em que rege a ausência de obra conduz até a loucura aquele que não se chama mais Mallarmé: se possível, entendamos este *até* [*jusqu'à* em itálico no original] como o limite que, ultrapassado, seria a loucura decidida; donde seria preciso concluir que o limite - 'a beira da loucura' - considerado como indecisão que não se decide, ou ainda como não-loucura, é mais essencialmente louco: seria abismo, não o abismo, mas a beira do abismo (BLANCHOT, 2009b, p.628).

²⁴Tudo indica que este trecho do livro publicado em 1969 foi escrito em 1958. Apenas não sabemos em qual meio foi publicado antes. Nossa fonte é o artigo de John McKeane, intitulado *L'absence de livre à venir*, disponível no *Espace Maurice Blanchot*: <http://www.blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=246&Itemid=40#_ftn2>, acessado em 29 de novembro de 2015.

Ressaltamos que esta consideração acerca do limite enquanto ausência de obra não significa que o pensamento deverá engajar-se na procura de um fundamento que estaria do outro lado, *além* do limite. Trata-se de instalar-se no espaço do limiar desobstante que comunica loucura e obra. Como viemos indicando até agora, isso significa não apenas deixar de distinguir loucura de razão e de obra, assim como não aceitar que os conteúdos de verdade das ciências psicológicas do presente orientem uma investigação histórica sobre a loucura. Trata-se também de engajar a si mesmo num processo de alteração, ou de transformação, cuja orientação e finalidade não são possíveis de serem obtidas de antemão e que nunca chegará num acabamento. Um processo de perda de identidade e do nome próprio, eminentemente arriscado, visto que se desenvolve apenas nos limites diante de um abismo. Neste momento, durante a década de 1960, Foucault considerará a linguagem como campo privilegiado e motivador desse tipo de experiência com suas dimensões ético-políticas. Desta maneira, se Foucault futuramente irá estudar a vida como obra de arte entre gregos e romanos, tal maneira de pensar a ética enquanto estética da existência, quando utilizada para pensar as ações políticas no presente, deverá levar em conta que tal obra, tendo como objeto o *bíos*, nunca chegará num acabamento, pois o desvio da coincidência para consigo mesma será parte fundamental da transformação de seu *êthos*. Do mesmo modo, aquilo que faz com que a história não seja um movimento de evolução ou progresso, que ela não possa ser pensada nos termos de uma grande continuidade, será a possibilidade de insurreição que a suspende e abre um espaço que desvia a orientação de seu devir, impedindo-a também de coincidir consigo mesma. Para Foucault, nem a história e nem as práticas de resistência, entendidas nos termos da subjetivação política, podem ser pensadas a partir de um princípio final ou originário que as conduziria à coincidência para consigo mesmas. Essa impossibilidade de coincidência já foi, contudo, esboçada com a noção de ausência de obra.

CAPÍTULO II – LINGUAGEM, TRANSGRESSÃO E NEGATIVIDADE : FABRICAR DIFERENÇA

Introdução

Os anos iniciais da década de 1960, em Foucault, são marcados por uma produção de textos sobre pensadores que pensamos fazer parte de um legado que ainda não foi corretamente avaliado pelos trabalhos críticos. Destacamos, em 1962, uma introdução a *Rousseau, juiz de Jean-Jacques, Le 'non' du père*, artigo publicado na *Critique* sobre o livro de Laplanche sobre Hölderlin, que dá seguimento ao final de *História da loucura* e parece brincar com o conceito homofônico de Lacan; em 1963 Foucault publica o *Prefácio à transgressão*, também publicado na *Critique* e que analisaremos nessa tese, *Le langage à l'infini*, texto seminal sobre linguagem publicado na *Tel Quel*, o artigo *Guetter le jour qui vient*, publicado na NRF sobre o livro *La veille*, de Roger Laporte ; em 1964 temos *La prose d'Acteon*, sobre Klossowski e publicado na NRF, e *La folie, l'absence d'oeuvre*, que já analisamos.

No artigo de homenagem a Bataille, publicado em 1963 na Revista *Critique* pela ocasião da morte do mesmo e, posteriormente, nas obras completas do autor, Foucault traça um conjunto de reflexões que entrelaçam os temas da sexualidade, dos limites (seja Deus, seja a finitude humana), da morte de Deus e, obviamente, a transgressão. Na medida em que o artigo utiliza-se do pensamento nietzschiano e diz respeito à sua recepção na França das décadas de 1950 e início de 1960, uma pequena introdução a essa problemática torna-se necessária. Para isso, tomaremos como fio condutor o livro de Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, publicado em 1962. Essa escolha se deu na medida em que identificamos algumas coincidências temáticas com o artigo sobre Bataille, o que não significa que haja uma convergência absoluta entre as leituras que Foucault e Deleuze fizeram sobre Nietzsche. Desta maneira, haverão aspectos que interessam a Deleuze e não a Foucault. Iremos nos concentrar especificamente em sua reflexão acerca da figura da morte de Deus, do niilismo, e também nas críticas aos pensamentos de matriz hegeliana que Nietzsche permite. Estes seriam os principais elementos do pensamento nietzschiano que parecem interessar a Foucault neste momento.

2.1- O contexto nietzschiano do artigo sobre Bataille.

Segundo a leitura deleuziana do niilismo em Nietzsche, a palavra latina *nihil* donde deriva o niilismo está menos relacionada ao não-ser que ao nada (*néant*). Trata-se de uma

mesma figura com várias faces que compartilham o triunfo das forças reativas²⁵ enquanto característica comum. A primeira figura delimitada do niilismo (niilismo negativo) diz respeito à criação de valores superiores à vida, os quais acabam por depreciá-la. Deste modo, para Deleuze, num primeiro momento o niilismo tratado por Nietzsche não significa tanto uma forma de aniquilação da vontade através da criação de valores superiores à vida. Nesta sua primeira figura, niilismo diz respeito ao fato de que a criação dos valores superiores relaciona-se a uma vontade de nada, de aniquilar a vida, a qual se alia ao devir reativo das forças (DELEUZE, 2014, p.231). Seja Deus, seja um outro mundo, seja a essência, o bem, o verdadeiro, o supra-sensível, todos esses valores são criados por uma espécie de aliança entre a vontade de nada e as forças reativas.

A segunda figura do niilismo (niilismo reativo) diz respeito à depreciação daqueles mesmos valores superiores à vida: nega-se sua existência ou atacam-se tais valores superiores. No entanto, isso nada mais é que um aprofundamento do niilismo, na medida em que a vida que resta ainda é uma vida depreciada, assim como a negação dos valores superiores continua fruto do triunfo das forças reativas. A negação que preside o niilismo reativo é do mesmo tipo daquela do niilismo negativo, sendo incapaz de afirmar algo diferente de uma forma de vida reativa cujo limite é a negação de toda vontade²⁶. Logo, a segunda figura é um aprofundamento da primeira na medida em que as forças reativas continuam triunfando, sua diferença residindo no fato de que agora elas não precisam mais da vontade de negar, visto que a negação triunfa sobre a própria vontade. Segundo Deleuze,

à pouco, depreciava-se a vida do alto dos valores superiores. Aqui, pelo contrário, fica-se apenas com a vida, mas esta vida ainda é a vida depreciada, que agora continua num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, seguindo sempre mais longe em direção a seu próprio nada. À pouco opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência: tudo é apenas aparência, essa vida que nos resta, por si mesma é aparência. O primeiro sentido do niilismo tinha seu princípio na vontade de negar como vontade de potência. O segundo sentido, 'pessimismo da fraqueza', encontra seu princípio na vida reativa por si mesma, nas forças reativas reduzidas a si mesmas (DELEUZE, 2014, p.233).

²⁵ A diferença entre as forças ativas e reativas é determinada por um conjunto de fatores que as definem, e não pelo resultado momentâneo de sua interação, visto que o mais comum é que as forças reativas predominem: "a força reativa é: 1º força utilitária, de adaptação, limitação parcial; 2º força que separa a força ativa daquilo que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); 3º força separada daquilo que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si (reino dos fracos ou dos escravos). E paralelamente, a força ativa é: 1º força plástica dominante e subjugante; 2º força que vai ao extremo daquilo que ela pode; 3º força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação" (DELEUZE, 2014, p.95). Como veremos posteriormente, Foucault deixa completamente de lado essa classificação das forças.

²⁶ A segunda figura ainda pode aprofundar-se numa terceira, caracterizada justamente pela ausência da vontade, chamada de "niilismo passivo" (DELEUZE, 2014, p.234). No entanto, apesar de importante para os estudos nietzschianos, essa figura é praticamente irrelevante para Foucault.

Neste caso, podemos pensar o niilismo tomando como eixo a relação do pensamento com a nova figura da finitude na modernidade. Essa nova figura coloca em questão o próprio acesso do homem a seu ser enquanto sujeito autônomo. Neste mesmo momento também nascem ideais políticos e científicos que, diante desta nova figura da finitude, buscam apenas contorna-la, ou ainda a incorporam com a condição da neutralização de sua ameaça. De toda maneira, eles a integram num processo teleológico ao final do qual o homem poderá se reencontrar consigo mesmo e essa alteridade ameaçadora constituinte sera, finalmente, apaziguada ao tornar-se um fundamento. Neste contexto, tanto as filosofias quanto as políticas que visam toda forma de desalienação ou reapropriação de uma essência humana, nada mais fazem que recolocar o Homem no mesmo trono recentemente ocupado por Deus. Elas têm em comum o fato de fazerem apenas uma inversão de lugares, uma permutação entre termos que conserva os seus respectivos lugares. Deus e Homem trocam de lugar sem nunca transformarem-se em algo outro, de maneira que os predicados referentes ao homem e a Deus são conservados no movimento de sua permutação.

Esse é um dos motivos da desconfiança de Nietzsche para com os ideais políticos nascentes no XIX, os quais parecem partilhar do mesmo fundo niilista que nasce com a criação dos valores superiores e o triunfo das forças reativas. Segundo Deleuze, é o homem reativo quem toma o lugar de Deus:

Por muito tempo a vida reativa se esforça para secretar seus próprios valores e o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. Estes são os novos valores que nos são propostos no lugar dos valores superiores; estes são os novos personagens propostos para o lugar de Deus (DELEUZE, 2014, p.237).

Foucault parece coadunar com o homem louco que anuncia a morte de Deus no §125 de *A gaia ciência*, quando este interpela os homens que riam de sua diatribe; pois seu riso indicava que eles não compreenderam, na sua radicalidade, as implicações deste evento:

Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? (...). Não sentimos na pele o sopro do vácuo? (...). ‘Eu venho cedo demais’ disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens (NIETZSCHE, 2007, GC§125, p.148).

De fato, os homens que estavam no mercado não compreenderam o louco com sua lanterna em plena manhã, pois já haviam trocaram Deus por outros ideais que agora estão em seu

lugar. Porém, é o próprio lugar de Deus que continua conservado, e talvez mais forte justamente porque reocupado. As implicações dessa morte, que significa o fim do infinito, são apenas entrevistas por parte das pessoas do mercado após o término da veemente interpelação do homem louco: trata-se do momento de silêncio desconfortável. No caso específico de Foucault, poderíamos dizer que esses homens não se deram conta de que surgiam novas figuras da finitude, como o trabalho, a vida e a linguagem, as quais acabam com a possibilidade de colocar o homem como sujeito, quer de si mesmo, quer da história. Tais formas da finitude apontam para uma alteridade irreduzível e constituinte do homem, a qual impede qualquer forma de reconciliação entre ele e sua essência. Um pensamento que se colasse à prova dessa finitude deveria, então, admitir uma negatividade que não apenas mata Deus, mas que mata Deus como predicado, impedindo que qualquer outra figura tome seu lugar. Isso significa uma negatividade que não pode tornar-se um fundamento.

Neste sentido, a insatisfação para com o caráter reconciliatório das filosofias hegelianas também aproxima Foucault da leitura deleuziana de Nietzsche. Para o filósofo de Iena, por exemplo, a morte de Cristo é pensada como a resolução de uma oposição através da "reconciliação entre finito e infinito, a unidade de Deus e do indivíduo, o imutável e o particular" (DELEUZE, 2014, p.246). Outra figura hegeliana da reconciliação é aquela do homem com sua finitude pensada como possibilidade de loucura, tal como consta no §408 da *Enciclopédia*, quando do elogio à Pinel: neste caso também a finitude é contornada a partir da recondução da alteridade, representada pelo gênio da particularidade, rumo à idealidade²⁷. O pensamento pós-hegeliano seguiu a mesma linha; de Bauer, a Feuerbach não se fez nada mais que substituir Deus pelo Homem através das figuras da consciência de si ou do ser genérico que é o homem enquanto espécie²⁸. Ou seja, a dialética nada mais faz que operar mudanças abstratas entre os termos de sujeito e predicado, ignorando a diferença como princípio genético:

Mas aquele que é sujeito e aquele que é predicado não mudaram; eles continuam tão pouco determinados quanto no início e tão pouco interpretados quanto possível: tudo se passou nas regiões médias (...). A oposição pode ser a lei da relação entre os produtos abstratos, mas a diferença é o único princípio de gênese ou de produção, a qual produz a oposição como simples aparência (DELEUZE, 2014, p.247).

²⁷ Esta temática em Hegel será abordada no ítem 2.2.

²⁸ Neste contexto, para Deleuze, Max Stirner ocupa um lugar à parte como uma espécie de último dialético, o qual apontou para o fato de que este pensamento implicava numa profunda conservação dos termos através de sua permutação e reconciliação, o que faz do saber absoluto hegeliano, ou do Homem como ser genérico ou espécie, ainda outras figuras de alienação (DELEUZE, 2014, pp.249-255).

A figura nietzschiana do além-do-homem (*Übermensch*), no interior desta discussão, é pensada também em divergência para com os pensamentos de matriz dialética. Não se trata do homem que ocupa o lugar de Deus (após Deus ter tomado uma figura humana com Cristo), mas sim daquilo que se torna possível após a transformação, de fato, nos predicados de Homem e Deus. Esta transformação remete à transvaloração dos valores; ou seja, uma mudança no campo de onde derivam os valores, uma mudança nas forças. Neste sentido, trata-se de uma mudança nos predicados Homem e Deus, a qual os transformaria em algo completamente outro. Por esta razão o além-do-homem não pode ser pensado enquanto uma potencialização de qualquer atributo humano ou desalienação de sua essência, mas sim como algo completamente outro que humano:

ele difere em natureza para com o homem, para com o eu [*moi*]. O além-do-homem se define por *uma nova maneira de sentir*: um outro sujeito que o homem, um outro tipo que o tipo humano. *Uma nova maneira de pensar*, outros predicados que o divino; pois o divino ainda é uma maneira de conservar o homem e de conservar o essencial de Deus, Deus como atributo. *Uma nova maneira de avaliar*: não uma mudança nos valores, não uma permutação abstrata ou uma inversão dialética, mas uma mudança e uma guinada no elemento do qual deriva o valor dos valores, uma 'transvaloração' (DELEUZE, 2014, p.257).

Para Deleuze, a figura do homem superior de *Assim falou Zaratustra* ainda seria vinculada à negação hegeliana, sendo interpretada enquanto uma tentativa de transformar reação em ação, porém sem mudar o princípio da negação enquanto motor da ação, ou seja, sem a transvaloração:

O homem superior pretende inverter os valores, converter a reação em ação. Zaratustra fala de outra coisa: transmutar os valores, converter a negação em afirmação. Oras, a reação jamais tornar-se-á ação sem esta conversão profunda: é preciso de início que a negação torne-se potência de afirmar (...). O elemento da afirmação, eis aquilo que falta ao homem, mesmo e acima de tudo ao homem superior (DELEUZE, 2014, p.267).

Isso significa que a transvaloração se dá a partir de uma transformação no campo das forças que definem o valor dos valores. Mais especificamente, ela está relacionada a uma transmutação na própria negação, elemento considerado definidor dos valores humanos. Deleuze parece levar em consideração a tese hegeliana segundo a qual a negação é o princípio motriz do devir, mas para mostrar que esta é apenas uma face do mesmo, a qual pode ser denominada como niilismo; e que a saída do niilismo se dá por uma auto-transformação da negação em afirmação, movimento que coloca em jogo os limites do humano.

Desta maneira, para Nietzsche, a saída do niilismo se dá por um movimento interno a este, e não a partir de uma força exterior: "De fato o niilismo é vencido, mas vencido por ele mesmo" (DELEUZE, 2014, p.270). O niilismo só está completo quando já não é mais niilismo, ou seja, quando há transvaloração dos valores conhecidos até hoje, sendo *hoje* a partícula que se refere ao ponto da mudança do devir reativo das forças para o devir ativo. Para elucidar este tema, Deleuze faz uma distinção de inspiração kantiana entre, por um lado, aquilo que podemos conhecer da vontade de potência, que é sua *ratio cognoscendi*: trata-se do devir reativo das forças ou simplesmente do negativo como qualidade da mesma; por outro lado, sua *ratio essendi* é definida pelo devir ativo das forças, e sua essência é irreduzível a nosso conhecimento uma vez que remete ao ponto de transmutação dos valores conhecidos até hoje. Isso significa que a *ratio essendi* da vontade de poder é uma afirmação que porta uma outra possibilidade de pensar, mas que ainda não se conhece:

aquilo que conhecemos da vontade de potência é de toda forma dor e suplício, mas a vontade de potência é ainda a alegria desconhecida, a felicidade desconhecida, o deus desconhecido. (...). A outra face da vontade de potência, a face desconhecida, a outra qualidade da vontade de potência, a qualidade desconhecida: a afirmação. E a afirmação, por sua vez, não é somente uma vontade de potência, uma qualidade da vontade de potência, ela é a *ratio essendi da vontade de potência em geral* (DELEUZE, 2014, p.271).

A transmutação da negação em afirmação se dá pelo fato de que, com a ruptura da aliança das forças reativas com a vontade de nada, a vontade de nada também rompe com as forças reativas, inspirando no homem o gosto por se destruir ativamente. Com isso, segundo Deleuze, a vontade de nada

passa para o lado da *afirmação*, se vincula a uma *potência de afirmar* que destrói as próprias forças reativas. A destruição torna-se ativa na medida em que o negativo é transmutado, convertido em potência afirmativa: 'eterna alegria do devir' que se declara em um instante, 'felicidade do aniquilamento', '*afirmação* do aniquilamento e da destruição' (DELEUZE, 2014, p.274).

Apenas assim a negação torna-se afirmativa, os valores conhecidos são destruídos afirmativamente. Para Deleuze isso não significa que a negação é eliminada do devir, mas que a mesma torna-se um modo de ser da afirmação, pois enquanto a negação se *opõe* à afirmação, a afirmação *difere* da negação. Esta forma de afirmação, denominada dionisíaca, não pode ser identificada à sua correlata dialética na medida em que não deriva de uma dupla negação; ela só se completa quando afirma a si mesma uma segunda vez. Ou seja, trata-se de uma dupla afirmação: "Desta maneira, o próprio da afirmação é retornar, e da diferença se

reproduzir. Retornar é o ser do devir, o um do múltiplo, a necessidade do acaso: o ser da diferença enquanto tal, ou o eterno retorno" (DELEUZE, 2014, p.296).

Ao que tudo indica, o viés da leitura deleuziana que se esforça para encontrar, na reflexão nietzschiana sobre a vontade de potência, elementos para a constituição de um campo transcendental de forças afastado da figura do sujeito, tal como este foi concebido por Kant e, especialmente pelas posteridades pós-kantianas, não é tão importante para Foucault quanto o é para Deleuze²⁹. No entanto, não podemos dizer o mesmo acerca da capacidade de diagnóstico do pensamento nietzschiano organizado a partir do evento da morte de Deus, do niilismo, da finitude moderna e da questão da negatividade: para Deleuze como para Foucault, a figura do Homem desalienado e da negação dialética como estruturante do devir conduzem às sombras de Deus como fundamento ou predicado e à continuação de uma história do Mesmo que, apesar de apresentar um fundo metafísico, também repercute no campo político a partir do momento em que a política utiliza-se desta problemática para fundamentar-se.

O capítulo final do livro de Deleuze é, então, outro instrumento que ajuda a compreender como o rechaço foucaultiano dos esforços filosóficos para contornar a finitude também apresentam uma vertente política. Pensamos ser possível fazer um paralelo entre esta leitura de Nietzsche, o artigo de Foucault sobre Bataille, e algumas avaliações políticas de Foucault sobre o presente partindo da hipótese condutora de que boa parte da filosofia e das políticas modernas seriam vinculadas especialmente à figura do niilismo que trocou o fundamento divino pelo correlato laico do Homem. Isso se passa na medida em que tais políticas e filosofias apenas trocaram Deus pelo Homem, ainda que o último seja uma promessa de realização e desalienação futura a partir de um processo revolucionário, ou de um equilíbrio social que trará felicidade através de um mercado de livre concorrência e iniciativa³⁰. Todas estas políticas têm em comum um esforço de pacificação da finitude, de

²⁹ Veja-se, por exemplo, como Deleuze insere Nietzsche na discussão pós-kantiana sobre a questão da síntese (DELEUZE, 2014, pp.87-91). Ainda quanto ao kantismo, basta verificar a súbita introdução de uma *ratio essendi* e uma *ratio cognoscendi* da vontade de poder. Outro elemento que torna a leitura de Nietzsche feita por Foucault, mas também por Bataille e Blanchot, irreduzível à de Deleuze, diz respeito ao vitalismo. Não parece que o vitalismo seja uma peça fundamental nesse livro de juventude de Deleuze; contudo a ênfase de Foucault, Blanchot e Bataille na relação entre linguagem e morte torna seu pensamento até certo ponto hostil à herança spinozista e bergsoniana. Sobre isso ver o capítulo IX da tese de Mauer (MAUER, 2012).

³⁰ No entanto, precisamos fazer a ressalva de que estabelecer a divisão entre diferentes formas do niilismo, ou mesmo fazer uma tipologia de forças, não é de modo algum uma preocupação para Foucault. Ao que tudo indica, em sua leitura, o filósofo francês deixa de lado estes elementos do pensamento nietzschiano mesmo durante a década de 1960, apesar de ter conhecimento sobre os mesmos, tal como podemos encontrar nas anotações do filósofo nas duas caixas sobre filosofia alemã presentes no gabinete de manuscritos da BNF, caixas 33 e 43 respectivamente. Sendo a última datada da década de 1950, e contendo anotações sobre Nietzsche, Hegel, Heidegger, Schopenhauer e Hölderlin, encontramos nela algumas poucas anotações acerca da vontade de poder. Mesmo ao ser mencionada no curso *Lições sobre a vontade de saber*, em 1970, Foucault menciona a vontade de

modo que o predicado divino é mantido, havendo apenas uma mudança no sujeito ao qual ele é atribuído. Com este contexto teórico, podemos compreender melhor algumas entrevistas desse período, nas quais Foucault dirá que desvencilhar-se do humanismo é uma tarefa simultaneamente teórica e política. Pois tanto o comunismo da URSS quanto o capitalismo do outro lado da cortina de ferro compartilhavam da realização do homem, sua liberdade e sua essência, como finalidade política:

Salvar o homem, redescobrir o homem no homem, etc., é o fim de todas essas empreitadas tagarelas simultaneamente teóricas e práticas para, por exemplo, reconciliar Marx e Teilhard de Chardin (tentativas inundadas de humanismo que esterilizam há anos todo trabalho intelectual...). Nossa tarefa é de nos desvencilharmos definitivamente do humanismo, e é neste sentido que nosso trabalho é um trabalho político; na medida em que todos os regimes do Leste ou do Oeste fazem passar seus maus produtos sob a bandeira do humanismo (FOUCAULT, 2001a, p.544).

Quanto ao pensamento sartriano, significativamente mais elaborado, Foucault mostrará como especialmente seu viés dialético está imbuído de um humanismo que não é mais suficiente para pensar um presente no qual a desalienação do homem mostra-se como uma tarefa herdeira de um universalismo perigoso do século XIX, retomado no XX como propaganda política de regimes político-econômicos concorrentes, mas que criaram sociedades com relações familiares e controles sociais muito semelhantes. Numa entrevista de 1966 com Claude Bonnefoy, Foucault destacará a relação entre dialética e humanismo a partir de várias facetas:

(...) porque ela é uma filosofia da história, porque ela é uma filosofia da prática humana, porque ela é uma filosofia da alienação e da reconciliação. Por todas essas razões e porque no fundo ela sempre é uma filosofia do retorno a si-mesmo, a dialética de certa maneira promete ao ser humano que ele tornar-se-á um homem autêntico e verdadeiro. Ela promete o homem ao homem e, nesta medida, ela é indissociável de uma moral humanista. Neste sentido, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo são, evidentemente, Hegel e Marx³¹ (FOUCAULT, 2001a, p.569).

poder apenas como plano anterior à identificação entre conhecimento e verdade; sem fazer uma tipologia das forças ativas ou reativas e sem maiores considerações como o faz Deleuze.

³¹ Destacamos tratar-se aqui de um Marx lido por Sartre, e não por Althusser. A colocação de Marx no seio do pensamento dialético e humanista é matizada por Foucault em outros momentos. Na entrevista *Quéstions à Michel Foucault sur la géographie*, do início de 1976, o Marx do *18 de Brumário de Louis Bonaparte* será colocado num regime de pensamento diferente daquele que estabelece o homem como simultaneamente sujeito e objeto de conhecimento. Ao mesmo tempo em que nesta obra não haveria um privilégio do Estado para pensar as relações de poder, também não há uma primazia do tempo com relação ao espaço; de modo que ele não seguiria a tendência de explicar as transformações históricas a partir de uma consciência individual ou coletiva (FOUCAULT, 2001b, pp.33-34; 38-39). Já em 1978, na entrevista com Trombadori, Foucault mostrará a possibilidade de um Marx não humanista, e quiçá não dialético, especialmente quando misturado com Nietzsche, Bataille e Blanchot: “Voltemo-nos então para uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como entendê-la? Para mim aquilo que deve ser produzido não é o homem tal como a natureza o teria desenhado, ou tal como sua

Enquanto as antropologias filosóficas desenham a história a partir das totalizações em curso e da tomada de consciência, as análises das estruturas sociais realizadas por Lévi-Strauss, os isomorfismos dos mitos indo-europeus em Georges Dumézil e os estudos da linguagem como estruturação do inconsciente em Lacan, evidenciam os sistemas que existem antes de toda existência humana e que, apesar de lógicos, não obedecem às estruturas da consciência. Por um lado, Foucault dirá que o papel da filosofia é diagnosticar o presente. Isso significa que, se há um estruturalismo linguístico que, nas ciências sociais, permitiu o estudo de conjuntos sistemáticos de relações de parentesco ou de mitos, também há um outro tipo que se volta para para “o conjunto de relações práticas ou teóricas que definem nossa modernidade”. Logo, para Foucault, haveria “um tipo de filosofia estruturalista que poderia se definir como a atividade que permite diagnosticar aquilo que é o hoje” (FOUCAULT, 2001a, p.609). Se nós pensamos somente a partir de uma linguagem que apresenta suas leis de transformação, na entrevista com Madeleine Chapsal, de 1966, Foucault dirá: “A tarefa da filosofia atual, e de todas as disciplinas teóricas que eu nomeei, é de trazer à luz esse pensamento anterior a todo pensamento, esse sistema anterior a todo sistema... Ele é o fundo sobre o qual nosso pensamento ‘livre’ emerge e scintila por um instante” (FOUCAULT, 2001a, p.543). Com isso, as diferentes disciplinas estruturais permitem o estudo dos sistemas discursivos que regem nosso presente sem extrair positividade da finitude humana e sem fundar o homem como sujeito que conhece a si mesmo como objeto.

Porém, os escritos foucaultianos que giram em torno das figuras da ausência de obra, da transgressão, do duplo, em suma, sobre o pensamento não-dialético de Bataille, Blanchot e Klossowski, não se preocupam com o estabelecimento de semelhantes sistematicidades simbólicas. Qual seu valor então, para Foucault? Pensamos que eles fariam parte de uma constelação de pensamento que não promete mais ao homem um retorno a si mesmo, mas que atua no sentido de possibilitar uma saída de si mesmo. Este seria um dos principais indícios de que, se Foucault se interessou e se aproximou do estruturalismo, especialmente na época de *As palavras e as coisas*, ele nunca foi de fato e inteiramente estruturalista. Os escritos que Foucault dedicou a Bataille, Blanchot, Klossowski, mas também a Hölderlin e Roger Laporte, podem ser considerados como a maior prova desta não identificação. Nestes escritos a linguagem não é analisada em sua sistematicidade, mas como catalisadora de uma experiência

essência o prescreveu; nós temos que produzir algo que ainda não existe e que nós ainda não sabemos o que será” (FOUCAULT, 2001b, p.893).

que joga o homem de encontro com o invivível de sua finitude. Logo, estamos de acordo com Philippe Sabot quando este afirma:

Lá onde as linguagens formais conduzem a positividade do homem à articulação lógica de um sistema significante de onde ele [o homem] se ausenta, a linguagem literária o submete a uma experiência [*épreuve*] radical de sua finitude. A literatura contemporânea (aquela que se organiza em torno das figuras tutelares de Bataille, Blanchot, Artaud e Roussel), ocupa assim, na construção de conjunto de Foucault, uma posição ao menos tão importante quanto aquela que ele concede à linguística e aos saberes estruturais: nela de fato se articula, sob a forma de uma experiência fundamental à margem de todo saber positivo do homem sobre o homem, as condições de um abandono [*déprise*] radical deste pensamento do Mesmo que havia redobrado a finitude sobre ela mesma no movimento autofundacional da antropologia (SABOT, 2006, p.181).

Podemos dizer que aquilo que unifica o pensamento dos autores mencionados por Sabot seria o fato deles fazerem da literatura não um setor da cultura, mas uma experiência de pensamento em que aquilo que está em jogo é uma alteração de si mesmo. Porém, nestas experiências não há um si mesmo pré-definido a ser atingido, e nem uma lógica universal que garanta a trajetória inalterável deste movimento. A possibilidade de um pensamento que promova uma saída de si mesmo, ou ainda, que permita tornar-se outro e não mais pensar a partir do Mesmo, de deslocar-se do solo a partir do qual nossa própria cultura pensa, é o que será visto a seguir.

2.2- A morte de Deus e o novo reino ilimitado do Limite

Em seu artigo sobre Bataille, Foucault diz que a sexualidade contemporânea não é caracterizada por ter sido finalmente liberada graças a um saber sobre a natureza, o qual ter-se-ia depurado dos preconceitos religiosos e morais que interditavam o desenvolvimento de um verdadeiro conhecimento. No entanto, ao invés de colocá-la como objeto histórico, efeito de um conjunto de práticas de vigilância, de saberes e de relações de poder, como o fará posteriormente, neste momento Foucault caracteriza a figura moderna da sexualidade enquanto uma instância que joga o homem contra seus próprios limites, os quais seriam os novos definidores da situação moderna após a morte de Deus. No artigo são destacados três desses limites, os quais dizem respeito aos saberes modernos que colocaram em questão a figura do sujeito identificado à consciência, autonomia ou síntese das representações: o inconsciente, a lei e a linguagem, tal como abordados pela psicanálise, a etnologia estrutural e a linguística após Saussure, respectivamente. Porém, como mencionado na citação anterior de Sabot, o que interessará Foucault é antes a experiência limite do erotismo como experiência

radical da finitude e não os sistemas simbólicos que o regem. Todo o artigo se desenvolve a partir desta linha.

No contexto destes novos limites, a transgressão é pensada como uma profanação num mundo de onde Deus se retirou. É preciso compreender a morte de Deus não como a constatação de sua inexistência, mas como "o espaço doravante constante de nossa experiência" (FOUCAULT, 2001a, p.263). Tal espaço coincide histórica e estruturalmente com o tipo de linguagem conferida à sexualidade - uma linguagem que não é mais regida pelo princípio de representação, mas sim por uma autoimplicação vazia que pode abrigar novas figuras como os paradoxos e mesmo o sem-sentido. Este é o momento em que filólogos e filósofos como Nietzsche desconfiam abertamente da estrutura eminentemente gramatical de certas categorias do pensamento, assim como é também o momento em que o inconsciente é definido a partir da linguagem, e, já em seu momento mais incipiente, a linguagem de Sade desafiava a lógica e o realismo na enunciação do desejo. Para demarcar este espaço da experiência moderna, Foucault mostra como a morte de Deus está intimamente relacionada a uma experiência dos limites e da finitude. Pois além de furtar a possibilidade de pensar a exterioridade do ser, tal experiência-limite mostra que pensar o ser do limite é pensar aquilo que não tem fim:

A morte de Deus, furtando de nossa existência o limite do Ilimitado, a reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, e, conseqüentemente, a uma experiência *interior e soberana*. Mas uma tal experiência, em que cintila a morte de Deus, descobre sua própria finitude como seu segredo e sua luz, o reino ilimitado do Limite, o vazio desse atravessamento [*franchissement*] onde ela falha e falta. Nesse sentido, a experiência interior é inteiramente experiência do *impossível* (o impossível sendo aquilo de que fazemos experiência e aquilo que a constitui). A morte de Deus não foi apenas o 'acontecimento' que suscitou a experiência contemporânea sob a forma que nós a conhecemos: ela desenha infinitamente a sua grande nervura esquelética (FOUCAULT, 2001a, p.263).

É preciso explorar ainda mais o início desse texto, o qual pode ser caracterizado enquanto um diagnóstico epocal. No mundo ocidental onde o Infinito ou Ilimitado era identificado a Deus, os limites do humano eram remetidos especialmente a este Infinito que o ultrapassava. Logo, a finitude humana era real, mas não era remetida aos limites de seu corpo vivo, da linguagem que fala, das estruturas que regem sua sociedade, ou do inconsciente que lhe escapa. Por certo que a figura divina garantia a liberdade humana e seu acesso à verdade, mas, ao mesmo tempo, era um além cuja inadequação metafísica humana não poderia alcançar. Segundo Chevallier, no momento anterior à retirada de Deus, a finitude humana

não havia sido remetida ainda unicamente à empiria, pois era sempre medida em relação a algo que era maior que ela: uma altura que era simultaneamente interpelação e promessa. O novo embate com a finitude tornou-se possível com a Ilustração esvaziando o céu. Mas com isso ela também precipitou a queda daquilo que acreditava liberar e promover: o homem (CHEVALLIER, 2011, pp.244-245).

Sobre este mesmo tema, a leitura de Gérard Lebrun é precisa ao mostrar que, até a modernidade, a filosofia fundava o conhecimento humano a partir de um esforço para suprimir a distância entre representação e ser. Mas, a partir da constituição de determinados objetos irrepresentáveis como trabalho, vida e linguagem, "o ser humano - transformado em *homem* - agora somente poderá praticar o 'Conhece-te a ti mesmo' mediante recurso a saberes que não mais dependem de sua clara consciência, e que ameaçam seu estatuto de Sujeito" (LEBRUN, 1985, p.10). Assim, a finitude clássica se diferencia da moderna na medida em que, grosso modo, a primeira impunha ao conhecimento uma necessidade de se desvencilhar dos erros da imaginação e dos sentidos para ter acesso ao ser; por sua vez, no caso moderno, a finitude ameaça o sujeito que pensa a partir de sua própria constituição:

Para marcar essa nova Finitude, já não é mais preciso meditar na dependência da substância criada relativamente ao Criador, ou na fragilidade do 'junco pensante' perante um universo que pode esmagá-lo a qualquer momento. Não é preciso, sequer, confrontar as condições de meu conhecimento com a Idéia de um 'entendimento intuitivo'. Estamos postos, agora, diante de um *Faktum* que escapara ao pensamento clássico: a saber, que o ser humano somente se pode pôr como sujeito e como indivíduo porque já está 'aprisionado' num elemento estranho, investido por algo que lhe é Outro. - Por certo, o classicismo podia falar de 'meu lugar limitado no universo, (de) todos os marcos que medem meu conhecimento e a minha liberdade' - mas não chegava a reconhecer esta alienação constitutiva, inextirpável. (...). Nada, em todo caso, que indique que algo contesta, ameaça o pensamento no seu próprio interior (LEBRUN, 1985, pp.10-11).

A figura ameaçadora da alteridade identificada à finitude moderna é compreendida por Lebrun enquanto correlato da negatividade, a qual provocou inquietação em boa parte da filosofia que se deparou com a questão³². No plano da obra foucaultiana, Lebrun localiza a emergência desta nova finitude a partir de *História da loucura*, na passagem que marca o fim da desrazão clássica e o nascimento da psicologia moderna. Resumidamente, ao mesmo tempo em que a desrazão tende a desaparecer, os loucos não são mais considerados enquanto

³² Por isso encontramos em Lébrun uma breve referência à passagem de *Diferença e repetição* em que Deleuze também explora este tema, embora a partir de um ponto de vista supra-histórico numa discussão com o *Teeteto* de Platão e com a história da filosofia até Hegel. Em linhas gerais, Deleuze critica a redução da figura do negativo ao mero erro, figura dogmática, na medida em que o último só existe remetido ao inverso do qual ele se distancia (a verdade). Para Deleuze é preciso encarar a negatividade a partir de uma interrogação transcendental, e não simplesmente reduzi-la ao erro: "Logo, é preciso revirar tudo: é o erro que é um fato arbitrariamente extrapolado e projetado no transcendental; quanto às verdadeiras estruturas transcendentais do pensamento e ao 'negativo' que as envolve, talvez seja preciso procurá-las em outro lugar, em outras figuras que não no erro" (DELEUZE, 1993, p.195).

seres afastados *da verdade*, mas sim de *sua verdade* enquanto homens. Logo, eles podem ser reinseridos na sociedade através do tratamento proposto pela psiquiatria incipiente. Mesmo a filosofia participa deste movimento, com o exemplo do elogio de Hegel a Pinel no §408 da *Enciclopédia*. Neste trecho, a loucura é considerada enquanto triunfo do gênio maligno da particularidade na consciência, o qual impede que o sujeito a ultrapasse em direção à idealidade:

Es el genio maligno del ser humano que se hace dominante en la locura, pero [siempre] en oposición y contradicción contra lo mejor y lo racional que se da a la vez en el ser humano, de modo que este estado es perturbación y desgracia del espíritu dentro de sí (HEGEL, 2005, p.463).

Neste contexto, Hegel considera a loucura como uma contradição no interior da razão do louco, e não como uma perda absoluta ou “abstrata” da mesma (segundo sua terminologia). Mesmo a doença é compreendida de modo análogo, enquanto uma perda parcial da saúde, uma contradição na mesma, de modo que sua perda total seria a morte. Por esta razão o tratamento da loucura não pode envolver apenas o lado físico da doença, mas precisa também do diálogo, prática pela qual o psiquiatra tentará desfazer as ilusões que prendem o louco na particularidade e pacificar, assim, a contradição que atormenta sua razão. Finalmente, o que encontramos neste trecho é nada outro que mais uma forma de neutralização “*de la finitud que se le agarra*” (HEGEL, 2005, p.462). Mesmo na *Fenomenologia do espírito*, onde há, de fato, um embate entre a consciência e a loucura, o qual se dá justamente a partir da figura do *Neveu de Rameau*, tal momento de aliança entre dialética e desrazão, contra o entendimento, é apenas passageiro, conduzindo inevitavelmente ao saber absoluto³³.

Mas o aparecimento moderno da loucura não se resume apenas a essa internalização, como mostramos anteriormente. Se, por um lado, agora o louco faz a mediação a partir da qual o homem são reconhece a si mesmo enquanto tal, se o pensamento moderno tenta reconduzir a finitude a uma positividade, uma vez que a negatividade do doente mental é transformada numa fonte de conhecimento, por outro lado, esse duplo do homem que se olha no espelho pode ganhar uma autonomia e ameaçar a originalidade de seu original. Pois o caminho é reversível: se os loucos são racionais desviados, os são estão sempre diante da ameaça do desvio da loucura - e como pudemos ver através das emissões radiofônicas de 1963 e de *Loucura, ausência de obra*, tal desvio provém essencialmente da linguagem. Essa

³³ Sobre isso ver especialmente a sessão *O espírito*, subseção *O espírito alienado de si mesmo. A cultura* (HEGEL, 2011, p.336).

via foi aberta desde o nascimento da modernidade, muito embora parte dos saberes modernos não a seguiram a fundo, pois, segundo Lebrun,

uma coisa é a 'experiência' que aparece, outra coisa os discursos dos psicólogos, médicos, e filósofos que vivem essa 'experiência'. Eles preferem representar, a seus olhos e aos nossos, o louco como um ser racional diminuído, quando na verdade o louco, por obra deles, tornou-se aquele cuja presença me faz sentir (ou deveria me fazer sentir) a minha fragilidade de *vernünftiges Wesen*, de ser racional (LEBRUN, 1985, pp.18-19).

Embora Lebrun não ressalte que a possibilidade de enlouquecer diz respeito a uma experiência da linguagem moderna, principal responsável por mostrar a fragilidade da razão, ele demarca aquilo que Foucault posteriormente irá criticar com relação às analíticas da finitude. Em *As palavras e as coisas*, tal crítica dirige-se justamente às manobras que visam contornar a ameaça constitutiva à unidade do sujeito pensante, a qual provém de tais figuras de finitude. Por esta razão o artigo de Lebrun destaca o fato de que a crítica foucaultiana à fenomenologia, e especialmente à sua derivação existencialista, não pode ser compreendida apenas como uma censura epistemológica quanto à reduplicação de elementos empíricos no campo transcendental e vice-versa, ou seja, por ela misturar descrição e fundação (LEBRUN, 1985, pp.12-13). Ou seja, Lebrun nos faz pensar que não se trata tanto de dizer que estas filosofias não compreenderam bem o pensamento de Kant, mas sim que lhes falta coragem, ousadia ou decisão para não reconduzir o Outro à esfera do Mesmo, e assim, explorar quais formas de pensamento tal gesto possibilitaria - relembremos que *As palavras e as coisas* pôde ser considerado uma história do Mesmo, e *História da loucura* uma história do Outro. Não foi este o caso, por exemplo, da anatomia patológica, examinado em *O nascimento da clínica*. Para Foucault, Bichat radicalizou a finitude humana a partir do momento em que não considerou mais a morte como uma contranatureza, mas sim num entrelaçamento inextrincável com a vida num único tecido: "a morte não se insinua apenas sob a forma do acidente possível; ela forma, com a vida, com os seus movimentos e o seu tempo, a trama única que a um só tempo a constitui e a destrói" (FOUCAULT, 2015, p.180).

Todavia, se tanto a anatomia patológica quanto a psicologia passaram a fazer a negatividade produzir conhecimento, ainda faltou à última o gesto de considerar a loucura numa relação de troca efetiva com a razão. Pois aquilo que se passa, ao fim e ao cabo, na constituição da psicologia, é a tentativa de sempre reconduzir a loucura à razão, quer seja ao transformá-la em doença mental (buscando assim submeter o homem a um conhecimento verdadeiro), quer seja quando ela busca fazer um retorno ao vivido (como no caso da analítica

existencial). Em todos estes casos o Outro é reconduzido ao Mesmo ou procura-se contornar aquilo que ele traria de ameaçador. Logo, aquilo que Foucault explorou ao final de sua tese a partir da noção de *ausência de obra* pode ser considerado enquanto uma experiência de troca efetiva entre loucura e razão, em que uma nunca é reconduzida à outra, um tipo de troca pelo qual a loucura provoca, na razão, uma experiência em que esta abandona sua estrutura narcísica antropológica e torna-se um pensamento enlouquecido. Se seguissemos a figura blanchotiana da beira do abismo utilizada por Foucault, a ausência de obra poderia ser considerada como uma linha muito peculiar. Não a linha da idade clássica que estabelece uma fronteira intransponível e identifica os dois lados, e nem a linha narcísica que engloba o outro lado como uma forma distorcida do primeiro lado. Trata-se antes de tudo de um limiar que coloca em relação, que permite trocas de fato entre razão e loucura e que seriam uma forma de relação que faz com que os dois termos se transformem.

O vínculo entre obra e ausência de obra acabou por chamar a atenção de Foucault quanto ao seu isomorfismo comparativamente à relação estabelecida entre morte e vida por Bichat. Pois assim como para Bichat a morte está imiscuída nos tecidos do organismo vivo, no caso literário a ausência de obra, pensada enquanto suspensão ou interrupção da obra, é parte de sua própria constituição enquanto tal. No mesmo contexto, pensar a loucura enquanto ausência de obra permite a Foucault apresentar a possibilidade da mesma poder interpelar aqueles que a interrogam - algo que Lebrun praticamente não explora. Este seria o movimento através do qual a fissura aberta pela loucura que interrompe uma obra, ou ainda, enquanto ausência de obra, também fratura o mundo presente, abrindo um espaço onde este é obrigado a interrogar-se e sair de si mesmo.

Tudo indica que, como figuras da finitude, tanto a loucura quanto a morte estão no mesmo plano do desvio mencionado por Blanchot em seu artigo sobre *História da loucura*. Tratam-se de figuras de uma alteração: a morte enquanto desvio inerente e constitutivo da própria vida em Bichat, assim como a ausência de obra enquanto desvio inerente e constitutivo da própria obra literária em Blanchot e Foucault. Pensamos que este isomorfismo é um dos sentidos mais ricos da conclusão de *O nascimento da clínica*. Esta conclusão permite o estabelecimento de uma articulação entre *História da loucura* e os artigos *Loucura, ausência de obra* e *Prefácio à transgressão*, ao menos³⁴:

³⁴ Usamos a expressão *ao menos* uma vez que este final também pode ser lido junto ao artigo de Foucault sobre Hölderlin, *Le non du père* (FOUCAULT, 2001a, pp.217-231).

Esta experiência médica é, assim, aparentada a uma experiência lírica que procurou sua linguagem de Hölderlin a Rilke. Esta experiência que o século XVIII inaugura, e da qual nós ainda não escapamos, é ligada a uma atualização das formas da finitude, da qual a morte é sem dúvida a mais ameaçadora, mas também a mais completa. O Empédocles de Hölderlin chegando à beira do Etna em sua caminhada voluntária é a morte do último mediador entre os mortais e o Olimpo, é o *fim do infinito sobre a terra* [nosso grifo], a chama retornando a seu fogo de nascença e deixando, como único traço subsistente, justamente *aquilo que deveria ser abolido por sua morte: a forma bela e fechada da individualidade; após Empédocles, o mundo será colocado sob o signo da finitude, neste intervalo sem reconciliação no qual reina a Lei, a dura lei do Limite* [nosso grifo]; a individualidade terá por destino sempre tomar figura na objetividade que a manifesta e a esconde, que a nega e a funda: 'aqui também, o subjetivo e o objetivo trocam suas figuras'. De uma maneira que pode parecer estranha num primeiro olhar, o movimento que serve de base ao lirismo no século XIX é o mesmo pelo qual o homem tomou um conhecimento positivo de si mesmo; mas será que deveríamos nos espantar com o fato de que as figuras do saber e as da linguagem obedecem à mesma lei profunda, e que a irrupção da finitude avança [*surplombe*], da mesma maneira, sobre esta relação do homem com a morte que, nesse caso, autoriza um discurso científico sob uma forma racional, e, no outro, abre a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no vazio deixado pela ausência dos deuses? (FOUCAULT, 2015, p.202).

Para Foucault, a anatomia patológica operou um encontro do homem com sua finitude ao considerar morte e vida enquanto entrelaçados, algo que, na época, poucas ciências humanas fizeram. Na filosofia, algumas exceções seriam os casos de Maurice Blanchot, Georges Bataille e Pierre Klossowski, pensadores que ousaram explorar esse espaço vazio em que se desdobra indefinidamente a linguagem, mostrando assim seu íntimo parentesco com a morte. Já a fenomenologia, ao fazer da finitude um fundamento da positividade do homem, pode ser considerada enquanto um pensamento que sustenta a forma bela e acabada da individualidade, a qual deveria ter sido abolida com a morte de Deus. Pensamos que este seja um dos principais motivos pelos quais, mesmo tendo provavelmente iniciado anteriormente seu contato com os autores que pensam uma experiência diferente da fenomenológica, Foucault dedicou um artigo a cada um deles durante a década de 1960, mesmo período em que se concentram também seus escritos sobre linguagem. Confirmando as palavras de Lebrun, Foucault dirá que semelhante experiência da finitude como instância que joga o homem para fora de si mesmo, não era compartilhado por boa parte do pensamento filosófico que marcou a formação da sua geração; sendo deixada de lado especialmente pela matriz fenomenológico-existencial. Em trecho não publicado de uma entrevista de 1978, Foucault comentará este passado:

O que me desestabilizou foi a leitura de um artigo que Sartre escreveu sobre Bataille³⁵ antes da guerra, e que eu li depois da mesma; era um tal monumento de incompreensão, de injustiça e de arrogância, de rancor e agressividade, que desde esse momento eu fui irredutivelmente a favor de Bataille e contra Sartre (FOUCAULT, 2001a, p.22).

Para Foucault, Sartre e sua fenomenologia dialética eram o maior representante desta tendência de tentar contornar as figuras de uma alteração que negaria a centralidade da consciência (ainda que esvaziada pela intencionalidade) e da subjetividade na constituição do pensamento. Mas sua divergência abrange um leque mais amplo, envolvendo todo tipo de atitude defensiva diante das figuras extremas da negatividade por parte da filosofia de sua época. Segundo Lebrun, aquele tipo de atitude filosófica ocasionou uma cegueira quanto às formas de pensamento que radicalizaram a finitude humana, este novo reino ilimitado do Limite:

enquanto a psicopatologia, a medicina, a economia política pelo menos foram capazes de nos deixar entrever essa Alteridade não dominável, os filósofos se preocuparam mais foi com nos *orientar* na finitude, e com nos persuadir de que, nela, ainda permaneceríamos *bei Hause* (LEBRUN, 1985, p.20).

O artigo de Foucault sobre Bataille, assim como os escritos trabalhados no capítulo anterior, mostram como não apenas na filosofia, mas também na psicanálise, na arte e na literatura, havia um espaço, ainda que marginal no caso da filosofia, para pensamentos que radicalizassem a finitude humana e, logo, mantivessem com as figuras de uma alteridade radical, do Outro, um tipo de relação não-narcísica. Em suma trata-se de uma relação com a finitude que forçaria o homem a não mais permanecer *em casa*. Neste sentido, se lermos o artigo de Lebrun à luz de Bataille, podemos dizer que transgredir a finitude é pensar o ser do limite, assim como fazer da finitude uma ocasião para a transformação de si, e não fazer dela o fundamento de qualquer positividade, ou buscar fundar *a priori* um justo limite do conhecimento ou da ética. Daí provém parte da rejeição foucaultiana a toda e qualquer política e saber que tente contornar a finitude humana (todos os humanismos): aquilo que elas fazem é nada mais que prometer o verdadeiro homem ao homem, fazendo de seus limites um novo fundamento que toma o lugar de Deus – aquilo que Nietzsche uma vez chamou de niilismo.

³⁵ Trata-se do artigo "Um novo místico", publicado nos números 260-261-262 da revista *Cahiers du Sud* em 1943, mesmo ano de publicação de *A experiência interior*. Posteriormente os três artigos foram reunidos num só e publicados em *Situations I*.

A importância atribuída aos pensamentos de Bataille e Blanchot mostraria que Lebrun talvez tenha exagerado ao dizer que Foucault ter-se-ia afastado dos discursos filosóficos devido à tendência destes a contornar o negativo ou certas experiências-limite: "Parece que Foucault deve ter percebido desde cedo a urgência dessa transgressão - o que o levou a cortar as pontes com a fenomenologia e, *no mesmo gesto*, a afastar de si todo o discurso filosófico" (LEBRUN, 1985, p.21). Estabelecer os limites entre diferentes áreas do conhecimento não era uma preocupação de Foucault. Pelo contrário, interessava-lhe seguir de perto, reunir e pensar ao lado das diversas áreas do saber que abriram espaço para semelhante experiência da finitude. Numa rápida entrevista sobre André Breton, de 1966, semelhante espaço de pensamento também foi brevemente denominado por Foucault nos termos de *experiência*. A contribuição mais própria de Breton seria a abertura deste espaço: "é a descoberta de um espaço que não é aquele da filosofia, nem aquele da literatura ou da arte, mas que seria aquele da experiência" (FOUCAULT, 2001a, p.584). Trata-se de um espaço situado nos limites que antes separavam tais domínios, mas que, agora, é o espaço em que eles entram relação e onde tornam-se possíveis novas linguagens. Talvez este espaço limiar entre os saberes também seja aquele em que Foucault procura insistentemente instalar-se, visto que reiteradamente dirá que seu pensamento está entre a história e a filosofia ou que, por exemplo, o estruturalismo ajuda diagnosticar o presente – tarefa compartilhada com a filosofia. Devido a essa problematização dos limites que identificam diversas áreas do conhecimento e das artes, pensamos que não seria uma atitude conforme a investigação foucaultiana separá-las. Desta maneira, sempre que se menciona o interesse de Foucault pela literatura nos anos 1960, estamos fazendo o contrário de seu pensamento. Pois assim como a etnologia, a psicanálise e a história, a literatura é também uma forma de pensamento capaz de colocar em questão uma organização discursiva. Neste sentido, antes de um interesse pela literatura como objeto de saber ou forma de expressão, podemos dizer que Foucault se debruçou sobre o pensamento literário.

2.3 Linguagem, negatividade e finitude

A leitura que Foucault propõe sobre Bataille certamente avalia o conjunto da obra. Ou seja, no texto estamos diante do apontamento de alguns sentidos gerais da obra batailliana, pelos quais são estabelecidos laços de continuidade entre escritos teóricos e contos de diferentes épocas, de modo a apontar sua inserção num esforço em pensar de um modo divergente a finitude. Em linhas gerais, pensamos que aquilo que mais interessa Foucault no pensamento de Bataille são dois eixos de interrogação. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar como o autor de *História do olho* constrói um pensamento orientado por uma negação não-

dialética, o que implica em constituir uma concepção de transgressão que não seja pensada a partir da negação do limite, de uma contradição com este, ou como aquilo que remete ao que está fora do limite. Em segundo lugar, trata-se encontrar no pensamento batailliano uma experiência que joga contra sua própria finitude o sujeito que tentava sustentar a linguagem; tratando-se assim de uma experiência de linguagem e pensamento em que a finitude perde seu caráter de fundamento e passa a ser um princípio de tormento ou agitação que impede a unificação da subjetividade.

2.3.1 Negatividade e limite: transgressão como negação afirmativa

O primeiro eixo de interesse torna-se evidente pelo continuado esforço de Foucault em separar a transgressão tanto da negação quanto da contradição que orientam os pensamentos de matriz hegeliana. Não se trata de nem de uma nem de outra, pois assim como a transgressão não se opõe ao limite, também não remete a nada que estaria do outro lado. A transgressão é, antes da negação, aquilo que faz pensar o ser do limite:

A transgressão é um gesto que concerne o limite; é lá, na fina espessura da linha, que se manifesta o fulgor da sua passagem, mas talvez também a totalidade da sua trajetória, a sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço (FOUCAULT, 2001a, p.264).

Desta maneira a transgressão existe tão somente no espaço sem medida da espessura de uma linha, e não do outro lado dela. O jogo da transgressão com os limites se dá na medida em que ela não cessa de atravessá-los, enquanto eles sempre se fecham novamente.

Com isso Foucault está separando a transgressão da negação determinada e da contradição relativas à dialética hegeliana. Simultaneamente, também está aproximando-a da afirmação dionisíaca que apresentamos anteriormente com a contextualização da recepção do pensamento nietzschiano na França durante a primeira metade do século XX. Ao que parece, Foucault se dedica a esta separação também com o intuito de discutir com a interpretação proposta por Pierre Klossowski sobre *L'abbé C.* de Bataille, e não tanto para discutir com aquela de Sartre. Segundo Klossowski, neste conto Bataille opera algo análogo à inversão do dogma da transubstanciação, quando o pão e o vinho deixam de ser aquilo que são para tornarem-se carne e sangue de Deus, os quais, por sua vez, se apresentam a partir de sua própria morte, ou seja, também negados:

Aquilo que a consagração aboliu no sentido profundo da transubstanciação, sob a figura do pão e do vinho, são as *transgressões* da carne, pois é a luxúria [*convoytise*]

dela que foi pregada na cruz. Aquilo que a consagração estabelece é a carne celeste na presença divina. Mas eis que, em Bataille, a transgressão no ato carnal assume o valor de uma transubstanciação inversa: é porque de fato toda ‘carne’ intacta é efetivamente tomada [*éprouvée*] por Bataille de antemão como ‘celeste’, que a profanação torna-se força espiritual (KLOSSOWSKI, 1963, p.123).

De acordo com Klossowski, Bataille não está fazendo um simples elogio do ataque sistemático e voluntário a uma lei ética. Ou seja, aquilo que está em cena não seria uma “transgressão ética”, mas sim “ontológica”, na medida em que se trata de uma:

violência feita à integridade de um ser por algo que só aparece ao espírito através da desintegração do ser – logo, menos uma necessidade de fazer o mal [*mal agir*] a despeito do imperativo do bem, que de *tornar feio* [*enlaidir*] *aquilo que é belo* – tal como, por exemplo, desfigurar um rosto ou corromper aquilo que parece puro (KLOSSOWSKI, 1963, p.121).

Deste modo, apesar desta sutileza trazida pelo caráter ontológico da transgressão batailliana, ao final, o ataque ao nome de Deus apenas o faz novamente presente, e, justamente por isso, “(...) Bataille, apesar de sua atitude ateia, permanece solidário de toda estrutura cultural do cristianismo” (KLOSSOWSKI, 1963, p.121).

Toda a contextualização foucaultiana de Bataille quanto a seu esforço em pensar o sentido da transgressão num mundo esvaziado de Deus parece caminhar rumo a uma discussão com a leitura de Klossowski. Certamente esta última refere-se apenas ao conto *L’abbé C.*, porém, a falta de referências diretas a essa obra deixa em aberto a extensão de sua interpretação, que pode abranger um campo mais vasto da obra batailliana. Todavia, se, por um lado, assim como Klossowski, Foucault assume o viés ontológico da transgressão afastando-a de seus “parentescos frouxos com a ética”, por outro lado, de modo diverso, a leitura de Foucault também diz ser preciso separar a transgressão batailliana

(...) daquilo que é animado pela potência do negativo. (...). Justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético) e nem triunfa sobre os limites que ela apaga (num mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no coração do limite, a medida desmesurada da distância que se abre nele [no limite] e desenha o traço fulgurante que o faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, ela afirma esse ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que esta afirmação não tem nada de positivo: nenhum conteúdo liga-se a ela, pois, por definição, nenhum limite pode abarcá-la. Talvez ela não seja nada mais que a afirmação da partilha. E ainda dever-se-ia esvaziar essa palavra de tudo aquilo que pode lembrar o gesto do corte, o estabelecimento de uma separação ou a medida de uma lacuna, e deixar apenas aquilo que nela pode designar o ser da diferença (FOUCAULT, 2001a, p.266).

Para Foucault não podemos reduzir a transgressão batailliana à negação do limite, tal como Klossowski acaba por fazer ao propor uma leitura dialética da transubstanciação cristã e revertê-la para Bataille. Ao que parece, Foucault radicaliza a leitura ontológica de Bataille e, com isso, separa seu pensamento de toda tradição dialética ao defender que a transgressão diz respeito ao ser do limite, sem engajar-se numa relação de contradição com o mesmo. Na medida em que a transgressão faz pensar o ser do limite não a partir de uma negação que a vincularia àquilo que ela nega, mas de uma *afirmação violadora*, encontramos exatamente a mesma expressão que Deleuze utilizou para tratar da superação do niilismo, quando a negação torna-se potência de afirmar: trata-se do *ser da diferença*. Assim, a transgressão não é aquilo que *revela* algo a partir da violação da integridade de um ser; trata-se de uma afirmação que viola, a qual não pode ser pensada enquanto negação determinada deste ser, mas sim a partir de outra figura da negação, simultaneamente afirmativa, visto que seu caráter fundamental é de retornar: ela afirma a afirmação – novamente, estamos diante daquela espécie de destruição afirmadora mencionada por Deleuze. Talvez Foucault deixe mais nítida essa diferença entre o tipo de negação ao qual se refere Klossowski (de fundo hegeliano), e aquele da transgressão batailliana (de fundo nietzschiano) ao escrever:

Nada lhe é mais estranho que a figura do demoníaco que, justamente, ‘nega tudo’. A transgressão se abre sobre um mundo cintilante e sempre afirmado, um mundo sem sombra, sem crepúsculo, sem essa intromissão do não que morde os frutos e lhes inocula a sua contradição. Ela é o inverso solar da denegação satânica; ela tem uma ligação com o divino, ou melhor, a partir desse limite que indica o sagrado, ela abre o espaço em que se desenvolve o divino (FOUCAULT, 2001a, p.267).

Deste modo, defendemos que a transgressão não *revela* o ser por sua violação, pois *a própria transgressão é ser e, enquanto tal, diferença* – este é o passo da leitura ontológica de Foucault a partir do qual ele diverge de Klossowski. Enquanto afirmação violadora, a transgressão está mais próxima de uma transvaloração que de uma transubstanciação inversa que, ao negar, torna-se dependente daquilo que é negado:

Logo, a transgressão não está para o limite assim como o preto está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está ligada a ele mais por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode esgotar (FOUCAULT, 2001a, p.265).

Foucault não remete esta transmutação da negação em afirmação ao campo do embate das forças e de sua tipologia, como o faz Deleuze em seu esforço para pensar um campo transcendental depurado da subjetividade constituinte: “Nenhum movimento dialético,

nenhuma análise das constituições e de seu solo transcendental pode ajudar a pensar tal experiência ou mesmo o acesso a esta experiência” (FOUCAULT, 2001a, p.267). Foucault se detém na descrição de pensamentos regidos por essa figura de uma negação afirmativa, assim como procura explorar as possibilidades que eles abririam. Todavia, se Foucault se recusa a fazer qualquer interrogação transcendental para pensar esta experiência, no artigo sobre Bataille encontramos o mesmo movimento que indica a transformação da negação em afirmação, ou ainda, uma transvaloração, tal como destacado por Deleuze em seu livro sobre Nietzsche. Inserindo Bataille não numa via que remete à mística cristã³⁶ ou ao neoplatonismo, mas na abertura moderna de uma possibilidade de pensamento inaugurada por Kant³⁷, e da qual também faria parte Blanchot, a transgressão seria uma afirmação não-positiva, visto não depender de um objeto; ou seja, gramaticalmente, ela seria uma “ruptura de transitividade”. Segundo as suas palavras:

Essa filosofia da afirmação não-positiva, ou seja, da experiência [*épreuve*] do limite, eu penso que é ela que Blanchot definiu pelo princípio de contestação. Não se trata aí de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar as existências ou os valores, ela é o gesto que reconzuda cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite em que se cumpre a decisão ontológica: contestar é ir até o coração vazio onde o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Lá, no limite transgredido, ressoa o sim da contestação que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano (FOUCAULT, 2001a, p.266)³⁸.

³⁶ Klossowski começa seu artigo com uma reflexão sobre silêncio e pureza em Meister Eckhart, sugerindo certa filiação de Bataille com a teologia negativa do místico renano. Por sua vez, tanto no *Prefácio à transgressão* quanto em *O pensamento do fora*, Foucault defende que Bataille e Blanchot pertencem aos limiares da modernidade, e não ao misticismo da teologia negativa. Philippe Chevallier mostrou a incongruência fundamental entre a linguagem mística e a experiência literária destacada por Foucault. A enunciação mística é de viés comunicativo e intersubjetivo, assim como submetida à verdade daquilo que é dito, prometendo ao místico um retorno a si. Em sua análise d’*O pensamento do fora*, Chevallier escreverá: “A mística não se contenta em postular, ao nomeá-lo explicitamente, um ser amante e todo-poderoso que a esperaria do outro lado da noite. No interior mesmo de seus enunciados, ela opera o movimento inverso da experiência literária: ao invés de tornar seu *dizer* sempre mais impessoal e incoativo, o místico desvela como condição de possibilidade de sua linguagem uma ‘Palavra’ que se revela, por sua vez, ‘Discurso’” (CHEVALLIER, 2011, p.268). Em acréscimo, o pensamento daquele que recebe a palavra divina também deve ser iluminado anteriormente pela verdade divina. “A Palavra divina, nos explica o Livro dos Reis, pode muito bem ser a ‘voz de um silêncio sutil’, ela continua, no entanto, uma voz que diz *algo* ao homem. Ela não é o ‘murmúrio’ indiscernível que circula entre as palavras e que desfaz tudo o que se diz na linguagem. Ela é um princípio discriminante do qual o místico deve atestar a presença no interior de seu próprio discurso. Logo, as condições de enunciação da mística e as de uma certa experiência literária são, sob este ponto, incompatíveis” (CHEVALLIER, 2011, p.269).

³⁷ Foucault remete esta possibilidade à distinção entre “nada negativo” e “nada privativo”, introduzida no *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (KANT, 2005, pp.51-99). Essa distinção foi de grande importância para a fundamentação da crítica kantiana.

³⁸ O asno de Zarathustra é visto por Deleuze como o animal da falsa afirmação, uma vez que só escuta e diz sim. O asno não sabe dizer o não afirmativo, desvinculado do ressentimento. Trata-se do animal que continua a portar e assumir o peso do real e de seus valores, sem destruí-los para criar (DELEUZE, 2014, pp.280-285).

Foucault parece estar de acordo com boa parte³⁹ da leitura de *A experiência interior* proposta por Maurice Blanchot em seu artigo *L'affirmation et la passion de la pensée négative*, publicado em outubro de 1962 na *Nouvelle Revue Française*, e retomado em *L'entretien infini*, quando foi acrescido de *Le jeu de la pensée* e *L'insurrection, la folie d'écrire*, formando o conjunto denominado *L'expérience-limite*. A mesma negação afirmativa é destacada por Blanchot para pensar não a transgressão, mas a noção de experiência que lhe seria anterior:

A experiência-limite representa para o pensamento *como* [grifo do autor] uma nova origem. Aquilo que ela lhe dá é o dom essencial, a prodigalidade da afirmação, uma afirmação que, pela primeira vez, não é um produto (o resultado da dupla negação) e, assim, escapa a todos os movimentos, oposições e reversões da razão dialética (...). A experiência interior afirma, ela é pura afirmação, ela só afirma. Ela sequer se afirma, pois então ela se subordinaria a si mesma: ela afirma a afirmação. É por isso que Georges Bataille, após ter desvalorizado todas as autoridades possíveis e dissolvido até mesmo a ideia de autoridade, pode aceitar dizer que ela detém nela mesma o momento da autoridade. É o Sim decisivo. É a presença sem nada de presente (BLANCHOT, 2009b, p.310).

Ao invés de Bataille estabelecer uma relação análoga à dialética do senhor e do escravo (pela qual os termos se invertem, mas seus atributos permanecem), a inserção de signos religiosos em seus contos seria parte de um gesto pelo qual estes são esvaziados, conduzidos aos seus limites, ao invés de negados. Este gesto de esvaziamento não revela nada, e nem pode servir para desvelar um fundamento oculto. Se transgressão e experiência são termos colocados em continuidade de acordo com a leitura foucaultiana, podemos dizer da transgressão o mesmo que Bataille afirmou sobre a experiência no início da primeira parte de *L'expérience intérieure*. Ao fornecer-lhe o sugestivo nome de “Crítica da servidão dogmática e do misticismo”, Bataille escreve: “Ela não é inefável, não a traímos se falamos dela; mas quanto às questões do saber ela furta ao espírito as respostas que ele ainda possuía. A experiência não revela nada, não pode fundar a crença e nem partir dela” (BATAILLE, 2009, pp.15-16). Desta maneira, os gestos que Klossowski interpreta enquanto parte de uma transubstanciação inversa assumem, para Foucault, o sentido de uma transvaloração. Por isso a transgressão ainda é aproximada do princípio blanchotiano da contestação, visto tratar-se de um gesto de condução das existências ou dos valores aos seus limites, o que a difere da negação determinada. Para Foucault, o tipo de negatividade afirmativa, ou afirmação sem

³⁹ Dizemos *boa parte* porque, para Blanchot, essa afirmação à qual se vincula a experiência batailliana também não pode ser circunscrita à ontologia: “(...) se mantém acima, fora do ser, e logo não depende nem da ontologia e nem da dialética”, visto que com ela “o homem se vê atribuir o estatuto de sua nova soberania, entre ser e nada e a partir do infinito deste entre-dois, acolhido como relação: aquela de um ser sem ser no devir sem fim de uma morte impossível de morrer” (BLANCHOT, 2009b, p.310).

positividade, que caracterizam a transgressão batailliana seria parte de um “pensamento da ‘origem’” aberto por Kant e continuado por Nietzsche, o qual interroga por uma “origem sem positividade e uma abertura que ignora a paciência do negativo”. Foucault interroga se não tratar-se-ia de um pensamento que seria, simultaneamente, “uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?” (FOUCAULT, 2001a, p.267); logo, que pensasse o ser do limite. Se, por um lado, ao invés de filiarem-se ao pensamento místico, Blanchot e Bataille pertencem antes a um viés da modernidade inaugurada por Kant e radicalizada por Nietzsche, por outro lado, essa radicalização precisa ser entendida em seu rigor enquanto abandono ou desprendimento do pensamento quanto à tentativa de estabelecimento dos limites do humano considerado enquanto um novo fundamento. Trata-se mesmo de engajar-se naquilo que poderia ser descrito enquanto uma viagem arriscada, sem rumo pré-definido, em que o pensamento sai de si mesmo e na qual o homem aproxima-se daquilo que é mais distante dele mesmo, ou seja, de seus limites. Logo, estamos num caminho diferente de toda forma de retorno a si ou autenticidade prometidos pelo pensamento dialético, parte da fenomenologia existencial, assim como da filosofia transcendental kantiana. Segundo as palavras de Chevallier:

ao invés de permanecer no esforço de limitação das capacidades do entendimento, próprio do pensamento crítico, o chartista [*Bataille*] arriscou-se a propor uma experiência do próprio ser do limite. Não apenas continuar em casa [*rester chez soi*] e fazer aquilo que é próprio ao sujeito humano, mas experimentar algo *daquilo que faz com que nossa experiência seja limitada* (CHEVALLIER, 2011, p.251).

Desta maneira, se levarmos em consideração o tipo de negatividade ao qual remete esse pensamento que seria uma ontologia crítica, devemos dizer que ele não estabelece um domínio de legitimidade no interior do qual se pode conhecer ou guiar-se eticamente, assim como também não poderá ser conduzido à questão do ser do homem para a qual Kant acabou por convergir seu esforço crítico; e nem ao jogo entre a contradição e a totalidade, como no caso dialético. Também não se trata de, ingenuamente, fundar uma nova metafísica a partir de um sobrevôo da razão para além de seus limites. Trata-se de um pensamento movido por uma negatividade que forma as bases para uma crítica eminentemente desfundamentadora e desprovida de normatividade, a qual conduz seus objetos e aquele mesmo que critica a seus respectivos limites. Essas são características fundamentais através das quais Foucault irá definir seu próprio pensamento quando refletir novamente sobre o tema da crítica, especialmente em 1978 e 1983-1984. Contudo, é preciso ressaltar que, mesmo num período tão recuado como seu artigo sobre Bataille, Foucault parece ter se distanciado das alternativas

do dentro e do fora, definindo a transgressão pelo espaço do limite e lançando as bases de uma ontologia crítica eminentemente desfundamentadora.

2.3.2 A linguagem moderna como experiência da finitude

O artigo sobre Bataille converge da reflexão sobre o erotismo como transgressão após o acontecimento da morte de Deus, para a questão do ser da linguagem na modernidade. A linguagem erótica em Bataille teria a função de operar uma alteração do sujeito a partir de uma experiência desfundacional da finitude, fazendo dela um elemento irreduzível a qualquer positividade natural ou simbólico-social:

Aquilo que pode dizer uma linguagem a partir da sexualidade, se ela for rigorosa, não é o segredo natural do homem ou sua calma verdade antropológica, mas que ele é sem Deus; a palavra que demos à sexualidade é contemporânea, pelo tempo e pela estrutura, àquela pela qual nós anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto (FOUCAULT, 2001a, p.262).

Esta forma de linguagem não mais regida pela representação é definida por Foucault enquanto uma linguagem não-dialética. No entanto, cabem algumas definições positivas para a mesma. Em primeiro lugar, trata-se de uma palavra que mostra ao filósofo que ele não pode assenhorar-se dela, rompendo, assim, a unidade de sua função gramatical ao mostrar “que ele não está alojado no interior da sua linguagem da mesma maneira; e que no lugar do sujeito falante da filosofia (...) escavou-se um vazio onde se ligam e se desatam, se combinam e se excluem, uma multiplicidade de sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2001a, p.270). Esta descrição acaba por mostrar que, se há um parentesco entre linguagem e morte, tal como ressaltado por Foucault neste momento, a figura da morte não pode ser pensada apenas em termos que remetam a uma aniquilação ou anulação, mas deve ser entendida como espaço de abertura de possibilidades imprevistas de formas diferentes de subjetividade. Pensar a morte nesses termos não difere fundamentalmente das figuras da ausência de obra e do esquecimento mencionadas anteriormente, as quais também designam um vazio que, antes de falta, é multiplicidade e dispersão. Assim como a ausência de obra diz respeito a esse vazio ou ruptura de sentido a partir do qual múltiplos sentidos podem vir a ser, o pensamento batailliano também operaria a ruptura da subjetividade filosófica, a partir da qual múltiplas outras formas de subjetividade podem vir a ser. Deste modo, novamente estamos diante de um movimento de alteração da subjetividade. Logo, se com essa experiência de pensamento há uma real dissolução do sujeito considerado como coisa pensante, síntese de representações ou

mesmo instância pré-reflexiva anterior ao *cogito*⁴⁰, isso se passa simultaneamente a uma multiplicação de posições de subjetividade, e não a uma subtração. Deste modo, o isomorfismo entre o ser da linguagem moderna e a morte, sublinhado por Foucault, designa antes uma ideia de alteração e multiplicidade. Foucault dirá:

A ruína da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a despossei, mas que a multiplica no espaço de sua lacuna [da linguagem DVG] é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Ainda aí não se trata do fim da filosofia. Mas muito mais do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica (FOUCAULT, 2001a, p.270).

Como desdobramento da primeira definição positiva dessa experiência de pensamento encontraremos aquilo que será mencionado em *Loucura, ausência de obra* no ano seguinte: a possibilidade do pensamento enlouquecido, ou ainda, do filósofo enlouquecido. Foucault dirá que encontramos no pensamento batailliano o inverso do movimento da sabedoria ocidental que, desde Sócrates, prometia à linguagem filosófica a unidade de uma subjetividade que seria inteiramente constituinte desta linguagem. A partir do momento em que a linguagem torna-se uma experiência de pensamento em que

se repete incansavelmente o suplício do filósofo, e sua subjetividade encontra-se atirada ao vento, então não apenas a sabedoria não pode mais valer como figura da elaboração e da recompensa; mas uma possibilidade fatalmente se abre na expiração da linguagem filosófica (...): a possibilidade do filósofo louco (FOUCAULT, 2001a, pp.271-272).

Pensamos que semelhante possibilidade designa não apenas um predicado que se acrescenta ao filósofo, mas um movimento a partir do qual ele encontra, no coração mesmo de sua linguagem, e não fora dela, “a transgressão de seu ser de filósofo” (FOUCAULT, 2001a, p.272). Mais uma vez estamos diante de uma possibilidade de pensamento em que a unidade da subjetividade fundacional do filósofo é rompida por um movimento de alteração de si mesmo.

Na construção desse pensamento enlouquecido, Bataille se utiliza de figuras clássicas da reflexão e do conhecimento na filosofia, como o olho e a luz, fazendo com que elas sejam operadoras de uma experiência radical do ser do limite, a qual nos coloca diante daquilo que

⁴⁰ Em *O pensamento do fora* Foucault mostrará toda a insuficiência das tentativas de esvaziamento de conteúdo do *cogito* para buscar uma dimensão mais fundamental da subjetividade: “Todo discurso puramente reflexivo arrisca-se, assim, a reconduzir a experiência do fora à dimensão da interioridade; invencivelmente, tende a repatriá-la do lado da consciência e desenvolvê-la numa descrição do vivido em que o ‘fora’ seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença inapagável de outrem [*autrui* no original]” (FOUCAULT, 2001a, p.551).

faz com que nossa experiência seja limitada. Tais figuras normalmente dizem respeito a uma “filosofia da reflexão” em que o olho é o órgão da visão e da verdade, e a luz é aquilo que faz com que esse órgão opere normalmente. Esse olho pode se multiplicar e tornar-se cada vez mais interior: “Ele ganha um centro de imaterialidade onde nascem e ligam-se as formas não tangíveis do verdadeiro: este centro das coisas que é o sujeito soberano” (FOUCAULT, 2001a, p.273). Contudo, o que temos em Bataille, especialmente em *Histoire de l’oeil* ou *Le bleu du ciel*, é o movimento através do qual, com o olho enucleado ou voltado para o interior do crânio, constitui-se uma forma de olhar que, ultrapassando seu limite globular, visa aquilo que constitui seu próprio ser.

Este movimento de olhar para seu próprio olhar apenas pode acontecer quando o sujeito sai de si mesmo. O ser do limite que constitui o olhar e o tipo de conhecimento que ele propicia, assim, é designado através do olho exorbitado. Neste momento, a filosofia deixa de subordinar-se à forma antropológica dos saberes para tornar-se uma experiência de pensamento em que o sujeito é jogado para fora de si mesmo:

Nessa distância de violência e arrebatamento o olho é visto absolutamente, mas fora de todo olhar: o sujeito filosófico foi jogado para fora de si mesmo, perseguido até seus confins, e a soberania da linguagem filosófica é aquela que fala do fundo dessa distância, no vazio sem medida deixado pelo sujeito exorbitado (FOUCAULT, 2001a, p.273).

O olho revolucionado também remete a esse momento do limite da linguagem em que ela coincide com a morte, instante de interrupção de sentido no qual, ao voltar-se para a cavidade orbital, aquilo que o olho vê não é um outro mundo ou um mundo interior, mas o próprio ser do limite. Assim como a morte não é a linha de um horizonte sempre existente, mas o vazio que o torna possível, o olho revirado olha o seu próprio lugar, “o limite que ele não cessa de transgredir, fazendo-o surgir como absoluto limite no movimento de êxtase que lhe permite lançar-se para o outro lado” (FOUCAULT, 2001a, p.274). Para Foucault, o espaço do pensamento batailliano é o mesmo dessas figuras de olhos exorbitados ou revolucionados; um espaço em que

a morte de Deus (...), a experiência [*épreuve*] da finitude (...) e o retorno da linguagem sobre si mesma no momento em que ela falha, encontram uma forma de ligação anterior a todo discurso, a qual sem dúvidas tem equivalência com a ligação, familiar em outras filosofias, entre o olhar e a verdade ou a contemplação e o absoluto. Aquilo que se desvela a este olho que, ao girar se vela para sempre, é o ser do limite (FOUCAULT, 2001a, p.275).

Foucault parece ter percebido como Bataille opera sobre si mesmo essa transgressão ou transvaloração de seu ser de filósofo, a qual se dá concomitantemente ao mesmo tipo de contestação (etenda-se esta como movimento de condução aos limites) das figuras clássicas do conhecimento na filosofia, como o olho e a luz. No entanto, este movimento não revela uma positividade no interior de um sentido predeterminado e nem esse próprio sentido como positividade, visto tratar-se de uma origem sem positividade: “Para dizer a verdade o olho revirado em Bataille não significa nada na sua linguagem, pela única razão de que marca o limite dela. Ele indica o momento no qual a linguagem levada a seus confins faz irrupção fora de si mesma (...)” (FOUCAULT, 2001b, p.275). Ou seja, conduzir a linguagem até sua região vazia de auto-implicação, onde ela coincide com a morte, é também uma maneira de fazer com que o sujeito que procurava portá-la seja, ele também, conduzido para fora de si mesmo.

Em seu artigo de 1967 sobre Bataille, Jacques Derrida também se deteve naquilo que Foucault ressaltou ao final de seu artigo: para compreender os conceitos inventados por Bataille, é preciso atentar para como eles nascem a partir de um processo de duplicação dos conceitos clássicos da filosofia – especialmente da tradição hegeliana. Contudo, tal procedimento não é praticado para que se possa utilizar tais conceitos da maneira como eles foram concebidos, e assim, fazer parte do hegelianismo a partir de pequenos ajustes. O procedimento batailliano, na verdade, acaba por fazer as ideias hegelianas deslizarem rumo a uma região que as faz dizer aquilo que elas não poderiam dizer estando no seio do pensamento hegeliano: a ruptura de sentido e a interrupção do encadeamento lógico do sistema, a extrusão da morte como fio condutor deste encadeamento. Tal procedimento seria, ainda, aquilo que Bataille chamou de *operação soberana*. Segundo Derrida:

Uma vez que doravante nenhuma lógica comanda o sentido da interpretação, uma vez que a lógica é uma interpretação, pode-se então reinterpretar – contra Hegel – a sua própria interpretação. É o que faz Bataille. A reinterpretação é uma repetição simulada do discurso hegeliano. No curso desta repetição, um deslocamento dificilmente perceptível desarranja todas as articulações e corta todas as ligações do discurso imitado. Propaga-se um tremor que faz rachar toda a velha casca (DERRIDA, 1967, p.382)⁴¹.

Por conseguinte, em Bataille, as figuras da meditação, do dia e da noite, da luz e da escuridão, seriam exemplos desta produção de desvio no sentido filosófico usual destes

⁴¹ Derrida também dirá quanto aos conceitos bataillianos: “Os predicados não estão lá para *querer-dizer* algo, para enunciar ou significar, mas para fazer o sentido deslizar, para denunciá-lo ou desviá-lo” (DERRIDA, 1967, p.400). Cabe ressaltar que esse artigo de Derrida, inicialmente publicado no número de maio de 1967 na revista *L’arc*, pode ser considerado um dos poucos pontos de diálogo consensual entre ele e Foucault – visto que Derrida apoia-se no artigo de Foucault de 1963 para construir sua argumentação.

termos: “Aquilo que eu chamo de noite difere da obscuridade do pensamento: a noite é a violência da luz” (BATAILLE, 2009, p.354). Este tipo de cuidado para abordar o pensamento batailliano mostra como também *Méthode de méditation* seria uma contestação da forma cartesiana de meditação que funda o *cogito*, assim como do exercício cristão de meditação; do mesmo modo, *L'expérience intérieure* também não remete a qualquer interioridade subjetiva ou empírica, mas a uma experiência em ruptura de transitividade. Ao utilizar-se de certos termos recorrentes da filosofia⁴², o pensamento batailliano forma, a partir deles, um conjunto de duplos. Os duplos simulam estes termos, no caso, especificamente hegelianos, de modo que o próprio processo de simulação insere uma diferença no seio dos conceitos duplicados. Ao invés de contrapô-los ou negá-los do exterior, trata-se de produzir diferença a partir de sua duplicação. Tudo isso nos torna aptos a reafirmar que o olho exorbitado ou revolucionado seria uma figura da transgressão filosófica do ser do filósofo e de sua consciência de si. Esse olho batailliano é como a paródia do olho que contempla a verdade e o absoluto, do olho filosófico, mas também do olho místico. Ao ser exorbitado ou olhar para o interior do crânio, podemos dizer que o olho busca olhar para seu próprio lugar, que é como sua condição de possibilidade e, assim, sai de si mesmo.

2.4 Diagnóstico: entre transgressão, diferença, morte e ausência de obra.

A figura filosófico-estética do olho exorbitado ou revolucionado parece repercutir profundamente na obra foucaultiana quanto àquilo que diz respeito ao diagnóstico do presente. Como é possível diagnosticar um estado do pensamento, estabelecer certas regularidades epocais que chegam até o presente, sendo que aquele que diagnostica pertence, ele também, a esse presente? Foucault se depara com essa questão no desenvolvimento de sua arqueologia, interrogando o lugar que ocuparia aquele que diagnostica, isto é, sua posição mesmo com relação ao estado do pensamento no presente, assim como os efeitos do ato de diagnosticar. Destacamos o modo como Foucault lida diretamente com esse problema em uma entrevista com Claude Bonnefoy, de 1968, e na resposta ao Círculo de Epistemologia, texto em que o filósofo responde algumas perguntas referentes tanto ao livro *As palavras e as coisas*, quanto ao conjunto de suas obras anteriores.

Na entrevista de 1968, recentemente publicada sob o título de *Le beau danger*, o filósofo francês irá aproximar a atividade de diagnóstico do limiar diferencial da morte. Em suas respostas também encontraremos uma vinculação entre morte, multiplicidade e

⁴² A categoria batailliana sobre a qual Derrida mais se demora, a soberania, é considerada como uma simulação ou transgressão da noção hegeliana de dominação (*Herrschaft*) que perpassa a relação entre o senhor e o escravo.

diferença, tal como ressaltamos no artigo sobre Bataille, assim como quando exploramos a noção de ausência de obra no diálogo com Blanchot. Foucault dirá que, para poder falar daquilo que está próximo de nós é preciso haver “(...) entre as coisas que estão próximas e o momento no qual eu escrevo, este ínfimo desnível [*décalage*], essa fina película por onde se instaurou a morte” (FOUCAULT, 2011b, p.39). Por conseguinte, o filósofo escreve apenas a partir da diferença estabelecida pela morte, sem buscar, com isso, remontar a qualquer origem proveniente da vida. Em acréscimo, Foucault ainda atribui à atividade de diagnóstico certo poder de deslocamento do olhar: “A escritura consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças à qual e ao final da qual poderei, por mim mesmo, encontrar algo que eu não havia visto de início” (FOUCAULT, 2011b, p.41).

Isso significa que o ato de diagnóstico, por mais que evidentemente necessite de um conjunto de saberes a partir dos quais será delineada a atualidade, assim como resulta na produção de um saber, também apresenta um caráter irredutível ao saber identificado a conhecimentos que se adquiriu. Diagnosticar também é um ato que provoca uma transformação no olhar, movimento do qual o conhecimento, quando pensado como desvelamento da presença de algo que já estava presente, ou como acúmulo progressivo de verdades, não pode dar conta. Foucault dirá: “Eu somente descubro aquilo que tenho a demonstrar no próprio movimento pelo qual eu escrevo, como se escrever fosse precisamente diagnosticar aquilo que eu queria dizer no momento mesmo em que comecei a escrever” (FOUCAULT, 2011b, p.41). Isso significa que o ato de diagnóstico, para além de sua dimensão descritiva, também opera uma alteração naquele mesmo que diagnostica, dimensão que não é evidente quando se pensa no sentido lato da palavra em seu contexto médico⁴³. Há, no diagnóstico, uma dimensão reflexiva de ação sobre si mesmo que o declina numa voz média. Esta dimensão, por sua vez, será evidenciada na *Resposta ao círculo de epistemologia*, publicada no verão de 1968.

Nesta densa resposta, a qual traz alguns elementos que caracterizarão sua *Arqueologia do saber*, assim como também indica a orientação genealógica que suas pesquisas tomarão nos anos seguintes, Foucault dirá que seu trabalho de descrição das regularidades discursivas e do caráter acontecimental do discurso, vincula-se a uma operação de desfundamentação das mesmas regularidades. Esta descrição e desfundamentação simultâneas propiciam um

⁴³ Sobre isso, estamos de acordo com Thiago Ribas quando este afirma, sobre a dimensão reflexiva do diagnóstico: “Longe da hermenêutica de uma subjetividade individual, de um questionamento interno a um “Eu”, o exame requisitado para se fazer um diagnóstico de nós mesmos é, em ambos os autores, voltado para a história de nossa cultura, para os saberes que nos perpassam e as verdades que nos aprisionam: ao torná-los visíveis em sua historicidade passa-se a concebê-los como valores, ensejando também a pergunta sobre o valor desses valores e acerca da possibilidade de recusá-los” (RIBAS, 2016, p.44).

deslocamento do olhar. Como se o trabalho de descrever, fazer aparecer, ou diagnosticar certa ordem discursiva que ainda não foi reconhecida enquanto tal, não se detivesse na simples descrição fotográfica que permitiria constituir sua verdadeira imagem. Pois essa mesma descrição é parte inseparável de um procedimento de desestabilização da ordem delineada – como se houvessem fotografias que, mesmo realistas, contribuísem para fazer desaparecer aquilo que elas ilustram⁴⁴. Em primeiro lugar, o filósofo francês reconhecerá o pertencimento ou certa interioridade de sua empreitada relativamente ao presente que ela procura analisar: “Ora, devo reconhecer que esse projeto de descrição, tal como tento agora circunscrevê-lo, encontra-se ele também preso na região que pretendo analisar numa primeira abordagem” (FOUCAULT, 2001a, p.738).

No entanto, Foucault reconhece que a atividade de diagnóstico só é possível se este presente que se busca delinear apresenta alguma rachadura, desnível ou diferença que torna possível certo distanciamento com relação ao mesmo. Para diagnosticar o presente é preciso que este tenha alguma região em que ele se diferencia de si mesmo, a qual pode ter-se constituído mesmo sem o propósito de permitir tal diagnóstico, sendo inteiramente fruto do acaso, mas que, ainda assim, torna possível a constituição de um diagnóstico⁴⁵. Isso significa que o diagnóstico foucaultiano não pode estar exatamente no interior, pertencer inteiramente ao presente que ele busca descrever. Do mesmo modo, se ele estivesse completamente fora, numa relação de exterioridade absoluta com relação ao presente, seu diagnóstico deixaria de referir-se ao presente e diria respeito apenas ao modo como nós uma vez pensamos e não pensamos mais; tratar-se-ia de uma descrição longínqua e desinteressada, que não diz muita coisa de nós mesmos, pois pertenceríamos a esse outro solo claramente separado e exterior. Defendemos então que o lugar do diagnóstico parecer ser muito mais aquele do limite pensado como espaço de diferença, tal como Foucault definiu a transgressão batailliana, e não as opções do dentro ou do fora, claramente postas de lado logo no início do artigo de 1963. Apenas situando-se no limite do presente pode-se olhar para ele e construir um diagnóstico que se mantenha numa relação de simultâneo pertencimento e não pertencimento ao mesmo.

Defendemos que Foucault bem sabe que, não apenas o lugar de seu pensamento é este espaço limiar de diferença, como sabe que o próprio pensamento transgressivo é instaurador

⁴⁴ O fotógrafo húngaro Oskar Benedek chegou a formular, em suas anotações: “Eu fotografo para apagar, destruir”, ou ainda “A fotografia mata”. Sobre seu trabalho, ver o site www.oskarbenedek.com assim como o documentário *La part de l'ombre*, de Olivier Smolders. Devo agradecer aos organizadores do festival *Signes de Nuit*, especialmente Dieter Wiczorek e Céline Pimentel, realizado em Paris durante o ano de 2015. Através de seu esforço pude ter contato com o documentário e, assim, começar a conhecer o trabalho de Benedek.

⁴⁵ Esse é o caso, por exemplo, da etnologia estrutural e da psicanálise, as quais não pertencem à configuração antropológica dos saberes modernos; mas também é o caso do pensamento de Nietzsche, Bataille e Blanchot, e do pensamento provocado pela literatura moderna.

de diferença. Ao mesmo tempo em que, para diagnosticar o presente, é preciso localizar descontinuidades entre certos segmentos discursivos e continuidades entre outros (por exemplo, separar a história natural da biologia, e, ao mesmo tempo, aproximá-la da gramática geral e da história das riquezas), o próprio ato de diagnóstico fabrica diferença, produz descontinuidade. A escrita que diagnostica é um ato produtor, instaurador de diferença – como o exemplo da foto que apaga seu objeto, mencionado anteriormente. Foucault reconhece que o próprio lugar que ele tenta descrever “arrisca a se dissociar sob o efeito da análise”. Isso significa que o diagnóstico acaba por deslocar o lugar a partir do qual se fala, obrigando a um deslocamento daquele mesmo que diagnostica. Por conseguinte, a diferença produzida pelo diagnóstico também é declinada numa voz média, enquanto operação que se faz sobre si mesmo:

Eu analiso o lugar de onde falo. Exponho-me a desfazer e a recompor esse lugar que me indica os pontos de referência primeiros do meu discurso; tento dissociar suas coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade de superfície; logo eu arrisco de suscitar a cada instante, sob cada uma de minhas proposições, a questão de saber de onde ele pode nascer: *pois tudo aquilo que digo poderia muito bem ter por efeito deslocar o lugar de onde eu o digo* [nosso grifo]. De maneira que à questão: de onde você pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – o discurso dos outros? Eu responderia apenas: eu *pensei* [nosso grifo] que eu falava do mesmo lugar que esses discursos, e que ao definir o espaço deles eu situaria minha observação; mas *agora* [nosso grifo] devo reconhecer: eu mesmo não posso falar a partir de onde eu mostrei que eles falam sem dizê-lo, mas somente a partir dessa *diferença*, dessa *ínfima descontinuidade* [nosso grifo] que meu discurso já deixou atrás dele (FOUCAULT, 2001a, p.738).

Pensamos que é preciso tomar com rigor essas palavras de Foucault, pois neste caso, até mesmo os tempos verbais utilizados são indicadores do pensamento em movimento e do próprio pensamento enquanto procedimento de alteração de si mesmo. Ao responder à pergunta sobre o lugar de seu diagnóstico, Foucault primeiramente refere-se ao passado: “eu pensei que (...)”. Porém, a mesma resposta também remete ao presente, ao “agora”; e então ele responde a partir da diferença em relação ao momento em que havia iniciado o diagnóstico. Isso não quer dizer que Foucault havia se enganado nas linhas ou nos anos anteriores, e que agora ele se deu conta do verdadeiro lugar de seu pensamento, mas sim que o próprio diagnóstico fabricou uma diferença na ordem discursiva que ele delineou, o que faz com que seu próprio espaço seja esse limiar de diferença e deslocamento. Foucault realiza uma performance discursiva através da qual, com diferentes tempos verbais indicadores de deslocamento, ele pode responder à questão do lugar de seu pensamento. Logo, seu lugar não é nem dentro ou fora dos limites de nosso presente, não tão alto ou longe, mas sim o próprio

limiar diferencial de nossa organização discursiva, o agora como diferença e como deslocamento. Foucault não poderia responder de outro modo senão utilizando uma referência ao passado e outra ao presente. Apenas assim ele poderá dizer que seu lugar é a diferença do presente com relação ao passado assim como para consigo mesmo. Pois o diagnóstico é sempre relativo ao presente, sendo lançado a partir deste, ele se volta para o passado e, conseqüentemente, opera uma transformação no próprio solo ao qual ele pertencia, fazendo com que o presente perca algo de sua identidade, de sua auto-evidência ou de sua presença. Assim, o diagnóstico não estabelece a identidade do passado e, em decorrência, a do presente, mas mostra o próprio presente enquanto diferença, assim como produz diferença no mesmo⁴⁶.

Quando tenta sistematizar suas investigações em *A arqueologia do saber*, Foucault define uma concepção de arquivo como sistema de formação e transformação dos enunciados, ou como o sistema de funcionamento destes. Neste momento ele acabará retomando a figura do diagnóstico do presente, declarada de suma importância nas entrevistas anteriores. Reencontraremos então, também em outro texto extremamente metodológico, os temas do limite e da transgressão enquanto diferença, ou mesmo “alteridade”. Segundo as palavras de Foucault: “A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da borda do tempo que se projeta sobre nosso presente e que o indica na sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos limita” (FOUCAULT, 1969, p.172). O espaço limiar do diagnóstico é, pois, o espaço da alteridade pensado como limite que define nosso presente enquanto diferença, porém sem remetê-lo a qualquer processo fundamentado numa identidade ou origem da qual ele se distancia ou se aproxima. Logo, mesmo que a descrição do arquivo comece apenas com certo afastamento em relação àquilo que não podemos mais dizer, visto não pertencer mais à nossa linguagem, semelhante afastamento não se faz a partir de um solo seguro. Pois descrever o arquivo também é, por parte daquele que descreve, um afastamento em relação a seu próprio solo.

⁴⁶ Sobre esse a consideração do presente e do diagnóstico enquanto produtor de diferença seria possível estabelecer um paralelo com a primeira série de paradoxos de *Lógica do sentido*, de Deleuze. O paradoxo do crescimento de Alice, de Lewis Carrol, mostra que ao crescer Alice torna-se maior do que ela era, e menor do que ela se tornou. Segundo Deleuze isso se dá por uma dupla dimensão do devir ressaltada por este paradoxo: por um lado ele é pensado a partir de uma Ideia eterna e imutável que confere identidades (compreensão do movimento a partir dos pontos de parada); de outro, ele é também um puro devir que desfaz essas identidades, indo sempre nos dois sentidos do passado e do futuro, sempre se furtando à estabilização de uma identidade no presente (compreensão do movimento através do próprio movimento). O paradoxo de Alice é indicativo dessa segunda possibilidade de compreensão do devir (DELEUZE, 2009, pp.1-3). De modo análogo, o ato de diagnóstico é uma agitação do presente que faz com que o mesmo perca sua identidade, assim como faz com que aquele mesmo que diagnostica também se desloque pelo ato de diagnosticar. Diagnosticar é perder a identidade própria.

Trata-se antes de um processo de afastar-se de seu próprio solo e linguagem, e não de se posicionar num lugar completamente exterior.

Desta maneira, a descrição do arquivo serve para um diagnóstico que agita o presente, perturba sua coincidência para consigo mesmo, mostra fissuras no encadeamento lógico que o colocaria como desenvolvimento ou afastamento de uma origem e, como veremos, provoca uma transfiguração naquele mesmo que diagnostica. Muito daquilo que Foucault escreverá em seu artigo sobre Nietzsche, de 1971, encontra-se neste livro, especialmente quando o filósofo afirma que o diagnóstico não é aquilo que permite

fazer o quadro de nossos traços distintivos e esboçar antecipadamente a figura que nós teremos no futuro. Mas ele nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal na qual gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas na história; rompe o fio das teleologias transcendentais, e lá onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, *ele faz irromper o outro e o fora*⁴⁷ [*dehors* no original; nosso grifo]. O diagnóstico, assim entendido, não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que *nós somos diferença* [nosso grifo], que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a *diferença das máscaras* [nosso grifo]. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é esta dispersão que somos e fazemos (FOUCAULT, 1969, pp.172-173).

Podemos dizer que, no período de *As palavras e as coisas*, Foucault tende a considerar a tarefa filosófica enquanto a elaboração de um diagnóstico do presente. Em uma entrevista conjunta com Deleuze, de 1966 será dito que “o problema filosófico contemporâneo é o de delimitar o saber no seu extremo, de definir seu próprio perímetro” (FOUCAULT, 2001a, p.580). Em outra rápida entrevista da mesma época, Foucault associará a Nietzsche o estabelecimento do diagnóstico como tarefa filosófica por excelência. Para o autor d’*A gaia ciência*

(...) o filósofo era aquele que diagnostica o estado do pensamento. Pode-se então vislumbrar dois tipos de filósofos, aquele que abre novos caminhos ao pensamento, como Heidegger, e aquele que, de certo modo, faz o papel do arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desenvolve o pensamento, assim como as condições deste pensamento, seu modo de constituição (FOUCAULT, 2001a, p.581).

⁴⁷ Neste trecho a noção de fora parece remeter ao modo como este foi tratado por Blanchot. Antes de uma figura topológica do outro lado, o fora é o limiar. Quando imaginamos um dentro e um fora, separados por uma linha, apenas podemos fazê-lo a partir de uma terceira posição absoluta, da qual se identifica os dois lados a partir da linha. No caso blanchotiano, podemos dizer que os dois lados são *dentro*, enquanto apenas a linha é *fora*, pois a terceira posição, absolutamente transcendente, foi descartada. Ou seja, ao nos situarmos numa posição imanente, podemos dizer que estamos sempre dentro, e que fora é o limite que, atravessado, nos recoloca para dentro. De modo que, para estarmos sempre fora, seria necessário nos deslocarmos infinitamente rumo ao limite que não cessa de deslocar-se.

Também durante a década de 1960, o interesse de Foucault por Bataille e Blanchot (e Klossowski, de certo modo) diz respeito ao fato deles fazerem do pensamento um espaço de experiência em que o sujeito sai de si mesmo através de um encontro com sua finitude. Nas entrevistas posteriores a *As palavras e as coisas*, assim como em *A arqueologia do saber*, encontramos uma conjunção entre o diagnóstico do presente e certos temas da experiência da finitude. Defendemos então que, no final da década de 1960, toda a reflexão de Foucault sobre experiências-limite tende a ser trasladada de sua interrogação sobre o ser da linguagem na modernidade, para o modo como ele pensa seu próprio trabalho enquanto atividade de diagnóstico do presente, assim como para a maneira pela qual será pensada a história. Todo o potencial de desestabilizar o ordenamento discursivo narcísico moderno – tanto o círculo antropológico quanto a redobra da finitude sobre ela mesma estão no mesmo plano – encontrado pelo filósofo francês em pensamentos que interrogavam e experimentavam o ser da linguagem moderna, é, então, transferido ou estendido para a atividade de diagnóstico do presente, assim como também se estenderá para a maneira como será pensada a história no interior da genealogia.

Podemos ler textos como *Prefácio à transgressão*, *Loucura*, *ausência de obra*, e outros escritos que tratam do ser da linguagem moderna em sua relação com a morte e experiências-limite, em conjunto com as entrevistas em que Foucault define a tarefa filosófica como a constituição de um diagnóstico do presente. Tanto *Le beau danger* quanto os trechos destacados de *Resposta ao círculo de epistemologia* e *A arqueologia do saber*, são indicativos desse movimento de apropriação foucaultiana do pensamento de Bataille e Blanchot para a formulação de um pensamento próprio. Pois Foucault afirma, em *Le beau danger*, que o ínfimo desnível que há entre, por um lado, aquilo que está próximo de nós e sobre o que ele escreve e, por outro lado, o momento no qual ele escreve, é instaurado pela morte. Porém, como ele também afirma que o efeito do diagnóstico é deslocar seu próprio olhar, desfazer ou dissociar o lugar a partir de onde ele diz, podemos dizer que a própria escritura do diagnóstico é produtora de morte. Se Foucault hesitou antes de fazer esta afirmação em *Le beau danger*⁴⁸, contudo ela acaba sendo uma implicação das afirmações que destacamos anteriormente com *Resposta ao círculo de epistemologia* e *A arqueologia do saber*. Teremos uma melhor ideia do tipo de morte à qual se refere Foucault se pensarmos essa produção de morte nos termos da

⁴⁸ Foucault dirá a Bonnefoy que o vínculo entre sua escrita e a morte dos outros “não significa que escrever seria como assassinar os outros e efetuar contra eles, contra sua existência, um gesto definitivamente assassino que os expulsaria da presença, que abriria diante de mim um espaço soberano e livre” (FOUCAULT, 2011b, pp.36-37). No entanto, ele acaba por dizer: “Eu devo admitir, eu postulo um pouco a morte” (FOUCAULT, 2011b, p.37). Isso porque, por vezes, os discursos que Foucault dissecava acabam por acordar e gritar: “Eles sentem que há em mim algo que os condena à morte” (FOUCAULT, 2011b, p.37).

ausência de obra e da ruptura de sentido, tal como em *Loucura, ausência de obra*, ou ainda como o *desvio e esquecimento*, tal como mencionados por Blanchot em seu artigo sobre *História da loucura*. Evidentemente, não se trata da morte como produtora de sentido, como aquela de cujo acúmulo é possível fazer obra (extrair uma positividade), e muito menos a morte pensada como pura anulação ou mortificação para alcançar uma redenção – morte que, neste caso, continua produtora de sentido. Trata-se, antes de tudo, da morte pensada como movimento de alteração de si mesmo e do presente ao qual se pertence, logo, da morte pensada como movimento de despertencimento, como esquecimento ativo de si mesmo e deste mesmo presente em que o si mesmo se enraizava, da morte como produção de diferença ou de multiplicidade lá onde se pensava reinar as essências ou as origens que fundam as teleologias tanto da história quanto da consciência.

Outro elemento que possibilita afirmar que o diagnóstico é produtor de morte, quando esta é pensada nos termos de uma alteração, é o modo como Foucault pensou a descontinuidade na história, ainda em *A arqueologia do saber*. A introdução deste livro pode ser lida como uma continuidade de seu debate com Jean-Paul Sartre, em cujo contexto a história, tal como praticada pela segunda geração da *École des annales*, é contraposta à ótica sartriana que visa conjugar criticamente a fenomenologia existencial com o pensamento dialético marxista. Para Foucault, quando a história trata da constituição de séries com cronologias próprias, ela problematiza as totalizações epocais de toda história referida à atividade sintética do sujeito. O estabelecimento de descontinuidades seria o elemento da incipiente forma de história o qual permite a constituição de séries heterogêneas, assim como a problematização por excelência de uma história pensada a partir dos moldes da consciência. Contudo, Foucault também reconhecerá que o status desta descontinuidade é ambíguo, visto que ela é, simultaneamente, instrumento e objeto de pesquisa:

Paradoxal noção de descontinuidade: ela é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo de que é o efeito, permite individualizar os domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação desses domínios. Pois, no final das contas, ela não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este a supõe em segredo: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história? (FOUCAULT, 1969, p.17).

Semelhante suspeita de Foucault nos permite definir, em parte, o estatuto desta descontinuidade ao aproximá-la da figura do ser do limite como ser da diferença, ou ainda, como transgressão. A descontinuidade é justamente aquilo que permite diferenciar domínios distintos, mas que aparece apenas quando eles são distinguidos. Quando pensamos nos termos

de *Le beau danger*, a descontinuidade é a morte que se instaura entre os domínios e que torna possível sua distinção. Se Foucault escreve, em 1969, que a ruptura seria o espaço ocupado pelo próprio discurso do historiador e, se levarmos em consideração aquilo que, no mesmo período, será dito sobre os efeitos desestabilizadores do diagnóstico, podemos dizer que a descontinuidade, além de ser o espaço em que o diagnóstico se instala, é também um efeito do mesmo. Desta maneira, o diagnóstico é instaurador de uma descontinuidade a ser considerada nos mesmos termos da morte que mencionamos, fazendo-o coincidir com uma experiência-limite.

Em uma entrevista um pouco mais antiga, de 1967, intitulada *Sur les façons d'écrire l'histoire*, Foucault já havia trilhado um caminho que apontava para o mesmo sentido de nossa avaliação dos efeitos ativos do diagnóstico. Ao tratar do modo como foram estabelecidos os limites epocais apresentados em *As palavras e as coisas*, o filósofo dirá que, no caso moderno, foi preciso fazer com que seu próprio discurso fosse produtor de uma diferença que nos afastasse de certos elementos do presente (certamente, trata-se do pensamento que fez do homem sujeito e objeto de conhecimento):

De fato eu posso definir a idade clássica em sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe, por um lado, ao século XVI, e, por outro lado, ao XIX. Contudo, eu posso definir a idade moderna em sua singularidade apenas opondo-a, de um lado, ao XVII, e, de outro lado, a nós; deste modo, para poder operar a partilha sem cessar, é preciso fazer surgir sob cada uma de nossas frases, a diferença que nos separa dela. Logo, trata-se de se desprender desta idade moderna que começa por volta de 1790-1810 e vai até 1950, enquanto que, com relação à idade clássica, trata-se apenas de descrevê-la (FOUCAULT, 2001a, pp.626-627).

Mais uma vez, podemos notar a exposição da dimensão ativa do diagnóstico, em que ele provoca um afastamento ou desprendimento com relação a um presente que, de tão próximo, perpassa nossas maneiras de agir e pensar. Com este afastamento escava-se um interstício pelo qual o presente deixa de ser aquilo que ele é. No momento em que se trata de provocar semelhante afastamento com relação a certas “palavras que ainda ressoam em nossas orelhas”, dirá Foucault, “o arqueólogo, como o filósofo nietzschiano, é obrigado a operar com golpes de martelo” (FOUCAULT, 2001a, p.627). Ou seja, ao tratar de um passado que, de tão próximo, suas palavras ainda ecoam no presente, é preciso desprender-se ativamente deste passado. O diagnóstico do presente é, então, um instrumento de distanciamento com relação a este presente que ressoa um passado próximo, ao mesmo tempo em que dá espaço a um presente outro.

Conclusão parcial

A leitura deste conjunto textual nos permite afirmar que o espaço do diagnóstico é pensado nos mesmos termos que o ser do limite, isto é, enquanto ser da diferença, ou em contiguidade aos termos da transgressão, morte e ausência de obra. Pois pensar a loucura enquanto ausência de obra também foi aquilo que permitiu a Foucault dizer que ela pode colocar ao presente uma questão sem resposta, provocar uma ruptura sem reconciliação que obriga este presente a interrogar sobre si mesmo – a loucura é como um limite de nós mesmos e do mundo que nos diz respeito. Também podemos afirmar que, com o diagnóstico, estamos no mesmo plano da ausência de obra do artigo de 1964: assim como a ausência de obra diz respeito ao vazio e à ruptura de sentido que caracterizam o ser da linguagem moderna, a escritura do diagnóstico tem como efeito suspender o sentido histórico que nasce com o pensamento antropológico, para nele fazer proliferar acontecimentos que o desviam. Com isso, múltiplos outros sentidos históricos podem ser detectados, assim como múltiplas outras formas de subjetividade podem emergir.

Ao situar-se nos limites de nosso saber para poder delimitá-lo, o diagnóstico é eminentemente transgressivo, podendo ser colocado no âmbito de uma experiência-limite que faz o pensamento sair de si mesmo. O martelo do filósofo pode ser usado para conhecer os reflexos de um organismo ou de uma época, mas também pode ser usado para provocar fissuras nessa época e naquele mesmo que o manuseia, pequenas fissuras de morte ou desvio a partir das quais aquele que diagnostica altera o presente ao qual pertence e altera a si mesmo. Deste modo, a dimensão ativa do diagnóstico como experiência-limite diz respeito tanto a uma transformação do presente quanto daquele que diagnostica – sua dimensão reflexiva que o declina numa voz média de transformação de si mesmo. Da mesma maneira, o saber produzido pelo diagnóstico do presente não poderá ser pensado como um saber meramente descritivo do real e das camadas que constituem sua espessura histórica, mas como um saber que opera cortes, produz fissuras e fabrica diferença neste real e naquele que diagnostica.

Sobre a função e os efeitos do diagnóstico segundo Foucault, é possível fazer algumas considerações muito semelhante àsquelas de Bataille sobre a relação entre experiência interior, não-saber e êxtase. Se a experiência interior seria um movimento de contestação ininterrupto, o qual conduz ao não-saber, Bataille dirá que “O NÃO-SABER COMUNICA O ÊXTASE [em caixa alta no original]” (BATAILLE, 2009, p.66). Ou seja, o não-saber não comunica conteúdos de conhecimento, mas sim um deslocamento que faz com que o sujeito torne-se outro que aquilo que ele é. Neste sentido Bataille também escreve: “o não-saber desnuda”.

Devemos entender, contudo, que o desnudar não tem o sentido de mostrar a verdadeira identidade do sujeito ou do objeto, mas sim de fazer ambos saírem de si mesmos. Por isso não é de se estranhar que encontramos o tema da ruptura de sentido quando, ao dizer que o não-saber desnuda, Bataille escreve:

desnuda, então *eu vejo* aquilo que o saber escondia até então, mas se eu vejo, *eu sei*. Em vistas disso, eu sei, mas aquilo que eu soube, o não-saber desnuda novamente. Se o não-sentido é o sentido, o sentido que é o não-sentido se perde, retorna ao não-sentido (sem parada possível) (BATAILLE, 2009, p.66).

Apenas na medida em que a comunicação é compreendida nos termos de uma saída de si mesmo, num movimento cujo sentido não pode ser pré-determinado por qualquer instância, e pelo qual é esvaída toda ipseidade tanto do sujeito quanto do objeto, podemos compreender como é desfeito o caráter intersubjetivo e mesmo a relação dual sujeito-objeto que a comunicação corriqueiramente carrega. Bataille escreverá:

Chego nesta noção: que sujeito e objeto são perspectivas do ser no momento da inércia; que o objeto visado é a projeção do sujeito *ipse* querendo se tornar o todo, que toda representação do objeto é fantasmagoria resultante desta vontade néscia e necessária (pouco importa que o objeto seja colocado como coisa ou como existente), e que é preciso falar de comunicação compreendendo que a comunicação solapa as bases [*tire la chaise*] tanto do objeto quanto do sujeito (...) (BATAILLE, 2009, p.68).

Portanto, não devemos estranhar que Bataille também aproxime a experiência interior da morte, ou, melhor ainda, de um *morrer*. Pois assim como o êxtase, a experiência batailliana, enquanto comunicação que dessubjetiva e desobjetiva, pode ser pensada nos termos de um “eu-que-morre” [*moi=qui=meurt* no original] (BATAILLE, 2009, pp.85-86).

Ao pensar a morte nos termos de um deslocamento, podemos dizer que a introdução d’*A arqueologia do saber* é mais um indício da apropriação do pensamento batailliano por parte de Foucault. Quando sugere um pequeno diálogo com um interlocutor imaginário, podemos perceber que o apagamento do próprio rosto, o qual destacamos como efeito do diagnóstico, perpassa o âmbito da escritura e sua relação com a morte. Semelhante forma de desprender-se de si mesmo é descrita em termos muito próximos aos da experiência batailliana, com a perda da ipseidade, sua comunicação desestabilizadora e desnudamento extático. Vejamos:

- Você não está seguro do que diz? Você vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam

realmente para o lugar em que você se pronuncia? Mais uma vez você se prepara para dizer que você nunca foi aquilo que se critica em você? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde eu te observo rindo.

- Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu teria me obstinado tanto nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, forçá-lo para longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu, sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 1969, p.28).

Este modo de não permanecer o mesmo deve ser compreendido não como uma tentativa de furtar-se a questões que lhe são direcionadas, mas como um esforço de alteração de si mesmo que é, simultaneamente, condição e efeito do pensamento; ou ainda, seu estilo mais próprio – profundamente impróprio. Ao analisar o pequeno diálogo do final da introdução d’*A arqueologia do saber* em conjunto com o novo prefácio de *História da loucura*, Philippe Sabot defenderá que o desaparecimento do sujeito no retorno da linguagem não é apenas um objeto do estudo de Foucault. Trata-se, sobretudo, de um modo operatório de seu pensamento. A metodologia que visa analisar as regras anônimas de constituição do discurso caminha paralelamente às introduções e conclusões dos textos em que Foucault escreve na primeira pessoa. Estes escritos em primeira pessoa devem ser compreendidos, segundo Sabot, de acordo com a produção de simulacros⁴⁹, de modo que a voz do narrador deve ser pensada a partir da criação de um duplo, o qual, por sua vez, é um elemento que perturba a identidade do autor. Logo, escrever em primeira pessoa para apagar o próprio rosto não é uma contradição. Esta forma de escrita é parte de um procedimento cujo propósito é produzir um duplo que, por sua vez, deve ser pensado como uma máscara que provoca o efeito de apagar o rosto de seu original. Escrever na primeira pessoa é uma estratégia para apagar o próprio rosto ao fazer proliferar as máscaras:

(...) o apagamento das figuras reflexivas da identidade é operado não apenas na elisão do *eidōs* (do rosto como superfície de inscrição da essência singular do sujeito), mas no retorno das máscaras, na proliferação dos *eidōla* (esses simulacros de rostos, impossíveis de identificar uma vez que são simultaneamente semelhantes e enganadores). *Larvatus prodeō*: eu avanço mascarado; quando eu escrevo, não há mais ninguém, há apenas esse personagem de autor, do qual eu faço o papel – mas que não sou eu. “‘Eu’ é um outro”⁵⁰ (SABOT, 2007, p.332)

⁴⁹ Neste artigo, os simulacros são pensados de acordo com as considerações de Klossowski.

⁵⁰ Sabot está citando a célebre carta de Rimbaud a Georges Izambard, talvez um dos mais célebres indicativos deste novo modo de ser da linguagem, o qual a torna incompatível com o ser do homem. Nesta frase, a discordância entre sujeito e verbo faz com que a alteridade irrompa no eu. Reproduzimos na tradução de Marcelo

Certamente, o mesmo processo que, a partir da proliferação das máscaras em Klossowski, Sabot encontra no modo operatório do pensamento de Foucault, nós podemos encontrar a partir de sua apropriação de certos elementos do pensamento de Bataille e Blanchot em escritos anteriores ao novo prefácio. Pois o centro vazio da linguagem moderna, que Foucault identificou com a morte e a ausência de obra, e de cujo qual nós mostramos seu parentesco com a desobramento, o desvio e o esquecimento blanchotianos, assim como com a transgressão e a experiência bataillianas, está no mesmo plano dos simulacros de Klossowski – ao menos para Foucault. Prova disso é que encontramos, na entrevista *Le beau danger*, a mesma afirmação de que a escrita é um procedimento para apagar o próprio rosto, retomada no prefácio d'*A arqueologia do saber*:

Escreve-se também para não ter mais rosto [nosso grifo], para esvaír a si mesmo sob a própria escritura. Escrevemos para que a vida que temos ao redor, ao lado, por fora, longe da folha de papel, esta vida que não é engraçada, mas incômoda e cheia de preocupações e que é exposta aos outros, se absorva neste pequeno retângulo de papel que temos sob os olhos e do qual somos os donos. Escrever, no fundo, é tentar fazer escorrer toda a substância não somente da existência, mas do corpo, através dos canais misteriosos da pluma e da escritura, nesses traços minúsculos que se depositam sob o papel (FOUCAULT, 2011b, p.57).

Com a evidente aproximação, feita por Foucault, entre escrever e um processo de *mise-à-mort* daquele que escreve, podemos encontrar o mesmo processo de transformação de si destacado por Sabot através da proliferação das máscaras operado pela escrita. Escorrer toda a substância do próprio corpo no processo de escritura será aproximado de um morrer, e tal morrer, como viemos afirmando, deve ser pensado não nos termos de uma anulação, mas sim de uma alteração ou saída de si mesmo; um processo de tornar-se outro a partir de um encontro com seus limites. Foucault dirá que, como nunca chegamos a finalizar de uma vez por todas o processo de apagamento do próprio rosto na escritura, esta tarefa é condenada a sempre recomeçar:

*Então nós nunca cessamos de tentar, de se retomar, de se confiscar a si mesmo, de fazer-se deslizar pelo canal da pluma e da escritura; tarefa infinita, tarefa à qual se está destinado (...). Esta espécie de supressão, de *mortificação de si na passagem aos signos* [nosso grifo], eu penso que é isso que também dá à escritura o seu caráter de obrigação (FOUCAULT, 2011b, p.58).*

Desta maneira, destacamos um triplo movimento no pensamento de Foucault. Em primeiro lugar, como apontado, a reflexão articulada em torno de sua própria escritura enquanto procedimento de apagamento do próprio rosto faz da escritura uma experiência-limite, nos moldes daquilo que foi mencionado nos escritos sobre linguagem. Isso significa que tal apagamento, ainda que pensado nos termos de um morrer, é antes um processo de alteração de si, de fazer proliferar instâncias que jogam o si mesmo para fora dele, que produzem multiplicidade ou fraturas lá onde ele coincidiria consigo mesmo encontrando sua verdadeira face. Em segundo lugar, esta mesma figura da escritura, presente na entrevista de 1968, foi transferida para a introdução do livro de 1969, o que atesta o fato dela não se tratar, portanto, de um mero objeto de estudo alvo de um interesse momentâneo. Sua importância é incontornável na medida em que integra o pensamento em torno à experiência-limite usado para descrever o modo como Foucault pensa seu próprio trabalho. Em terceiro lugar, Foucault apropria-se desta espécie de pensamento-escritura (CÉSAR; DUARTE, 2016) na consideração da tarefa filosófica de diagnosticar o presente. Pois diagnosticar o presente também é fazer proliferar máscaras do passado, fazer com que elas deixem de servir para a fixação da identidade do presente e, assim, poder apagar o rosto tanto do presente quanto daquele que escreve.

Mais uma prova desta apropriação das reflexões sobre o ser da linguagem moderna e as experiências-limite estaria no isomorfismo que podemos estabelecer entre, por um lado, a reflexão sobre a ficção n’*O pensamento do fora* e, por outro, aquela sobre o diagnóstico do presente em *Le beau danger*. Ao discutir o estatuto da ficção na obra blanchotiana, Foucault dirá que ela não deve ser pensada nos termos da produção de imagens, mas como seu deslocamento ou interstício:

O fictivo nunca está nas coisas e nem nos homens, mas na impossível verossimilhança daquilo que está entre eles: encontros, proximidade do mais distante, absoluta dissimulação lá onde nós estamos. *Logo, a ficção não consiste em fazer ver o invisível, mas em fazer ver o quão invisível é a invisibilidade do visível* [nosso grifo]. Daí seu profundo parentesco com o espaço, que assim entendido, está para a ficção assim como o negativo está para a reflexão (enquanto que a negação dialética está ligada à fábula do tempo) (FOUCAULT, 2001a, p.552).

Já em *Le beau danger*, quando questionado se a escritura-diagnóstico não buscaria uma verdade, Foucault dirá que sua escritura é corriqueira, visto que é transitiva. Isso significa que ela versa sobre algo e não tem a intenção de tentar erigir-se sobre si mesma. Se ela procura fazer aparecer alguma verdade, contudo ela também não se posiciona no campo da hermenêutica, pois não busca encontrar o sentido que ficou oculto em meio aos campos

analisados. Eis que, então, Foucault praticamente dirá que se o diagnóstico busca alguma verdade, trata-se uma verdade que opera um deslocamento do olhar, de modo que possibilite ver o quão invisível é a invisibilidade do visível - assim como é o caso da ficção em Blanchot:

(...) eu tento simplesmente fazer aparecer aquilo que está muito imediatamente presente e, ao mesmo tempo, invisível (...). Eu gostaria de fazer aparecer aquilo que está próximo demais de nosso olhar para que nós consigamos vê-lo, aquilo que está aí, muito perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para vermos outra coisa. (...). Aprender esta invisibilidade, este invisível daquilo que é demasiado visível, esse afastamento daquilo que é demasiado próximo, esta familiaridade desconhecida é, para mim, a operação importante de minha linguagem e de meu discurso (FOUCAULT, 2011b, pp.60-61).

O modo como Foucault trata os textos que analisa visa apresentá-los em sua estranheza e singularidade com relação a nosso próprio pensamento. Ao tentar medir a distância que separa estes discursos com relação aos nossos, Foucault pode dizer que nós somos a diferença com relação àquilo que não somos mais. Contudo, não se trata de definir nossa identidade a partir desta diferença. Pois o próprio ato de medir esta distância que separa os discursos dos outros do seu próprio, e de instalar-se nesta distância, só é possível a partir do momento em que saímos de nosso próprio lugar, da organização discursiva que nos definia até então. Apenas assim podemos entender que a perda do próprio rosto, assim como do rosto do presente, ocorre mediante um deslocamento de olhar que conduz ambos a seus respectivos limites; limites que, todavia, não cessam de se deslocar. Essa passagem de *La grande étrangère*, portanto, bem poderia ser uma explicação sobre o diálogo do final da introdução d'*A arqueologia do saber*. Escrever para apagar o próprio rosto, assim como diagnosticar seria, portanto:

Medir a diferença com relação àquilo que nós não somos, é neste sentido que eu exerço minha linguagem, e é por isso que lhes dizia agora há pouco que escrever é perder o próprio rosto, perder sua própria existência. Não escrevo para dar à minha existência uma solidez de monumento. Eu tento antes absorver minha existência na distância que a separa da morte e, provavelmente, por isso mesmo, a guia para a morte (FOUCAULT, 2011b, pp.63-64).

Podemos retomar a figura do olho em Bataille para dizer que diagnosticar o presente do qual aquele mesmo que diagnostica faz parte, pode ser pensado, num plano estético, de modo análogo ao olho enucleado ou revirado. Moraes aponta que *Histoire de l'oeil*, ainda que contenha elementos autobiográficos, é um modo de apagamento do próprio rosto do autor, e as metamorfoses pelas quais passa o olho seriam um indicativo de que o livro não trata “de uma autobiografia de Bataille, nem mesmo do narrador – é uma autobiografia do olho”

(MORAES, 2003, p.19). Contudo, não se trata de uma autobiografia que desvendará a verdadeira identidade do olho, ou sua lenta formação até a visão absoluta, como num *Bildungsroman*. A autobiografia do olho será o processo de sua decomposição, o processo de alteração de seu ser através de associações com, por exemplo, ovos, testículos, o Sol⁵¹. O olho que, revirado ou exorbitado, é lido por Foucault como indicador da saída do sujeito para fora de si mesmo, parece ser uma boa ilustração deste viés inquietante do diagnóstico do presente. Pois da mesma maneira que o diagnóstico é uma atividade que, simultaneamente, mede e instaura diferença, sendo inseparável do deslocamento em relação ao solo a partir do qual se pensa, o olho só pode olhar para seu próprio lugar a partir de sua própria transgressão de olho, isto é, ao ser revirado ou exorbitado. É ao transgredir sua posição de olho que o olho pode tentar enxergar a atmosfera através da qual ele olhava para ver outras coisas. Ao deslocar-se de sua posição, ele pode ver o quão invisível é a invisibilidade do visível, aquilo que, de tão próximo de nós, nós não podíamos ver. Por conseguinte, o diagnóstico deve ser considerado enquanto uma atividade que transforma tanto o presente quanto aquele mesmo que diagnostica, que faz irromper o outro e o fora em ambos, conduzindo-os sempre para uma margem que pouco tem de asseguradora e que está em constante deslocamento; uma margem à qual nunca se chega, pois ela é uma permanente saída.

Com o pequeno diálogo que fecha a introdução d'*A arqueologia do saber*, Foucault está apenas exercitando aquilo que já constava em seus escritos sobre o pensamento literário, e que ele acabou estendendo para suas considerações sobre tarefa filosófica enquanto diagnóstico do presente. Escrever para não ter mais um rosto também é desestabilizar o solo a partir do qual se fala, é escavar um vazio ou promover uma ruptura de sentido tanto no presente do qual se faz parte, quanto no si mesmo no qual nos reconhecemos; é fazer com que tanto no presente quanto no si-mesmo irrompa uma transformação através do movimento que os conduz aos seus limites, impedindo toda forma de conciliação ou de coincidência destes para consigo mesmos. Logo, neste caso, discordamos da perspectiva de Roberto Machado quando ele menciona não haver qualquer espaço para a literatura como crítica n'*A arqueologia do saber*: "(...) não há em *A arqueologia do saber* nada que diga respeito à linguagem literária, nem para demarcar sua especificidade, nem muito menos seu privilégio, sua importância ou seu poder de transgressão ou de contestação, como se via anteriormente" (MACHADO, 2005, p.121). Pelo contrário, o poder de transgressão ou contestação da

⁵¹ Sobre isso ver a análise linguística-estrutural proposta por Roland Barthes em *A metáfora do olho*, com especial atenção ao modo como *História do olho* faz a passagem dos elementos metafóricos aos metonímicos (BARTHES, 2003, pp.115-124).

literatura foi incorporado no *modus operandi* da filosofia de Foucault, fazendo do diagnóstico uma experiência-limite e da escrita um modo de não permanecer mais o mesmo.

Logo, reiteramos que os pensamentos de Bataille e Blanchot não são apenas um objeto de análise do pensamento foucaultiano⁵². Eles são, antes de tudo, interlocutores com os quais Foucault não cessará de dialogar, mesmo que, por vezes, para distanciar-se⁵³. Como apontamos, a dimensão de uma alteridade imanente trazida ao seio do pensamento foucaultiano pelo pensamento literário, em que Bataille e Blanchot assumem destaque, é incorporada no modo como ele pensa a relação entre filosofia, história e diagnóstico do presente. Isso significa que, se por um lado Foucault não fala em literatura n' *A arqueologia do saber*, podemos dizer que seu próprio pensamento assumiu um viés literário. Esse viés diz respeito a seus efeitos de desconstituição das identidades e origens ahistóricas, e à possibilidade fazer do diagnóstico uma prática que faz irromper o outro e o fora no presente, tal como em seus escritos sobre o ser da linguagem moderna. Por essa razão, não deve ser surpresa que encontremos esses mesmos temas numa reflexão sobre uma mudança epistemológica na história, a qual será retomada no artigo sobre Nietzsche, de 1971:

É como se aí onde estivéssemos habituados a procurar as origens, a percorrer de volta e indefinidamente a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias, e a recorrer continuamente às metáforas da vida, experimentássemos uma repugnância singular em *pensar a diferença* [nosso grifo], em descrever os afastamentos e as dispersões, em *desintegrar toda forma do idêntico* [nosso grifo]. Ou, mais exatamente, é como se a partir desses conceitos de limiares, mutações, sistemas independentes, séries limitadas, - tais como são utilizados de fato pelos historiadores – tivéssemos dificuldade em fazer a teoria, em deduzir as consequências gerais, e mesmo em derivar todas as implicações possíveis. *É como se tivéssemos medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento*⁵⁴ (FOUCAULT, 2005, pp.13-14).

Gostaríamos de concluir esta primeira parte de tese trazendo, mais uma vez, a pequena entrevista de Foucault, realizada em 1966 por ocasião da morte de André Breton. Este ainda seria outro momento que evidencia a articulação entre transformação ética e transformação política em torno à noção de experiência que Foucault encontrou em Bataille e

⁵² Além do mais, ao insistir da literatura como área de interesse de Foucault, Machado parece resvalar para uma posição que Foucault deliberadamente rechaçou. Foucault colocava em questão reiteradamente as divisões entre diferentes áreas do conhecimento, de modo que não faria sentido pensarmos a literatura separadamente de um pensamento que colocou em questão a fundamentação do homem através do apaziguamento de sua finitude. Sobre isso ver o final do item 2.2.

⁵³ Contudo, nunca haverá de fato uma ruptura, pois este diálogo acaba por tomar a forma de uma apropriação que acompanhará os deslocamentos do pensamento foucaultiano, tal como veremos nos capítulos seguintes.

⁵⁴ O fato de Foucault continuar o próximo parágrafo com uma crítica à fenomenologia reitera sua posição de que este pensamento não pensou o outro em sua radicalidade. Para uma continuidade desse tema, ver o item 4.2 desta tese.

Blanchot⁵⁵. Nesta entrevista, mais uma vez, iremos nos deparar com a possibilidade da escritura ser um gesto de mudança nos valores da língua à qual, contudo, a escritura pertence. Foucault dirá que Breton fez com que a literatura se aproximasse de outros saberes (como a etnologia e a psicanálise) chegando ela mesma a constituir-se enquanto um saber. Todavia, semelhante aproximação com outros saberes não visava conferir uma medida humana ao mundo, tal como, para Foucault, foi o caso da literatura romântica:

Para ele, a escritura tornada saber (e o saber tornado escritura) é, ao contrário, um modo de jogar o homem contra seus limites, de acuá-lo até o intransponível, de aproximá-lo ao máximo daquilo que é o mais distante dele. Daí o interesse de Breton pelo inconsciente, pela loucura, pelo sonho (FOUCAULT, 2001a, p.583).

Ao fim e ao cabo, Foucault atribui à escritura bretoniana uma dimensão de experiência radical da finitude, ou ainda, de uma experiência-limite. Defendemos que essa consideração acerca do papel da escritura, em razão da evidente figura dos limites trazida por Foucault, faria a linguagem bretoniana ser definida em termos muito próximos da ausência de obra trabalhada anteriormente. Trata-se de uma linguagem que constitui seu próprio espaço no enfrentamento com o mundo, sendo possível dizer que ela construiria um “anti-mundo”: “Mas talvez haja uma escritura tão radical e soberana que chega a fazer frente ao mundo, a equilibrá-lo, a compensá-lo, mesmo a destruí-lo absolutamente e a cintilar fora dele” (FOUCAULT, 2001a, p.583). O fato da linguagem literária construir um anti-mundo diz respeito à sua dimensão ética:

Inicialmente, de certo modo Breton remoralizava a escritura ao desmoralizá-la inteiramente. A ética da escritura não vem mais daquilo que se tem a dizer, das ideias que se exprime, mas do próprio ato de escritura. Neste ato bruto e nu encontra-se engajada toda a liberdade do escritor, ao mesmo tempo em que nasce o contra-universo das palavras (FOUCAULT, 2001a, p.584).

O que interessa a Foucault é que, ao não ser mais regida pela representação, a linguagem deixa de ser instrumento para a proposição de ideias de conteúdo ético. No entanto, seu viés fictivo, proveniente de seu centro vazio desobstante, faz com que ela seja um espaço de encontro do homem com seus limites e, com isso, promove sua saída de si mesmo. Logo, se a linguagem não propõe e nem é meio para propor regras morais, ao levar o homem

⁵⁵ Em pesquisas posteriores será preciso elucidar a razão de Foucault ter omitido as profundas desavenças entre Bataille e Breton, notadamente a partir do *Segundo Manifesto Surrealista* (BRETON, 2000, pp.67-137). Tais desavenças, como o excesso de hegelianismo e idealismo que Bataille via em Breton, não afetariam uma experiência da linguagem que Foucault definiria como a mesma entre ambos? Sobre este assunto, conferir também o livro *O corpo impossível* (MORAES, 2002).

ao encontro de seus limites, ela adquire uma dimensão ética de alteração de si mesmo. Não é de se surpreender que, junto à alteração ética, esteja em questão também uma dimensão política

Sempre fiquei surpreendido pelo fato de que aquilo que está em questão em sua obra não é a história, mas a revolução; não a política, mas o absoluto poder de mudar a vida. A profunda incompatibilidade entre, de um lado marxistas e existencialistas de tipo sartriano, e de outro, Breton, sem dúvidas vem do fato de que, para Marx ou Sartre a escritura faz parte do mundo, enquanto que, para Breton, um livro, uma frase, uma palavra, por si mesmos podem constituir a anti-matéria do mundo e compensar todo o universo (FOUCAULT, 2001a, p.584).

Esse texto mais uma vez confirma nossa hipótese de que, em Foucault, haveria uma íntima associação entre ética e política construída em torno de uma reflexão sobre a linguagem moderna. A partir de uma questão sobre a linguagem bretoniana, Foucault chega ao par história e política, contrapondo-o ao par revolução e poder de mudar a vida. Ao que tudo indica, esta *história* seria, muito provavelmente, aquela marcada pela visão fenomenológica e dialética, vide sua referência aos marxistas e existencialistas sartrianos; uma história pensada em termos de tomada de consciência, e não aquela da escola dos *Annales*. A *política* à qual Foucault se refere, por sua vez, é muito provavelmente aquela pensada a partir de categorias como pacto social, divisão entre sociedade civil e Estado, constituição de partidos representativos, ou de uma revolução que prometeria ao homem um verdadeiro encontro para consigo mesmo, ou seja, sua desalienação. Contudo, a questão do ser da linguagem na modernidade articula, em sua íntima relação com a finitude, os campos da ética e da política num contexto marcado pela crise do fundamento⁵⁶, ou seja, pela morte de Deus. Com isso, podemos esboçar o sentido da revolução que Foucault faz dezoar em relação à política quando fala de Breton. Trata-se de pensar uma figura da revolução que, assim como a linguagem, não trata de contornar ou apaziguar a finitude fazendo dela um novo fundamento, mas que joga o sujeito ao encontro de sua própria finitude, o conduz a seus respectivos limites. Assim como a linguagem e a ética, a política pode ser também uma experiência-limite quando, como veremos posteriormente, a revolução perde seu viés de reencaminhamento teleológico, e é requalificada nos termos de insurreição.

Se lermos essa curta entrevista em homenagem a Breton juntamente ao conjunto de escritos que analisamos, podemos dizer que essa ética da escritura, também mencionada em

⁵⁶ Sobre isso convidamos o leitor a rever os trechos 1.6, 2.1 e 2.2 desta tese.

textos metodológicos, como *O que é um autor?*⁵⁷, nos termos de uma regra imanente perpetuamente retomada, pode ser pensada através do gesto de apagar o próprio rosto. Tal “apagamento voluntário” (FOUCAULT, 2001a, p.821), contudo, não é efeito daquilo que é expresso com a linguagem, mas sim do próprio ato de escrita quando este toma a forma de um processo de despersonalização. Talvez Blanchot tenha percebido a sutileza de Foucault ao mencionar que semelhante apagamento dos traços individuais do autor, ligando escritura e morte, não é uma anulação de si, e nem um modo de ascender do particular ao universal. Trata-se de fazer da escritura a ocasião para a proliferação de outros modos de ser, “funções livres” (FOUCAULT, 2001a, p.824), como diz Foucault. Com isso, Blanchot reitera que o desaparecimento não deve ser pensado enquanto uma aniquilação, mas como um modo de ser, ou ainda, poderíamos arriscar dizer, um *êthos*:

Por exemplo, considera-se certo que Foucault, adotando certa concepção da produção literária, se desembaraça pura e simplesmente da noção de sujeito: já não há obra, já não há autor, já não há unidade criadora. Mas as coisas não são assim tão simples. O sujeito não desaparece: é a sua unidade, excessivamente determinada, que coloca problema; pois aquilo que suscita interesse e pesquisa é sua desapareição (quer dizer, essa nova maneira de ser que é o desaparecimento), ou ainda sua dispersão que não o aniquila, mas que só nos oferece dele uma pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções (...) (BLANCHOT, 1986, p.29).

Com todas estas evidências textuais, divergimos de leituras como as de Diogo Sardinha, as quais ressaltam uma ruptura demasiadamente intransponível entre os trabalhos da década de 1960 e aqueles de 1980. Segundo Sardinha, “escrever sobre estes escritores sem dúvida implicava em recusar a ética; ao menos esse foi o caso de Foucault. Inversamente, interessar-se por ela implicava, talvez, numa renúncia a uma experiência da qual esses escritores eram testemunhas” (SARDINHA, 2005, p.127). Em primeiro lugar, já mostramos a dimensão ética da ausência de obra na quebra do circuito narcísico do círculo antropológico⁵⁸.

⁵⁷ Foucault dirá: “Eu tomo emprestada a formulação de Beckett para o tema do qual eu gostaria de partir: ‘o que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala’. Eu penso que é preciso reconhecer, nesta indiferença, um dos princípios éticos fundamentais da escritura contemporânea. Eu digo ‘ética’ porque esta indiferença não é tanto um traço que caracteriza a maneira como se fala ou como se escreve; ela é antes um tipo de regra imanente, incessantemente retomada, nunca aplicada ao fim e ao cabo, um princípio que não marca a escritura como resultado, mas a domina como prática” (FOUCAULT, 2001a, p.820).

⁵⁸ Poderíamos também mencionar trechos de *L’expérience intérieure* em que Bataille destaca o forte viés ético daquilo que nomeia enquanto experiência. Bataille dirá que não se trata propriamente de uma anulação do sujeito na experiência, mas de uma transformação, de modo que ele chegará mesmo usar a expressão “consciência de outrem”: “ele [o sujeito DVG] é *consciência de outrem* (eu havia negligenciado isso outrora) (...) fazendo de si *consciência de outrem*, e, como o coro antigo fora o testemunho e o vulgarizador do drama, ele se perde na comunicação humana; enquanto sujeito, se joga para fora de si, se perde numa multidão de existências possíveis” (BATAILLE, 2009, p.76). Mesmo que a expressão *consciência de outrem* possa trazer mais problemas que se esperaria, especialmente pelo lado da *consciência*, a afirmação de que não haveria preocupação ética nesses autores só pode ser feita mediante omissões.

Em segundo lugar, Foucault descarta o papel filosófico da construção de uma ética apenas na medida em que esta é pensada como regra moral universal embasada num fundamento. Contudo, nos casos dos escritos sobre o pensamento literário, a ética não é pensada nos termos de regra transcendente, mas como princípio imanente ou força de desconstituição de si, incessantemente retomado. Por isso Foucault pode falar em poder de mudar a vida, ou de mudar os valores da língua, quando fala da literatura. Em terceiro lugar, além de, na década de 1960, Foucault falar diretamente de uma ética da escritura, podemos afirmar que a autoria faria parte de uma organização discursiva que precisa identificar o autor, delimitar textos, criar um ente abstrato de razão, atribuir responsabilidades e méritos, evitar ou guiar os acontecimentos discursivos. Porém, parte da escritura moderna se caracteriza pelo enfrentamento a essa ordem, especialmente ao fazer da linguagem o espaço em que se desenvolve certa ética da desindividualização.

Para além desta constatação, ainda há a evidente apropriação do pensamento literário por parte de Foucault. Se a escritura pode suspender o reino da língua, se ela pode ser como a anti-matéria do mundo, ou, resumidamente, uma experiência radical da finitude que joga o sujeito para fora de si mesmo (mais uma vez, esse fora deve ser pensado como seus limites, e não o outro lado), ela seria também uma forma de não permanecer o mesmo. A escritura é, pois, uma forma de enfrentar-se consigo mesmo, de alterar a si mesmo, de criar algo como a anti-matéria do ego, de produzir diferença onde haveria síntese ou consciência de si, tanto no plano individual quanto coletivo. O mesmo ocorrerá com a atividade do diagnóstico e com o viés genealógico da história, pois, no pensamento foucaultiano, ambos agem de modo a impedir que o presente olhe para o passado para nele encontrar uma origem a ser recuperada, ou o início de uma grande história da razão com suas promessas e ameaças. Quanto à política, também não será de se estranhar que, doze anos depois, Foucault retome a questão ética relativa ao poder de mudar a vida, porém agora nos termos da insurreição e da espiritualidade, remetendo-os novamente a Bataille e a Blanchot.

**CAPÍTULO III – OCASO DA LITERATURA? DESLOCAMENTO E
REAPROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE BATAILLE E BLANCHOT:
ESPIRITUALIDADE, INSURREIÇÃO E EXPERIÊNCIA.**

Introdução

Após o início da década de 1970, podemos notar uma progressiva diminuição da atenção de Foucault para com este tipo de experiência em que se entrelaçam a questão do ser da linguagem moderna, a morte de Deus, a exposição à finitude, e a morte do homem tal como este fora pensado pelas antropologias filosóficas. Contudo, defendemos que esta diminuição da atenção de Foucault ao pensamento literário não significa que ele o tenha abandonado por considerá-lo inválido. O modo como Foucault pensará a história na genealogia nietzschiana, em seu artigo de 1971, permite que estabeleçamos alguns elementos de continuidade deste para com escritos que aparentemente lhe seriam muito distantes, como *Raymond Roussel*. A figura da máscara como metáfora comum a ambos os escritos de diferentes períodos, assim como a relação entre uma experiência da finitude e o sacrifício do sujeito de conhecimento, fazem com que possa ser estabelecida uma conexão entre tais escritos.

Posteriormente, partir de 1978, quando seus estudos sobre a governamentalidade começam a estabelecer um eixo ético de investigação a partir do governo de si, Foucault parece voltar a considerar, literalmente, este domínio de pensamento em algumas entrevistas. Logo, defendemos que esta reconsideração se dá a partir do deslocamento de problemas operados pela noção de governo, a qual também pode explicar o motivo da noção de experiência não ser retomada nos mesmos termos dos escritos da década de 1960. Defendemos que o reaparecimento desta temática gira em torno ao viés ético da noção batailliana de experiência, a qual parece ter auxiliado Foucault na constituição de suas reflexões acerca do momento insurrecional que precedeu a revolução iraniana. Estas reflexões, revigoradas pelo pensamento de Bataille e de Blanchot, orbitam em torno à noção de *espiritualidade política* e da análise das contracondutas examinadas em *Segurança, território, população*.

Em primeiro lugar, veremos como no artigo sobre Nietzsche de 1971 há um desenvolvimento de temas abordados na década de 1960. Resumidamente, parece que Foucault transferiu para os efeitos de uma genealogia histórica, o viés desestabilizador da ordem discursiva do presente encontrado em seus escritos sobre o pensamento literário. Ademais, a conexão entre escritos de diferentes épocas também se dá pela consideração da

linguagem moderna como experiência da finitude, por um lado, e por outro, a necessidade da genealogia histórica operar o sacrifício do sujeito de conhecimento.

Em seguida, veremos como o deslocamento da analítica do poder rumo à governamentalidade redefine um eixo ético da pesquisa foucaultiana, o qual será trabalhado até o fim de sua vida em 1984. Este deslocamento será fundamental para a compreensão de seus escritos sobre o Irã. Levando isso em consideração, passamos à análise do deslocamento trazido pela investigação da noção de governo no curso *Segurança, território, população*. Esta análise é fundamental na medida em que o contexto interno da pesquisa foucaultiana auxilia na compreensão de suas considerações sobre a *espiritualidade política* – tema sobre o qual traremos partes de um texto inédito –, assim como sobre a relação entre atitude crítica e desassujeitamento.

3.1 Linguagem e máscaras na genealogia

O artigo de Foucault sobre Nietzsche, publicado em 1971 com o título *Nietzsche, a genealogia e a história* pode ser considerado um marco no estudo de sua obra. Trata-se de um texto fundamental situado no limiar da passagem do foco de análise das práticas discursivas realizada em seus trabalhos anteriores, especialmente em *As palavras e as coisas*, para o par poder-saber, que começa a ganhar destaque a partir de então, especialmente com a consideração de práticas não-discursivas n’*A arqueologia do saber*. Ao mesmo tempo, o viés genealógico da história no pensamento nietzschiano servirá de base para construção da genealogia foucaultiana. Se as práticas sociais não-discursivas evidentemente foram tratadas em textos como *História da loucura*, ao mesmo tempo, elas passam a ser pouco a pouco reavaliadas em sua especificidade, de modo a serem destacadas sua relativa autonomia e mútua relação incitadora com as práticas discursivas. Ao mesmo tempo, se em alguns trechos ainda encontramos uma concepção tácita de poder marcada por termos majoritariamente repressivos, neste artigo também é possível delimitar outros momentos em que a positividade das relações de força ganha destaque. Contudo, como este viés do artigo já foi exaustivamente trabalhado pela literatura secundária, gostaríamos de destacar como o mesmo texto ainda apresenta uma faceta pouco mencionada. Trata-se da recorrência de certos temas que já haviam sido trabalhados anteriormente por Foucault, notadamente nos escritos sobre linguagem da década de 1960 e nas reflexões sobre história e diagnóstico, de textos do final da mesma década, os quais foram apresentados anteriormente nesta tese.

Boa parte de *Nietzsche, a genealogia e a história* é uma minuciosa análise do modo como Nietzsche faz um uso distinto dos termos origem (*Ursprung*), por um lado, e, por outro

lado, proveniência (*Herkunft*), invenção (*Erfindung*) e emergência (*Entstehung*). Muito embora Nietzsche por vezes utilize indistintamente estes termos, o que interessa a Foucault é o fato de que, quando há um uso marcado, eles remetem a dois modos distintos de se pensar a história e, no limite, o próprio real. Um é o modo de pensar pelo qual as coisas (e aqui se trata de sujeitos, objetos, sentimentos, saberes, elementos culturais) apresentam uma identidade atemporal que pode ser revelada, ocultada ou desenvolvida teleologicamente ou apenas transformada através do tempo; o outro é pensar que a identidade das coisas deve sua existência ao efeito da articulação entre outras coisas distintas, de modo que sua realidade é puramente acontecimental – neste último caso, aquilo que é primeiro é a dispersão, ou seja, a multiplicidade e a relação.

Quando Nietzsche faz um uso distinto dos termos origem e proveniência, a origem é geralmente considerada como aquilo que delimita a identidade de algo, “sua forma imóvel e anterior a tudo aquilo que é acidental e sucessivo”. A origem é como o rosto que define a identidade escondida detrás de uma máscara, de modo que mostrar a origem de algo é como “tentar tirar todas as máscaras para, ao final, desvelar uma identidade própria” (FOUCAULT, 2001a, p.1006). Quando o genealogista deixa de buscar na história a origem primeira das coisas, sua narrativa muda radicalmente, de modo que ele descobre que aquilo que está no começo de algo não é sua identidade ou um estágio delas no devir, mas a interação conflituosa entre coisas distintas:

(...) por detrás das coisas há algo 'completamente diverso': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhes eram estranhas (...). Aquilo que encontramos no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem - é a discórdia de outras coisas, é o disparate (FOUCAULT, 2001a, p.1006).

Gostaríamos de chamar a atenção para como esta diferença entre a genealogia e uma história baseada em origens, tem a mesma forma de outra tensão apontada por Foucault quanto às maneiras de se abordar a obra de Raymond Roussel. Evidentemente, não se trata aqui de recuperar todo o percurso deste rico livro de Foucault, mas apenas de recortá-lo de modo a estabelecer um isomorfismo. Este isomorfismo diz respeito, pelo lado do livro *Raymond Roussel*, às reflexões de Foucault sobre linguagem – semelhantes a muitas outras que foram trabalhadas nos capítulos anteriores – e, do lado do artigo sobre Nietzsche, diz respeito às suas reflexões sobre a história genealógica ou efetiva, principalmente quanto aos efeitos que esta provoca. Pensamos que os elementos da máscara e da finitude sejam a maior

evidência a nosso favor, pois são figuras catalisadoras de uma reflexão comum a ambos os conjuntos de considerações.

Especialmente no início e nos momentos finais de *Raymond Roussel*, Foucault procura se distanciar de duas formas de se conceber a linguagem rousseliana: a patologização e o segredo⁵⁹. No caso específico da patologização, trata-se de enfrentar-se com a leitura do psiquiatra Pierre Janet, que sondava nos escritos de Roussel os sintomas da doença mental. Neste sentido, o livro é um desdobramento do final de *História da loucura*, visto que, para Foucault, a referida loucura não é um fenômeno subjetivo do autor Raymond Roussel; trata-se de um fenômeno da própria linguagem que, em acréscimo, é compartilhada com aquela dos homens sãos. Ou seja, a loucura é pensada antes como fenômeno da linguagem: “É a angústia do significante que faz do sofrimento de Roussel a solitária revelação daquilo que, em nossa linguagem, está mais próximo de nós. Que faz da doença desse homem um problema nosso”⁶⁰ (FOUCAULT, 1992, p.210).

Contudo, aquilo que permite uma ponte que comunica ambos os momentos do pensamento foucaultiano é a crítica de Foucault à figura do segredo – e talvez a patologia possa ser reduzida a uma forma de segredo que se esconde por trás do texto. Dizer que o texto rousseliano carrega um segredo significa admitir uma figura da linguagem em que o texto esconde uma mensagem primordial por detrás de todos os seus labirintos. Neste caso, seria preciso desenvolver técnicas hermenêuticas que serviriam como um fio de Ariane, ainda que elas sejam baseadas no tarot, na alquimia, ou em qualquer forma de iniciação a uma palavra ou conhecimento esotéricos. Ao final, estas técnicas revelariam o segredo que ficou oculto pelo autor, intencionalmente ou não. Em linhas gerais, estas técnicas elaborariam um comentário sobre o texto, o qual teria um efeito análogo à revelação do verdadeiro rosto do autor, escondido por detrás das máscaras criadas pelos labirintos da linguagem. Quanto a isso estamos de acordo com a leitura de Macherey ao mostrar a aversão de Foucault ao

⁵⁹ Há ainda uma terceira distinção que diz respeito não especificamente à linguagem rousseliana, mas à escrita moderna. Trata-se daquilo que poderíamos nomear pelo termo *memória artística*, e que diz respeito à leitura sugerida por Michel Leiris. Contudo, neste caso trata-se antes de uma distinção que propriamente uma crítica. Foucault dirá que Leiris, em seu *Les règles du jeu*, provou uma escrita fantástica e procedimental muito próxima daquela de Roussel. Contudo, em Leiris, todo o fantástico visa recolher a própria identidade das coisas, encontrando entre “as dobras das palavras”, aquilo que seria “a absoluta memória” (FOUCAULT, 1992, p.28). Já Roussel descarta essa memória para encontrar, nas mesmas dobras das palavras, “um vazio irrespirável, uma rigorosa ausência de ser da qual ele poderá dispor numa completa soberania para modelar figuras sem parentesco nem espécie” (FOUCAULT, 1992, pp.28-29). Mais uma vez, estamos diante da mesma figura do ser da linguagem moderna sendo remetido à morte, ao esquecimento e à desobramento, muito embora, como mostra Foucault com o exemplo de Leiris, seja perfeitamente possível escrever de modo a contornar essa negatividade da linguagem: “As extensões que as narrativas de Roussel percorrem acima do vazio como que numa corda bamba, Leiris as experimenta na plenitude móvel de uma verdade que nada esgota e na qual ele pode nadar sem repouso” (FOUCAULT, 1992, p.29).

⁶⁰ Sobre isso ver o ítem 1.4 desta tese.

procedimento do comentário. Esta aversão vem do fato de que o comentário pressupõe um sentido latente e uma intencionalidade do autor, pressupostos dos quais Foucault buscava afastar-se, juntamente com boa parte da literatura moderna: “O fato de reconhecer um sentido e, então, uma intencionalidade latente num discurso, é ligado à possibilidade de sustentar um outro discurso sobre esse primeiro discurso; comentário que presumidamente ‘diz’ exatamente aquilo que esse discurso primeiro já dizia sem dizê-lo” (MACHEREY, 1992, pp.6-7).

Para Foucault, se em alguns momentos Raymond Roussel pode ter utilizado procedimentos inspirados no tarot ou na alquimia para a escrita de seus textos, seu uso não visava encobrir segredo algum, mas sim “(...) arranjar um ferrolho suplementar no interior da linguagem, todo um sistema de vias invisíveis, de chicanas e de defesas sutis” (FOUCAULT, 1992, p.19). Deste modo, na última obra de Roussel, *Como escrevi alguns de meus livros*, em que são descritos os procedimentos criativos utilizados em alguns de seus livros anteriores, tal revelação não pode ser compreendida enquanto uma chave mestra que abria todas as obras precedentes, revelando assim seu sentido mais fundamental. Se a última obra fornece uma chave sobre os procedimentos de escrita, ela também recoloca o problema de qual seria a chave que permite entender a ela mesma, mecanismo regressivo que, finalmente, mostra que cada uma das outras obras pode também carregar sua chave própria. Dirá Foucault:

Dando uma chave no último momento, o texto seria como um primeiro retorno à obra com uma dupla função: abrir certos textos em sua arquitetura mais exterior, mas indicar que é preciso, para esses assim como para os outros, uma série de chaves em que cada uma abriria sua própria caixa, e não aquela menor, mais preciosa, melhor protegida que aí se encontra contida (FOUCAULT, 1992, p.15).

Se pensarmos na chave como o código que dá acesso a algo, podemos dizer que Foucault está concebendo os livros de Roussel em termos semelhantes aos que, no ano seguinte, conceberá o código carregado por uma palavra transgressiva em *Loucura, ausência de obra*. Foucault dirá tratar-se do processo pelo qual se submete uma palavra aparentemente conforme ao código conhecido, a um outro código cuja chave é dada por ela mesma; de modo que a palavra reconhecida é desdobrada sobre si mesma. Se levarmos isso em consideração, poderemos entender como Foucault rejeita a leitura do último livro de Roussel nos termos do desvelamento de um segredo essencial – ou de uma chave mestra. Pois além de nele Roussel não mencionar certas obras, o último trabalho recoloca o problema de todos os outros, de modo que, ao fim e ao cabo, cada uma de suas obras deve ser pensada como carregando seu próprio código. O segredo da linguagem de Roussel é semelhante àquele que o genealogista

descobre por trás das coisas, ou seja, o fato de que elas não têm segredo algum, de que não há mensagem ou sentido oculto. Foucault dirá sobre a linguagem rousseliana: “ela cintila com uma incerteza irradiante que é inteiramente de superfície, e que recobre uma espécie de branco central: impossibilidade de decidir se existe um segredo, ou nenhum, ou vários e quais são eles” (FOUCAULT, 1992, p.19).

O fato de não haver um segredo ou sentido oculto em qualquer uma de suas obras faz a escritura rousseliana remeter ao espaço da ausência de obra que mencionamos anteriormente nos pontos 1.4, 1.5 e 1.7 como instância vazia de ruptura de sentido a partir da qual múltiplos sentidos podem instaurar-se. Entre os trechos “*les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*”⁶¹, e “*les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*”⁶² (ROUSSEL, 2015, pp.18-20) não há um segredo que faz a mediação entre ambos, mas sim as figuras do desdobramento e do duplo que se desenvolvem a partir da homonímia e homofonia. Como escreve Foucault, ao ler cada uma das frases, “(...) nós somos expostos ao perigo sem orientação de nelas ler outras frases, que são outras e as mesmas” (FOUCAULT, 1992, p.19). Semelhante desdobramento da linguagem impede que um único sentido se instale soberanamente e de uma vez por todas. Segundo Foucault, esse acontecimento da proliferação de sentido na linguagem diz respeito a uma questão fundamental: “o simples fato, fundamental na linguagem, que há menos vocábulos que designam, do que coisas a serem designadas” (FOUCAULT, 1992, p.22). Esta carência permite a proliferação de sentido das frases, elemento característico da obra de Roussel; e o comentário, quando pensado nos termos de desvelamento, visa contorná-la ou delimitá-la através da busca de um sentido fundamental.

Este excesso de vazio da linguagem, poucas vezes definido de um modo tão materialista por Foucault, é o que permite a uma mesma palavra assumir diferentes significados, e que alguns gramáticos chamam de espaço trópico. A escritura de Roussel situar-se-ia neste espaço trópico o qual, contudo, não é definido por Foucault apenas em termos gramaticais, mas também por termos filosóficos. Para Foucault, trata-se de um “um branco disposto na linguagem, e que abre no interior da palavra seu vazio insidioso, desértico e cheio de armadilhas” (FOUCAULT, 1992, p.24). Roussel aborda este espaço como “uma lacuna” ou “uma vacância absoluta do ser que é preciso investir, controlar e preencher pela invenção pura”; uma invenção, todavia, que não busca “duplicar o real de um outro mundo, mas que, nos redobramentos espontâneos da linguagem, [visa] *descobrir* um espaço insuspeito e *recobri-lo* de coisas ainda nunca ditas” (FOUCAULT, 1992, p.25).

⁶¹ Traduzido como “As cartas do branco sobre os bandos do velho pilhante” (FOUCAULT, 1999, p.11).

⁶² Traduzido como “As letras de giz sobre as bandas do velho bilhar” (FOUCAULT, 1999, p.11).

Ao acrescentar esse viés filosófico ao espaço tropológico, Foucault dirá que ele é aparentado à figura da máscara. Evidentemente, trata-se da máscara pensada não como artifício que esconde a identidade do rosto, mas nos termos de artifício de proliferação e invenção de figuras que o transfiguram:

O vazio que se abre no interior de uma palavra não seria simplesmente uma propriedade dos signos verbais, mas uma ambiguidade mais profunda, e talvez mais perigosa: ele mostraria que a palavra, como um rosto de papelão multicolorido, esconde aquilo que ela duplica e de que ela é separada por uma fina espessura de noite. O redobramento das palavras seria como o redobramento da máscara por cima do rosto: ele abriria sobre o mesmo eclipse do ser (FOUCAULT, 1992, p.28).

Todas as figuras do vazio e da morte usadas por Foucault para descrever o ser da linguagem, seu segredo de ser sem segredo, coincidem com aquelas usadas para tratar a linguagem comum à literatura e à loucura em *Loucura, ausência de obra*, mas também com a reflexão sobre linguagem ao final do *Prefácio à transgressão*. Trata-se da ruptura lacunar do sentido que o faz proliferar e o subtrai à unidade, assim como o apagamento do rosto remete à ruptura da subjetividade filosófica para que neste vazio nasçam imprevistas outras subjetividades. Os textos de Roussel procuram aproximar-se desta região vazia e ampliá-la ao máximo através do uso da linguagem a mais cotidiana. Com isso, assim como uma palavra transgressiva, eles desenvolvem uma maquinaria que abala a auto-evidência do ordenamento linguístico do cotidiano, de modo que podemos afirmar sobre os textos rousselianos o mesmo que Foucault afirma sobre a literatura desde Mallarmé, ou seja, que ela muda os valores da língua à qual ela pertence, suspendendo o reino da língua num gesto de escritura.

Ao final de seu artigo sobre Nietzsche, Foucault defende que toda a reflexão nietzschiana de juventude presente em *Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida*, é retomada nos escritos de maturidade. Porém, Nietzsche deixa de lado a metafísica do artista (característica de sua juventude), para fazer um uso antiplatônico das três modalidades de história criticadas na segunda extemporânea. Este uso antiplatônico faz da história uma “história efetiva” (FOUCAULT, 2001a, p.1014). A história monumental, que visava delimitar os grandes personagens de um devir teleológico a ser mantido em seus trilhos e levado a cabo no presente, é desdobrada num uso paródico e burlesco. Com o uso paródico reaparece com destaque a figura da máscara. A história efetiva confecciona uma máscara não para fornecer uma verdadeira face à confusão identitária em que se encontrava a Europa do XIX, mas para ensejar um baile completo, fazendo do retorno das máscaras um procedimento de desidentificação. Mais uma vez, assim como nos escritos sobre linguagem, trata-se de

multiplicar as máscaras de modo a estimular a perda da identidade. Segundo Foucault, a história efetiva

(...) quer colocar em cena um grande carnaval do tempo, em que as máscaras não cessarão de retornar. *Mais que identificar nossa pálida individualidade às identidades fortemente reais do passado, trata-se de nos irrealizarmos em várias identidades reaparecidas* [nosso grifo]; e, retomando todas essas máscaras – Federico de Hohenstaufen, César, Jesus, Dionísio, Zaratustra talvez –, recomeçando a bufonaria da história, nós retomaremos em nossa irrealidade a identidade ainda mais irreal do Deus que a traçou (FOUCAULT, 2001a, p.1021).

A segunda modalidade criticada na juventude e parodiada posteriormente é a história antiquária. Trata-se do tipo de história que define a identidade do presente em seu enraizamento no passado, encontrando continuidades de território, sangue, língua e cultura que se tornam alvo de veneração. Mais uma vez, assim como a proliferação de máscaras deixa supor, essa história se volta contra seu viés de fundamentação das identidades quando Nietzsche a desdobra numa história genealógica. A metamorfose genealógica mostra que não pertencemos a uma longa linhagem, no início da qual poderíamos encontrar a alma imutável que realmente nos define. O uso genealógico da história mostra que esta origem que a história antiquária visava preservar enquanto aquilo que nos seria mais próprio, nada mais é que uma pluralidade de almas. Segundo Foucault,

a história genealógicamente orientada não tem por finalidade reencontrar as raízes de nossa identidade. Pelo contrário, ela se obstina em dissipá-la; ela não visa demarcar a morada única de onde viemos, esta pátria primeira para a qual os metafísicos prometem que retornaremos. Ela faz aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (FOUCAULT, 2001a, p.1022).

Mesmo cada uma das nossas várias almas é apenas “um sistema complexo de elementos também eles múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina” (FOUCAULT, 2001a, p.1022). Desta maneira, “se a genealogia, por sua vez, põe a questão da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para trazer à luz os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, interditam toda identidade” (FOUCAULT, 2001a, p.1022).

Muito embora quando remeta ao uso dissociador da identidade, Foucault utilize a figura da máscara para referir-se a um eu que se quer idêntico, o processo de proliferação de máscaras, sua multiplicação sobre o rosto, poderia ser usado para pensar a dissociação deste eu. A proliferação das máscaras mostra que o rosto é, ele também, uma máscara. Pois o mesmo processo de desidentificação provocado pelo retorno das máscaras poderia ser descrito como a inserção da descontinuidade em nosso ser, ou como a proliferação de almas sem que

nenhuma delas possa ser remetida à unidade de uma pátria originária. Desta maneira, uma genealogia que faz proliferar máscaras sobre o rosto abre sobre o mesmo eclipse do ser ao qual Foucault se referiu quando escreveu sobre Roussel.

O terceiro tipo de história a ser desdobrado é a história crítica, a qual visa fazer justiça ao passado. Partindo das injustiças localizadas no presente, ela procura cortar as raízes de tais injustiças em sua análise do passado. Segundo o jovem Nietzsche: “é então que se percebe o quão injusta é a existência de um objeto, de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia, o quanto tudo isso merece desaparecer” (NIETZSCHE, 2002, p.97). Porém, se em 1874 Nietzsche objetava a esta forma de história o sacrifício dos impulsos artísticos da vida com suas incontornáveis formas de dominação, em prol da verdade, Foucault dirá que, nos textos posteriores, esta mesma forma de história é retomada e desdobrada no próprio sacrifício do sujeito de conhecimento. Tal sacrifício ocorre quando, ao interrogar sobre si mesma e sobre toda forma de consciência científica, a consciência histórica “descobre então as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, cruel refinamento, maldade”. Ou seja, a história efetiva descobre não ser guiada por uma verdade que, para ser desvelada, basta criar procedimentos para corrigir nossa visão, pois essa verdade nada mais é que uma vontade de verdade. Esta vontade, por sua vez, nada tem de reconciliador e nem traz felicidade aos homens, de modo que a consciência histórica descobre que “não há no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro” (FOUCAULT, 2001a, p.1023), mas apenas embates e usurpações. Se, por um lado, como dirá Foucault, a filosofia do XIX lidou com o duplo problema da fundamentação recíproca entre liberdade e verdade, e a questão de um saber absoluto, com Fichte e Hegel, respectivamente, por outro lado, a história efetiva transforma essa problemática ainda na mesma época. Trata-se de radicalizar a crítica ao fazê-la voltar-se contra o próprio sujeito de conhecimento: “o que, no sentido da crítica, não quer dizer que a vontade de verdade é limitada pela finitude do conhecimento; mas que ela perde todo limite e toda intenção de verdade no sacrifício que ela deve fazer do sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2001a, p.1024). Assim, o sacrifício do sujeito de conhecimento é uma experiência da finitude que faz a crítica deslocar-se dos limites legitimadores do conhecimento da verdade, para a interrogação das formas históricas da vontade de verdade. Talvez, com isso, o conhecimento que ela propicia será um conhecimento transfigurador tanto daquele que conhece, quanto da realidade a ser conhecida.

3.1.2 Deslocamento das máscaras rumo à genealogia

Podemos notar como as reflexões sobre o ser da linguagem na modernidade, que interessavam a Foucault enquanto espaço de uma experiência desfundacional da finitude, não foram em absoluto descartadas. Tanto algumas questões centrais, quanto o movimento final deste artigo sobre Nietzsche, um dos textos inaugurais daquilo que se concebeu como fase genealógica, são fortes indicadores de nossa hipótese. A questão central é o papel de uma história genealógica enquanto procedimento crítico que tem como efeito a desestabilização de uma determinada ordem do presente, em cuja qual se inserem as identidades de sujeitos e objetos. Assim, todas as conclusões a respeito do uso dos termos *proveniência*, *emergência* e *invenção*, em contraposição ao de *origem*, caminham no sentido da dissociação das unidades e identidades dos elementos que pensamos ter uma substância invariável moldada apenas conforme os costumes variáveis. Esta dissociação da identidade também marca a ausência de obra, quando pensada como vazio em que múltiplos sentidos proliferam indefinidamente, impedindo a soberania de um único sentido e tornando uma obra indefinidamente aberta; ela marca a escritura moderna, quando pensada como gesto de suspensão do reino da língua e quando vinculada a um *êthos* de desconstituição de si mesmo; ela marca os jogos de linguagem de Raymond Roussel, que brincam com efeitos trópicos da linguagem, mostrando, através de sua materialidade, o inquietante parentesco que ela guarda com a morte. Todos estes pontos tratados anteriormente através dos escritos da década de 1960 lidam com os mesmos efeitos de uma desfundamentação das identidades. Se a genealogia e a analítica do poder, na década de 1970, evidentemente lidarão com a articulação poder-saber e, para isso, será preciso repensar as relações de poder, os efeitos deste tipo de estudo, contudo, caminham ao lado dos escritos da década de 1960. O que haverá é, sobretudo, um deslocamento deste efeito desestabilizador, da linguagem moderna em direção à genealogia histórica. Assim, o efeito da genealogia será a proliferação de espaços desobstantes no passado e no presente em que nos inserimos, assim como a proliferação de máscaras sobre o rosto faz com que ele perca suas propriedades e nunca adquira uma forma acabada.

O movimento final do artigo sobre Nietzsche talvez seja o maior indicativo da reinserção dos efeitos de toda a reflexão sobre linguagem no contexto de uma genealogia. Tanto a história monumental, desdobrada na paródia carnavalesca, quanto a história antiquária, desdobrada numa história que dissocia sistematicamente a identidade do presente com o passado, operam uma desestabilização das identidades do passado e do presente através da proliferação das máscaras. As formas carnavalesca e dissociadora da história parecem tratar a figura da máscara da mesma maneira como os escritos sobre linguagem a trataram na década de 1960. Ou seja, a máscara não é um artefato que serve para encobrir um rosto

verdadeiro e imutável, pois, quando incessantemente reproduzida numa encenação, ela mostra que o rosto que estaria por detrás dela é, ele também, uma máscara que será indefinidamente substituída por outra. A escritura moderna, por sua vez, também não é uma máscara que imita adequadamente uma coisa ou que esconderia algo a ser desvelado; na modernidade escrever é fazer com que as coisas percam sua identidade através da proliferação das palavras, as quais são como máscaras que não escondem e nem representam, mas transfiguram a realidade. Semelhante proliferação transfiguradora diz respeito a seu centro vazio desobstante, que faz com que a escritura possa ser como a anti-matéria do mundo.

Finalmente, este mesmo artigo sobre Nietzsche termina com outra questão também abordada nos escritos sobre linguagem. Quando a história crítica é desdobrada numa genealogia que sacrifica o sujeito de conhecimento através da interrogação não da verdade, mas das formas históricas da vontade de verdade, novamente Foucault traz a questão da finitude. Contudo, não se trata de uma finitude que vai legitimar uma ou outra figura da vontade de verdade ao estabelecer os limites que estruturam todo e qualquer conhecimento a partir de suas formas *a priori*. Se a genealogia tem uma dimensão crítica, ela demandará o sacrifício do próprio sujeito de conhecimento. Através de uma condução da vontade de verdade aos seus limites, a genealogia perde toda pretensão à verdade ou a uma figura da verdade que promete ao homem o reencontro para consigo mesmo através do apaziguamento de sua finitude. Com isso, a genealogia pode ser pensada nos termos de uma experiência-limite de alteração de si mesmo. Se pensarmos o sacrifício do sujeito de conhecimento como uma experiência não fundacional da finitude, ela poderia dar lugar a outra figura da verdade, em que ela não seria mais oposta à ficção – um mundo verdadeiro tornado fábula. Tratar-se-ia de uma verdade eminentemente transfiguradora ou poética, visto ser produtora de uma alteração não teleológica tanto naquele que a conhece quanto no mundo ao qual ela diz respeito, uma figura extática da verdade que, contudo, não foi considerada nos textos sobre linguagem.

Na entrevista *Sobre as maneiras de se escrever a história*, de 1967, Foucault havia dito que, em seu pensamento, a história não está acima da filosofia desempenhando um papel legislador. Seu papel seria antes o de uma etnologia de nós mesmos:

Mas, com isso, a história não deve ter o papel de uma filosofia das filosofias, prevalecer enquanto a linguagem das linguagens como, no século XIX, pretendia um historicismo que visava atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história tem um privilégio, ele estaria muito mais na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia de nossa própria cultura e de nossa

racionalidade, e, em consequência, encarnaria a possibilidade mesma de toda etnologia (FOUCAULT, 2001a, p.626).

Para pensarmos uma etnologia de nós mesmos, é preciso levar em conta que, enquanto descrição de uma cultura diferente daquela do etnólogo, a etnologia de nossa racionalidade só seria possível com certo distanciamento para com essa cultura e racionalidade da qual nós fazemos parte. Enquanto etnologia de nós mesmos, a história deve trabalhar com as descontinuidades históricas; porém, ao mesmo tempo, seu próprio trabalho deve provocar descontinuidades naquilo que ela descreve, tal como apontamos no item 2.4 através das considerações sobre a relação entre diagnóstico, diferença e morte. Ao definir a história como o campo de uma etnologia de nós mesmos, e se levarmos em consideração que essa história deve mostrar como as identidades do passado e do presente são como máscaras construídas a partir de elementos heterogêneos – de modo que nosso rosto mais próprio é também uma máscara –, podemos dizer que a história genealógica faz da produção de máscaras um desvio com relação a nossa própria cultura. Deste modo, ao mesmo tempo em que exige distanciamento, ela o produz. Assim, a genealogia nos situa não dentro ou fora de nossa cultura, mas numa posição limiar.

Por conseguinte, talvez estejamos novamente diante de uma história pensada nos termos de uma contra-memória, ou, se quisermos, de um esquecimento ativo tal como apontamos no item 1.4. Isso fortalece nossa hipótese de que a dimensão de experiência-limite parece ter se deslocado do eixo de uma reflexão sobre a linguagem moderna para os efeitos do pensamento genealógico. De maneira que a alteração de si mesmo e do presente em que se está inserido é deslocada ou, ao menos, se alastra do campo das artes para o da genealogia e sua dimensão crítica. Mais uma vez, podemos pensar esta experiência de alteração nos termos de um esquecimento ativo, especialmente quando Foucault resumirá os três usos anti-platônicos da história. Para Foucault, estes três usos fazem da história uma contra-memória: “De toda maneira, trata-se de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo simultaneamente metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contra-memória e, conseqüentemente, desdobrar uma forma toda outra do tempo” (FOUCAULT, 2001a, p.1021).

Pensamos que este conjunto de reflexões contribui com a apresentação de uma faceta pouco mencionada do sentido crítico da genealogia. É amplamente aceito que a genealogia apresenta um papel eminentemente desfundamentador, visto romper com as teleologias transcendentais, inserir a descontinuidade em nosso ser, impedir toda forma de reconciliação

conosco mesmos e agitar tudo aquilo que se pensava imóvel. A história genealógica produz um saber eminentemente crítico, pois visa

descobrir que, na raiz disso que nós conhecemos e que nós somos, não há a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Sem dúvidas é por isso que toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca o é – *vale como crítica* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2001a, p.1009).

Contudo, se atentarmos para as figuras da máscara e da finitude, repetidas nos escritos sobre linguagem e no artigo de 1971, talvez tenhamos começado a esboçar a complexa relação entre a negatividade e a positividade desta forma específica de crítica. Pois a máscara parece ser um elemento em que negação e afirmação confundem-se. Enquanto uma figura da finitude, a máscara é aquilo que, proliferando sobre o rosto das palavras ou de nós mesmos, ao mesmo tempo em que desconstrói sua essência, também os transfigura. Neste caso, a máscara seria uma figura em que a negação e a afirmação se intercambiam, constituindo, talvez, o ser da diferença. É muito provável que este tema tenha repercutido em vários outros escritos, especialmente quando Foucault experimenta escrever com heterônimos, ou quando diz que escreve para apagar seu próprio rosto, ou ainda, quando tenta torcer o sentido da crítica kantiana em seus escritos derradeiros sobre o tema.

3.2 Ocaso da literatura?

É recorrente a tese de que, a partir do final da década de 1960, Foucault teria deixado de lado seu interesse pela literatura. Sua ênfase teria passado da linguagem para as práticas discursivas (MACHADO, 2005, pp.118-119), o que mostraria seu distanciamento para com o estruturalismo⁶³. Em seguida, a partir da década de 1970, seu foco se desloca cada vez mais para as práticas de poder como condições dos conteúdos de saber (MACHADO, 2005, pp.123-124). Evidentemente, não haveria um desinteresse pela literatura, mas um “abandono de seu privilégio” (MACHADO, 2005, p.125), isto é, ela não desempenharia mais o papel principal de contestação de uma determinada ordem discursiva.

Como mostramos anteriormente, algumas das considerações sobre o pensamento de Bataille e Blanchot foram integradas no *modus operandi* do pensamento foucaultiano. Se o espaço literário não é mais privilegiado como lugar da ruptura de uma ordem discursiva, por outro lado, o próprio pensamento de Foucault assumiu a dimensão de experiência-limite do

⁶³ Contudo é preciso ressaltar que Bataille e Blanchot nunca assumiram o método estrutural em suas análises. Sobre isso ver ítem 2.1 dessa tese.

pensamento literário⁶⁴. Não obstante, é incontestável que, durante a década de 1970, Foucault dedicará um espaço cada vez menor ao pensamento literário enquanto foco de pesquisa, mesmo em suas entrevistas. Algumas entrevistas nos permitem deduzir que a diminuição do espaço dedicado a este tipo de pensamento diz respeito à crescente atenção de Foucault às práticas de poder. Sem que haja, de sua parte, uma recusa frontal às suas considerações anteriores, Foucault parece procurar o mesmo efeito de desestabilização de uma ordem discursiva em âmbitos nos quais o viés subversivo da escritura não parece mais ser tão efetivo na contemporaneidade.

Numa entrevista realizada no Japão entre setembro e outubro de 1970 (FOUCAULT, 2001a, pp.48-49) e publicada com o título de *Loucura, literatura, sociedade*, encontramos alguns dos motivos para a diminuição interesse de Foucault pelo pensamento literário. Na medida em que retoma a periodização de *História da loucura*, Foucault reapresenta o parentesco entre loucura e literatura através de uma figura da linguagem que resiste à troca: “Então, essa atividade vertical e quase intransmissível da escritura, em parte, se parece com a loucura. A loucura é um tipo de linguagem que se mantém na vertical, que não é mais a palavra transmissível, tendo perdido todo valor de moeda de troca” (FOUCAULT, 2001a, p.982). Contudo, Foucault diz ser preciso tomar cuidado com as repercussões da afirmação do viés transgressivo de toda escritura:

Pois na França de hoje, certo número de escritores – um punhado de escritores de esquerda, pois que pertencem ao partido comunista... – clamam que toda escritura é subversiva. É preciso desconfiar disso, pois, na França, basta fazer esse tipo de declaração para não se comprometer com qualquer atividade política. Efetivamente, se o fato de escrever é subversivo, basta traçar letras num pedaço de papel, por mais insignificantes que elas sejam, para se colocar a serviço da revolução mundial (FOUCAULT, 2001a, p.982).

Muito embora Foucault não mencione os nomes destes escritores, ele faz questão de dizer que o tipo de subversão à qual ele se refere quando trata da escritura, não diz respeito à posição política daquele que escreve. Antes de tudo, essa subversão diz respeito ao modo como a escrita moderna foi uma atividade constituída à margem das trocas sociais e econômicas da sociedade burguesa, assim como ao fato dela perturbar a circulação das palavras nesta sociedade pelo desvio de seu sentido. Mas é então que Foucault se pergunta,

⁶⁴ Em nossa *Conclusão parcial* deixamos claro como o diagnóstico do presente pode ser pensado como uma experiência-limite, e como o recurso de apagamento do próprio rosto numa escrita em primeira pessoa foi usado no prefácio de *A arqueologia do saber*.

não sem desconforto, se essa subversão da escritura permaneceria inalterada na segunda metade do século XX:

A função subversiva da escritura subsiste ainda? Já não passou a época em que apenas o ato de escrever, de fazer a literatura existir por sua própria escrita, era suficiente para exprimir uma contestação em relação à sociedade moderna? Não veio o momento de se passar para as ações realmente revolucionárias? Agora que a burguesia e a sociedade capitalista despossuíram completamente a escritura de suas ações, o fato de escrever não serve apenas para reforçar o sistema repressivo da burguesia? Não é preciso cessar de escrever? (FOUCAULT, 2001a, p.983).

Foucault parece estar levando em consideração aquilo que, em dezembro do mesmo ano, em *A ordem do discurso*, ele considerou enquanto os mecanismos de controle e regulação externos e internos ao discurso. Dentre os mecanismos externos, um deles seria a “rarefação dos sujeitos que falam” (FOUCAULT, 2006, p.37). Por sua vez, dentro da rarefação, o caso da literatura é usado como exemplo de uma subdivisão nomeada “sociedades de discurso” (FOUCAULT, 2006, p.39). Trata-se de um modo de ordenamento da produção, conservação e circulação dos discursos numa sociedade, o que seria uma maneira de evitar que seus detentores sejam despossuídos no processo de circulação. Um exemplo de uma sociedade de discurso seria o sistema editorial e a personagem do escritor, os quais, a partir de um plano extra-discursivo, regulam a produção de discursos:

É bem possível que o ato de escrever tal como hoje está institucionalizado no livro, no sistema de edição e no personagem do escritor, tenha lugar em uma ‘sociedade de discurso’ difusa, talvez, mas certamente coercitiva. A diferença do escritor, sem cessar oposta por ele mesmo à atividade de qualquer outro sujeito que fala ou escreve, o caráter intransitivo que empresta a seu discurso, a singularidade fundamental que atribui há muito tempo à ‘escritura’, a dissimetria afirmada entre a ‘criação’ e qualquer outra prática do sistema linguístico, tudo isso manifesta na formulação (e tende, aliás, a reconduzir no jogo das práticas) a existência de certa ‘sociedade do discurso’ (FOUCAULT, 2006, pp.40-41).

A questão que está no fundo desta consideração seria mais ou menos essa: atualmente, de que adianta a escritura, especialmente na forma literária moderna, libertar-se dos temas da representação e da expressão através da afirmação de sua intransitividade, se o modo como ela é produzida e como ela circula é um modo de se estabelecer um ordenamento discursivo que não difere fundamentalmente do modo como se produz, por exemplo, livros de direito penal? Não estaria comprometida a subversão se a figura do escritor ganha um lugar de sacralidade uma vez instalada no abrigo do espaço literário, não muito diferente, por exemplo, da imunidade de um juiz que quebra a lei? É com essas dúvidas que Foucault mencionará, a pedido do entrevistador, o caso do livro *Éden, éden, éden*, de Pierre Guyotat. Foucault juntou-

se a outros intelectuais como Michel Leiris, Roland Barthes e Philippe Sollers num esforço para evitar que o livro fosse censurado com base em leis de proteção à criança⁶⁵. Contudo, diferentemente de *Madame Bovary*, história de adultério e suicídio que foi objeto de perseguições no século XIX, Foucault diz que o livro de Guyotat fez sucesso de vendas e não incomodou a censura, uma vez colocado sob a rubrica do literário⁶⁶. Por outro lado, os atos homossexuais, ainda que muito distantes daquilo que pode dizer a literatura, eram passíveis de punição na França (FOUCAULT, 2001a, p.985).

Isso seria um sinal de que a força transgressiva da literatura na época da publicação do livro de Flaubert (escritor que, por sinal, tinha posições políticas tipicamente burguesas), não é mais a mesma na atualidade. Dirá Foucault:

A força transgressiva da literatura foi, neste ponto, perdida. E assim voltamos ao tema: devemos hoje continuar nossas tentativas subversivas por meio da literatura? Tal atitude ainda tem fundamento? Uma vez que a literatura foi a tal ponto recuperada pelo sistema, a perversão pela literatura não se tornou um puro fantasma? (FOUCAULT, 2001a, p.986).

Logo, se a literatura pode ainda ter um papel de perversão do sistema de linguagem e de sua relação com a sociedade, ela não é mais o espaço privilegiado onde tal papel é colocado em cena. Isso porque “a recuperação da literatura no Ocidente – pois ela é praticada nas casas de edição e no mundo do jornalismo, e estou incomodado por dizer isso numa entrevista para uma revista literária – terá provavelmente significado a vitória da burguesia” (FOUCAULT, 2001a, p.987). Ao invés da inclusão do jargão proletário das ruas na literatura, como feito por Jean Genet, Foucault dirá que “a situação global da linguagem e das diferentes modalidades que acabo de evocar só pode ser transformada por uma revolução social”. Ou seja, “por uma reforma de fora da linguagem” (FOUCAULT, 2001a, p.989).

Quando tratar de Blanchot, ainda na mesma entrevista, Foucault dirá que foi ele quem melhor definiu o espaço literário como a parte do fogo, ou seja, como aquilo que está fora de toda circulação social, sendo relegado à eterna destruição. No entanto, neste momento Foucault retoma a questão que lhe inquieta:

⁶⁵ Sobre isso ver o texto n.79 (FOUCAULT, 2001a, pp.942-943).

⁶⁶ Foucault acaba sendo injusto neste momento, uma vez que a obra foi censurada, sendo proibida de ser exposta, de se fazer publicidade sobre a mesma, e de ser vendida a menores de idade. Estas restrições duraram de 1970 a 1981. No entanto, talvez Foucault tenha se dado conta que este tipo de interdição que não proíbe a venda pode acabar funcionando como publicidade positiva para o livro, o qual foi sucesso de vendas mesmo com a tripla proibição.

Não se apagou esse grande fogo que havia consumido todas as obras no momento em que elas nasceram ou antes mesmo disso? A literatura e o espaço literário não reconquistaram o espaço da circulação social e do consumo? Se esse é o caso, para passar do outro lado, para queimar e consumir, para entrar num espaço irreduzível ao nosso e para entrar num lugar que não teria espaço no seio de nossa sociedade, não seria preciso fazer algo diferente da literatura? (FOUCAULT, 2001a, p.992).

É preciso ter atenção à linguagem de Foucault. Pois em momento algum ele parece estar revendo de modo negativo ou afastando-se completamente de todas as suas considerações sobre literatura e linguagem. A questão colocada não é sobre a extinção de toda forma de limiar transgressivo ou da invalidade do pensamento de Blanchot para todos os aspectos da contemporaneidade. Sua questão é se as reflexões de Blanchot sobre o espaço literário como uma parte maldita da sociedade, relegada à destruição, não deveria conduzir o pensamento para fora da literatura; com isso, continuar-se-ia a pensar em diálogo com Blanchot. Assim, não é a possibilidade de um espaço irreduzível ao nosso, em que nós mesmos deixamos de ser isso que nós somos, que é negada por Foucault; uma investigação sobre os modos de ordenamento do discurso na contemporaneidade o levou a indagar se a literatura apenas já não pertence mais a este espaço.

Tanto não podemos dizer que semelhante desconfiança em relação à literatura signifique um abandono do pensamento blanchotiano, que Foucault dirá que foi Blanchot quem mostrou o caminho de saída da literatura. Pois com relação à literatura, Blanchot foi como um Hegel às avessas. Se, em seu sistema, Hegel fez com que todas as grandes obras da história da filosofia, mas também a arquitetura, as religiões, se tornassem imanentes a ele mesmo numa síntese que toma a forma da memória, Blanchot recolheu, em seus escritos, obras da literatura mundial de modo a tornar impossível sua imanência ou presença com relação a ele e a nós. Blanchot fez do esquecimento e da dispersão um modo de agrupamento irreduzível à imanência de modelo hegeliano:

E se nós conservamos certa relação com essas obras, é por uma necessidade que nos coage a esquecer-las e deixa-las cair fora de nós; de certa maneira, é na forma de uma enigmática dispersão, e não de uma imanência compacta. (...). Ele [Blanchot] não busca recuperar nele mesmo, em sua subjetividade, as obras já escritas, mas é alguém que esquece tão bem, que essas obras ressurgem a partir do esquecimento (FOUCAULT, 2001a, p.993).

Por conseguinte, se levássemos o pensamento de Blanchot às suas últimas consequências, teríamos a inquietação de Foucault com relação à literatura:

Se hoje nós descobrimos que devemos sair da literatura, que não podemos considerar seu ‘dentro’ como o agradável lugar onde nos comunicamos e nos reconhecemos, ou ainda, que nós devemos abandonar a literatura a seu magro destino histórico; destino que de resto foi definido pela sociedade burguesa moderna à qual a literatura pertence, é Blanchot quem nos indicou essa via. É justamente ele que disse as coisas mais profundas sobre o que foi a literatura; e é ele que, esquivando constantemente a literatura, nos mostrou que seria preciso, sem dúvidas, se colocar fora da literatura (FOUCAULT, 2001a, pp.993-994).

Anos depois, em 1975, mesmo ano da publicação de *Vigiar e punir*, na entrevista “Desembaraçar-se da filosofia”, com Roger-Pol Droit, Foucault retoma considerações semelhantes àquelas da entrevista do Japão de 1970. Ele destaca como havia certa tensão entre a literatura e a universidade durante o XIX, de modo que a literatura produzida no interior destas instituições era de um modelo clássico, enquanto aquela que hoje consideramos literatura moderna, na maior parte dos casos era produzida fora da Universidade. Na atualidade, contudo, a Universidade funcionava mais como uma chancela e uma sacralização da literatura contemporânea: “Hoje sabemos perfeitamente que a literatura dita de vanguarda nunca é lida, a não ser pelos universitários” (FOUCAULT, 2006, p.59). Ou seja, neste caso Foucault menciona não o sistema editorial, mas o universitário, como modo de organização de uma ordem discursiva que, agora, tem um espaço reservado para a subversão literária e um conjunto de especialistas autorizados no tema. Um indicador dessa mudança seria “o fato de que a literatura funciona como literatura graças a um jogo de seleção, de sacralização, de valorização institucional, de que a Universidade é, ao mesmo tempo, o operador e o receptor” (FOUCAULT, 2006, p.59).

Porém, se movimentações políticas como as de 1968 colocavam em questão a forma de organização do sistema universitário, talvez, essa sacralização da literatura pela Universidade devesse ser colocada também em questão. Foucault diz que o tema da intransitividade da literatura fez com que ela deixasse de ser a expressão das totalidades. Logo, ela não poderia mais ser considerada a expressão do espírito de uma época ou cultura formando uma totalidade. Contudo a afirmação da intransitividade literária acabou por ter um efeito inverso ao

sacralizá-la ainda mais. E isto foi o que se passou, efetivamente, até 1970 ainda. Foram vistos certos temas de Blanchot ou de Barthes serem utilizados, numa espécie exaltação, ao mesmo tempo ultralírica e ultra-racionalista, da literatura como estrutura de linguagem que só pode ser analisada em si mesma e a partir de si mesma (FOUCAULT, 2006, p.60).

Parece estar claro que, em 1975, Foucault está retomando as mesmas precauções de 1970 quando disse: “Evidentemente, não é Blanchot que eu ataco aqui” (FOUCAULT, 2001a, p.995). Foucault parece referir-se àqueles que usaram das reflexões de Blanchot e Barthes para abrigarem-se da militância política e conservar seu estatuto de escritor sob as bênçãos do Partido Comunista Francês⁶⁷. Logo, novamente será afirmado que Blanchot e Barthes apontaram caminhos para uma total dessacralização da escritura, a qual não foi levada às suas últimas consequências por aqueles para quem bastava escrever para subverter uma ordem social:

De fato, o procedimento de Blanchot e o de Barthes tendiam a uma dessacralização da literatura, rompendo os elos que a colocavam numa posição de expressão absoluta. Essa ruptura implicava que o movimento seguinte fosse dessacralizá-la absolutamente e tentar ver como, na massa geral daquilo que foi escrito, num dado momento, de certa maneira, pôde-se constituir esta região particular da linguagem – à qual não é preciso pedir que comporte as decisões de uma cultura, mas à qual é preciso perguntar como é possível que uma cultura tenha decidido atribuir-lhe esta posição tão singular, tão estranha (FOUCAULT, 2006, p.61).

Contudo, a entrevista de 1975 ainda levanta uma possibilidade de leitura da obra foucaultiana que não faz os escritos sobre Bataille, Blanchot e Klossowski serem colocados exatamente sob a rubrica da literatura. Quando Roger-Pol Droit menciona que nos artigos sobre estes três autores as questões colocadas não eram, contudo, como um discurso começa a ser qualificado como literatura, Foucault dirá que, para ele, de fato os trabalhos destes pensadores eram “muito mais do que obras literárias ou discursos interiores à literatura. Eram discursos exteriores à filosofia” (FOUCAULT, 2006, p.63). Esses pensadores, assim como Nietzsche, em cujos escritos passa toda uma corrente da filosofia ocidental, de Platão a Hegel, também apresentam com relação à filosofia “uma rugosidade, uma rusticidade, uma exterioridade (...)”. Segundo Foucault, para desembaraçar-se da filosofia é preciso semelhante desenvoltura, essa espécie de altivez galhoifeira de Nietzsche:

Não é permanecendo na filosofia, refinando-a ao máximo, contornando-a com seu próprio discurso que dela se sairá. É opondo-lhe uma espécie de tolice surpresa e alegre, uma espécie de gargalhada de incompreensão e que, finalmente, compreende ou, em todo caso quebra. Sim... quebra mais do que compreende (FOUCAULT, 2006, p.64).

⁶⁷ Talvez, alguns destes escritores sejam aqueles ligados ao grupo *Tel Quel*, de Sollers, o qual se aproximou do P.C.F. desde 1968.

Escrever sobre tais pensadores era um modo de Foucault lutar contra aquilo que haveria de discurso filosófico tradicional ou mesmo um resquício de hegelianismo em *História da loucura*:

Resta nele um hegelianismo. Fazer aparecer objetos tão irrisórios quanto relatórios de polícia, medidas para o confinamento, gritos dos loucos, isto não é forçosamente suficiente para sair da filosofia. Para mim, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski foram maneiras de escapar da filosofia (FOUCAULT, 2006, p.64).

Contudo, bastaria que nos atentássemos à rejeição foucaultiana às opções do dentro e do fora em seu *Prefácio à transgressão*, ou aos motivos de seu interesse pela literatura de experiência de Breton⁶⁸, para compreendermos que não se trata de estar absolutamente fora da filosofia. Sair da filosofia é sair de um modo específico de se fazer filosofia – como veremos posteriormente – assim como de questionar as fronteiras estabelecidas entre os diferentes saberes. Logo, sair da filosofia é fazer filosofia de um modo diferente, sem seguir as divisões estabelecidas entre dos saberes durante a institucionalização universitária do XIX, e sem tentar fazer com que a filosofia ocupe o lugar da síntese dos outros saberes, feita do alto de um saber mais fundamental. Dirá Foucault, em 1966, na entrevista em homenagem a Breton:

Toda a rede que percorre as obras de Breton, de Bataille, de Leiris, de Blanchot, que percorre os domínios da etnologia, da história da arte, da história das religiões, da linguística, da psicanálise, com certeza apaga as velhas rubricas pelas quais nossa cultura classificava a si mesma; e faz aparecer sob nossos olhos parentescos, vizinhanças, relações imprevisas. É muito provável que seja à pessoa de André Breton que se deve essa nova dispersão e essa nova unidade de nossa cultura. Ele foi simultaneamente o dispersador e o pastor de todo esse arrebanhamento da experiência moderna (FOUCAULT, 2001a, p.585).

Antes de classificar os saberes a partir de diferentes disciplinas para então poder dizer o lugar de sua fala, Foucault ainda parece buscar em Bataille, Blanchot e Klossowski, maneiras de ir de encontro aos limites definidores deste lugar. Eles permitem vislumbrar a possibilidade de se situar numa posição limiar em que a filosofia se comunica com outros saberes, seja a literatura, as artes, a etnologia, a história, para com eles compor uma forma de pensamento crítico. Ou seja, estes pensadores fizeram com que os limites outrora intransponíveis que identificavam diferentes setores do saber, se transformassem em limiares de comunicação no “interior” dos quais seria possível pensar de uma forma diferente. Dirá Foucault novamente em 1975:

⁶⁸ Sobre isso ver também nossa “Conclusão parcial”.

Nas violências de Bataille, nas doçuras insidiosas e inquietas de Blanchot, nas espirais de Klossowski, havia alguma coisa que, ao mesmo tempo, partia da filosofia, a colocava em jogo e em questão, depois saía, e retornava (...). Essas idas e vindas em torno do próprio muro da filosofia tornavam permeável – logo, finalmente irrisória – a fronteira entre o filosófico e o não-filosófico (FOUCAULT, 2006, pp.64-65).

A partir de nossas considerações, pensamos haver uma tripla dimensão da relação de Foucault com o pensamento literário no momento destas entrevistas da década de 1970. Em primeiro lugar, a figura da máscara deve ser considerada um operador de transfiguração da subjetividade e da identidade de sujeitos e objetos, comum tanto aos escritos sobre linguagem, quanto às considerações de Foucault sobre a genealogia nietzschiana. Isso significa que, neste caso, há incorporação, apropriação, e até sedimentação do pensamento literário pela parte de Foucault. Evidentemente que esta apropriação não se dá através da repetição daquilo que já foi escrito em seus artigos da década de 1960, mas pelo deslocamento de certos elementos de sua reflexão sobre linguagem para os efeitos de uma genealogia histórica.

Em segundo lugar, a dimensão de análise das práticas de poder em sua irredutibilidade e simultânea articulação com a produção de saberes faz Foucault desconfiar do necessário potencial subversivo da escritura na atualidade. Ele bem sabe que esta desconfiança lhe atinge profundamente, pois apesar de não escrever literatura, seu trabalho ainda passa pela escrita e todos os mecanismos de coerção que ela conduz nas sociedades capitalistas. Contudo, esta desconfiança parece ter se manifestado com maior força no início da década de 1970, sem que ela implicasse de fato num abandono da atividade de escrita. É inegável que os episódios contemporâneos de sacralização da escritura, assim como a constituição de um novo domínio de análise (o das relações de poder) que desestabilizou e obrigou a uma reorganização do pensamento foucaultiano, de fato, transformaram o lugar do pensamento literário em suas considerações. Contudo, isso ocorre simultaneamente a uma sedimentação de certos temas tratados já na década de 1960.

Em terceiro lugar, há uma dimensão extremamente inconstante para com o pensamento literário que parece dizer respeito ao caso específico de Bataille. Os marcadores temporais desta inconstância são os anos de 1970-1971, e 1973. Em *A ordem do discurso*, Bataille aparece ao lado de Nietzsche e de Artaud enquanto exemplo daqueles que fizeram com que a vontade de verdade se voltasse contra si própria. Se levarmos em consideração que a vontade de verdade é o mecanismo de regulação externa ao discurso mais importante de acordo com esta aula, a menção a Bataille, embora pontual, lhe atribui significativa importância na história do pensamento. Fazer a verdade voltar-se contra ela mesma é fazer

com que ela perca todo amparo em termos de universalidade, pacificação, identificação, desvelamento, para mostrá-la como múltiplas figuras históricas de vontade de verdade. Dobrar a vontade de verdade sobre si mesma é fazer aparecer uma

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 verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, ativos sem dúvida, para o trabalho de todo dia (FOUCAULT, 2006a, pp.20-21).

Por sua vez, em 1971, durante a conferência *Lições sobre Nietzsche*, proferida na Universidade de McGill, Foucault estabelece que o conhecimento, antes de passar para o campo da verdade, é vontade de verdade, e se desenvolve no espaço da “transgressão” (FOUCAULT, 2011c, p.201). Contudo, Foucault não tematiza com pormenores o significado do termo transgressão. Quando encontramos o mesmo termo na conferência *Le savoir d’Oedipe*, pronunciada na State University of New York, ele remete ao mesmo significado de McGill e d’*A ordem do discurso*, ou seja, o de um saber ainda não identificado à verdade, e que não se separa das relações de poder. Neste sentido, para Foucault a figura de Édipo assinala um marco na separação entre poder e saber. Uma vez que Édipo quer incansavelmente o poder político e o saber, ele é aquele que, ao finalmente saber, saberá aquilo que os deuses já lhe disseram e que ele ignorou, e que os homens comuns também sabiam. Ao finalmente ter saber e poder, Édipo terá tudo em excesso, mesmo parentes, como filhas que são irmãs. Para Foucault, o fato de termos negativado Édipo, colocando-o sob o signo do inconsciente, da culpa ou do desejo, é o sinal de que: “num sistema de pensamento como o nosso, é muito difícil pensar o saber em termos de poder, logo de excesso, logo de transgressão” (FOUCAULT, 2011c, p.251). Édipo é um marco cultural da crença ocidental na separação entre poder e saber, a qual Bataille, juntamente a Nietzsche e Artaud colocaram em questão.

Por fim, na aula de 3 de janeiro de 1973 de *La société punitive*, Foucault dirá, muito rapidamente, que embora o tema da transgressão tenha servido de crítica para as noções de anomalia e de lei, e permitido pensar a figura do limite, ele carregaria o mesmo problema da noção de *exclusão*. Isso significa que “esses inversores continuam organizados pelo sistema geral das representações contra as quais eles se voltaram” (FOUCAULT, 2013b, p.7). Ao que parece, Foucault encontra na noção de transgressão o mesmo problema delimitado na divisão sugerida por Lévi-Strauss quanto às formas como diferentes sociedades lidaram com

indivíduos ameaçadores: ela segue uma ótica binária que lança mão das representações sociais sem, contudo, analisar a fundo o modo como são as práticas cotidianas que as engendram. Lévi-Strauss dirá que, de um lado, algumas sociedades seguem processos de antropofagia, pelos quais se internaliza a força ameaçadora para neutralizá-la. De outro lado, outras sociedades procedem via antropemia, como num processo de vômito pelo qual, ao invés de assimilarem estas forças ameaçadoras, elas são expulsas e isoladas do campo social. As sociedades ocidentais modernas estariam do lado antropêmico e não antropofágico.

Contudo, Foucault desconfia desta divisão, pois, com o breve exemplo de um hospital psiquiátrico ele encontrará os dois processos funcionando simultaneamente. Enquanto numa instituição como essa os indivíduos são expulsos do convívio social, ao mesmo tempo, sob o minucioso olhar médico, a mesma instituição também produz um conjunto de saberes que irão circular muito além dos muros do hospital. Esses saberes, por sua vez, irão reconduzir determinadas relações de poder no interior dessa sociedade, mesmo que a maior parte dos indivíduos afetados por essas relações nunca tenha adentrado um hospital psiquiátrico (FOUCAULT, 2013b, pp.3-6). É por isso que, ao invés de uma análise baseada em figuras como a lei, a regra ou as representações sociais, Foucault sugere que seja feita uma análise minuciosa das relações de poder: “Me parece que as direções indicadas pelas análises conduzidas em termos de exclusão e transgressão devem ser seguidas em novas direções, em que não estará mais em questão a lei, a regra, a representação, mas o poder ao invés da lei, o saber ao invés da representação” (FOUCAULT, 2013b, p.7).

Para Foucault, uma análise das práticas de poder, pensadas como as relações entre forças que permeiam todo o campo social, talvez demande outros termos que não exclusão e transgressão. Ou ainda, uma análise das práticas permitirá compreender o modo pelo qual se organiza um processo de exclusão, o que, ao final mostra que esse processo é mais complexo que um processo de colocar para fora da sociedade aquilo que a incomoda por dentro. Desta maneira, talvez, o elemento do pensamento batailliano que parece estar sendo contornado por Foucault, neste caso, seria seu viés que toma a forma de uma sociologia com pretensões universalizantes. Muito embora Bataille não marque grandes diferenças periódicas em seu próprio trabalho, é notório que diversas escolas de sociologia são usadas em obras como *O erotismo*, *A parte maldita* e o ensaio de juventude *A noção de dispêndio*, os quais carregam referências a Lévi-Strauss e Roger Caillois, Durkheim, Lévy-Brühl e Marcel Mauss, além de relatos de viajantes europeus na África e Américas.

Vejamos alguns breves exemplos. Em *A noção de dispêndio*, por exemplo, Bataille sugere passagens analíticas do plano antropológico de sociedades do noroeste americano para

o psicológico. Ao contrapor a visão econômica via, de um lado, o sistema dom-dádiva-*potlatch* e, de outro lado, a visão econômica clássica, Bataille faz um uso transcultural da psicanálise. Pensada através de um sistema de perda improdutiva, no inconsciente a dádiva seria simbolizada pela excreção: “Nas formas inconscientes, tais como a psicanálise as descreve, ela simboliza a excreção, que por sua vez está ligada à morte, conforme a conexão fundamental do erotismo anal e do sadismo” (BATAILLE, 2013, p.25). Já em *O erotismo*, encontramos menções diretas a uma noção de interdição de fundo sociológico cuja proveniência, apesar de ser dificilmente traçável, todavia remete a uma figura da lei: “O interdito que se opõe em nós à liberdade sexual é geral, universal; os interditos particulares são seus aspectos variáveis” (BATAILLE, 2013, pp.74-75). Problemas tão gerais (Bataille chega a lidar com a antropogênese pré-histórica) não apenas não parecem tocar a abordagem foucaultiana, como deixam intactas e encobertas práticas sociais específicas que marcaram, por exemplo, a sexualidade no ocidente. Uma análise que parta da constatação de que a atividade sexual não é livre em nenhuma sociedade pouco ajudaria no estabelecimento de um diagnóstico do presente. Ao mesmo tempo, talvez, para compreendermos a constituição do sujeito moderno, muito mais importante que levantar interditos universais, seria demarcar a invenção das práticas de confissão no cristianismo monástico, assim como a regulação da sexualidade a partir de questões de gestão das populações e das teorias racistas. Nesse sentido, as inquietações de um médico com a masturbação infantil ou com a degeneração das raças no XIX, talvez digam que nossa sexualidade é antes um modo de sujeição que de desfazimento da subjetividade. Esses mecanismos explicam muito melhor como, na modernidade, a sexualidade foi objeto de incitação ao discurso, e não um elemento antropogenético. Neste caso é evidente que o pensamento de Foucault e o de Bataille não estão lidando com as mesmas questões.

Contudo, essa dimensão antropológica é praticamente inexistente em *A experiência interior* e nos outros escritos da *Summa ateológica*. Roger Laporte⁶⁹ chegou a sugerir esse desnível do pensamento de Bataille. Em seu artigo “Um grito de galo em pleno silêncio”, publicado em 1993 no número 10 da revista *La part de l’oeil*, Laporte observa uma tensão entre, de um lado, os ensaios antropológicos de Bataille, e, de outro, a *Summa Ateológica* e a reflexão literária – referindo-se, contudo, ao trabalho sobre as pinturas de Lascaux:

⁶⁹ Foucault escreveu o artigo *Guetter le jour qui vient* (n.15), sobre o livro *La veille*, de Laporte, o qual também era próximo de Blanchot. Nele, questões como a relação entre o Mesmo de a Diferença são constantemente retomadas (FOUCAULT, 2001a, p.289).

Em *Lascaux*, o antropólogo Bataille é prisioneiro de uma grade conceitual (o jogo, o sério, o trabalho e a arte, a transgressão, o interdito) que ele não forjou, e que preexiste à sua descoberta das grutas de Lascaux. Nos ensaios eróticos, a escritura e a liberdade – uma liberdade selvagem que amedronta – são apenas um só (LAPORTE, 1998, p.52).

É possível que a dimensão de análise linguístico-estrutural e de representações sociais que Bataille acabou incorporando em suas pesquisas, direta ou indiretamente, tenha despertado a desconfiança teórica de Foucault. Fazer uma análise das relações de força que perpassam uma sociedade implica em não tomar como modelo as representações sociais ou a linguagem, mas desenvolver todo um arcabouço específico que, posteriormente, ficou conhecido como a analítica do poder. Contudo, esse maior afastamento de Foucault para com o pensamento de Bataille (e neste caso Blanchot não parece estar preocupado) diz respeito a uma das facetas deste pensamento, e não à sua totalidade. Pois em 1978, será outra dimensão do pensamento de ambos que irá retornar no pensamento foucaultiano. Talvez não seja coincidência que esse reaparecimento ocorra mediante um deslocamento na analítica do poder rumo ao estudo das práticas de governamentalidade. Mas também merece destaque o fato de que é a noção de experiência, e não a de transgressão, aquela que ganhará a atenção de Foucault, muito embora ele mesmo não se esforce em separá-las.

3.3 Governamentalidade e espiritualidade política.

Dentre as transformações que mencionamos no pensamento foucaultiano na década de 1970, destacamos o direcionamento da analítica do poder rumo aos estudos sobre a governamentalidade em 1978, campo aberto durante o curso *Segurança, território, população*. Este deslocamento se dá com a construção do termo *governamentalidade* a partir da investigação de manuais de governo a partir do século XVI, os quais se inserem num contexto maior de transformações políticas relativas à crise dos estados feudais e à crescente concentração do poder monárquico. Ao mesmo tempo, se no plano político formal as forças centrípetas triunfam, o plano religioso é marcado por forças de centrífugas. Neste período intensificam-se os movimentos de dissidência religiosa por significativa parte da sociedade europeia. É no interior deste panorama complexo que o problema do governo⁷⁰ ganha a

⁷⁰ Alfredo Veiga-Neto propõe a utilização da palavra “governo” para designar as práticas de condução de condutas que não dizem respeito apenas à administração estatal; enquanto a palavra “governo” designaria especificamente o âmbito estatal (VEIGA-NETO, 2002, pp.17-21). Apesar de concordarmos com o autor que a melhor tradução para *gouvernementalité* é ‘governamentalidade’, optamos por um uso indistinto entre governo e governo, na medida em que o próprio Foucault parece aproveitar-se desta ambigüidade anterior ao processo de governamentalização do Estado; também fazemos este uso indistinto porque nosso foco é a articulação entre governo de si, governo dos outros e produção de verdade, eixo que nos conduzirá aos temas da

amplitude de questionamento recorrente em manuais como *Le Miroir Politique* de Guillaume de La Perrière e *L'Oeconomique du Prince*, de François La Mothe Le Vayer. Todos estes tratados se organizam em torno a questões como: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008b, p.118). Porém, a partir dos manuais do período, Foucault destaca que a noção de governo refere-se a um amplo campo de ações, como o governo das almas rumo à salvação, o governo das crianças na pedagogia, o governo do Estado, assim como de si mesmo. Deste modo, ao invés da posição de transcendência do governante com relação a seu território e súditos, os tratados referidos por Foucault o colocam numa posição da imanência. Isso torna possível o estabelecimento de continuidades entre, por um lado, o governo de um território e, por outro lado, as outras formas de governo que não dizem respeito ao plano estritamente territorial.

Ao recuar ainda mais a cronologia de suas investigações e rastrear os diversos sentidos da palavra “governo” em dicionários dos séculos XIII a XV, Foucault encontra uma multiplicidade de usos possíveis, os quais se referem a um escopo físico (caminhar numa estrada, prover subsistência), moral (governar almas, ter uma conduta moral ou imoral), ou mesmo sentidos relativos à dietética e à cura (um médico governa os doentes sob seus cuidados). Em resumo, a noção de governo “refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir” (FOUCAULT, 2008b, p.164). Ou seja, antes do uso restrito ao domínio político-estatal, que passa a ser acentuado gradativamente a partir do século XVI, até sua estabilização de significado no final do XVIII com o nascimento da economia política, a noção de governo carregava o amplo campo de sentido mencionado. Também chama a atenção de Foucault o fato de que, mesmo no âmbito político, o sentido da palavra aponta que aquilo que é governado não são Estados ou estruturas políticas, mas indivíduos ou coletividades em movimento, em ação e nas suas relações umas com as outras e com os objetos: mesmo no contexto anterior ao XVI “os homens é que são governados” (FOUCAULT, 2008b, p.164). No entanto, as técnicas, os objetivos, e o papel da verdade no governo dos outros e de si mesmo não são constantes em todas as épocas e instituições⁷¹.

espiritualidade política e da atitude crítica, enquanto o foco dos estudos de Veiga-Neto são os processos contemporâneos de governamentalização.

⁷¹ Na aula de 15 de fevereiro de 1978 Foucault faz uma análise do *Político* de Platão que acaba por demonstrar como a figura do pastor como modelo para a política, muito embora existente entre gregos, foi prontamente descartado. Pois Platão considera que o modelo da política é o tecelão, visto que ele urde os fios das virtudes dos homens mais distintos entre si (FOUCAULT, 2008b, pp.181-207).

O estudo das artes de governar conduzirá Foucault em direção ao poder pastoral, conjunto de técnicas provenientes do contexto monástico cristão entre os séculos III e IV d.C., as quais foram posteriormente apropriadas e transformadas pelas monarquias imperiais, visto sua relação com a Igreja, instituição depositária de tais técnicas (FOUCAULT, 2008b, pp.260-261)⁷². Com isso Foucault procura estabelecer a especificidade do papel do cristianismo na formação do ocidente moderno. Muito mais que sua teologia, esta especificidade diz respeito à tecnologia pastoral de governo desenvolvida no contexto de lutas pela institucionalização da Igreja, assim como no combate plurissecular às heresias frequentemente vinculadas a excessos de ascetismo – problemas que continuaram a ser enfrentados até a Reforma. Todavia, na medida em que tratar de governamentalidade faz Foucault conceber as relações de poder equanto modos de condução de condutas; e na medida em que a noção de conduta diz respeito tanto às maneiras como homens conduzem outros homens, assim como aos modos como homens conduzem a si mesmos, doravante questões políticas começam a remeter também a questões sobre a conduta de si mesmo. Isso significa que a ética e a política parecem invocar uma a outra de modo tal que seria impossível estabelecer uma proeminência.

É certo que estaríamos descartando boa parte do pensamento foucaultiano se afirmássemos que questões éticas foram excluídas de seus estudos anteriores. Nos capítulos anteriores já mostramos como de forma alguma esse foi o caso, pois questionamentos éticos podem ser encontrados desde *História da Loucura*⁷³ ou mesmo em um livro teórico como *As palavras e as coisas*⁷⁴. Contudo, a partir dos estudos sobre as práticas de governo em 1978, Foucault parece construir, aos poucos, uma abordagem singular da ética. O próprio foco das investigações de Foucault será progressivamente cada vez mais detido na ética, cuja forma básica será a interrogação da relação que se têm para consigo mesmo no interior de um campo social. É esta forma de abordar a ética que difere de seus trabalhos anteriores. Ou seja, a

⁷² Sobre isso conferir também as conferências de 1978, 1979 e 1982, respetivamente: *La philosophie analytique de la politique* (FOUCAULT, 2001b, p.550-551); *Omnnes et Singulatim* (FOUCAULT, 2001b, pp.968-969); *Le sujet, le pouvoir*, (FOUCAULT, 2001b, p.1048-1049). Tudo indica que, neste momento, Foucault estaria revisitando, a partir do deslocamento pela governamentalidade, seus trabalhos anteriores sobre o exame e o inquérito que substituíram a provação [*épreuve*] e a ordália como técnicas de resolução de disputas no campo jurídico, porém agora num campo não apenas jurídico. Sobre isso ver as aulas de 9 e 16 de fevereiro, assim como de 8 de março de 1972 (FOUCAULT, 2015); assim como suas conferências proferidas na PUC-RJ em 1973 sob o título de *La vérité et les formes juridiques*, em particular da segunda conferência em diante (FOUCAULT, 2001a, pp.1421-1514).

⁷³ Sobre isso rever os pontos 1.3 e 1.4.

⁷⁴ Sobre isso veja-se, por exemplo o final de “O Cógito e o Impensado”: “O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação. (...). 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 (FOUCAULT, 2002, pp.452-453).

própria abordagem foucaultiana da ética passará por deslocamentos na medida em que não será mais concebida enquanto o conjunto de valores ou códigos partilhados por um grupo de homens numa época e lugar, mas sim enquanto o conjunto de práticas pelas quais os indivíduos se conduzem e se constituem enquanto sujeitos éticos ao agirem sobre si mesmos⁷⁵.

A individualização através do poder pastoral tem sua importância por ser considerada o prelúdio da governamentalização do Estado, processo que se desenvolverá especialmente a partir do século XVI. O pastorado generaliza as bases de um modo específico de constituição do sujeito: “um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008b, p.243). Trata-se de uma individualização que identifica sujeitos pela circulação de méritos e deméritos; que opera uma servidão generalizada de todos a todos, assim como garante, através da sujeição a outrem, a exclusão de toda forma de egoísmo. Finalmente, pra que esta forma de individualização por sujeição funcione, é preciso produzir e extrair verdades interiores e ocultas através de práticas de direção de consciência e da confissão. Estas verdades, quando admitidas pelo indivíduo como sendo as suas verdades, criam um efeito de identidade. Segundo Foucault, com o pastorado temos resumidamente:

Identificação analítica, sujeição, subjetivação⁷⁶ – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É, portanto, toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito (FOUCAULT, 2008b, p.243).

Isso mostra como Foucault passa a considerar que a constituição de sujeitos, além do eixo poder-saber, também precisa passar por um plano ético. Pois ao mesmo tempo em que o indivíduo é sujeitado a outrem através de um mecanismo que produz verdades que lhe dizem

⁷⁵ A conferência de 17 de novembro de 1980, *Subjectivité et vérité*, também é um marco para os estudos éticos na medida em que introduz, pela primeira vez, a noção de *técnicas de si* (FOUCAULT, OHS 2013, p.38), a qual se distingue das técnicas de governo dos outros. Logo em seguida Foucault menciona as técnicas de si nas aulas de 7 e 14 de janeiro de 1981 durante uma análise de um texto de Francisco de Sales. (FOUCAULT, 2014 SV, p.37); o termo também aparece na conferência de 1981 publicada como *Sexualité et solitude* (FOUCAULT, 2001b, p.990). O texto tardio que sistematiza retrospectivamente melhor este deslocamento é a introdução de *O Uso dos Prazeres*, especificamente no ítem “Moral e Prática de si” (FOUCAULT, 2010c).

⁷⁶ No original constam as palavras “*Identification analytique, assujettissement, subjectivation (...)*” (FOUCAULT, 2004). Neste contexto subjetivação designa uma individualização realizada pela produção de verdades interiores e ocultas nas quais o indivíduo deve reconhecer-se. Algo bem distinto da subjetivação antiga apresentada, por exemplo, em *A hermenêutica do sujeito*, onde trata-se de constituir-se enquanto senhor de si mesmo através de conhecimentos que dizem respeito ao mundo, e não aos arcanos da consciência.

respeito, para que este mecanismo opere é preciso que esta mesma verdade seja reconhecida pelo indivíduo como sendo sua própria verdade enquanto sujeito. Com isso é criado um efeito de assujeitamento identitário. Evidentemente, a individualização pelo poder pastoral passará por reformas laicas que o atualizarão par além da esfera religiosa, aspecto que impediu que ele fosse relegado de vez ao passado⁷⁷. Contudo, a necessária passagem pelo plano ético de toda forma de assujeitamento, e não apenas aquela relativa ao pastorado, será um viés do pensamento foucaultiano a ganhar cada vez mais destaque.

Deste modo, com a temática do governo, há um efetivo deslocamento na analítica do poder tal como esta foi trabalhada até 1976, e se esse deslocamento pode ser resumido a partir da transformação do paradigma de análise a partir da figura da guerra para aquele da condução de condutas, várias posturas teóricas da primeira continuam, contudo, presentes⁷⁸. Uma delas é o postulado de que onde há poder, há resistências. Em 1978 Foucault chega mesmo a se perguntar se o desenvolvimento das técnicas pastorais não seria decorrência dos excessos de comportamentos religiosos que poderiam colocar em risco a institucionalização do cristianismo, e não o contrário. No entanto, antes de perguntar qual termo antecede qual, ou se ambos são simultâneos, para esta tese interessa ressaltar que, neste contexto de suas pesquisas, Foucault nomeará as resistências enquanto contracondutas, ou revoltas de conduta, ou mesmo dissidências. Se, ao perpassar os elementos mais cotidianos das vidas dos indivíduos, o poder pastoral funcionava através da produção de verdades interiores e perpassava as próprias almas do rebanho cristão, as revoltas de condutas apresentarão uma dimensão que vincula ética, política e verdade, a qual não escapará a Foucault. As contracondutas mobilizarão uma vontade de governar a si mesmo e de ser governado divergentemente do modo proposto num determinado contexto: “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (FOUCAULT, 2008b, p.257). Assim, os movimentos de dissidência religiosa e de misticismo que povoaram o cristianismo desde seu início serão pensados a partir da figura das revoltas de condutas. Além do mais, ainda que estas revoltas fossem especificamente condizentes à

⁷⁷ O pastorado cristão desperta a atenção de Foucault também pelo fato de não terem acontecido revoluções que anulassem de vez esta forma governo, o que lhe permitiu adaptar-se ao Estado moderno e se misturar às disciplinas do corpo e à biopolítica da população (FOUCAULT, 2008b, p.199).

⁷⁸ A enumeração completa dos princípios metodológicos está na aula de 8 de fevereiro de 1978 (FOUCAULT, 2008b), e pode ser lida em concordância com o capítulo metodológico de *História da sexualidade: a vontade de saber*.

institucionalização da religião cristã⁷⁹, elas não deixaram de se articular a outras questões que extrapolavam este plano, como a relação entre burguesia e feudalismo, mundo urbano e mundo rural, ou o estatuto das mulheres na sociedade (FOUCAULT, 2008b, pp.258-259).

Por conseguinte, ao articular ética, verdade e política, a análise das contracondutas é uma das dimensões fundamentais para compreendermos aquilo que, alguns meses depois, em seus escritos sobre o momento insurrecional que precedeu a revolução iraniana, Foucault nomeou enquanto *espiritualidade política*. Pois, ao que tudo indica, aquilo que chamou sua atenção naquele momento era o fato de que as teorias políticas tradicionais, tanto as que apontavam para uma modernização forçada, quanto aquelas de matriz revolucionária, não davam conta daquilo que se passava no Irã. Assim como não havia uma classe ou vanguarda revolucionária que tomava a frente do movimento, também não haviam objetivos claros e unânimes quanto àquilo que era reivindicado, a não ser a queda do regime do Xá. Reivindicação simples, direta e que parecia exigir um esforço sem tamanho. A insuficiência das teorias políticas para dar conta da situação iraniana parece ter motivado, num primeiro momento, o uso da expressão espiritualidade política. Contudo, ao que parece, Foucault também estava reconsiderando um gênero de pensamento que ele havia explorado na década de 1960.

3.4 Espiritualidade política e insurreição: Foucault retoma Bataille e Blanchot.

Em abril de 1978 Foucault passou uma segunda jornada no Japão, onde participou de conferências em universidades, visitou prisões, hospitais psiquiátricos e teve encontros com monges zen-budistas. Com os últimos, ele teve a oportunidade de praticar, assim como de discutir as técnicas de si deste contexto cultural, as comparando com o caso cristão. No dia 16 de setembro do mesmo ano Foucault chega a Teerã como correspondente internacional do jornal *Corriere della sera*, para o qual escreve uma série de reportagens. Num primeiro momento, Foucault ficará até o dia 24 de setembro, e depois passará mais uma segunda estadia entre 9 e 15 de novembro. Esta viagem foi a ocasião para a escrita de um conjunto de artigos que não serão analisados em sua totalidade nesta tese. Faremos apenas um recorte de determinadas passagens de alguns deles e analisaremos mais a fundo aquele que ficou inédito

⁷⁹ Na aula de 1 de março de 1978, Foucault mencionará alguns aspectos das contracondutas no contexto cristão: 1) o ascetismo como exercício de si sobre si que prescindiu do olhar de um outro e que pode levar o asceta a ser seu próprio guia; 2) as comunidades que acabam por questionar as hierarquias clericais, a mística que coloca a alma em contato direto com Deus, sem a mediação de um condutor e escapando assim do exame; 3) a relação direta com a escritura sem a mediação do diretor; 4) as crenças escatológicas que dispensam a necessidade de pastores através do anúncio chegada iminente do reino de Deus sobre a Terra (FOUCAULT, 2008b, pp.270-283).

até então, visto que nele poderemos encontrar uma articulação entre os temas da experiência e da espiritualidade.

Em janeiro de 1979 Foucault responde a uma entrevista inédita para Jean-Paul Enthoven o *Nouvel Observateur*, a qual hoje se encontra nos *Fonds Foucault* da *Bibliothèque Nationale de France*, no interior de uma massa documental com uma média aproximada de 37 mil páginas. Nesta entrevista, a conversa acaba por se organizar em torno à sua polêmica menção ao termo *espiritualidade política*, feita no contexto das insurreições ocorridas na época da viagem de Foucault ao Irã no final de 1978. Além de reiterar a articulação entre transformação ética e política que ele visava com esse termo, Foucault também mostra a proximidade entre aquilo que ele chama de espiritualidade e a noção de experiência pensada por Georges Bataille e Maurice Blanchot⁸⁰. Foucault diz ter formulado o termo espiritualidade política quando procurava compreender o que estava em jogo no momento insurrecional que precedeu aquilo que posteriormente foi a revolução iraniana. Tratava-se de um acontecimento em que as diversas camadas da sociedade iraniana, ao mesmo tempo em que protestavam por transformação política, também pareciam se dar conta que esta mudança somente ocorreria conjuntamente a uma transformação radical na relação que se tem para consigo mesmo e com os outros.

Porém, ao perceber que o entrevistador continuava a vincular espiritualidade política a um conteúdo transcendente inserido na política, ou à fusão entre religião e estado, Foucault mencionará aquilo que talvez seja a melhor definição de espiritualidade, especificando como ela pode vincular-se à política:

Quando eu falo de espiritualidade eu não falo de religião, o que quer dizer que é preciso distinguir espiritualidade de religião. Eu fico estupefato de ver que espiritualidade, espiritualismo e religião constituem uma grande salada no espírito das pessoas, uma marmelada, uma confusão impossível!

A espiritualidade é algo que você pode⁸¹ encontrar na religião, mas também fora da religião, que você pode encontrar no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas que você também pode encontrar na civilização grega⁸². Logo, a

⁸⁰ Na maior parte das vezes, quando Blanchot escreve sobre experiência ele está escrevendo sobre Bataille ou dialogando com o mesmo. O próprio termo *experiência-limite*, que Foucault por vezes irá se utilizar, é construído por Blanchot em *A conversa infinita* (BLANCHOT, 2009b, p.300).

⁸¹ Até esta parte da resposta de Foucault, que se iniciou poucas frases antes, as palavras encontram-se riscadas. A partir desta palavra inicia-se um círculo não mais de rasura, mas de destaque. Tanto a rasura quanto o destaque foram feitos à mão, mas não podemos afirmar se por Foucault, Jean-Paul Enthoven ou um terceiro. Reproduzimos os trechos da entrevista com parágrafos sem recuo com relação à margem, pois a mesma foi datilografada desta maneira.

⁸² A nota 37 da aula de 22 de fevereiro de 1978 aponta que Foucault provavelmente leu Hadot com uma distância crítica já em 1978 (FOUCAULT, 2008b, p.251), de modo que a entrevista que trazemos reforça essa hipótese. Vincular o termo espiritualidade ao pensamento de Bataille sobre experiência parece afastar ainda mais Foucault e de Hadot. Neste sentido, nosso artigo cruza, pelo lado moderno, com os recentes trabalhos de

espiritualidade não está necessariamente ligada à religião, ainda que a maior parte das religiões comporte uma dimensão de espiritualidade.

O que é a espiritualidade?

Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. *Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também* [nosso grifo].

Me parece que a espiritualidade é essa *possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político* [nosso grifo], um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, *tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo* [nosso grifo] (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.5).

Pelo que esta passagem da entrevista inédita nos indica, o modo como Foucault define espiritualidade nos coloca diante de uma atualização da figura das resistências, as quais passam a incorporar o eixo ético da relação de si para consigo mesmo e os outros. No início e meados da década de 1970, as resistências eram definidas magramente como “o outro termo das relações de poder” (FOUCAULT, 2010c, p.106), como um curto-circuito nas redes de poder-saber, e na formação de “saberes sujeitados” (FOUCAULT, 2005b, p.11) não reconhecidos formalmente pelas instâncias oficiais de validação, mas que propiciaram grandes mudanças sociais. Contudo, a partir de 1978, a definição das resistências parece ser ampliada, de modo a incluir o eixo ético do governo de si. Os mecanismos de condução de condutas somente se sustentam na medida em que os sujeitos se constituem ativamente e se reconhecem de acordo com a identidade, assim como na medida em que eles agem conforme o campo de possibilidades promovido por tais mecanismos. Neste caso, as resistências ganham maior concretude conceitual ao assumir a figura do governar a si mesmo e aos outros de um modo diverso daquele reconhecido socialmente; isto é, as resistências passam necessariamente por um desprendimento com relação à subjetividade construída por determinadas práticas de condução de condutas, e pelo engajamento na construção de uma conduta diversa⁸³. De modo semelhante, a espiritualidade designa um movimento através do

Cassiana Lopes Stephan, para quem Foucault se aproxima da leitura de Hadot sobre a antiguidade apenas com relação à forma, havendo um grande distanciamento entre ambos quanto ao resto. Pois Hadot privilegia a figura da fusão do indivíduo no cosmo para pensar o si mesmo, o caráter universalizante da vida filosófica, a relação entre o si mesmo e o outro, assim como encontra essencialmente continuidades entre as escolas filosóficas antigas. Sobre isso ver os artigos “Michel Foucault e Pierre Hadot: sobre a felicidade estoica e a experiência da alegria” (STEPHAN, 2016); e “Sociabilidade e recolhimento meditativo: o cuidado de si como ética dos amantes” (STEPHAN, 2015). Sobre. De Hadot, ver principalmente “*Exercices spirituels*” e “*Exercices spirituels et philosophie chrétienne*” (HADOT, 2002, pp.19-98). A figura do tornar-se outro também será usada e constantemente retomada para a descrição do cuidado de si e da espiritualidade no início do curso *A hermenêutica do sujeito*. Logo, seria possível interrogar em que medida Foucault deslocou essa noção de espiritualidade, de viés batailliano, para os estudos em torno ao cuidado de si. Este estudo poderia contribuir para demarcar melhor o afastamento entre Foucault e Hadot quanto à relação entre filosofia antiga e contemporânea.

⁸³ Evidentemente podemos dizer que as resistências eram pensadas num plano predominantemente local na analítica do poder, enquanto as insurreições seriam recusas maciças. Contudo, mesmo em 1976 Foucault dirá

qual um sujeito busca sair de si-mesmo, desse si-mesmo que lhe é conferido por determinados mecanismos de condução de condutas, mas também por saberes e crenças que precisam ser adotados *por e para* que ele se constitua enquanto sujeito.

Esse processo de desprendimento ativo com relação a uma forma de subjetividade promovida por uma forma de governamentalidade é aquilo que Foucault está nomeando por espiritualidade, termo que aparece pela primeira vez em “Com o que sonham os iranianos”, publicado em outubro de 1978, também na *Nouvel Observateur*. Na revista Foucault escreverá:

Que sentido buscam os iranianos, pelo preço mesmo de suas vidas, nesta coisa que nós ocidentais, desde a Renascença e as grandes crises do cristianismo, esquecemos até mesmo a possibilidade: uma *espiritualidade política* [itálico no original]. Já escuto alguns franceses a rirem, mas sei que eles estão errados (FOUCAULT, 2001b, p.694).

No caso iraniano, a insurreição contra práticas de governamentalidade política inaceitáveis vindas de um governo central, as quais resultavam em extrema exploração e desigualdade econômico-social, era acompanhada de uma insurreição de si sobre si mesmo, de modo análogo às revoltas de conduta analisadas em *Segurança, território, população*. Neste contexto, a espiritualidade política designa tanto uma insurreição política quanto uma insurreição ética, pois articula uma transformação do governo dos outros a uma transformação no governo de si. Numa conversa de 1979 com Claire Brière e Pierre Blanchet, dois jornalistas enviados pelo *Libération*, acontecida em meio à onda de acusações suscitadas pelo artigo de Foucault, o filósofo dirá:

Ao se sublevar os iranianos se diziam – e isso é talvez a alma da insurreição: obviamente nos é necessário mudar de regime e nos livrarmos desse homem, é preciso mudar essas pessoas corruptas, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política exterior. *Mas acima de tudo é preciso que transformemos nós-mesmos* [nosso grifo]. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação para com os outros, as coisas, a eternidade, Deus, etc., sejam completamente mudadas, e só haverá revolução real com a condição dessa mudança radical em nossa experiência (FOUCAULT, 2001b, p.749).

que “as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos” (FOUCAULT, 2010b, p.105). Ao mesmo tempo, se as resistências são pulverizadas pelo corpo social, é “a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado, que repousa sobre a integração institucional das relações de poder” (FOUCAULT, 2010b, p.107). Logo, dizer que o plano da governamentalidade seria macroscópico, em oposição à microfísica, parece problemático. Mais importante parece ser a mudança introduzida pela noção de conduta e que abre caminho para uma reflexão singular sobre a ética em seu papel tanto com relação à resistência quanto ao assujeitamento político.

Deste modo, a espiritualidade à qual Foucault se refere diz respeito, antes de tudo, àquilo que Bataille chamou de *experiência*, e não ao conteúdo dogmático de uma religião. Podemos fazer esta afirmação a partir do momento em que, na entrevista inédita, o entrevistador insistirá para que Foucault especule sobre o motivo de tanta rejeição por parte do público diante deste tipo de reflexão. É neste contexto que os nomes de Bataille e Blanchot serão mencionados pela segunda vez neste período⁸⁴. Dirá Foucault:

No fundo fiquei surpreso por terem ficado surpresos, pois sou inteiramente alimentado por Blanchot e por Bataille. Eles é que foram realmente meus mestres. Posso dizer que aquilo que para mim foi uma espécie de ponto de ruptura com relação ao que era o ambiente no tempo de minha juventude foi a leitura do artigo de Sartre sobre Bataille⁸⁵. Para mim, parecia que na incompreensão de Sartre com relação a Bataille havia algo que constituía a razão de uma ruptura irreparável e, finalmente, a indicação de algo que sem dúvidas devia ser essencial a nossa época. De fato, aquilo que é importante para a filosofia, para a política, finalmente para todo homem, é aquilo que Bataille chama de *experiência* [nosso grifo], ou seja, algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É muito mais nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, os outros, ao verdadeiro, à morte, etc. *Isso é a experiência. É arriscar não ser mais si-mesmo* [nosso grifo] (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.12).

Neste caso, Foucault foi mais específico quanto às suas referências para pensar a espiritualidade. Ao que tudo indica, é através de *L'expérience intérieure* ou do conjunto da *Summa ateológica*, que ele pode pensar a espiritualidade nos termos de um movimento de deixar de ser sujeito, de sublevação de si sobre si relativamente a um contexto em que se é conduzido. Quanto à diferença entre religião e espiritualidade, até certo ponto, Foucault parece seguir de perto a reflexão de Bataille na primeira parte d'*A experiência interior*, denominada “Crítica da servidão dogmática e do misticismo”. Pois Foucault dirá que as religiões seriam como codificações que prescrevem o sentido do movimento conferido à transformação de si mesmo e, por isso, de certo modo a limitam:

É certo que as religiões são, para essas práticas de espiritualidade, para essas formas de espiritualidade, ao mesmo tempo um tipo de estrutura de acolhimento, mas também de limitação. Elas prescrevem em quem se deve tornar outro que si mesmo, em direção a quem se deve ir, qual novo estatuto ter-se-á, etc. De fato, as religiões constituem uma codificação da espiritualidade (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.5).

⁸⁴ A primeira vez será na entrevista com Duccio Trombadori realizada em junho de 1978 no texto n.281 (FOUCAULT, 2001b, p.860).

⁸⁵ Trata-se do artigo *Un nouveau mystique*, criticando *L'expérience intérieure*, publicado em três partes na revista *Cahiers du sud*, nº260, 261 e 262 entre os meses de outubro a dezembro de 1943. Posteriormente as partes foram reunidas num só texto, publicado em *Situations I* (SARTRE, 1947).

Nesta passagem Foucault está fazendo uma afirmação muito próxima daquela de Bataille, mais especificamente, quando menciona que o misticismo acaba por estabelecer um sentido pré-determinado e, assim, retém o movimento de contestação sem fim que ele nomeia experiência: “Eu quis que a experiência conduzisse até onde ela levaria, e não levá-la a um fim dado de antemão. E imediatamente digo que ela não conduz a nenhum refúgio (mas a um lugar de perdição [*égarement*], de não-sentido [*non-sens*])” (BATAILLE, 2009, p.15). Deste modo, ao invés da experiência conduzir a um campo de desconhecido e não-sentido, o misticismo a faz percorrer uma trajetória pré-estabelecida ao final da qual, após perder-se, o sujeito se reconcilia consigo mesmo ou com a totalidade divina: “As pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido” (BATAILLE, 2009, p.15). Para Bataille, a experiência conduz ao não-saber, o que não significa que ela seja inefável, mas que ela não pode ser colocada sob o signo de qualquer revelação positiva: “não a traímos se falamos dela, mas, quanto às questões do saber, ela subtrai ao espírito as repostas que ele ainda possuía. A experiência não revela nada, não pode fundar a crença e nem partir dela” (BATAILLE, 2009, p.16). A irredutibilidade da experiência ao saber diz respeito tanto ao viés teológico quanto filosófico.

Se, para Bataille, a “fenomenologia alemã”⁸⁶ teria limitado a experiência ao conhecimento, enquanto ela não se restringe a ele, os místicos a teriam limitado pela fé, anulando assim sua soberania, ou seja, o fato dela não remeter a nenhum outro princípio que não ela mesma:

Com relação às ‘visões’, às ‘palavras’ e outras ‘consolações’ comuns ao êxtase, João da Cruz mostra hostilidade, ou ao menos reserva. Para ele a experiência tem sentido apenas na apreensão de um Deus sem forma e sem modo. Mesmo Santa Teresa só dava valor à ‘visão intelectual’. Do mesmo modo eu considero a apreensão de Deus, ainda que sem forma e sem modo (sua visão ‘intelectual’ e não sensível), enquanto uma interrupção no movimento que nos conduz à apreensão mais obscura do *desconhecido*: de uma presença que já não é mais distinta, em nada, de uma ausência (BATAILLE, 2009, p.17).

Ao comentar *L’expérience intérieure* em *Faux Pas*, Blanchot confirma esta leitura ao mostrar que a experiência não difere de uma contestação infinita, a qual impossibilita ao homem toda satisfação. Deste modo, todo além do mundo, mas também toda satisfação mundana, ou redução da experiência interior ao plano do conhecimento significa seu fim. Ou

⁸⁶ Bataille cita o nome de Heidegger (BATAILLE, 2009, p.19; 37). Contudo, sua crítica da ênfase do conhecimento por parte da experiência fenomenológica parece se dirigir principalmente à fenomenologia de Husserl.

seja, a religião, ideais de desalienação, assim como o conhecimento puro, conferem uma teleologia à experiência e, com isso, tolhem sua soberania:

Ir além, além do que ele deseja, daquilo que ele conhece, daquilo que ele é, é o que ele encontra no fundo de todo desejo, de todo conhecimento e de seu ser. Se ele se detém, é no desconforto da mentira e por ter feito de sua fadiga uma verdade. Ele escolheu dormir, mas ele chama seu sono de ciência ou felicidade – por vezes guerra. Ele também pode chamá-lo de além. Com efeito, a história mostra que o movimento sem freio do homem frequentemente tornou-se a esperança de um repouso eterno. A necessidade de ir sempre além, na febre da relatividade, fez nascer um além absoluto. Em nome de um princípio de inquietude aceitou-se colocar em questão esse mundo, e disso foi tirado um outro mundo que foi defendido de ser inquietado. O princípio substancializou-se no seu contrário (BLANCHOT, 2011, p.48).

O esforço de Bataille em trabalhar uma experiência que conteste a subjetividade constituinte e toda ordem cosmológica pode ser um dos maiores motivos para compreendermos o sentido do *interior* que complementa a *experiência*. A escolha do título do livro é *A experiência interior* na medida em que é apresentada uma experiência que não se refere a qualquer fundamento divino ou laico que lhe confira um sentido. Do mesmo modo como a experiência não deve partir, ela também não pode terminar num fundamento, ainda que ele seja procurado do lado do sujeito. Logo, assim como a palavra ou a presença divina, figuras como a consciência e sua intencionalidade vazia, ou as funções transcendentais do sujeito de conhecimento ou ético são afastadas da experiência batailliana. Todos esses elementos limitam o possível, visto que subordinam a experiência a algo outro, como o conhecimento com suas formas *a priori* ou um plano divino abarcado pela teologia:

Por não ter princípio em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser seu fim nem sua origem), nem na busca de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), a experiência interior não pode ter outro anseio e nem outro fim que não ela mesma (BATAILLE, 2009, p.18).

Se Foucault levasse às últimas consequências este início de *L'expérience intérieure*, pensar a espiritualidade nos termos da experiência implicaria em descartar todo e qualquer vínculo com uma religião. Contudo, diferentemente de Bataille, Foucault não está propondo uma reflexão de viés metafísico sobre um tema filosófico-teológico. Ele está propondo uma análise de eventos concretos de outro país, de modo que sua posição quanto à relação entre experiência, espiritualidade e religião é mais matizada. Ao analisar um acontecimento presente, Foucault deixa em aberto, ou seja, sem resolução prévia, a possibilidade da força de espiritualidade encontrada nos episódios insurrecionais do Irã poder atuar contra os aspectos

excludentes e persecutórios que uma religião monoteísta e universal pode carregar, com relação às mulheres, com relação às minorias religiosas, às minorias étnicas etc⁸⁷. Este talvez seja um dos aspectos fundamentais para compreendermos a separação entre religião e espiritualidade feita por Foucault: enquanto a espiritualidade diz respeito a uma alteração na relação que se tem para consigo mesmo e com os outros, a religião seria como uma forma de governar a espiritualidade, estabelecendo os limites deste movimento, sua direção, e mesmo qual a forma final a ser assumida pelo si mesmo. Logo, quando Foucault diz que a religião seria uma codificação da espiritualidade, ele também afasta a ideia de que entre ambas haveria sempre e necessariamente conciliação. Se as religiões podem fazer apelo à espiritualidade, também é perfeitamente possível que, ao invés de uma conciliação, possa haver um conflito entre religião e espiritualidade. Semelhante conflito ocorreu por diversas vezes na história do próprio cristianismo, como nos casos das heresias religiosas. Poderíamos dizer que um conflito entre religião e espiritualidade se passa na medida em que, em linhas muito gerais, há uma tensão entre as formas de subjetivação promovidas por uma religião específica, e aquelas aceitas por uma determinada sociedade e época.

3.5 Fim da história e projeto; negatividade sem emprego e insurreição.

Outro indicativo de que podemos colocar a espiritualidade e as insurreições, até certo ponto, no mesmo campo hermenêutico da experiência batailliana, é a presença de um tema em comum a ambas. Trata-se do tema do sentido e do fim da história, abordado por Foucault em seus escritos da década de 1960, mas que reaparece em 1978. Já para Bataille, este tema foi fundamental desde quando ele frequentava os cursos de Alexandre Kojève na *École des Hautes Études* entre 1933 e 1939 (curso acompanhado também por Blanchot, Sartre, Merleau-Ponty, Éric Weil, Raymond Aron e Roger Caillois). O contato com a particular leitura de Hegel feita por Kojève foi fundamental para a escrita de *L'expérience intérieure*. Começamos, então, pelo agonismo de Bataille para com Kojève.

A leitura kojéviana da *Fenomenologia do espírito* é fortemente marcada por uma antropologia construída a partir da oposição entre o Desejo e a Sabedoria, os quais são pensados, respectivamente, a partir de uma tensão entre insatisfação e satisfação. A negatividade do Desejo é um elemento antropogenético, assim como a relação com outro Desejo, esta última pensada a partir do trabalho ou da luta por reconhecimento. O trabalho e a

⁸⁷ Esta tensão existente no seio dos insurretos, entre uma vontade política unitária e uma vontade de mudança radical em suas existências, é destacada por Foucault em sua conversa com Pierre Blanchet e Claire Brière, *O espírito de um mundo sem espírito* (FOUCAULT, 2001b, pp.753-755).

luta seguem a estrutura da dialética do senhor e do escravo, e, por sua vez, abrem caminho para que Kojève considere o entrelaçamento dos temas do fim do Homem no fim da História, e do saber absoluto⁸⁸.

Esta temática aparece durante a décima segunda conferência de Kojève, em meio à defesa de que haveria um realismo dualista em Hegel. Nesta conferência, o Homem é definido através da negatividade que caracteriza o trabalho e a luta, pelos quais, respectivamente, ele transforma a natureza e entra em relação com os outros homens. Com o trabalho e a luta o Homem transforma o mundo e a si mesmo. Por conseguinte, na medida em que o Homem é definido pela negatividade de sua ação, ou seja, enquanto erro, surge a questão do desaparecimento do Homem no fim da história com o saber absoluto:

Oras, se o Homem é negatividade, ou seja, Tempo, ele não é eterno. Ele nasce e morre enquanto Homem. Ele é ‘*das Negative seiner selbst*’, diz Hegel. E nós sabemos o que isso significa: o Homem se suprime enquanto Ação (ou *Selbst*) cessando de *opor-se* ao Mundo, após ter criado o Estado universal e homogêneo; ou ainda, no plano cognitivo: o Homem se suprime enquanto *Erro* (ou ‘Sujeito’ *oposto* ao Objeto) após ter criado a Verdade da ‘Ciência’ (KOJÈVE, 2014, p.512).

Como mencionado numa longa nota do curso, o fim da história é também o fim da oposição entre Sujeito e Objeto: “O que desaparece é o Homem propriamente dito, ou seja, a Ação negadora daquilo que é dado e o Erro, ou em geral, o Sujeito *oposto* ao Objeto”, o que, no sentido forte do termo, significa “o desaparecimento das guerras e das revoluções sangrentas” (KOJÈVE, 2014, p.509). Segundo Kojève, em termos marxianos, este seria o fim do reino da necessidade e o começo do reino da liberdade, assim como “em seu sentido próprio, o desaparecimento definitivo do Discurso (*Logos*) humano” (KOJÈVE, 2014, p.510), uma vez que todo Desejo é satisfeito. Com isso, Kojève dirá que, no fim da História, a Filosofia como conhecimento de si torna-se, finalmente, Sabedoria: “Quanto ao fim [*but*] da História – é a *Wissen*, o Conhecimento de si, ou seja, a Filosofia (que finalmente se torna Sabedoria)” (KOJÈVE, 2014, p.513). Finalmente, é preciso dizer que todo esse processo seria uma reconstrução *a priori*, pois ele apenas pode ser conhecido pós-facto, de modo que o conhecimento toma a forma da memória, nos moldes do saber absoluto hegeliano.

Parte significativa do pensamento de Bataille passará por uma irreduzível clivagem com relação a esse sistema hegeliano interpretado por Kojève. Contudo, para estabelecer essa clivagem, o pensamento batailliano não irá se opor ao hegelianismo a partir do exterior, mas

⁸⁸ Para uma melhor compreensão da relação entre Kojève, Bataille e Foucault, ver os dois artigos de Philippe Sabot: “*De Kojève à Foucault*” (SABOT, 2009, pp.523-540) e “*Bataille, entre Kojève et Queneau: le désir et l’histoire*” (SABOT, 2012, pp.19-35).

pervertê-lo do interior conduzindo-o aos seus limites. Numa carta para Kojève datada de dezembro de 1937, a qual se insere no contexto de uma discussão entre ambos sobre o fim da história, Bataille escreverá:

Eu admito (como uma suposição verossímil) que desde agora a história concluiu-se (está perto de seu desfecho). No entanto, me represento as coisas de um modo diverso do seu...

(...)

Se a ação (o 'fazer') é – como diz Hegel – a negatividade, a questão que se coloca então é de saber se a negatividade que 'não tem mais nada para fazer' desaparece ou subsiste em estado de 'negatividade sem emprego'⁸⁹: pessoalmente só posso me decidir num sentido, sendo eu mesmo exatamente essa 'negatividade sem emprego' (eu não poderia me definir de maneira mais precisa). Gostaria muito que Hegel tivesse previsto essa possibilidade: ao menos ele nunca a situou na resolução [*à l'issue*] dos processos que ele descreveu. Eu imagino que minha vida – ou seu aborto, melhor ainda, a ferida aberta que é minha vida – por si só constitui a refutação do sistema fechado de Hegel (BATAILLE, OCV, 2009, pp.369-370).

Ao apropriar-se da negatividade sem emprego, cuja existência seria impossível para Kojève, Bataille está, evidentemente, colocando em questão a possibilidade de um fim da História, da identificação necessária da filosofia com a Sabedoria pensada como conhecimento de si, assim como a falta enquanto fundamento do Desejo. Com isso é colocada em xeque a própria estrutura da História segundo o pensamento hegeliano. Pois a negatividade sem emprego retira a possibilidade da organização de um *télos*, assim como a constituição de uma totalidade ou acabamento. Muito provavelmente Blanchot sabia dessa carta de Bataille, pois em um de seus artigos sobre *L'expérience intérieure*, publicado inicialmente em 1962 na NRF, consta o mesmo exercício de imaginar que a história chegaria a seu fim. Este exercício serve precisamente para designar a experiência como aquilo que interrompe a constituição de uma totalidade ou acabamento:

Nós supomos o homem em sua essência satisfeito. O homem universal não tem mais nada para fazer, ele é sem necessidade, mesmo se individualmente ele ainda morre, ele é sem começo, sem fim, em repouso no devir de sua totalidade imóvel. A experiência-limite é aquela que alcança esse último homem capaz uma última vez de não se deter nesta suficiência que ele atingiu; ela é o desejo do homem sem desejo, a insatisfação daquele que está satisfeito 'em tudo', a pura imperfeição lá onde, no entanto, há acabamento do ser. A experiência-limite é a experiência do que há fora de tudo [*hors de tout*], uma vez que o tudo exclui todo afora [*lorsque le tout exclut tout dehors*], do que resta atingir uma vez que tudo já foi atingido, e a conhecer quando tudo já é conhecido: o inacessível mesmo, o desconhecido mesmo (BLANCHOT, 2009b, pp.304-305).

⁸⁹ O termo está entre aspas porque foi Kojève quem o inventou ao escrever para Bataille que não haveria mais ação humana após o fim da história.

Se a experiência batailliana diz respeito fundamentalmente a uma negatividade, diferentemente da negação determinada hegeliana, trata-se de uma figura do negativo cuja intensidade o torna reversível numa pura afirmação. Isso significa que a negatividade sem emprego é uma afirmação que afirma a si mesma. Neste sentido, estamos de acordo com Sabot quando ele especificou que, diferentemente da insatisfação pela falta, estruturante da leitura kojéviana, Bataille pensou uma insatisfação por excesso de negatividade. Deste modo constitui-se uma forma toda outra de pensamento, em que a negatividade não seria sinônimo de falta:

Deste ponto de vista, é possível dizer que Bataille vem opor, à *insatisfação por falta* proposta por Kojève (como essa insatisfação anterior à satisfação perfeita do saber absoluto e do fim da história), uma *insatisfação por excesso* que leva o nome de ‘negatividade sem emprego’ ou ainda ‘experiência interior’ (SABOT, 2012, pp.5-6).

Pensamos que a importância da noção de negatividade sem emprego para a reflexão batailliana acerca da experiência vai, em parte, ao encontro daquilo que Foucault escreverá em vários textos do período 1978-1979 como *É inútil sublevar-se?*, ou na entrevista inédita que trouxemos. É certo que, neste momento de suas pesquisas, Foucault não irá se comprometer com as discussões sobre a negatividade da mesma maneira como Bataille e Blanchot o fizeram. Ele também não parece discutir teses amplas levadas a cabo por ambos os pensadores, como aquela de que “ao homem, tal como ele é, tal como ele será, pertence uma falta essencial donde lhe vêm esse direito de colocar a si mesmo e sempre em questão”⁹⁰ (BLANCHOT, 2009b, p.305). Todavia, pensamos que, em Foucault, o encontro entre negatividade sem emprego e insurreição se dá a partir de dois temas: o da política pensada sem a orientação de projetos ou programas, e o da descontinuidade provocada pela insurreição, marco da inserção da subjetividade na história. Passemos rapidamente pela clivagem entre as noções projeto-programa, e o conjunto experiência-insurreição.

3.6 Insurreição, experiência e projeto.

A clivagem entre experiência e projeto é reiterada em *L'expérience intérieure*, na maior parte dos casos tomando como exemplo a filosofia hegeliana. O projeto é pensado por Bataille nos mesmos termos da negatividade do trabalho através do qual, ao alienar sua

⁹⁰ Blanchot ainda acrescentará, como que percebendo o problema de dizer que tratar-se-ia de uma propriedade do homem: “ ‘Pertence?’ Sim, é um pertencer sem pertencimento; novamente, uma relação que se subtrai a si mesma” (BLANCHOT, 2008, p.305).

existência em vistas do futuro, o homem também transforma a si e ao mundo, e poderá futuramente satisfazer sua insatisfação:

A construção de Hegel é uma filosofia do trabalho, do ‘projeto’. O homem hegeliano – Ser e Deus – se realiza, se acaba na adequação do projeto. O ipse devendo tornar-se tudo não fracassa, não se torna cômico, insuficiente, mas o particular; o escravo engajado nas vias do trabalho ascende, após vários meandros, ao cume do universal. O único obstáculo nesta maneira de ver (de uma profundidade sem igual e de certo modo inacessível, por sinal) é aquilo que no homem é irreduzível ao projeto: a existência não discursiva, o riso, o êxtase, que ligam – em último lugar – o homem à negação do projeto que, no entanto, ele é – o homem mergulha [*s’abîme*], por último, num apagamento total daquilo que ele é, de toda afirmação humana (BATAILLE, 2009, p.96)⁹¹.

Em outro momento Bataille escreve que a experiência interior seria o contrário da ação (como dissemos, a ação deve ser pensada de acordo com a leitura kojeviana de Hegel): “Chego a este postulado: a experiência interior é o contrário da ação. Nada mais.” (BATAILLE, 2009, p.59). Para Bataille não se pode tocar o extremo do possível através de um projeto uma vez que, uma vez ele assumido, o presente é submetido ao futuro:

A ‘ação’ depende inteiramente do projeto. E, o que é grave, o pensamento discursivo está comprometido com o modo de existência do projeto. O pensamento discursivo é o feito de um ser engajado na ação, tem lugar nele a partir de seus projetos, no plano de reflexão dos projetos. O projeto não é somente o modo de existência implicado pela ação, necessário à ação, é uma maneira paradoxal de ser no tempo: *é o adiamento da existência* [grifo do autor] (BATAILLE, 2009, p.59).

Foucault não problematiza a noção de projeto a partir do riso e do êxtase como o faz Bataille. Ao mesmo tempo, enfrentar-se conceitualmente com o hegelianismo não lhe parece ser fundamental. Contudo, em sua análise política, Foucault mostrará como pensar a política contemporânea a partir da noção de projeto ou de programa se torna cada vez mais problemático, visto que vivemos a época da falência de todos os projetos políticos. Por sua vez, o processo insurrecional iraniano combinava certos traços de uma desconstituição de formas de ser sujeito, com a ausência de um projeto orientador a ser colocado em prática por um partido ou classe, características em comum com uma declinação marcadamente política da experiência batailliana. Na mesma entrevista inédita de 1979, Foucault dirá que esta não é uma característica apenas da insurreição iraniana, mas de diversos outros movimentos de

⁹¹ Bataille chega a atrelar o projeto à ascese, colocando a última enquanto projeto de salvação de si em outro mundo, realizado através da mortificação de uma parte de si neste mundo. Desta maneira, ele parece conservar uma concepção de ascese muito diferente daquela com a qual Foucault irá se deparar quando estudar as práticas de si nas filosofias antigas. Ao invés de um sacrifício de si neste mundo em vias da salvação da alma em outro mundo, elas são um exercício de si sobre si mesmo com vias a garantir um domínio sobre si. Sua finalidade, além deste domínio, é o encontro dos verdadeiros prazeres e da felicidade neste mundo.

contestação política do passado e do presente. Para ele, a irrupção da espiritualidade marcará por um bom tempo uma cena política afetada pelos escândalos de perseguição na URSS e pela estreiteza das democracias liberais:

Falamos, por exemplo, daquilo que se passa nas religiões budistas etc. Eu penso ainda que esta espécie de desnudamento da espiritualidade como esforço de sublevação dos sujeitos está ligado a certo número de coisas que concernem à história do mundo contemporâneo. Claro, o grande fracasso do projeto/de uma [grifo e barra constam no original] revolução que seria cientificamente pensável, o grande fracasso de uma revolução que conduziria a um estado racionalmente controlado e que, ao mesmo tempo, asseguraria a felicidade dos indivíduos; eu penso ser essa uma das razões pelas quais agora reaparece num estado nu essa vontade de espiritualidade, e se o movimento se veste com algo, só pode ser a veste religiosa (FOUCAULT, Caixa 50, Dossiê 12-13, p.15).

Foucault reconheceu tanto na insurreição iraniana, quanto em outros movimentos políticos contemporâneos, precisamente a ausência de um programa. Contudo, esta ausência não foi identificada pelo filósofo a uma deficiência política, mas sim como sintoma de que o campo político está em vias de se transformar com relação ao modo como havia sido estabelecido a partir da Revolução Francesa. A política não é mais o espaço em que os principais atores são partidos que representam cidadãos após serem eleitos com base em seus programas políticos, e nem o espaço de uma vanguarda revolucionária que fará a mesma coisa, apenas sem precisar passar por eleições; ao menos ela não pode mais ser circunscrita *apenas* a essa dimensão. Na política haveria um imenso possível que escapa a essa estreita delimitação. Certamente o mesmo redimensionamento da política já estava em operação desde os escritos de Foucault da década de 1960, quando ele rejeitava toda política pensada em termos de um apaziguamento da finitude, uma promessa de desalinação ou de reencontro do homem para consigo mesmo. Quando mostrou que o homem é um efeito histórico de uma organização do saber muito recente e já em crise, as profundas implicações políticas se mostraram pelo alarde justamente daqueles que faziam do homem um sujeito universal. Semelhante redimensionamento da política também se deu quando Foucault desenvolveu uma analítica do poder na década de 1970, direcionando seu olhar para os pontos terminais em que o poder é exercido, e não para o Estado e as teorias que buscam sua fundamentação. A entrevista inédita, juntamente aos outros escritos que trabalhamos referentes ao período 1978-1979, assinalam que Foucault parece retomar estes elementos anteriores de seu pensamento, porém acrescentando-lhes uma nova dimensão. Esta nova dimensão diz respeito à íntima articulação entre ética e política, para a qual a noção batailliana de experiência é reativada como operador analítico das práticas de resistência.

3.7 Insurreição, experiência e história.

Como dissemos, a reflexão de Foucault sobre as insurreições também vai ao encontro das de Bataille e Blanchot sobre a experiência no tocante à figura da história. Tal encontro se passa quando Foucault escreve que a insurreição é aquilo que rompe com a totalidade, impedindo que a história tome a forma de uma evolução. Podemos dizer que tanto as insurreições quanto a experiência batailliana abrem “(...) no ser acabado um ínfimo interstício pelo qual tudo aquilo que é se deixa repentinamente transbordar e destituir por um a mais [*surcroît*] que escapa e excede” (BLANCHOT, 2009b, p.307). Segundo Foucault, as insurreições são como acontecimentos que interrompem os fios de encadeamento da história e, por isso, elas ao mesmo tempo lhe pertencem e lhe escapam:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa maneira, elas lhe escapam [nosso grifo]. O movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: ‘não obedeco mais’, e joga na cara de um poder que ele estima injusto o risco de sua própria vida – esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (...). E porque o homem que se levanta é finalmente sem explicação; é preciso um dilaceramento que interrompe o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa ‘realmente’ preferir o risco da morte à certeza de ter que obedecer [nosso grifo] (FOUCAULT, 2001b, pp.790-791).

Neste trecho Foucault designa por história o tipo de história que ele combate ao menos desde a década de 1960: uma história pensada nos termos de progresso, seja ele técnico-científico de descoberta da verdade, seja nos termos das filosofias da história que buscam extrair-lhe uma teleologia. Em linhas gerais, trata-se de uma história pensada nos moldes da consciência, a qual, tal como afirmado no prefácio d’*A arqueologia do saber*, é um abrigo para as promessas de reencontro do sujeito para consigo mesmo:

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 constituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá novamente, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar de todas essas coisas mantidas à 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 aí é concebido em termos de totalização, e as revoluções nunca passam de tomadas de consciência (FOUCAULT, 2005, p.14).

Quando analisamos o escrito de 1969 sob a luz do que foi escrito em 1978, percebemos como há um desenvolvimento em espiral do mesmo tema da descontinuidade. A

questão metodológica e filosófica da descontinuidade da história em 1969 é desdobrada em termos eminentemente ético-políticos em 1978. Pois na medida em que descartamos que a história seria guiada por um sujeito e sua consciência, é todo um conjunto de ideais políticos que perdem seu solo; as revoluções não podem mais ser pensadas em termos de tomada de consciência e o sujeito não irá reencontrar-se consigo mesmo. Porém o fracasso da ideia de revolução não significa o fim do conflito na política. Pois com esse fracasso a sensibilidade para as insurreições parece ser aguçada, de modo que elas seriam os acontecimentos em que a transformação no modo como se governa a si mesmo se entrecruza com a transformação no modo como se governa os outros. Para Foucault, a voz dos insurretos mostra como a compreensão continuísta da história deixa de lado a constituição de uma multiplicidade indefinida de formas de subjetividade em nome de um único sujeito; ao mesmo tempo, essas vozes ainda assinalam a politização de práticas sociais não consideradas tradicionalmente como políticas. Neste sentido, o texto “Inútil sublevar-se?”, além de remeter às insurreições no Irã, também diz respeito ao próprio trabalho foucaultiano:

Tem-se ou não razão em se revoltar? Deixemos a questão aberta. *Subleva-se* [*On se soulève* no original; nosso grifo], é um fato; e é por aí que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de *qualquer um* [*n'importe qui* no original; nosso grifo]) se introduz na história e lhe dá seu impulso. Um delinquente coloca sua vida em jogo contra punições abusivas; um louco não aguenta mais estar trancado e humilhado; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente; não cura o segundo; e nem assegura ao terceiro o amanhã prometido. Aliás, ninguém é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que essas vozes confusas cantam melhor que as outras e que elas dizem a essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que elas tenham contra si tudo o que se obstina a lhes calar, para que haja um sentido em lhes escutar e tentar entender o que elas dizem. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todos os desencantos da história não mudam nada quanto a isso: é porque há vozes como essas que o tempo dos homens não tem a forma do progresso, mas, justamente, aquela da ‘história’ (FOUCAULT, 2001b, pp.793-794)⁹².

É preciso acompanhar com rigor as palavras de Foucault neste momento, pois ele não está fazendo um puro e simples rechaço das leituras da história que a consideram nos termos de continuidade. Não se trata de dizer que essas teorias estão apenas erradas. Se fosse esse o caso, o acontecimento das insurreições não seria definido como um dilaceramento que interrompe o fio da história. Foucault parece considerar que, assim como existem forças de continuidade que visam conduzir a história enquanto um progresso, incontornavelmente

⁹² Talvez, também seja por isso que as grandes teorias políticas, de direita ou de esquerda, nunca dão conta das insurreições: resta a essas teorias integrar as insurreições *a posteriori*, no interior de uma história pensada como evolução rumo a um presente ou futuro ideal, ou simplesmente deixa-las de lado. Em ambos os casos, a relação com o passado pode ser dita de continuidade narcísica. Contudo, as insurreições são como quebras dessa continuidade.

também existem insurreições que interrompem o encadeamento histórico. São as insurreições que, justamente, impedem que a história possa ser pensada em termos de progresso. Neste sentido, Foucault também parece escolher o pronome impessoal neutro “*on*” (traduzido pelo acréscimo da partícula “-se” acrescentada ao verbo) como sujeito do verbo *sublevar* não por acaso. Esse tratamento pronominal é uma estratégia para subtrair a possibilidade de que seja atribuído um sujeito à história. Evidentemente que *on* também não pode ser o refúgio para o sujeito universal existente para além dos particulares indicados pelos pronomes pessoais. Deste modo, se levarmos em consideração a reflexão de Foucault sobre Bataille, podemos dizer que “*on*” remete a uma multiplicidade indefinida de formas de subjetividade, isto é, formas históricas e singulares de subjetividade, condizentes a determinadas práticas de governamentalidade que, num determinado contexto, se tornam inaceitáveis. Colocando essas práticas em questão, *qualquer um* também coloca em jogo os efeitos de verdade e as formas de conduzir a si mesmo que elas veiculam, abrindo o espaço pelo qual é possível tornar-se outro.

3.8 As insurreições como experiência-limite

Com relação aos pontos que diferenciam revolução de insurreição, em linhas gerais, estamos de acordo com a leitura proposta por CandiOTTO. Essa clivagem passa pelo redimensionamento da política operado pelo pensamento foucaultiano. Em primeiro lugar, CandiOTTO estabelece a diferença com relação ao *modus operandi* de ambas: as revoluções são guiadas por uma contradição na sociedade e uma classe ou vanguarda que carrega e direciona o descontentamento; já as insurreições não se circunscrevem unicamente a uma classe, podendo estar dispersas em minorias assim como atravessar diferentes classes transversalmente. Em segundo lugar, com relação à sua legitimidade ou validade histórica, uma revolução pode ser avaliada de acordo com seu êxito ou fracasso, os quais, por sua vez, são definidos através de critérios pré-estabelecidos: a revolução pode ter sido incompleta, pedindo uma continuação no futuro⁹³. Já uma insurreição não pode ser avaliada por aquilo que a sucede:

O êxito ou o fracasso da insurreição deixa de ser o único critério valorativo ou, pelo menos, o mais importante. Qualquer indocilidade refletida, qualquer atitude de não servidão voluntária, quaisquer sublevações, até as mais insignificantes, contra um poder insuportável, têm seu próprio valor e sua dignidade peculiar **no momento de seu exercício** [grifo do autor] (CANDIOTTO, 2013, p.231).

⁹³ A Revolução Russa foi considerada uma continuidade da Revolução Francesa, complementando a igualdade política com a tomada dos meios de produção, por exemplo.

Esta afirmação de Candiotto nos coloca diante de uma importante característica da analítica do poder foucaultiana, a qual diz respeito ao caráter *circunstancial* das relações de poder e das resistências. Nem a cristalização das relações de poder e nem as resistências podem ser avaliadas tendo em vista uma teoria geral do poder e da liberdade, visto que isso acabaria com seu viés *acontecimental*, ou seja, de se tratarem de singularidades puras. Se tal avaliação posterior fosse possível, ela retiraria o caráter *tático* das resistências. De certa maneira, destacar o acontecimento insurrecional daquilo que lhe sucede parece ir ao encontro da experiência batailliana. Se, por um lado, o projeto está apartado da experiência, por outro lado, ela diz respeito a uma noção não-subjetiva de *decisão*, em que aquilo que sucede à experiência não lhe serve de critério avaliador, visto que seu tempo é o instante e não a sucessão:

A decisão é aquilo que nasce diante do pior e supera. É a essência da coragem, do coração [*du coeur*], do próprio ser. E é o inverso do projeto (ela quer que se renuncie ao prazo [*délai*], que se decida no instante [*sur-le-champ*], com tudo em jogo: aquilo que se segue é secundário) (BATAILLE, 2009, p.39).

A segunda diferença entre revolução e insurreição diz respeito à relação de ambas com o tempo. Como já afirmamos, neste caso a revolução é pensada segundo uma concepção cumulativa de tempo, com progressos ou regressos, obstáculos e mesmo saltos; porém trata-se sempre de uma forma linear ou, ao menos, cumulativa e progressiva de tempo. Esta consideração sobre o tempo da insurreição permeia o texto em homenagem a Maurice Clavel, *Viver diversamente o tempo*, escrita no contexto da insurreição iraniana: “a revolução organiza-se segundo uma economia toda interior ao tempo: as condições, promessas, necessidades; logo, ela se aloja na história, nela faz seu leito e finalmente se deita” (FOUCAULT, 2001b, p.790). Porém, segundo Candiotto, o fato de que as insurreições interrompem o fio da história, fundam as liberdades, significa que elas também escapam à história, o que lhes confere um viés universal: “Porque as insurreições **também** [destaque do autor] remetem ao universal, ao que escapa à história, é que são experiências espirituais, comumente expressas em uma linguagem de teor religioso” (CANDIOTTO, 2013, pp.229-230).

No entanto, neste ponto específico discordamos, em parte, da análise de Candiotto. Pois a relação que, com a ajuda de Bataille e Blanchot, estabelecemos entre espiritualidade, insurreição e experiência, parece mostrar que as insurreições não poderiam ser colocadas

sob a rubrica de um universal. Evidentemente, as insurreições também não poderiam ser pensadas enquanto episódios particulares a serem dispersos numa história que, ao perder seu sentido, torna-se ou absurda ou uma série de relatos desconexos. Pensamos que as insurreições escapam à história concebida em termos de evolução ou progresso devido ao seu caráter *múltiplo* e *singular*. É porque as insurreições são múltiplas e singulares que, justamente, a história é aberta e indeterminada por qualquer princípio ahistórico. Do mesmo modo que são múltiplos e singulares os mecanismos de governamentalidade; nenhum deles é necessário e nem obedece a uma lógica transcendental fora da história, sendo sempre ameaçados pelas insurreições⁹⁴. Pensamos que, além da entrevista inédita, a homenagem de Foucault a Clavel (em que Blanchot é mencionado), traz mais um indício do vínculo entre insurreição, espiritualidade e a experiência-limite. Foucault dirá que, para Clavel, a liberdade não estava ancorada na segurança de nenhuma certeza, mas naquilo que interrompe o Todo:

Para ele a liberdade não estava nos rincões da reflexão, na sabedoria do escravo⁹⁵ aferroado, nem no pensamento do filósofo que crê reconhecê-la sob o rosto da totalidade. Ele a compreendeu no inevitável acontecimento que rompe tudo e o Todo. É ao afrontar a extrema e singular vontade de Deus que se é livre. Teólogo abrupto, ele fazia da força invisível da graça o momento da liberdade (FOUCAULT, 2001b, p.789).

A temática da insurreição faz com que esse escrito ultrapasse os limites da homenagem de ocasião. Se, para Maurice Clavel, a liberdade é pensada nos termos de ruptura da totalidade e corresponderia à graça⁹⁶, Foucault irá questionar se, do lado dos homens, o mesmo movimento de interrupção não corresponderia à possibilidade de insurreição. De maneira que, novamente, teremos as figuras do instante, da interrupção e de um movimento de alteração de si mesmo sendo colocadas lado-a-lado por Foucault, e de modo muito aproximado da experiência batailliana:

Assim ele pensava que aquilo que, na história, escapa à história, não é o universal, o imóvel, aquilo que todo mundo, em todo o tempo pode pensar, dizer ou querer. Aquilo que escapa à história é o instante, a fratura, a laceração, a interrupção. À graça corresponde (e talvez responde), do lado dos homens, a *insurreição* [grifo do

⁹⁴ Múltiplas e singulares também eram as *epistémés* de *As palavras e as coisas*, e, por isso, o homem era apenas um rosto de areia desenhado na praia, constituindo-se após o recuo da onda do período clássico e apagando-se assim que a uma nova onda lhe atinge na modernidade. Esta onda era formada principalmente pelo ser da linguagem na modernidade, a psicanálise lacaniana e a etnologia estrutural.

⁹⁵ Ao que tudo indica, Foucault faz alusão à dialética hegeliana do senhor e do escravo.

⁹⁶ Sobre isso convido o leitor a retomar a leitura do trecho sobre as marionetes de Kleist e sua graça herética. Pensar a graça kleistiana nos termos da insurreição como alteração ético-política seria, talvez, uma forma de politizá-la.

autor] (...). A insurreição, ela, cortando o tempo, leva os homens à vertical de sua terra e de sua humanidade (FOUCAULT, 2001b, p.790).

Ao que tudo indica, dizer que a história não tem um fim, que ela não pode ser subordinada à lógica, não é apenas resultado de uma constatação. Não basta descartar a questão do sentido e do fim da história apenas porque os historiadores fazem o mesmo. Pois considerar um fim para a história inevitavelmente carrega uma dimensão ético-política, ao menos na medida em que poder-se-ia pensar numa política e numa ética que trabalhariam para esse fim, ou contra esse fim. Por conseguinte, é toda uma maneira de se considerar a ética e política, guiadas por uma normatividade de ordem cosmológica ou antropológica, que é colocada em questão quando não se admite mais que a história tem um fim. Dizer que a história não tem um fim é uma experiência de pensamento, com toda a força que um termo como *épreuve* carrega: trata-se de colocar-se à prova diante de um acontecimento, medir forças com o mesmo. Em sua carta a Kojève, Bataille parece ter se dado conta disso, pois se sua interrogação sobre a experiência nasce a partir de uma discussão aparentemente intelectual, ela logo toma a forma de um engajamento ético quando o primeiro afirma fazer de sua vida negatividade sem emprego.

Pelo lado de Foucault, o mesmo se passa quando a insurreição é colocada num duplo eixo cujos elementos são intimamente articulados. De um lado ela seria a interrupção das forças que poderiam fazer com que a história fosse concebida em termos de evolução ou progresso. As insurreições são os dilaceramentos na história, os quais fazem com que ela jamais possa assumir a figura de uma totalidade, chegar a um fim e erigir-se enquanto uma História Universal. Neste caso, através da figura daqueles que, se recusando a obedecer, colocam suas vidas em jogo no enfrentamento a um poder político que constitui um cotidiano inaceitável, reencontramos o mesmo o tema da negatividade não dialetizável, ou do reino ilimitado do Limite, tratados por Blanchot e Bataille. Neste caso, a negatividade não dialetizável assume sua figura mais radical, aquela da morte. Dialetizar a morte desses homens seria como dar sentido à negatividade, perguntando como essa morte serviu ou não para atingir certos objetivos, qual passo foi dado em direção à razão, à felicidade geral, à liberdade, ou afastando-se delas. Dialetizar a morte seria o ponto de vista do estrategista mencionado por Foucault, o qual se pergunta pelo sentido da morte e do sofrimento de qualquer um tendo em vista uma “grande necessidade de conjunto”, ou ainda “o que me importa tal princípio geral com relação à situação particular em que estamos (...)” (FOUCAULT, 2001b, p.794).

Não dialetizar a morte é, no plano político, desvincular a insurreição de toda pergunta pelo seu fim (se ela foi ou não bem-sucedida), pergunta sempre construída numa narrativa pós-facto que encadeia os acontecimentos de modo a subtrair-lhes sua singularidade. Contudo, não dialetizar a morte não implica numa aposta incondicional ou num elogio lírico das insurreições, mas em respeitar a coragem daqueles que se colocam em risco ao se sublevarem e que, com isso, desviam o sentido da história. A não dialetização da morte desvincula o ato insurrecional daquilo que lhe sucede, de modo que, com isso, podemos colocá-lo do lado das táticas (em contraposição às estratégias), que assumem seu valor apenas no momento em que se desdobram, tal como anteriormente mostramos através de Candiotto.

O segundo eixo pelo qual Foucault aborda as insurreições está em íntimo contato com o primeiro. Trata-se de considerá-las enquanto um movimento que conecta a transformação do mundo à alteração de si mesmo, uma transformação de si em algo completamente outro, sem que se possa saber ou intuir a forma desse outro. Nos casos tanto de Foucault, quanto de Bataille e Blanchot, experiência, espiritualidade e insurreição interrompem, abrem um interstício tanto na história quanto nas formas de subjetividade, impedindo que se continue a ser o mesmo e que tanto a história quanto as formas de subjetividade possam atingir um acabamento. Evidentemente, essa alteração se dá mediante a exposição à finitude. A voz de qualquer um que se subleva e que, com isso, se expõe ao risco de morrer, faz com que o tema da descontinuidade e seus vínculos com aqueles da morte, do desobramento e de uma experiência-limite, seja ampliado de uma dimensão analítica da história e das organizações dos saberes, para uma dimensão de insurreição ético-política. Neste sentido, podemos fazer as conclusões de Sabot se desdobrarem para além dos limites cronológicos do artigo em que ele escreve, sobre a experiência batailliana:

Então essa ‘experiência-limite’ é uma experiência do limite do humano, que desfaz o jogo especular da analítica da finitude colocando, pelo contrário, uma relação infinita com o *fim* [grifo do autor] que não remete a nenhum projeto de ser si mesmo, mas que se situa, para além do projeto, na ordem do puro êxtase soberano e do desobramento [*désœuvrement* no original] (SABOT, 2012, p.6).

Evidentemente, as insurreições só podem ser compreendidas quando levamos em conta a singularidade das circunstâncias que dizem respeito tanto às indocilidades refletidas cotidianas quanto às recusas maciças. Contudo há ainda outra dimensão das insurreições: se a experiência-limite diz respeito a uma relação ilimitada para com o aquilo que nos limita, ou àquilo que Foucault uma vez nomeou de reino ilimitado do Limite, a exposição ao risco de morte por parte dos insurretos pode ser entendida como uma experiência-limite. Tal

exposição, ao interromper os fios que encadeiam a história, também nos interpela; pois ela nos coloca a questão sem resposta de como podemos governar a nós mesmos e aos outros na medida em que aceitamos a verdade de que a história não tem um fim.

Se, para Foucault, as formas de subjetividade sempre se constituem e são constituídas no interior de um campo de normatividade social, esse campo é inevitavelmente histórico e, por isso, mutável. Porém, se a transformação desse campo não se dá pela atuação de um sujeito exterior, individual ou coletivo identificado à consciência, ou por uma lógica constante e interna a tais mecanismos, a figura da espiritualidade como sublevação ou insurreição que altera também aquele que se subleva, seria um dos fatores capazes de apontar porque nenhuma normatividade social é eterna ou necessária. De certa maneira, a precariedade histórica de toda normatividade social é exposta pelas insurreições de pequena ou grande escala:

Se as sociedades se mantêm e vivem, ou seja, se os poderes não são ‘absolutamente absolutos’, é porque por detrás de todas as aceitações e coerções, para além das ameaças, das violências e das persuasões, existe a possibilidade desse momento em que a vida não pode mais ser trocada [*la vie ne s'échange plus* no original], em que os poderes não podem mais nada e em que, diante de baionetas e metralhadoras, os homens se sublevam (FOUCAULT, 2001b, p.791).

O momento em que a vida não pode ser mais trocada e diante do qual os poderes não podem mais, pode ser entendido nos termos da negatividade sem emprego, que abre uma fenda na história assim como nas formas de subjetividade que lhe dizem respeito. Deste modo, o cruzamento da entrevista inédita, dos escritos publicados sobre a insurreição iraniana, do curso de 1978 e alguns escritos de Bataille e de Blanchot, nos permite dizer que, além da precariedade histórica de toda normatividade social, as insurreições, uma vez pensadas nos termos de uma experiência-limite, são o indicativo de que nunca se é sujeito de uma vez por todas e para sempre.

CAPÍTULO IV – CRÍTICA E CINISMO: DECLINAÇÕES DERRADEIRAS DE UMA EXPERIÊNCIA-LIMITE

Introdução

Com suas considerações sobre crítica e sobre espiritualidade, em 1978, Foucault parece retomar e ampliar a noção de experiência considerada como transformação de si mesmo em algo outro, de modo análogo ao mencionado no artigo de 1963. Isso significa que semelhante retomada ocorre mediante uma série de deslocamentos fundamentais. Em primeiro lugar, não se trata mais de remeter a noção de experiência a qualquer *origem sem positividade*⁹⁷. Em segundo lugar, enquanto no artigo de 1963 Foucault coloca no mesmo plano as figuras da transgressão e da experiência, em 1978-1979 ele praticamente não menciona o termo transgressão, detendo-se apenas no de experiência⁹⁸.

Porém, defendemos que seriam mais importantes o terceiro e quarto deslocamento da maneira como Foucault retoma Bataille e Blanchot. O terceiro deslocamento foi analisado no capítulo anterior e diz respeito ao fato de que tal movimento de alteração de si mesmo não se desenvolve mais prioritariamente através de um pensamento voltado ao ser da linguagem moderna. De agora em diante a questão de deixar de ser sujeito é pensada em termos de resistência ético-política. Ou seja, a linguagem e a escritura deixam de ser o campo privilegiado deste tipo de experiência de encontro radical com a finitude que joga o sujeito para fora de si mesmo, de modo que este tema parece alastrar-se para a atuação política das ruas, para as indocilidades e desobediências em pequena ou grande escala contra determinadas formas de condução de condutas. Nestes casos ainda, a finitude pode se apresentar como a exposição ao risco de morte, prisão ou tortura de si ou dos outros.

O quarto indício de reconsideração do pensamento de Bataille e Blanchot por Foucault, tão importante quanto o terceiro, visto que parece repercutir profundamente em sua obra, será abordado com maior meticulosidade doravante. Articulando-se ao tema da resistência ético-política, do capítulo anterior, esta releitura diz respeito ao modo como Foucault pensa seu próprio trabalho nos termos de uma crítica. Esta crítica, por sua vez, em seus últimos escritos, será nomeada enquanto uma ontologia crítica de nós mesmos. Neste sentido, certos elementos do pensamento de Bataille e Blanchot ajudam a pensar a dimensão

⁹⁷ Algumas recentes conferências de Philippe Sabot, em que ele menciona suas pesquisas com os arquivos de *As palavras e as coisas*, têm apontado para certo diálogo de Foucault, não tematizado nos escritos, com a reflexão heideggeriana sobre o acontecimento apropriativo.

⁹⁸ Sobre isso ver o trecho *Ocaso da literatura?*.

crítica da filosofia de Foucault enquanto processo de permanente movimento de deixar de ser sujeito, ou de desassujeitamento das formas de individualidade e coletividade organizadas no e pelo presente. Isso pode ser concluído, inicialmente, a partir da conferência de 1978, *Qu'est-ce que la critique?* Nesta conferência, o vínculo entre atitude crítica e práticas de desassujeitamento parece abrir as portas para inferirmos que os pensamentos de Bataille e Blanchot talvez estejam em operação, visto que a crítica teria uma dimensão espiritual que remete aos seus efeitos de transformação sobre o sujeito. Todas estas informações corroboram que em 1978 o pensamento foucaultiano passou por um conjunto de transformações fundamentais.

4.1 Atitude crítica, experiência e espiritualidade.

Nesta conferência dada à *Société française de philosophie* em 27 de maio de 1978, a reflexão kantiana sobre o esclarecimento é inserida historicamente no contexto mais amplo das revoltas de conduta analisadas em *Segurança, território, população*. Desta maneira, a crítica kantiana seria uma modulação da atitude crítica, por sua vez muito mais antiga. Ao invés de pensar a crítica nos termos de uma reflexão transcendental sob a forma dos limites *a priori*, os quais, de sua parte, seriam os fundadores da autonomia, Foucault a pensa nos termos de uma atitude. Esta atitude diz respeito a uma coragem de colocar em questão o modo pelo qual se é governado e se governa a si mesmo. Logo, além de toda atividade crítica sempre ser remetida a outro domínio (filosofia, direito, política, literatura), ela sempre diz respeito, mais fundamentalmente, a uma virtude. Muito embora Foucault não explicita nesta conferência, mas apenas na primeira aula do curso de 1983, ao que tudo indica essa virtude será aquela da coragem ou da ousadia, presente tanto no opúsculo de Kant sobre o Esclarecimento através da injunção *Sapere aude!* quanto, em Foucault, nos estudos sobre a *parresía*. Sobre a relação entre virtude e crítica, Foucault dirá que:

Ao mesmo tempo, quaisquer que sejam os prazeres e as compensações que acompanham essa curiosa atividade de crítica, me parece que ela regularmente carrega, quase sempre, não apenas certo rigor de utilidade de que ela se reclama, mas que ela também seja subentendida por um tipo de imperativo mais geral – mais geral ainda que aquele de afastar os erros. Na crítica há algo de aparentado à virtude. E, de certa maneira, aquilo de que eu gostaria de lhes falar é da atitude crítica como virtude em geral (FOUCAULT, 2015, pp.34-35)⁹⁹.

⁹⁹ Há, com isso, um deslocamento no texto foucaultiano. Pois na conferência de 1978 Foucault dirá que a atitude crítica diz respeito uma virtude em geral e não a uma específica. Já no texto de 1983, Foucault mostra como, no texto kantiano, a descrição da ilustração (e não a crítica) é acompanhada de um mote direcionado aos outros e a si mesmo: “Ouse saber!”, “tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento” (FOUCAULT, 2010e, p.27). Logo, de 1978 a 1983 temos um deslocamento da atitude crítica como virtude em geral, para o esclarecimento

Nesta conferência Foucault defende que a atitude crítica provém dos conflitos em torno ao pastorado cristão, assim como daqueles em torno aos processos através dos quais as instituições modernas se apropriaram e multiplicaram as técnicas pastorais – processo chamado de governamentalização. Ou seja, neste caso, a atitude crítica se situa no mesmo plano das revoltas de conduta mencionadas em 1978, isto é, como atitude de resistência a determinadas formas de governo dos outros e de si mesmo¹⁰⁰:

Oras, me parece que a questão de ‘como não ser governado?’ não pode ser dissociada com relação a esta governamentalização tão característica das sociedades do Ocidente europeu do século XVI. Com isso, eu *não quero* [grifo do autor] dizer que, à governamentalização, ter-se-ia oposto, numa espécie de cara-a-cara, a afirmação contrária, ‘nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados de modo algum’. Eu quero dizer que nesta grande inquietude com relação à maneira de governar, se destaca uma questão perpétua que seria: ‘como não ser governado *desta forma* [grifo do autor], por estas pessoas, em nome destes princípios, em vistas de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isso, não por eles?’; e se é possível dar a este movimento de governamentalização, simultaneamente dos indivíduos e da sociedade, a inserção histórica e a amplitude que eu penso que lhe tenha sido própria, me parece que poderíamos colocar mais ou menos deste lado aquilo que seria ser chamado de atitude crítica (...). E eu proporia então, como primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser tão governado assim (FOUCAULT, 2015, pp.36-37).

Concebida enquanto uma atitude que visa o desprendimento com relação a um modo específico de assujeitamento ético-político, a crítica assume um papel de prática de resistência, sendo resumida por Foucault em termos que articulam os eixos do poder, do saber e da ética:

E se a governamentalização é esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesmo de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. A crítica seria a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria por função essencialmente o desassujeitamento [*désassujettissement* no original] no jogo daquilo que poderíamos chamar, resumidamente, a política da verdade (FOUCAULT, 2015, p.39).

Com esta definição da função da crítica, não nos interessa tanto a divisão, traçada por Foucault nesta conferência, entre as posteridades da crítica na Alemanha com a escola de

como virtude específica da coragem de saber. Contudo, é provável que esse deslocamento seja referente apenas à diferença de recorte temporal de ambos os textos: enquanto o de 1978 trata da atitude crítica no interior de uma cronologia ampla, o de 1983 trata apenas do texto kantiano e do final do XVIII.

¹⁰⁰ Sobre isso ver o item “Governamentalidade e espiritualidade política” desta tese.

Frankfurt e na França com a história das ciências. Embora esse tipo de questão geral das posteridades da crítica e da ilustração tenha sua importância, queremos destacar dois pontos mais específicos. Em primeiro lugar gostaríamos de ressaltar que, com este modo de tratar a crítica, Foucault propõe uma torsão na filosofia kantiana, a qual seguirá no escrito de 1984. Esta torsão consiste em fazer com que a questão da crítica enquanto estabelecimento da legitimidade dos conhecimentos se subordine à questão do esclarecimento, ou seja, à questão do presente e do não ser governado desta forma. Foucault dirá explicitamente que sua definição da atitude crítica não difere muito daquela que Kant deu não à crítica, mas à ilustração: “De fato, ela não é muito diferente da definição que ele deu à *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2015, p.40). Logo, estamos de acordo com a leitura de Javier De la Higuera, para quem: “a crítica passa agora a depender da questão da *Aufklärung*, ou seja, a questão da verdade se encontra *pendente* – portanto não eliminada – com relação à questão do presente” (DE LA HIGUERA, 2007, p.XXXIX). É possível que este tenha sido o maior motivo para a mudança de título quando Foucault escreve seu último texto sobre o tema, em 1984. O último trabalho será intitulado *Qu’est-ce que les Lumières?* uma vez que, em Kant, a crítica seria o elemento que, ao dar uma justa ideia de nosso entendimento, forneceria os limites de legitimidade da ousadia em saber. Na medida em que Foucault faz a torsão indicada por De La Higuera e insere o opúsculo kantiano numa cadeia histórica, no escrito de 1984 a modernidade é que será definida como uma atitude ou um *êthos*, e não mais a crítica.

Em segundo lugar e mais importante, gostaríamos de destacar que, ao definir a crítica enquanto uma atitude prática de desassujeitamento, Foucault a coloca nos termos da espiritualidade tal como ela fora definida na entrevista inédita de 1979 com a ajuda de Bataille e Blanchot. Neste sentido, ao menos na vertente em que Foucault situaria seu próprio trabalho, a atitude crítica é inseparável de um processo de alteração de si mesmo, contudo sem que se possa estabelecer *a priori* qualquer direcionamento necessário neste movimento, visto não haver estruturas transcendentais do sujeito para direcionar univocamente tal movimento. Em 1983 Foucault chamará atenção precisamente para este elemento do texto kantiano que não foi explorado em nenhum outro momento. Se Kant define a *Aufklärung* como “a saída do homem do estado de menoridade, da qual ele próprio é responsável” (KANT, 1985, p.100), Foucault irá sublinhar a figura da saída (*Ausgang* no original) para discernir que ela não diz respeito a uma iminência, nem a um pertencimento ou a uma consumação:

Ora, deve-se ver que aquilo que Kant designa como o movimento da *Aufklärung* não é um pertencimento, nem uma iminência, nem uma consumação, não é nem sequer exatamente uma passagem, uma transição de um estado a outro, o que, aliás,

analisando bem, sempre equivaleria mais ou menos a definir seja um pertencimento, seja uma iminência, seja uma consumação. *Ele define simplesmente o momento presente como 'Ausgang', como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2008a, p.27).

Contudo, é possível que Foucault tenha exagerado nesta caracterização do esclarecimento segundo Kant. Pois embora o texto kantiano não defina literalmente o que seria a maioridade, ele bem diz que o estado de menoridade é definido por dois pontos: aquele em que os homens obedecem sem raciocinar, e quando misturam os usos público e privado das faculdades. Desta maneira, podemos indagar se, na medida em que os homens obedecerem às autoridades no plano privado, e fizerem um livre uso público de suas faculdades, podendo apenas neste uso questionar uma autoridade, não teríamos de fato um contexto em que, de acordo com o segundo ensaio do *Conflito das faculdades*, os homens procurariam uma constituição que lhes convém e que seria uma constituição tal que “evite, em razão dos seus próprios princípios, toda guerra ofensiva” (FOUCAULT, 2008a, p.20). Se fosse este o caso haveria, ao menos como conclusão implícita, a chegada ao estado de maioridade. Com isso, a ideia foucaultiana de que o texto sobre o esclarecimento e aquele sobre a Revolução Francesa estariam à parte dos outros textos que tratam de uma teleologia da história estaria ameaçada. Contudo, ao invés de questionar o rigor filológico da leitura foucaultiana, nos parece mais proveitoso lançar a seguinte hipótese: é possível que a referência a uma saída do estado de menoridade, sem qualquer orientação teleológica, articule a leitura foucaultiana da ilustração em Kant, com aquela sobre experiência e espiritualidade entendidas como movimento de deixar de ser sujeito.

Talvez seja esta a razão da espiritualidade ser definida enquanto um movimento de deixar de ser sujeito, ou de *tornar-se outro* que aquilo que se é, ao invés de ser descrita como um modo de *ser outro* (que remeteria a um outro do mesmo e a um movimento com término). Tornar-se outro não remete a uma alteridade definível, à qual possa ser atribuída uma totalidade, ou que seja acessível ou intuída por qualquer forma de subjetividade, mas sim a um processo pelo qual um sujeito deixa de ser aquilo que ele é. Assim, podemos dizer que espiritualidade, atitude crítica e experiência apresentam laços estreitos quanto aos seus efeitos de desassujeitamento. Este viés experiencial ou espiritual da crítica será reiterado enquanto uma inquietação filosófica no pensamento posterior de Foucault, o que lhe atribui uma importância de primeira ordem. Em 1980, numa conferência em Berkeley, ele afirmou procurar um tipo de crítica diferente da kantiana: “não uma filosofia crítica que busca determinar a possibilidade e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma

filosofia crítica que busca as condições e as possibilidades *indefinidas* de uma transformação do sujeito, de *nostra própria transformação* [nosso grifo]” (FOUCAULT, 2013d, p.37). Na medida em que as possibilidades de transformação do presente e daquele mesmo que critica são indefinidas, estamos diante de uma saída sem uma chegada, ou ainda, da experiência batailliana.

Outra prova textual dos laços entre o esclarecimento como atitude, na conferência de 1978, e a espiritualidade das reportagens sobre as insurreições, está na entrevista coletiva da *Table ronde du 20 mai 1978*. Essa entrevista, inserida no contexto da resposta de Foucault às críticas de alguns historiadores aos seus trabalhos, poderia ser colocada juntamente aos seus textos mais metodológicos e autoreflexivos. Quando interrogado se o modo como descreve mecanismos de poder e dispositivos seria como os tipos ideias weberianos, Foucault dirá que não é este o caso, pois não se trata de compreender os princípios gerais implícitos que uma sociedade nunca externaliza. Programas como os de Bentham, as preocupações médicas racistas com o atavismo, a teoria da degenerescência e seu uso pela criminalística, a cruzada contra a masturbação das crianças, não eram implícitos. Eram medidas explícitas, resultado de uma multiplicidade de técnicas e saberes atuantes em diferentes níveis locais. Eis que esses fragmentos de realidade, mesmo que nunca se realizem absolutamente, contudo produzem efeitos de realidade que incitam uma determinada partilha entre o verdadeiro e o falso. Esta partilha, por sua vez, repercute no modo como os homens governam a si mesmos e aos outros¹⁰¹. Em seguida, Foucault vai definir *espiritualidade política* em termos muito próximos da atitude crítica e das revoltas de conduta, ou seja, como uma transformação nessa partilha:

O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar um ao outro o modo de partilhar o verdadeiro e o falso, e a maneira de governar a si mesmo e aos outros? *A vontade de fundar de modo totalmente novo um e outro, um pelo outro (descobrir uma partilha toda outra a partir de outra maneira de se governar, e se governar de modo totalmente outro a partir de outra partilha), isso é a 'espiritualidade política'* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2001b, p.849).

Segundo a nota do editor do livro em que a entrevista da mesa redonda foi publicada, este texto foi revisto por Foucault antes de sua publicação, em 1980. Por sua vez, a análise filológica de Farhi-Neto, com trabalho em arquivos, demonstra ser muito provável que Foucault tenha adicionado o trecho sobre espiritualidade política na última revisão do texto antes da publicação, já em 1980 (FARHI-NETO, 2012, pp.179-181). Além reforçar a hipótese de Farhi-Neto de que Foucault apenas menciona o termo *espiritualidade política* após sua

¹⁰¹ Com isso, do mesmo modo que na conferência sobre a crítica, Foucault está se posicionando no limiar entre um questionamento histórico e filosófico, pois coloca a questão da verdade e da história.

estadia no Irã, o fato dele ter acrescentado essa definição de espiritualidade política em 1980 mostra que esta não é uma noção sem importância no pensamento foucaultiano. Na medida em que coloca em cena uma articulação entre a transformação no modo com se governa a si e aos outros, e a transformação na partilha entre verdadeiro e falso, parece que reencontramos a reflexão sobre espiritualidade e a experiência batailliana da entrevista inédita de 1979. Ainda que, em 1979, Foucault, não use exatamente os termos da partilha entre o verdadeiro e o falso, ele diz que a espiritualidade é um movimento pelo qual o sujeito deixa de ser sujeito também com relação a um saber. Logo, a figura do movimento de deixar de ser sujeito é tão fundamental nela quanto na mesa redonda e na conferência de 1978. A noção de alteração que podemos encontrar em ambos os casos nos parece a mesma, uma vez que remete à impossibilidade de qualquer definição de uma partilha definitiva entre o verdadeiro e o falso, a qual se articule a um governo de si e dos outros também eles definitivos. Em ambos os casos, a espiritualidade política é usada para designar a instauração de uma descontinuidade tanto no si mesmo quanto nos mecanismos de condução de condutas e nas formas através das quais se separa o verdadeiro do falso.

O tema da atitude crítica parece fomentar uma circulação conceitual entre a espiritualidade política mencionada na mesa redonda e o tema da descontinuidade instaurada na história através das insurreições – explorado no item *Insurreição, experiência e história* deste tese. Quando questionado, ao final da conferência de 1978, sobre a relação entre uma vontade de não ser governado desta maneira, e uma possível vontade de não ser governado em absoluto, Foucault dirá que, para isso, seria preciso aprofundar os estudos acerca da articulação entre atitude crítica e a prática da revolta. De modo que a revolta seria um elemento a mostrar que a atitude crítica transborda os limites usuais da filosofia:

Se quisermos explorar esta dimensão da crítica que me parece tão importante, porque ela simultaneamente faz e não faz parte da filosofia, se explorássemos essa dimensão da crítica, não seríamos remetidos, como pedestal da atitude crítica, a algo que seria de um lado, ou a prática histórica da revolta, da não aceitação de um governo real, e de outro lado, à experiência individual de recusa da governamentalidade? (FOUCAULT, 2015, p.65).

O modo como Foucault apresenta a atitude crítica enquanto arte de não ser governado de tal modo, a situa na dobradiça entre o plano individual e coletivo, da ética em seu sentido mais estrito de governo de si, e da política como governo dos outros. No manuscrito da conferência de 1978 sobre a crítica ainda encontraremos outro elemento que merece destaque

por permitir outra referência a uma parte do pensamento batailliano. Foucault chama atenção para como a atitude crítica tem uma dimensão de *experiência e decisão*:

A crítica como colocar em suspensão os efeitos conjugados do poder e da verdade, por aquele mesmo que é o sujeito deles (quero dizer, o elemento assujeitado), esta crítica implica, para aquele que a leva adiante, uma *decisão* [nosso grifo]. Uma decisão que, com relação à atividade crítica, não é uma voz que narra de fora [*une voix off* no original], uma escolha de carreira ou de área [*domaines* no original], da qual o arbitrário ficaria externo com relação ao que foi escolhido; mas sim uma vontade permanente e definitiva, ainda que ela tenha a chance de chegar ao seu termo. *É uma experiência no sentido pleno do termo* [nosso grifo], que ela sustente ou não um discurso em primeira pessoa, ou que siga os caminhos da dedução ou da pesquisa empírica, isso certamente é importante, mas não elimina e nem diminui ou reduz o querer ser crítico como atitude individual e decisória (FOUCAULT, 2015, pp.39-40).

Com este cruzamento entre algumas entrevistas e conferências do período de 1978-1979, defendemos que o campo em que circulam os termos experiência, espiritualidade política, insurreição e atitude crítica ainda repercute de dois modos no pensamento foucaultiano. Em primeiro lugar, podemos dizer que a atitude crítica é uma experiência de contestação que diz respeito a uma decisão de não ser governado de certa maneira. Trata-se de uma experiência no sentido pleno do termo na medida em que ela também se volta por sobre aquele que seria o seu sujeito. Isso significa que a atitude crítica se declina numa voz média em que o sujeito sofre sua própria ação e, com isso, altera a si mesmo. Logo, se Foucault situa seu próprio pensamento numa posição particular no interior da genealogia da atitude crítica, tanto a posição transcendental da subjetividade, quanto a possibilidade de se dirigir a uma comunidade de leitores enquanto sujeito universal devem ser descartadas. Talvez a posição da subjetividade crítica, no caso de Foucault, seria aquela que se coloca enquanto singularidade acontecimental no plano histórico. Contudo, essa singularidade acontecimental é, evidentemente, o resultado de um conjunto de mecanismos de assujeitamento que faz com que ela não seja absolutamente singular, mas que compartilhe com os outros o fato de existir através destes mecanismos de governamentalidade. Isso a torna parte de um *nós*, e, mais especificamente, de um *nós-hoje*. Porém, na medida em que se ousar saber, mas de um saber que seja um convite e um desafio à transformação daquele que apela e daqueles que aceitam essa empreitada, a atitude crítica é uma experiência que transforma um *nós-hoje* num *nós-outros*, sem estabelecer de antemão os rumos e os limites desta alteridade.

Isso não significa, contudo, que estejamos diante um movimento puramente aleatório, pois não haveria atitude crítica sem uma profunda compreensão sobre o modo específico como somos governados na atualidade. Podemos dizer que a dimensão da experiência

batailliana ou blanchotiana em Foucault estaria em separar a crítica de todo programa ético-político pré-estabelecido o qual, por sua vez, será encarregado de fundar um modo de governar a si e aos outros em nome do qual justificar-se-ia o não ser governado desta maneira. Evidentemente, neste caso, Bataille e Blanchot compartilham da radicalização da crítica operada por Nietzsche. Contudo, talvez seja mais específico deles o fazer da crítica uma operação de si sobre si, tal como sublinhamos logo acima através de um deslocamento pronominal¹⁰². Resumidamente, não é a partir de uma prescrição de como se deve realmente ser governado que o pensamento de Foucault dá espaço a um não ser governado desta maneira; ele faz da vontade de não ser governado desta maneira um exercício permanentemente retomado de atenção e transformação de si e do presente.

A censura por falta de totalização ou de proposição do pensamento foucaultiano, na realidade, apenas pode ser feita na medida em que se exija que ele ocupe uma posição deliberadamente rejeitada, ou seja, a figura do intelectual como legislador, ou aquilo que ele chamou de intelectual universal¹⁰³. Numa longa entrevista com Duccion Trombadori, feita entre 1978 e 1980, Foucault dirá:

por razões que tocam essencialmente à minha escolha política, no sentido amplo do termo, eu absolutamente não quero fazer o papel daquele que propõe soluções. Considero que o papel do intelectual hoje não é fazer a lei da lei, propor soluções, profetizar; pois nessa função ele só contribui com o funcionamento de uma situação de poder determinada que, para mim, deve ser criticada (FOUCAULT, 2001b, p.905).

Esse modo de subtrair-se a certo tipo de engajamento político, contudo, implica num outro tipo de engajamento político. Trata-se trabalhar junto aos outros, não-intelectuais, para formular problemas que lhes dizem respeito e que, na maior parte dos casos, transbordam os limites da posição social daqueles afetados. Esse é o caso do G.I.P., que a partir de questionários entregues a familiares de detentos, e aos próprios detentos, colocou em xeque um sistema penitenciário cujo funcionamento se estendia para muito além do setor social dos presos e seus familiares. Dirá Foucault: “uma das primeiras formas de colaboração com os não-intelectuais é justamente escutar seus problemas, e trabalhar junto a eles para formulá-los:

¹⁰² Para uma abordagem mais aprofundada sobre a importância estratégica do uso de deslocamentos pronominais em Foucault, ver o artigo de Pedro de Souza intitulado “Foucault nosso próximo” (SOUZA, 2016). Neste caso, Souza utiliza o pensamento de Benveniste para analisar a utilização foucaultiana dos pronomes.

¹⁰³ Sobre isso ver mais exatamente a entrevista n.192 *Entretien avec Michel Foucault*, com Alexandre Fontana e Pasquale Pasquino (FOUCAULT, 2001b, pp.154-160). Um trabalho mais sistematizado sobre a atuação dos intelectuais em Foucault pode ser encontrada no livro de Priscila Piazzentini Vieira, *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault* (VIEIRA, 2015).

o que dizem os loucos? Qual vida se tem num hospital psiquiátrico? Qual o trabalho de um enfermeiro? Como eles reagem?” (FOUCAULT, 2001b, p.903).

Em segundo lugar, a reciprocidade entre termos experiência, espiritualidade política, insurreição e atitude crítica diz respeito ao modo como Foucault pensa seu próprio pensamento. O modo como ele trata da atitude crítica talvez seja um dos casos em que, a genealogia de um objeto ou prática também diz respeito à inserção singular do genealogista numa certa cadeia de pensamento. Neste sentido, até certo ponto, ao fazer uma genealogia da atitude crítica, Foucault também está fazendo sua autogenealogia¹⁰⁴. Na medida em que essa atitude se articula a práticas de desassujeitamento, assim como às insurreições e sua capacidade de abrir cortes na história, pensamos ser perfeitamente cabível afirmar que a atitude crítica foucaultiana apresenta um viés espiritual; e que para melhor definir este viés, Foucault precisou remeter à reflexão sobre experiência promovida por Bataille e Blanchot. Logo, mais uma vez, podemos dizer que algumas dimensões do pensamento de ambos foram, de fato, incorporadas pelo filósofo, estando em operação especialmente quando ele pensa seu próprio trabalho a partir de uma genealogia da crítica.

4.2 Escrever livros-experiência: comunicar uma alteração

Segundo a cronologia de Daniel Defert, em dezembro de 1978 Foucault recebe o conjunto de perguntas do jornalista italiano Duccio Trombadori, as quais foram publicadas apenas em 1980 (FOUCAULT, 2001a, p77). Ao serem respondidas, o conjunto assume um significativo volume e toma a forma de uma biografia intelectual que, nos *Dits et écrits*, ocupa 54 páginas. Nesta entrevista, menções ao pensamento de Bataille, Blanchot e Klossowski são constantemente reiteradas, quer seja num contexto para responder perguntas metodológicas, ou perguntas sobre sua formação intelectual, ou ainda, para demarcar uma diferença entre seus estudos e aqueles da escola de Frankfurt. Na medida em que as avaliações retrospectivas de Foucault sempre elucidam muito com relação ao momento em que elas são lançadas, privilegiamos sua inserção nesse momento final da tese, muito embora, como o leitor verá, serão reiteradas algumas ideias que já foram lançadas e trabalhadas anteriormente. Neste sentido, pensamos que essa entrevista ajuda a embasar tanto nossa hipótese filológica da retomada do pensamento de Bataille e Blanchot a partir do início de uma reflexão mais

¹⁰⁴ Sobre o papel de uma autogenealogia não em Foucault, mas em Nietzsche, conferir os artigos de Paschoal e Viesenteiner, respectivamente, *Autogenealogia: acerca do “Tornar-se o que se é”* (PASCHOAL, 2015), e *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche* (VIESENTEINER, 2014).

detida sobre a ética por parte de Foucault nestes anos, quanto a hipótese mais geral da tese, de que Foucault incorpora parte daquele pensamento na construção do seu próprio.

Quando interrogado por Trombadori acerca do desaparecimento da referência a uma experiência originária da loucura, presente no primeiro prefácio de seu primeiro livro, Foucault responde com outra noção de experiência, a qual perpassa todo o seu estilo de pensamento. Para o filósofo, trata-se sempre de escrever “livros-experiência”, os quais não consistem na aplicação de um sistema geral construído a partir de uma reflexão pura e mais fundamental a ser colocada em prática de modo a findar na construção de um “livro-verdade” ou “livro-demonstração” (FOUCAULT, 2001b, p. 866). Neste contexto, assim como no manuscrito de *O que é a crítica?*, Foucault fará menção a uma noção mais plena possível de experiência. Trata-se de uma experiência que diz respeito a uma decisão que inflete sobre o elemento assujeitado, de modo a transformar também aquele que escreve:

Eu nunca penso exatamente a mesma coisa pela razão de que meus livros são como experiências para mim, e isso *no sentido que eu gostaria que fosse o mais pleno possível do termo* [nosso grifo]. Uma experiência é algo de que se sai transformado [*on sort soi-même transformé*, no original] (...). Eu sou um experimentador no sentido de que escrevo para transformar a mim mesmo e não pensar mais a mesma coisa que antes (FOUCAULT, 2001b, pp.860-861).

Esta experiência é muito diferente da fenomenológica, e muito mais próxima da espiritualidade da entrevista inédita de 1979, definida então como movimento de deixar de ser sujeito, ou de tornar-se outro que si mesmo. Se a experiência fenomenológica visa captar, a partir de um olhar reflexivo, as significações de um objeto qualquer do vivido cotidiano, para então descobrir como o sujeito em suas funções transcendentais é o fundador da experiência e de suas significações, para Bataille e Blanchot “uma experiência é tentar chegar a um ponto da vida que seja o mais próximo possível do invivível. Aquilo que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade”; de modo que a experiência acaba por “(...) arrancar o sujeito de si mesmo, de fazer com que ele não seja mais ele próprio ou que seja levado ao seu esvaziamento ou à sua dissolução. Trata-se de uma empreitada de *dessubjetivação* [*dé-subjectivaction* no original, com nosso grifo]” (FOUCAULT, 2001b, p.862).

Ao estabelecer a relação do sujeito para consigo mesmo nos termos de uma alteração possível, essa experiência de viés batailliano e blanchotiano, não se restringe, contudo, apenas ao plano individual mencionado primeiramente. Se em todos os seus livros, os assuntos em questão tocavam pessoalmente Foucault, uma experiência coloca em cena, assim como em

L'expérience intérieure, uma comunicação¹⁰⁵. Contudo, não se trata da comunicação de conteúdos de conhecimento, mas de comunicar uma transformação a ser cruzada pelos outros. Escrever um livro-experiência é também um convite estendido para uma transformação na relação dos outros para consigo mesmos e para com aquilo que está em questão na obra, de modo que não se trata de um movimento solipsista. Uma experiência no sentido mais pleno do termo carrega, com isso, uma dimensão eminentemente coletiva:

Meu problema é fazer eu mesmo e convidar os outros a fazerem junto a mim, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência daquilo que nós somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que saíamos dela transformados (FOUCAULT, 2001b, p.863).

Uma experiência coloca em questão aquilo que nós somos em nossa atualidade, de modo a fazer com que saíamos de nós mesmos. Se uma experiência “é algo que se faz inteiramente só, mas que só se pode fazer plenamente na medida em que outros poderão, eu não digo exatamente retomá-la, mas ao menos a cruzar e atravessar” (FOUCAULT, 2001b, p.866), isso significa que ela deve se vincular “a uma prática coletiva, a uma maneira de pensar” (FOUCAULT, 2001b, p.865). Logo, uma experiência diz respeito a uma produção de diferença no presente do qual se faz parte, muito próxima aos termos que expusemos no item 2.4 desta tese, quando tratamos das considerações foucaultianas acerca do diagnóstico do presente. Ocorre apenas que, neste momento, o filósofo parece enfatizar que se trata de uma alteração eminentemente ético-política, a qual diz respeito especificamente ao modo como se governa a si mesmo e aos outros.

Os exemplos mais concretos que Foucault traz sobre livros-experiência, que agiram no real de modo a produzir certo desordenamento do mesmo são, *História da loucura* e *Vigiar e punir*. As diversas reações de ataque que *História da loucura* provocou nos psiquiatras, e o modo como o livro foi usado posteriormente como uma arma pelo movimento antipsiquiátrico (embora Foucault o tivesse escrito muito antes), são um sinal de que o livro perturbava a prática cotidiana daqueles envolvidos nas instituições psiquiátricas. Essa inquietação em torno à sua primeira obra seria um sinal:

Porque o livro constituiu para mim – e para aqueles que o leram ou utilizaram – uma transformação da relação (histórica, da relação teórica, e também da relação moral, ética) que nós temos para com a loucura, os loucos, a instituição psiquiátrica e para com a própria verdade do discurso psiquiátrico. Trata-se então de um livro que funciona como uma experiência, para aquele que o escreveu e para aquele que o leu,

¹⁰⁵ Sobre a comunicação batailliana ver nossa conclusão parcial.

muito mais que a constatação de uma verdade histórica (FOUCAULT, 2001b, p.864).

O mesmo se passou com *Vigiar e punir*. Muito embora o livro tivesse, até certo ponto, uma relação com a militância de Foucault no G.I.P., a pesquisa que resultou na obra terminou em documentos relativos ao período de 1830¹⁰⁶. Porém, as descrições do livro foram recebidas como algo que tocava o presente. Foucault menciona que agentes penitenciários e assistentes sociais viam no livro um obstáculo às suas atividades, o que é o sinal de que ele funcionou como um livro-experiência: “ele não fez nada além de se inscrever em algo que estava efetivamente em curso; podemos dizer, na transformação do homem contemporâneo com relação à ideia que ele tem de si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p.866). Contudo é preciso ressaltar que nessa obra não há qualquer menção ao termo experiência, e muito menos no sentido usado por Foucault nesta entrevista. Defendemos que isso é um sinal de que Foucault muito provavelmente estava revisitando o pensamento de Bataille e Blanchot, possivelmente a partir das suas numerosas anotações sobre o tema, as quais hoje se encontram na BNF. Essa revisitação e reavaliação é feita a partir das novidades com as quais Foucault se deparou em suas pesquisas nesta época, notadamente a dimensão ético-política dos estudos sobre a governamentalidade. Estas novidades se articulam, contudo, a antigas problemáticas, como a questão da crítica e do diagnóstico do presente, abordadas desde os escritos da década de 1960.

Parece que mesmo a explicação de Foucault sobre a importância desses autores para sua formação, ou seja, para um período muito anterior a 1978-1980, repercute com significativa intensidade no seu pensamento no momento da entrevista e, como mostraremos, em momentos posteriores, como no caso de suas considerações sobre cinismo antigo. Na década de 1950, Bataille e Blanchot, e, através deles, Nietzsche, foram autores que ajudaram Foucault a se afastar de sua formação universitária, marcada pelo hegelianismo e pela fenomenologia. No plano conceitual esses autores significaram o seguinte:

Primeiramente um convite a recolocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção de que tal operação não teria nenhum sentido se ela se limitasse às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar algo que conduziria à sua destruição real, à sua dissociação, à sua explosão, à sua reversão em algo completamente outro (FOUCAULT, 2001b, p.867).

¹⁰⁶ Contudo é preciso dizer que, em *Vigiar e punir*, Foucault diversas vezes utiliza palavras dão margem a uma extrapolação das descrições em questão, como quando utiliza o pronome “nós”, ou menciona a modernidade. Sobretudo na introdução e no Capítulo III.

Contudo, a extensão de sua importância para Foucault vai muito além do plano intelectual, pois repercutiu em escolhas, de certo modo, ético-políticas relativas àquele momento histórico. Estes autores fizeram com que Foucault e muitos de sua geração se aproximassem do comunismo de um modo muito peculiar:

Para mim a política foi uma ocasião para fazer uma experiência à la Nietzsche ou à la Bataille. Para alguém que tinha vinte anos logo após a Segunda Guerra Mundial e que não havia sido convencido pela moral de guerra, o que poderia ser a política quando se tratava de escolher entre os EUA de Truman e a URSS de Stálin? Entre a velha S.F.I.O. [Seção Francesa da Internacional Operária, nossa informação] e a democracia cristã? Tornar-se um intelectual burguês, professor, jornalista, escritor ou o que quer que seja num mundo como aquele era intolerável. A experiência da guerra nos havia mostrado a necessidade e a urgência de uma sociedade radicalmente diferente daquela na qual nós vivíamos. Esta sociedade que havia permitido o nazismo, que dormiu diante dele e que depois passou em bloco para o lado de De Gaulle. Diante de tudo isso, uma grande parte da juventude francesa teve uma reação de desgosto total. *Nós desejávamos um mundo e uma sociedade não apenas diferentes, mas que fôssemos um outro nós-mesmos [un autre nous-mêmes no original]; nós queríamos ser completamente outros em um mundo completamente outro [nosso grifo]* (FOUCAULT, 2001b, p.868).

Surpreendentemente, o pensamento de Nietzsche, Bataille e Blanchot significou para muitos uma maneira não de se afastar, mas de se aproximar daquilo que se esperava do comunismo. Ou seja, para alguns desta geração, o comunismo não representava a continuação e o episódio final de uma longa história da contradição entre relações de produção e modos de produção. Não se tratava de um esforço em direção da instauração do reino da liberdade no lugar daquele da necessidade, processo levado a cabo pelo verdadeiro sujeito da história, a classe operária. Para muitos daquela geração o comunismo carregava uma dimensão espiritual, ou seja, com relação à sociedade na qual se vivia, ele significava um modo completamente outro de viver. Neste sentido, estes autores eram:

(...) a única via de acesso àquilo que nós esperávamos do comunismo. A rejeição do mundo em que nós vivíamos certamente não era satisfeita pela filosofia hegeliana. Nós estávamos à procura de outras vias para nos conduzir a esse completamente outro que nós pensávamos ser encarnado pelo comunismo (FOUCAULT, 2001b, p.869).

Foucault aprendeu duramente que não havia lugar para esse tipo de pensamento no seio do P.C.F. de modo que, naquela época, ser “comunista nietzschiano” era impensável e invivível. Dentre os modos de ser aceitos pelo partido havia lugar apenas para uma obediência total que, para alguns, tornou-se o último refúgio da busca por uma “dissolução do eu e da procura pelo totalmente outro” (FOUCAULT, 2001b, p.870); uma obediência vinculada a

uma teoria que traía as motivações daqueles que buscavam no comunismo uma saída da visão hegeliana ou fenomenológica de história e do sujeito, já que o partido fornecia de antemão o outro em direção ao qual devem rumar o si mesmo, os outros e o mundo. O outro fornecido pelo P.C.F. era um outro do mesmo que, em muitos aspectos, significava um modo de vida em estrito acordo com as normas sociais. Porém, é preciso ressaltar que a mesma figura de uma alteração de si, dos outros e do mundo que Foucault buscava na política é usada para fazer referência a livros escritos e publicados muitos anos depois de sua saída do P.C.F.. Neste sentido, tanto os livros-experiência, quanto seu engajamento de juventude, compartilham do esforço em fazer da política o campo de uma experiência ao fim da qual tanto o si mesmo, quanto os outros e a atualidade de que eles fazem parte saem transformados. Porém, instância alguma pode fornecer de antemão o sentido desta transformação, o que, mais uma vez, faz da experiência uma saída sem a referência de uma chegada, de modo próximo da conferência sobre a crítica e da espiritualidade na entrevista inédita de 1979.

A entrevista com Trombadori também está em profundo acordo com um manuscrito que encontramos na caixa 54, dossiê 9, dos *Archives Foucault*. O manuscrito forma um texto encadeado de pouco mais de 4 páginas, cuja datação ainda é incerta. A pré-catalogação não oficial de Daniel Defert indica o ano de 1970¹⁰⁷, mas, de acordo com os sinais de idade, com as menções de Foucault sobre sua leitura de Bataille e Blanchot na entrevista com Trombadori, e com o sobrinho de Foucault, Henry Paul Fruchaud, ele provavelmente é da década de 1950 ou começo de 1960. Apesar de tendermos a defender o segundo ponto de vista, também pela comparação do estado desse manuscrito com aqueles da década de 1970, a questão de sua datação não será de grande importância para nossa tese – pois de todo modo o manuscrito foi feito antes da entrevista. Mais fundamental é tanto seu tema, quanto a presença de várias características da noção batailliana de experiência descrita na entrevista com Trombadori. O título que Foucault dá a essa espécie de reflexão sintética com poucas citações diretas e muitas palavras abreviadas é “*Expce phéno – l’expce chez Bataille*”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ O fato de Foucault ter escrito a apresentação das obras completas de Bataille publicadas em 1970, texto n.74 dos *Dits et écrits*, contribui para com a sugestão de Defert.

¹⁰⁸ Devido ao grande número de palavras encurtadas, vamos manter a língua original, porém completar as palavras do modo que seria mais provável. As palavras que não conseguimos decifrar serão mantidas com uma série de letras x, e caso soubermos as primeiras letras com certeza, as manteremos, terminando a palavra com letras x e ainda, indicando entre colchetes a palavra mais provável neste contexto.

O início do texto trata justamente da necessidade de uma teleologia que precede e guia o desenvolvimento da experiência fenomenológica. Já no caso da experiência segundo Bataille, não haveria nenhuma orientação por um princípio que lhe seria anterior, de modo que a experiência seria soberana. O manuscrito inicia com a seguinte colocação:

Pour la phéno[ménologie], l'exper[expérience] phi[losophique] est un cheminement à travers le champ des possibilités nécessaires, - cette démarche qui se laisse en toute rigueur et par une décision toujours requise, guider par le déploiement nécessaire de toutes les variations possibles; cette marche se place, d'emblée, sous la constellation d'une nécessité d'essence, qui la précédera, de peu, mais sans cesse, jusqu'au bout de son chemin. L'expce[expérience] de Bataille ne suit que le voeu de Blanchot, - dexxxx[devient] elle m[même] l'autorité, - renversant ainsi le sens [grifado no original], l'orientation de la marche phi[losophique], entraînant sur l'initiative absolue des pas, ses étoiles et leur ciel. Il ne suffit pas de dire qu'elle retrouve la liberté: il faudrait dire qu'elle a trouvée la cause de sa liberté: non +[plus] libre exercice de la nécessité, ou bonheur de l'autorité reçue, - mais geste original d'autorité, elle se fait autorité; autorité créatrice d'elle même reposant sur soi, se receuillant en soi, s'exerçant sur l'expansion de soi; une liberté d'expérience qui ne trace plus la ligne droite qui sépare, mais élève le scèptre qui xxxxxx, qui rassemble et qui règne - elle n'est plus un esprit en mal de réconciliation, une conscience fidèle s'écoutant elle-même, ni un sujet toujours décalé vers le plus originaire de lui-même, mais elle dissipe par l'autorité dont elle fait preuve [grifado no original] et qui forme sa preuve [grifado no original], toutes les mythologies de l'origine, tous les fantômes de l'aliénation, elle a rompue avec toutes les formes de consc[ience] xxxxxx de soi, elle a effacé tous les stages de la conscience esclave; elle rend aussi tôt vains tous les efforts de rappel ou de délivrance; car elle n'a rien perdu d'elle-même, aucune phase ne l'a précédée, aucun ciel n'a fixé le destin de sa naissance: elle porte toute sa souveraineté [dès/dans] l'instant de son initiative: et ce qu'elle instaure n'est une pratique, un exercice, ni une tâche, c'est [le/un] règne (...). (FOUCAULT, Boîte 54 dossier 9, primeira página).

Foucault destaca o fato da experiência batailliana, diferentemente da fenomenológica, não ser guiada por nenhum princípio lógico ou cosmológico, seja ele procurado do lado do sujeito ou fora dele. Para isso, ele ainda retoma a noção de soberania que Bataille apresenta em *L'expérience intérieure*. Mas, ao mesmo tempo, Foucault ainda acrescenta que, na medida em que a filosofia constrói uma ontologia para dar conta dessa experiência, ela inevitavelmente a trai:

Car l'expérience et son poids d'autorité ne consiste pas à faire le [tour] des possibles, mais à franchir le champ des possibilités, et atteindre effectivement [grifado no original] la ligne impossible à atteindre, de l'impossible. La phéno[ménologie], au bout de son chemin à travers le possible, l'rencontre, avec xxxxxx le point où la possibilité des possibilités s'écrase sur l'épaisseur d'une ontologie [démourant] implicite. L'expérience de Bataille [sillone] en un instant le possible, et sa souveraineté sur le possible consiste à en atteindre d1[d'un] trait les limites, et de veiller, désormais, comme une aube a bas du ciel qui n'en finit pas de repousser la nuit, aux frontières extérieures du possible: et justement ce qu'elle rencontre, ce qu'elle éclaire, ce n'est pas le jour déjà levé de l'être, c'est une absence d'être, ou +[plu]tôt une absence où s'asphixient les possibles [:/:] c'est à dire que l'être n'y est pas possible [grifado no original], et que la nuit qui fait regner

la souveraine impossibilité, porte à sa plus profonde épaisseur l'énigme de l'être-impossible comme présence absolue de l'être. C'est sur cette profondeur [ou] espoir de jeu qui doit demeurer ouvert le regard de l'expérience (FOUCAULT, Boîte 54 dossier 9, segunda página).

A convergência de temas deste manuscrito com aquilo que foi mencionado na entrevista é um forte sinal de que Foucault estava revendo o pensamento batailliano neste momento de sua produção intelectual. Mais especificamente, essa releitura parece concentrar-se em *L'expérience intérieure* e no conjunto dos escritos da *Summa Ateológica*, ou seja, os volumes V e VI das Obras Completas. O contraste com a experiência fenomenológica, por exemplo, se passa no início da entrevista com Trombadori e tem as mesmas características do movimento de saída do sujeito, cuja orientação não pode ser pré-estabelecido. Contudo, a carga de reflexão ontológica (mesmo que seja para afastar a experiência da ontologia) parece menor na entrevista se comparada com o manuscrito e com o artigo de 1963. A questão central da entrevista é a de uma alteração ético-política resultado da escrita de um livro-experiência e de sua comunicação. Antes de tudo, isso parece marcar a diferença entre um escrito geral sobre Bataille e a fenomenologia, o qual possivelmente serviu de base para o *Prefácio à transgressão*, e uma reflexão que incorpora parcialmente o pensamento batailliano na construção de um caminho filosófico próprio, o qual, evidentemente, não se restringe a um comentário ou defesa de Bataille. Contudo, no último escrito de Foucault sobre o tema, a auto-denominação de seu trabalho nos termos de uma ontologia crítica de nós mesmos é um sinal de que mesmo questões mais antigas, como a relação entre crítica e limite, possível e impossível, não foram descartadas por Foucault, mas sim retrabalhadas.

4.3 O último texto sobre as luzes: atitude-limite e diagnóstico

O texto *Qu'est-ce que les Lumières?* é o último publicado por Foucault referente ao conjunto de reflexão sobre os temas da modernidade, crítica, e ontologia do presente. Diferentemente da aula de 1983, mais detida no texto de Kant, o artigo publicado em 1984 acrescenta uma menção a Baudelaire e seu tratamento do tema da modernidade. Além do mais, assim como a conferência de 1978, ao final do artigo de 1984 Foucault se dedica a uma auto-reflexão metodológica que pode ser considerada seu testamento filosófico. Este texto foucaultiano apresenta três grandes momentos: as considerações sobre o texto kantiano, as considerações sobre *O pintor da vida moderna* de Baudelaire, e as considerações sobre a atitude de modernidade através do modo como Foucault pensa seu próprio trabalho. Dentre os vários assuntos desse artigo, gostaríamos de destacar dois pontos específicos em que o texto

foucaultiano parece cruzar reflexões desta tese. Estes dois pontos são: o jogo entre a captura do real e sua transfiguração, na parte dedicada a Baudelaire, e a definição da modernidade como uma atitude-limite, mais especificamente na parte da auto-reflexão final de Foucault.

Quanto ao jogo entre a captura do real e sua transfiguração, será mostrado como, em *O pintor da vida moderna*, Baudelaire irá diferenciar a atitude de modernidade da flangem. Pois a heroicização da atualidade, encontrada pelo poeta em pintores como Constantin Guys, não pode ser confundida com uma sacralização que visaria perpetuá-la ou apenas colecionar seus episódios. Trata-se de uma atenção ao real que, no mesmo movimento em que procura captá-lo, também se esforça em transfigurá-lo:

Transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade (...). Para a atitude de modernidade, o grande valor do presente é indissociável da obstinação em imaginá-lo de um modo outro daquele que ele é, e a transformá-lo não ao destruí-lo, mas captando-o naquilo que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção ao real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita este real e o viola (FOUCAULT, 2001b, p.1389).

Esta forma de atenção ao real converge com a relação de seus livros com a verdade contida neles, tal como descrito por Foucault na entrevista com Trombadori. Ou seja, a atenção ao real que Foucault menciona através de Baudelaire em 1984 converge com sua menção, em 1978, que seus livros precisam ter certa relação de referência ao real, ao menos na medida em que não podem ser puramente romances. Contudo, se todos os seus livros sempre se embasam numa carga documental considerável, a experiência de alteração que eles permitem que seja feita é muito mais importante que as constatações propiciadas pela base documental:

(...) o essencial não se encontra na série de constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas antes na experiência que o livro permite fazer. Oras, essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que se fabrica a si mesmo, que não existe antes e que existirá depois. Esta é a difícil relação para com a verdade, a maneira como esta se encontra engajada numa experiência que não está ligada a ela e que, até certo ponto, a destrói (FOUCAULT, 2001b, p.864).

Ainda quanto a esta relação entre descrição e alteração, Foucault parece atualizar o conjunto de considerações que fizemos, nesta tese, em torno à figura do diagnóstico do presente. Ou seja, um diagnóstico não é apenas uma descrição do presente, mas também certo modo de colocar-se à distância em relação ao mesmo e transformá-lo; como aquele mesmo que diagnostica pertence a este presente, um diagnóstico também escava uma distância, ou

uma diferença no diagnosticador, a qual faz com que diagnosticar seja uma experiência-limite. Foucault apenas acrescenta, nesta entrevista, o modo como diferentes movimentos políticos, como aqueles contra os manicômios e dos detentos foram episódios em que os livros-experiência transformaram tanto Foucault quanto seus leitores. Neste sentido, assim como as pinturas de Guys para Baudelaire, na entrevista com Trombadori, Foucault acaba por dizer que, em seus livros, a constatação do real caminha ao lado de sua transfiguração:

Assim, o jogo da verdade e da ficção – ou, se vocês preferirem, da constatação e da fabricação – permitirá fazer aparecer claramente isso que nos liga – de modo totalmente inconsciente – à nossa modernidade, e, ao mesmo tempo, o fará aparecer alterado. A experiência pela qual nós compreendemos de modo inteligível certos mecanismos (por exemplo, o aprisionamento, a penalização, etc.), e a maneira através da qual nós conseguimos nos desvincular deles ao percebê-los de outra maneira, deve ser uma coisa só. Isso é verdadeiramente o centro daquilo que eu faço (FOUCAULT, 2001b, p.865).

O esforço pelo qual deslocamos nosso olhar para ver o lugar a partir do qual ele olha, não pode ser separado do modo como se percebe de outra maneira certas práticas que nos dizem respeito, como o internamento, o jogo especular que mantemos com os loucos, ou a definição de nossa identidade pela sexualidade. Com esse deslocamento, essas meas práticas, assim como os sujeitos e objetos que elas ensejam, não são mais percebidos como necessários, ou parte de uma história da razão com suas ameaças e promessas, mas sim enquanto singularidades puras. Na medida em que percebemos os sujeitos e objetos de nossa atualidade existem apenas através destas práticas, elas também variáveis, eles podem ser considerados efeitos acontecimentais, ou seja, novamente, singularidades puras. Isso implica, contudo que percebamos a nós mesmos como singularidades, o que faz tanto de nós quanto dessas práticas, efeitos históricos não-necessários e, por isso, indefinidamente abertos. Desta forma delinea-se uma experiência de nossa atualidade da qual saímos nós-mesmos transformados.

Tudo isso nos conduz ao segundo ponto de convergência entre a entrevista com Trombadori e o último texto sobre as luzes. Trata-se da convergência naquilo que diz respeito à atitude-limite, a qual parece compartilhar certas características com os livros-experiência de Foucault e mesmo com escritos mais antigos. Pouco antes de iniciar sua menção a Baudelaire, ainda junto a Kant, Foucault sugere a possibilidade de se pensar a modernidade como uma atitude antes que como período histórico:

Por atitude eu quero dizer certo modo de relação para com a atualidade; uma escolha voluntária feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira

também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca seu pertencimento ao presente e uma tarefa. Sem dúvidas um pouco como aquilo que os gregos chamavam um *êthos* (FOUCAULT, 2001b, p.1387).

Reconhecemos aqui algumas ressonâncias dos estudos de Foucault sobre a subjetivação dos discursos verdadeiros na filosofia antiga, especialmente nas escolas pós-socráticas, a partir do curso *A hermenêutica do sujeito*. Neste sentido, o artigo ainda menciona que, para Baudelaire, a atitude de modernidade não é apenas uma relação para com o presente, mas também para consigo mesmo, implicando num ascetismo. Contudo esse ascetismo deve ser entendido no sentido amplo do termo *áskesis*, ou seja, de exercício de elaboração, do qual a renúncia a si cristã é apenas uma modalidade tardia:

A atitude voluntária de modernidade é ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é se colocar como objeto de uma elaboração complexa e dura: o que Baudelaire chama, segundo o vocabulário da época, o ‘dandismo’ (FOUCAULT, 2001b, p.1389).

A ênfase no viés ascético da atitude de modernidade será feita de modo a destacar sua diferença para com toda e qualquer definição da atitude de modernidade como busca de uma verdade de si mesmo. Aquilo que parece ser atualizada nesta passagem são artes de existência, encontradas por Foucault na antiguidade, e que não passavam pela busca da verdade sobre si mesmo como objeto de conhecimento. Esta atualização faz com que toda forma de teoria do sujeito, a qual deduziria uma ação ética e seu sentido, seja descartada. Pois Foucault dirá que “para Baudelaire, o homem moderno não é aquele que parte para a descoberta de si mesmo, de seus segredos, de sua verdade oculta; ele é aquele que busca inventar a si mesmo”. Para inventar a si mesmo é preciso trabalhar sobre si, de modo que “essa modernidade não libera o homem em seu ser próprio; ela o obriga à tarefa de elaborar a si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p.1390). Porém, quando o texto de Foucault se dedicar cada vez mais a seu próprio pensamento, veremos como esta característica da atitude de modernidade baudelairiana será também uma das características da atitude foucaultiana de modernidade.

No momento em que Foucault começa a colocar seu pensamento mais enfaticamente no texto, ele insistirá que a modernidade não pode ser confundida com os diversos humanismos que povoaram o pensamento ocidental, uma vez que não faz parte de seu escopo buscar uma definição do homem. Segundo Foucault haveria mesmo uma tensão entre humanismo e atitude de modernidade na medida em que, para esta, está em questão uma “(...)

crítica e uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 2001b, p.1392). Neste sentido, Foucault acrescenta uma definição positiva da atitude de modernidade como uma “atitude limite”. Contudo trata-se de uma atitude com relação aos limites que é muito distinta daquela kantiana. Não se trata da busca por estabelecer limites legitimadores aquém dos quais podemos fazer um livre uso de nossas faculdades, e que, uma vez ultrapassados, nos colocaria no campo da heteronomia; mas também não se trata de adotar uma postura de rejeição aos limites, uma tentativa de situar-se do outro lado. A atitude limite é aquela que, descartando as alternativas do dentro e do fora, busca situar-se nos limites, ou seja, no ser dos limites – tal como observado sobre a transgressão no *Prefácio à transgressão*. Dirá Foucault:

Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica hoje deve ser revertida em questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e fruto de coações arbitrárias? Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária, em uma crítica prática sob a forma de ultrapassamento [*franchissement* no original] possível (FOUCAULT, 2001b, p.1393).

Todavia, diferentemente de seu artigo de 1963, em que se confere certo privilégio ao ser da linguagem como espaço de uma experiência-limite, no texto de 1984 a atitude limite se constitui através de uma interrogação histórico-filosófica muito própria a Foucault. Trata-se de um trabalho sobre nossos limites históricos a partir do qual podemos deixar de ser aquilo que somos. Neste sentido, a atitude limite não visa delinear estruturas formais e universais do conhecimento ou da moral, mas retrair a história dos acontecimentos que “nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos disso que nós fazemos, pensamos e dizemos” (FOUCAULT, 2001b, p.1393). Quando Foucault diz que não se trata de uma crítica transcendental que visa fundar uma metafísica, mas sim de uma “ontologia histórica de nós-mesmos” ou ainda, uma “ontologia crítica de nós-mesmos” (FOUCAULT, 2001b, pp.1393-1394), reencontramos parte da problemática do artigo de juventude retomada a partir de seu pensamento derradeiro. Ou seja, em 1984 reencontramos parte da reflexão de 1963 quando Foucault dizia que Bataille¹⁰⁹, na esteira de Nietzsche, abriu caminho para um pensamento que fosse, simultaneamente, uma crítica e uma ontologia.

Os dois eixos dessa atitude limite, segundo Foucault, são seu viés arqueológico e genealógico. Seu viés arqueológico diverge de toda recorrência a um transcendental, visto partir da acontecimentalização das positivities, ou seja, na medida em que trata “os

¹⁰⁹ Sobre isso ver o item 2.3.1 Negatividade e limite: a transgressão como negação afirmativa.

discursos que articulam aquilo que nós pensamos, dizemos e fazemos enquanto acontecimentos históricos” (FOUCAULT, 2001b, p.1393). Neste sentido, estamos diante da “acontecimentalização” mencionada na mesa redonda de 20 de maio de 1978 (FOUCAULT, 2001b, pp.842-844), ou ainda, a “prova de acontecimentalização” mencionada na conferência de 1978 sobre a crítica (FOUCAULT, 2015, p.51). Esta prova de acontecimentalização nada mais é que o método foucaultiano pelo qual se parte das positivities existentes para, então, mostrar com elas não são fruto de uma constante ou um universal que ganha forma na história, mas um efeito histórico de uma rede de poder-saber que forma um “sistema de aceitabilidade”; e que, portanto, estas positivities tão evidentes não são necessárias (FOUCAULT, 2015, p.53).

Já o viés genealógico da atitude limite diz respeito ao seu efeito eminentemente desfundacional, ou seja, ao fato de que a atitude limite: “(...) não deduzirá, da forma que nós somos, aquilo que nos é impossível fazer ou conhecer; mas, da contingência que nos fez ser aquilo que somos, ela desdobrará a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar isso que nós somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2001b, p.1393). Novamente, parece que Foucault está mostrando como a ontologia crítica de nós-mesmos, enquanto atitude-limite, é um convite para fazermos uma experiência de nosso passado e de nosso presente da qual nós saíamos alterados, ou seja, outro que nós mesmos. A ontologia crítica assume, com isso, uma dimensão espiritual tal como esta fora definida na entrevista inédita de 1979 através de Bataille e Blanchot, ou seja, enquanto processo de deixar de ser sujeito. A atitude de modernidade teria como efeito a dessubjetivação individual e coletiva, porém de modo a permitir formas outras de subjetivação. Enquanto atitude-limite, a crítica coincide com uma experiência-limite que visa abrir espaço para um mundo outro e uma vida outra, tal como, na entrevista com Trombadori, Foucault diz ter procurado fazer de seu engajamento político uma experiência à la Nietzsche e Bataille. Neste sentido, estamos de acordo com De la Higuera quando este afirma que “Essa crítica só é possível como crítica da realidade do presente, ao qual ela mesma pertence: análise de suas condições de possibilidade, apontamento de sua irrealidade, e transgressão criadora de si mesma” (DE LA HIGUERA, 2013, p.XXV).

O artigo de Blanchot sobre *L'expérience intérieure*, novamente, pode ajudar a dar a tônica da relação entre a experiência-limite e o campo da possibilidade, este último trazido por Foucault no texto de 1984 através da atitude limite. Pois é justamente uma relação entre experiência-limite, a possibilidade e a impossibilidade aquilo que Blanchot enfatiza ao escrever que a experiência batailliana mostra que o impossível habita o possível. Logo, esta

passagem parece cabível para compreender a mesma tônica da menção de Foucault ao viés genealógico da atitude limite. Escreverá Blanchot:

É necessário perceber que a possibilidade não é a única dimensão de nossa existência, e que talvez nos seja dado ‘viver’ cada acontecimento de nós mesmos numa dupla relação, uma vez como o que nós compreendemos, apreendemos, apoiamos e dominamos (seja isso difícil ou doloroso), ligando este acontecimento a qualquer bem, algum valor, ou seja, em última instância, à Unidade; por outro lado, podemos vivenciar cada acontecimento como aquilo que escapa a todo emprego e a todo fim, ainda mais como aquilo que escapa a nosso poder mesmo de prova-lo [*d'en faire l'épreuve* no original], mas à prova do qual [*à l'épreuve duquel* no original] nós não saberíamos escapar: sim, como se a impossibilidade, aquilo em que nós não podemos mais poder [*cela en quoi nous ne pouvons plus pouvoir* no original], nos esperasse por trás de tudo o que vivemos, pensamos e dizemos, por pouco que nós tenhamos estado uma vez no fim dessa espera, sem jamais faltar ao que exigiu esse acréscimo [*surplus* no original] de vazio, acréscimo de ‘negatividade’ que é em nós o núcleo infinito da paixão do pensamento (BLANCHOT, 2009b, p.308).

Na medida em que aquilo que nós somos, pensamos ou fazemos é delimitado por sistemas de aceitabilidade que dizem respeito a organizações específicas do saber, a um conjunto de práticas pelas quais somos conduzidos, e modos pelos quais governamos a nós mesmos, esses sistemas, de certa maneira, delimitam nossos possíveis. Porém ao mostrar que esses sistemas e seus efeitos, dentre os quais estamos nós-mesmos, não são necessários, o trabalho arqueo-genealógico nos mostra que esse campo de possibilidades é, na realidade, atravessável, e que, logo, aquilo que seria impossível para esse campo é também possível. Isso significa que os limites traçados por esses sistemas são, efetivamente, atravessáveis. Neste sentido, Foucault escreve: “Logo, eu caracterizaria o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como uma experiência [*épreuve* no original] histórico-prática dos limites que nós podemos ultrapassar, e logo, como trabalho de nós sobre nós-mesmos enquanto seres livres” (FOUCAULT, 2001b, p.1394).

Contudo, quanto ao viés de exercício sobre si mesmo, é preciso destacarmos uma divergência da atitude limite para com a experiência-limite batailliana. Se, por um lado, o pensamento foucaultiano parece incorporar certos elementos ascéticos das filosofias antigas, sendo estes bem entendidos como exercícios de si sobre si mesmo, por outro lado, Bataille tinha uma visão mais estreita das práticas ascéticas. Em *L'expérience intérieure* Bataille percebe uma vizinhança entre a experiência interior e a ascese, o que o faz reforçar uma separação, a qual, contudo, parece recair sobre os aspectos teológicos, e não das práticas de si. Ou ainda, podemos dizer que Bataille parece considerar a ascese unicamente sobre seu viés teológico, justamente aquele deixado em segundo plano por Foucault:

Não nego que a ascese seja favorável à experiência. Até insisto nisso. A ascese é um meio certo para se desvincular dos objetos: é matar o desejo que liga ao objeto. Mas ao mesmo tempo é fazer da experiência um objeto (só se matou o desejo dos objetos propondo-se ao desejo um novo objeto) (BATAILLE, 2009, p.34).

Bataille pensa a ascese inevitavelmente em termos de anulação de si, de mortificação de si ou de uma parte de si para se alcançar uma totalidade divina, e não como trabalho sobre si: “Meu princípio contra a ascese é que o extremo é acessível por excesso, e não por falta” (BATAILLE, 2009, p.34). Já a ênfase de Foucault nas práticas de si lhe conferiu uma avaliação mais matizada sobre as práticas ascéticas da antiguidade clássica, tardia e do cristianismo monástico¹¹⁰. Para Foucault, um mesmo exercício como o exame de consciência pode ter uma finalidade completamente distinta quando se trata de construir um domínio sobre si para se ter prazer para consigo, como no caso estoíco, ou quando se trata de sondar os pensamentos que nos escapam e confessá-los a outrem, para que se possa vasculhar se algum deles não é motivado pelo demônio, como no caso do cristianismo monástico. Contudo, se há de fato uma irreduzibilidade do pensamento de ambos com relação ao tema da ascese, parece haver evidências suficientes para afirmarmos que o trabalho histórico-filosófico sobre nossos limites no qual se engaja a ontologia crítica de nós-mesmos coincide, em outra instância, com a experiência-limite batailliana.

Essa instância pela qual há coincidência diz respeito ao viés arqueo-genealógico da atitude limite. Na medida em que se trata de mostrar que os discursos, as formas de governo dos outros e as formas pelas quais nos conduzimos são uma articulação histórica variável, é possível entendermos a contingência singular de nossa posição na atualidade. Logo, esse trabalho arqueo-genealógico tem como seu resultado mostrar que somos definidos por limites históricos os quais, a final de contas, são atravessáveis; temos, novamente, uma relação ilimitada para com aquilo que nos limita. Resumidamente, o ato de mostrar como viemos a ser isso que nós somos é inseparável do processo pelo qual nos desprendemos disso que nós somos. Neste sentido, reencontramos o tema de uma descrição de nossa atualidade, ou do diagnóstico do presente, que é, simultaneamente, uma alteração. Trata-se de um diagnóstico produz em nossa atualidade e em nós mesmos, uma transformação. Isso torna tanto o trabalho de descrição-transformação, algo a ser sempre recomeçado.

4.4 Parresía cínica: um mundo outro e uma vida outra.

¹¹⁰ Sobre isso ver a aula de 30 de janeiro de 1980 (FOUCAULT, 2012a, p.81).

4.4.1 Parresía e aleturgia.

Durante a década de 1980 o foco das pesquisas foucaultianas passa por um deslocamento cronológico-temático intenso. Esse deslocamento, já iniciado no curso *Segurança, território, população* teve seu desdobramento nos cursos ministrados entre os anos de 1980-1984 e diz respeito a dois pontos. Por um lado, trata-se de se concentrar, cronologicamente, no estudo da antiguidade clássica (séc. V e IV a.C), antiguidade tardia (séc. II e I a.C, até I e II d.C.) e diferentes figuras do cristianismo (séc III ao VI). Dentro deste contexto, a questão de fundo é delimitar os diferentes modos pelos quais os discursos verdadeiros se vinculavam a certas operações de modificação do sujeito por si mesmo. Em linhas gerais, podemos dizer que boa parte do foco dos estudos foucaultianos neste período se concentra na delimitação histórica da subjetivação dos discursos verdadeiros. Isso explica o fato de sua atenção não se voltar tanto aos conteúdos dogmáticos das filosofias antigas ou da teologia cristã, mas às práticas de subjetivação que estes conteúdos mobilizam. Dentro do enorme volume de pesquisa produzido por Foucault, será mais importante para essa tese a figura do cinismo antigo e sua prática parresiástica, ambos abordados com maior intensidade em seu último curso, *A coragem da verdade*.

A pesquisa sobre a parresía se deu após Foucault ter se interessado, em *Do governo dos vivos*, pelos procedimentos através dos quais o discurso verdadeiro se manifesta. Este conjunto procedimental é denominado, através de uma breve menção a um gramático antigo, nos termos de *aleturgia*. Com a aleturgia, está em questão “o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se traz à tona aquilo tido por verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia” (FOUCAULT, 2012a, p.8). Quanto ao uso deste termo, estamos de acordo com Orazio Irrera, para quem a importância atribuída por Foucault à aleturgia não provém de sua recorrência nos textos antigos, mas no modo pelo qual ela se insere no seu próprio pensamento: “sua importância não deriva de suas ocorrências efetivas, mas exclusivamente do escopo filosófico com que Foucault carrega esta noção” (IRRERA, 2013, p.199). Esta importância é cabal na medida em que o estudo dos discursos verdadeiros, não em seu enunciado, mas em sua enunciação, é um interesse muito mais antigo do filósofo¹¹¹. Contudo, aquilo que, em Foucault, está em jogo especificamente com a noção de

¹¹¹ Sobre isso veja-se, por exemplo, a seguinte menção em *A ordem do discurso*: “Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se

aleurgia, é o indicativo do deslocamento de modelo analítico a partir da relação poder-saber, para aquela de governo-verdade. Por conseguinte, num foco mais amplo, os cursos que se estendem de 1980 até 1984 de certa maneira lidam com “(...) a noção de governo dos homens pela verdade” (FOUCAULT, 2012a, p.12).

Na primeira aula d’A *coragem da verdade* Foucault retoma a questão da aleurgia, o que atesta sua importância para o conjunto de seu pensamento. Segundo o filósofo, neste curso lhe interessa estudar a manifestação da verdade naquilo que diz respeito à sua inflexão sobre aquele que enuncia. Ou seja, trata-se de verificar,

nas suas condições e nas suas formas, o tipo de ato pelo qual, dizendo a verdade, o sujeito se *manifesta*, e com isso quero dizer: se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. De modo algum se trata de analisar quais são as formas do discurso tal como ele é reconhecido como verdadeiro, mas: em seu ato de dizer verdadeiro, sob qual forma o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito sustentando um discurso de verdade, sob qual forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz o verdadeiro, [qual é] a forma do sujeito dizendo a verdade. A análise deste domínio poderia ser chamada, por oposição àquela das estruturas epistemológicas, de estudo das formas ‘aleúrgicas’ (FOUCAULT, 2009, pp.4-5).

A parresía se insere num desdobramento desta problemática. Trata-se da questão dos efeitos que a verdade opera naquele que a enuncia, especialmente quando este faz coincidir a verdade consigo mesmo. Neste sentido, trata-se da investigação das formas pelas quais a aleurgia se manifesta na primeira pessoa, ou ainda, no *autos*, e mais especificamente na primeira pessoa como testemunha da verdade¹¹². Ao longo de seus cursos, Foucault percebe que a importância do dizer a verdade na primeira pessoa não é uma exclusividade do cristianismo, mas que se trata de uma problemática muito mais antiga – muito embora, evidentemente, as formas do sujeito dizendo a verdade de si serão marcadamente distintas na antiguidade e mesmo em distintas experiências cristãs¹¹³. Contudo, na antiguidade essa injunção de dizer a verdade na primeira pessoa não se organizava em torno ao tema que lhe seria, a princípio, mais correlato. Ou seja, essa injunção não era orientada pelo princípio do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*). O dizer verdadeiro na primeira pessoa, endereçado a

levantamos a questão de saber qual foi, qual é, constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua fórmula muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se” (FOUCAULT, 2006a, p.14).

¹¹² Sobre isso ver a aula de 23 de janeiro de 1980 (FOUCAULT, 2012a, pp.47-70).

¹¹³ Sobre isso ver, por exemplo, as aulas de 10 e 24 de fevereiro de 1982 d’A *hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010a, pp.211-212; 276;284).

outrem, era guiado e organizado em torno ao princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû* ou *cura sui*), muito mais amplo, e do qual o conhecimento de si é apenas um desdobramento¹¹⁴.

A primeira vez em que o termo *parresía* aparece, muito rapidamente, é no curso *A hermenêutica do sujeito*. Neste momento ele é usado para designar uma prática do franco-dizer, ou do dizer a verdade, que é fundamental na fala do mestre de existência antigo. Este dizer verdadeiro é irreduzível à retórica e à técnica, e o modo pelo qual ele se apresenta não é pelo fazer do enunciador o objeto de seu enunciado (como na confissão). Na aleturgia *parresiástica* a primeira pessoa se manifesta através da “(...) coincidência entre o sujeito de enunciação e o sujeito de seus próprios atos. ‘Essa verdade que te digo, tu a vês em mim’. É isso, pois” (FOUCAULT, 2010a, p.367)¹¹⁵. Já em *O governo de si e dos outros*, Foucault recua cronologicamente seus estudos para fazer uma análise propriamente política da *parresía*. Trata-se, então, de estudar seu desdobramento no espaço público das assembleias na Grécia democrática. Suas bases serão a tragédia *Íon* (EURÍPIDES, 2005), de Eurípides, o relato dos discursos de Péricles segundo Tucídides na *História da guerra do Peloponeso* (TUCIDIDES, 2001), e a *Carta VII* (PLATÃO, 1997b) de Platão. Contudo, seu interesse pela *parresía* nesse conjunto textual ainda diz respeito a questões mais gerais e plurisseculares, como a histórica relação de tensão entre filosofia e democracia, ou ainda, a relação da *parresía* com a filosofia moderna e a *Aufklärung*.

Uma breve análise das questões levantadas por Foucault permite afirmar que os estudos sobre a *parresía* também são parte de uma genealogia da atitude de modernidade. Logo, eles cruzam a linha que conecta os textos sobre crítica, modernidade e esclarecimento: a conferência de 1978, a aula de 5 de janeiro de 1983, e o texto publicado em 1984. Este cruzamento se dá explicitamente na aula de 9 de março de 1983, última do curso *Do governo de si e dos outros*. Nela Foucault levantará a possibilidade de se compreender parte da filosofia moderna como reabilitação de problemas da *parresía* antiga. Neste sentido, ele dirá:

Em todo caso, se comecei o curso deste ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a *Aufklärung* escrito por Kant é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica que vem da *Aufklärung*, dos problemas que tradicionalmente na Antiguidade eram aqueles da *parresía*, e que, deste modo, vão reemergir no curso dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência de si mesmos na *Aufklärung*, particularmente naquele texto de Kant (FOUCAULT, 2008a, p.322).

¹¹⁴ Sobre isso ver a aula de 6 de janeiro de 1982 d’*A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010a, p.10).

¹¹⁵ Sobre isso ver as aulas 10 de fevereiro, 3 e 10 de março de 1982 (FOUCAULT, 2010a).

Deste modo, na medida em que a modernidade ou o esclarecimento são pensados como *êthos* ou como atitude crítica, reencontramos a problemática de sua delimitação histórica. Foucault torna esta delimitação fluida o suficiente para passar a incluir também parte do pensamento antigo¹¹⁶. Ao mesmo tempo, na medida em que nos três textos sobre a crítica o filósofo estabelece, até certo ponto, seu próprio pensamento como parte de uma deriva da atitude de modernidade, pensamos que se a parresía cínica é parte desta auto-genealogia, sua importância não pode ser negligenciada. Passemos, pois, ao caso específico da parresía cínica em *A coragem da verdade*.

4.4.2 A vida verdadeira cínica.

As condições para fazer da manifestação da verdade um ato parrsiástico é que esta seja um dizer-verdadeiro que liga aquele que fala ao enunciado falado, que independa do estatuto social ou institucional daquele que fala, e que faz valer a sua coragem ao abrir um risco indeterminado prontamente aceito, cujo limite é a própria morte daquele que enuncia – mas que pode ter variações mais brandas, como a perda da amizade que ligava o enunciadador ao seu interlocutor. No dizer verdadeiro parresiástico não se trata de jogar com a ironia, de fazer com que o interlocutor perceba que suas opiniões são falsas, ou que ele não sabia que sabia da verdade para além de suas falsas opiniões. Na parresía trata-se de dizer a verdade de uma vez, sem delongas, de modo que esta faz irrupção abruptamente.

Temos como exemplo a descrição de Plutarco sobre a visita de Platão ao tirano Dionísio da Sicília. Platão chega na ilha por intermédio de Díon, um discípulo que é irmão da esposa de Dionísio. Numa conversa entre Platão, Díon e Dionísio, sobre o tema das virtudes, Platão diz que aos tiranos não falta uma delas, a coragem. Contudo ao tratar a virtude da justiça, o filósofo diz que a vida dos justos é feliz e a dos injustos infeliz, acrescentando que tinha vindo até a Sicília para encontrar um homem de bem e não o havia encontrado. Após este fato o tirano se enfurece e manda Platão ser vendido como escravo em Egina. O que faz dessa cena um ato parresiástico da parte de Platão não é o conteúdo daquilo que ele fala, mas sim o modo como ele se engaja naquilo que fala diante de uma situação que lhe abre um risco prontamente aceito. Se Platão falasse sobre justiça, coragem e felicidade para seus discípulos

¹¹⁶ Neste caso é importante lembrar que a pergunta de Henri Gouhier sobre a possibilidade de se falar em crítica para analisar a filosofia socrática é respondida positivamente após certa hesitação da parte de Foucault: “Mas essa questão da *Aufklärung*, que eu penso ser fundamental para a filosofia ocidental desde Kant, eu me pergunto se não é com ela que se percorre, de certa maneira, toda a história possível e até as origens radicais da filosofia, de modo que o processo de Sócrates, eu penso que pode ser interrogado validamente, sem nenhum anacronismo, mas a partir de um problema que é e que foi em todo caso percebido por Kant como sendo um problema da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2015, p.64).

em sua escola, ele não faria prova de parresía. Mas ao falar para um tirano, o qual acaba por deduzir que ele não era justo e nem feliz, e sabendo correr um risco ao dizê-lo, então se configura uma cena de parresía da parte de Platão (FOUCAULT, 2012a, pp.41-56).

No caso da parresía cínica¹¹⁷, assim como no caso socrático, a coragem de dizer a verdade é vinculada ao princípio do cuidado de si. Trata-se de uma parresía antes ética que política, visto não manifestar-se na assembleia para dizer os rumos a serem tomados pela pólis. Ela se manifesta como interpelação acerca do modo como cada um conduz a si mesmo, de modo que, a partir disso, ela pode repercutir sobre a pólis. Contudo, o dizer verdadeiro cínico é radicalizado e toma a forma do escândalo e da insolência, de modo que os textos da época mencionam a parresía como uma de suas principais características. O escândalo da verdade cínica não se manifesta apenas como coincidência entre *lógos* e *bíos*, mas faz do modo de vida uma manifestação da verdade:

Enfim, ele faz da forma de existência uma maneira de tornar visível a própria verdade, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos*, aquilo que se poderia chamar uma aleturgia, uma manifestação da verdade (FOUCAULT, 2009, p.159).

Foucault descreve o cinismo fundamentalmente através do tema da verdadeira vida (*alèthès bíos*). Contudo, uma de suas principais características é o modo pelo qual os sentidos da verdade, recorrentes na cultura grega, são transvalorados pela vida cínica. De um modo geral a verdade tem, entre gregos, quatro sentidos principais. Primeiramente, a verdade é aquilo que não é oculto, que se oferece inteiramente ao olhar sem esconder qualquer parte de si. A verdade é pura, de modo que não se mistura com nada que não ela mesma. Em terceiro lugar, ela é reta, ou direta na medida em que não se submete a rodeios ou subterfúgios. Em quarto lugar, ela é aquilo que se mantém, que permanece para além de toda mudança, “o que se mantém na identidade, na imutabilidade, na incorruptibilidade” (FOUCAULT, 2009, p.202). Segundo Frédéric Gros, estes quatro valores assumidos pelo *logos* verdadeiro faz com que a vida filosófica assumam um “estilo geral de identidade” (GROS, 2011, p.58). Isso faz com que a vida verdadeira, assim como a verdade, assumam as características da resistência: trata-se daquilo que resiste às mudanças, às provações dos vícios, aos subterfúgios de toda ordem. Logo, segundo Gros, trata-se de uma resistência, mas no sentido eidético do termo, e não político: “Quero dizer que se o *alèthès logos* resiste à exposição, à simplicidade da

¹¹⁷ Sobre isso ver notadamente as “Considerações finais” da tese *Saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault* (RIBAS, 2016, pp.132-149).

expressão, à lógica e à mudança, é porque ele tem por objeto e fundamento as essências, as Formas inteligíveis, e que sua resistência é apenas o reflexo da identidade perfeita das Idéias” (GROS, 2011, p.57).

Quando esses valores são rebatidos sobre a vida, a verdadeira vida, no caso cínico, torna-se uma vida que joga com os limites do aceitável pela cultura grega. Isso faz da *alethès bios* cínica algo irreduzível às formas de vida verdadeira das outras escolas. Normalmente a vida não dissimulada é aquela que não esconde nada de si mesma aos outros, porque nunca faz algo de que se deve envergonhar, nem mesmo dentro de casa. Ela não faz um duplo papel, dentro e fora de casa, mas sempre um e o mesmo. Os temas dessa vida verdadeira podem variar, como viver como se estivéssemos sob o olhar de nossos amigos, com os quais efetivamente trocamos cartas sobre nosso comportamento, ou viver sob o olhar interior do *daimon* divino que está em cada um de nós. Contudo, no caso cínico, a verdadeira vida é dramatizada em sua materialidade, de modo a tornar público todos os seus elementos. Assim, os cínicos comem (o que não era bem visto na sociedade grega) e dormem (eles não têm casa) em público, mas também fazem suas necessidades, se masturbam e transam em público. Enquanto a vida verdadeira nas outras escolas filosóficas desembocava numa atitude de pudor, a cínica era desavergonhada como aquela dos cães. Neste sentido, como mostra Foucault, a vida sem nada oculto

é logo acompanhada de uma reversão de seus efeitos, de modo que essa vida cínica, que é realmente a mais fiel ao princípio da não dissimulação, pelo próprio fato dessa radicalização, aparece como radicalmente outra, é irreduzível a todas as outras(...). Ora, dizem os cínicos, pode haver algum mal no que quer a natureza e no que ela pôs em nós? E, inversamente, se há em nós algo de ruim ou se fazemos algo de ruim, não é o que os homens acrescentaram à natureza por seus hábitos, suas opiniões, suas convenções? (FOUCAULT, 2009, p.234).

A vida sem mistura era frequentemente associada a uma vida que não misturava prazeres elevados com prazeres baixos. Neste caso, as diferentes escolas filosóficas aconselhavam um não apego às riquezas como parte da construção de uma vida independente, visto que toda busca por riqueza nos torna escravos de nossas paixões. No caso cínico, contudo, essa vida que se afastava dos baixos prazeres implicava numa pobreza real, ativa, infinita, que chegava à miséria e mendicância, mas também a uma estética da feiura extremamente avessa aos valores gregos. Assim, os cínicos despojavam-se de seus bens, e faziam disso uma provação de existência, e não apenas um treino eventual para não se deixar abater por um infortúnio possível: Diógenes se desfaz mesmo de sua cuia ao ver uma criança que bebe água com as próprias mãos. Os cínicos não têm casa, têm uma vida errante mas,

com isso, escandalosamente cosmopolítica. Essa forma cínica de pobreza ativa toca os limites da cultura grega na medida em que busca a feiúra e se afasta da estética do belo¹¹⁸, que se chega ao cúmulo de aceitar a escravidão, a procurar ativamente a desonra e a humilhação. Para uma cultura que valorizava a imagem que deixamos de nossa posteridade aos outros, que valorizava positivamente a beleza das formas do corpo humano, assim como via na escravidão, na mendicância e na dependência em relação aos outros, o sinal da pior das vidas possível, a vida cínica beirava o inaceitável por buscar ativamente o pior.

A vida reta, na maioria das escolas filosóficas, era uma vida em conformidade com um *logos* que era indexado à natureza. Contudo, a vida filosófica conforme a natureza era frequentemente uma vida submissa ao *nómos* da cidade, ou seja, uma vida conforme as regras convencionadas pelos homens. Já no caso cínico, viver de modo reto, tal como a natureza prescreve, será um valor retomado de modo a fazer com que essa vida apareça como uma vida outra. Segundo Foucault, no caso cínico, a vida conforme um *logos* indexado à *phýsis*, frequentemente entrava em atrito com as convenções sociais, de modo que se chegava a aceitar mesmo o incesto e a antropofagia¹¹⁹:

Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza. É assim, evidentemente, que os cínicos recusam o casamento, recusam a família, praticam, ou pretendem praticar, a união livre. Assim, os cínicos recusam todos os tabus e as convenções alimentares (FOUCAULT, 2009, p.243).

Para os cínicos a animalidade não é apenas um dado natural ao qual se acrescentam outros caracteres construídos pelos homens, como predicados que se adiciona a um sujeito para definí-lo. Se no pensamento antigo a animalidade é frequente um limiar de diferenciação para com aquilo que é propriamente humano, na vida cínica ela é um escândalo e, ao mesmo tempo, um exercício incessante: “A animalidade é uma maneira de ser com relação a si mesmo, maneira de ser que deve tomar a forma de uma perpétua provação [*épreuve*]. A

¹¹⁸ Foucault mostra como mesmo em Sócrates, quando se fazia a crítica do apego à beleza do corpo, era para se valorizar a beleza da alma. Ou seja, se criticava uma beleza em prol de uma outra, verdadeiramente bela. Já no cinismo temos “a afirmação do valor próprio e intrínseco da feiura física, da sujeira, da miséria” (FOUCAULT, 2009, p.239).

¹¹⁹ Foucault dá o exemplo de uma anedota de Dion Crisóstomo em que Diógenes é levado a falar sobre Édipo. Para o cínico, Édipo e seu pai Laio fazem uma série de más interpretações da fala oracular. Laio interpreta o dito oracular “não tenha filhos ou enjeite-o” de um modo equivocado. Trata-se de não ter filhos, e caso se tenha, não enjeitá-lo. Laio tem um filho, Édipo, e ao invés de cuidar, enjeita-o. Édipo, por sua vez, se tivesse ido ele próprio consultar o oráculo de Delfos e se reconhecesse em si mesmo um núcleo de naturalidade, teria descoberto antes que matou seu pai e esposou sua mãe. Mas, com relação a isso, Édipo teria uma atitude totalmente diferente: “Teria dito: mas é o que vejo todos os dias no meu galinheiro, é o que acontece com todos os animais, que matam efetivamente o pai, esposam a mãe e são ao mesmo tempo pai e irmãos dos seus filhos, de seus irmãos e suas irmãs” (FOUCAULT, 2009, p.244).

animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo e, ao mesmo tempo, um escândalo para os outros” (FOUCAULT, 2009, p.245).

Quanto à vida soberana, na antiguidade eram recorrentes as comparações entre a vida filosófica e a soberania dos reis. Contudo não se tratava exatamente de pensar o filósofo como aquele que ocupa o lugar do rei, mas sim como aquele que leva uma vida que domina completamente a si mesma. Uma vida que consegue justamente extrair gozos desse domínio exercido sobre si mesma. E justamente por ser capaz de gozar de si, a vida verdadeira dos filósofos pode ajudar os outros, de modo que o cuidado de si articula-se ao cuidado do outro: “Ser soberano sobre si é ser útil aos outros, gozar de si e apenas de si, e ao mesmo tempo levar aos outros a ajuda de que eles precisam para seus embaraços, suas dificuldades e eventualmente seus infortúnios é, no fundo, uma coisa só” (FOUCAULT, 2009, p.251). Mas no caso cínico a relação da vida verdadeira com a soberania não será da mesma ordem. Não se trata de comparar, como em Platão, a hierarquia de uma alma bem governada com aquela de um bom reino, nem de pensar como uma cidade ideal deveria ser governada por um filósofo que garantiria aos outros uma soberania sobre si. Também não se trata, como no caso estoíco, do filósofo que, sendo senhor de si, é capaz de guiar a alma do rei e, com isso a de toda a humanidade. No caso cínico a soberania não é um ideal, mas uma constatação insolente. O cínico já é rei, e o único e verdadeiro rei.

Enquanto a monarquia dos homens, ao ser fruto de uma instituição, faz com que os reis dependam de uma linhagem, de seus exércitos, de sua corte, de uma educação (*paideía*) que os dota das competências necessárias para o governo, o cínico já é rei por sua natureza. Neste sentido, sua realeza não é precária como aquela dos reis; o cínico sempre vence seus piores inimigos, os vícios, e para isso ele não depende de nada além de sua força. O cínico é filho direto de Zeus, logo, compartilha de sua natureza: ao invés de *paidéia*, sua alma é dotada de *andreía*, um tipo de coragem ou de ousadia que não precisa da formação pela qual passam os reis. Contudo, esse modelo de descendência direta de Zeus diz respeito a uma vida que se expõe aos riscos e à dureza, assim como aquela de Hércules, herói das provações frequentemente comparado aos cínicos. O cínico não é, contudo, um rei que deve conduzir a cidade, mas que tem como missão divina cuidar do cuidado de si de toda a humanidade (nisso está sua herança socrática), de modo que sua militância se faz a céu aberto.

O viés de médico e militante do cínico faz com que ele proponha medicações amargas e duras a todos os homens, e não apenas a alguns, como os sectos formados pelas outras escolas. Trata-se de uma militância dirigida a toda humanidade, e que visa extirpar os vícios dos instintos e sua influência que se traduz nas instituições. Logo, o cínico luta contra certos

impulsos e contra convenções humanas que emanam das paixões baixas: “Neste sentido é aquilo que se poderia chamar de um combate espiritual. Mas é também um combate contra os costumes, contra as convenções, as instituições, as leis, contra todo um estado da humanidade” (FOUCAULT, 2009, pp.257-258). A militância cínica é ativa na medida em que interpela os outros sem que a demanda venha deles, está pronta para sacrificar-se para cumprir sua missão de ocupar-se com os outros, e toma a forma da diatribe e não do conselho. Pela diatribe a verdade cínica se manifesta, enquanto parresía, no modo de ser do filósofo; ao mesmo tempo ela provoca escândalo aos olhos dos outros, não aparecendo como modelo de vida tranquila e bem aventurada. Trata-se de uma militância que “se endereça a todo mundo, uma militância que justamente não exige uma educação (uma *paidéia*), mas que recorre a certos meios drásticos e violentos, não exatamente para formar e ensinar as pessoas, mas para sacudí-los e convertê-los bruscamente” (FOUCAULT, 2009, p.262).

Neste sentido a realza cínica é uma realza de miséria, visto que dorme a céu aberto, que é pobre, que busca a humilhação. Os outros homens não a reconhecem facilmente como realza, já que todas as marcas da soberania se encontram nela apenas na medida em que são alteradas. Trata-se de uma soberania de derrisão e de miséria:

O cínico é um verdadeiro rei, só que é um rei desconhecido, um rei ignorado, um rei que, voluntariamente, pela maneira como vive, pela opção de existência pelo despojamento que fez, e [a] renúncia a que se expõe, se esconde como rei. E nesse sentido ele é rei, mas rei de derrisão. É um rei de miséria, um rei que esconde sua soberania no despojamento. Não só na forma do despojamento, mas (...) também na da resistência voluntária, do trabalho perpétuo de si sobre si pelo qual se conduz, sempre para mais longe, os limites do que se pode suportar (FOUCAULT, 2009, p.255).

4.4.3 A vida verdadeira cínica como passagem ao limite: o espelho quebrado da filosofia.

Em linhas gerais, estamos de acordo com a hipótese geral do artigo de Frédéric Gros quanto à posição singular do cinismo. Para Gros, há em Foucault um desequilíbrio marcado entre o cinismo e as outras escolas filosóficas: enquanto nas outras escolas é o *alethès logos* que informa o *bíos philosophikos*, dando lugar a um estilo de identidade (GROS, 2011, p.58), no caso cínico a *alethès bíos* implica num “estilo geral de alteridade que se desdobra da aplicação direta e radical dos valores da verdade ao *bíos*” (GROS, 2011, p.63). Neste sentido, se com as outras escolas filosóficas seria possível falar em uma resistência eidética da verdade que dá forma ao *bíos*, no caso cínico podemos falar de uma “resistência ascética” da verdade (GROS, 2011, p.61).

A diferença entre uma resistência eidética e uma resistência ascética se passa da seguinte maneira: se, no caso das outras escolas filosóficas, a verdade é aquilo que resiste às provações da lógica, mas também às paixões incontroláveis, que não se deixa enganar pelas aparências sempre inconstantes, é porque ela assume a figura das essências e da eternidade das formas puras. Já no caso cínico, o filósofo faz uma decapagem da existência sem sair do plano da imanência a mais absoluta possível. Ao livrar a sua vida de tudo aquilo que não é necessário, e isso no plano da materialidade; ao se livrar daquilo que a natureza não demanda e roer a existência até atingir sua camada mais elementar, o filósofo encontra a energia para relançar sua contestação infinitamente. Segundo Gros:

Esse elementar [cínico – nosso complemento] se opõe ao essencial [das outras escolas – nosso complemento]. Quero dizer que se o filósofo clássico coloca seu pensamento à prova a fim de alcançar uma verdade essencial que resiste absolutamente, e para isso deve atravessar as cortinas das aparências moventes e inconstantes, o cínico escava a imanência mesma de sua vida até conquistar um elemento que seria como a camada primeira, sólida e dura da imanência. Mas chegando neste elementar, ele obtém uma energia sem limites (GROS, 2011, p.62).

Se o esforço por eliminar da existência tudo aquilo que não é necessário conduz a uma vida inaceitável para os padrões gregos, essa vida é, contudo, a radicalização daquilo que era o mais comum em relação aos valores da verdade. Para Gros, “neste sentido a verdade é inaceitável, se ela designa não aquilo que reconcilia alguém consigo mesmo, mas o movimento pelo qual, precisamente, cada um é chamado a se transformar e não repousar na confortável ilusão de uma identidade definitiva e estável” (GROS, 2011, p.64). Este seria um dos motivos pelos quais, ao mencionar o valor de não-oculto da verdade, Foucault riscou, no manuscrito, figura do “idêntico” (FOUCAULT, 2009, p.201), assim como também riscou aquele que seria o quinto valor da verdade: aquilo que seria “conforme à essência” (FOUCAULT, 2009, p.206). Se por um lado, a identidade está referida já no quarto valor da verdade, o da imutabilidade, por outro, a questão da verdadeira vida transforma a verdade antes num estilo que num critério. Pois mesmo na tomada de fala por Péricles nas assembleias democráticas¹²⁰, ou nas palavras de Platão diante do tirano de Siracusa, a verdade assume a forma da irrupção de uma diferença e conflito arriscados. Finalmente a vida cínica impede, de uma vez por todas, a ligação direta entre a verdade e o Mesmo – não sem deixar no curso de Foucault uma tensão incontornável, e até certo ponto questionável, entre o cinismo e todas as outras escolas. Ao transvalorar os quatro valores da verdade que criavam um estilo de vida de

¹²⁰ Ver, por exemplo, a aula de 2 de fevereiro de 1983 (FOUCAULT, 2008a, pp.137-169).

identidade, os cínicos colocavam em cena um estilo de vida de alteridade e convocavam todos os homens a uma alteração de suas vidas e do mundo.

Contudo, pensamos que a divisa proferida pelo oráculo de Delfos a Diógenes, e que acaba se tornando uma divisa cínica geral, talvez seja tão ou ainda mais importante, para a definição da estilística de alteridade cínica, que a prevalência do *bíos* sobre o *logos* em relação à *alethéia*. Os temas do dinheiro, da moeda e da fabricação de moedas são recorrentes quando se trata de vidas cínicas, como as de Diógenes ou Crates: segundo Diógenes Laércio, Diógenes o cínico ou falsificou moeda, ou seu pai assim o fez (DIOGÈNE LAËRCE, 1965, p.14). Mas o importante é que, em algum momento, ao consultar o oráculo de Delfos, este proferiu a sentença: “altere o valor da moeda” (*parakharáttein tò nómisma*), ou ainda, segundo Foucault, de acordo com o texto do imperador Juliano (331-363 d.C.) *Contra os cínicos ignorantes*, o princípio cínico em geral era: “reavalía a tua moeda” (*parakharáxon tò nómisma*).

De toda maneira, alterar ou reavaliar a moeda tem um sentido muito específico no caso cínico. Trata-se de apagar a efígie da moeda, não para enganar sobre seu verdadeiro valor, fazendo-o maior ou menor que ele se mostra. As moedas tal como elas são convencionadas pelos homens já são enganosas, e o cínico é aquele que deve restituir-lhe seu verdadeiro valor: “que a moeda não engane sobre seu verdadeiro valor, que se restitua o valor que é seu impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido pelo princípio cínico tão importante de mudar o valor da moeda” (FOUCAULT, 2009, p.209). Ocorre, contudo, que *nómisma* compartilha do mesmo radical de *nómos*, ou seja, das leis e costumes. Logo, conforme Foucault: “mudar o valor da moeda é também tomar certa atitude com relação àquilo que é convenção, regra, lei” (FOUCAULT, 2009, p.209). E com isso o preceito de alterar o valor da moeda opera, na vida verdadeira cínica, a transvaloração dos quatro valores da verdade, o que faz dela uma vida radicalmente outra.

Pensamos que, para compreender melhor os efeitos da divisa cínica, é importante ressaltar alguns termos e expressões usados por Foucault na descrição dos procedimentos que, para restituir aos costumes seu verdadeiro valor, os cínicos colocam em prática. Nas aulas de 29 de fevereiro, 7 e 14 de março de 1984, especialmente, repetem-se os temas de uma passagem ao limite [*passage à la limite*] da filosofia e da cultura grega, mas também do cinismo enquanto a careta [*grimace*] da verdadeira vida da filosofia. Primeiramente, em 29 de fevereiro, Foucault mostra como a descrição da vida cínica feita por Epicteto, faz dela: “uma espécie de passagem ao limite” (FOUCAULT, 2009, p.154) através do ascetismo radical. Em

7 de março Foucault dirá que os cínicos procuram retomar o tema da verdadeira vida o mais fielmente possível, mas a radicalizam fazendo aparecer uma vida outra:

Deste ponto de vista os cínicos não mudam, de certo modo, o metal da moeda. Mas eles vão modificar sua efígie e, a partir destes mesmos princípios da verdadeira vida – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz –, eles vão fazer aparecer, por *passagem ao limite* [*passage à la limite*, no original sem grifo], sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até o ponto extremo deles, uma vida que é precisamente o contrário mesmo daquilo que era reconhecido tradicionalmente [como sendo] a verdadeira vida. Pegar a moeda de volta, mudar a efígie, e fazer o tema da verdadeira vida *caretear* [*grimacer*, sem grifo no original]. O cinismo como careta da verdadeira vida (FOUCAULT, 2009, p.209).

O cinismo careteia a verdadeira vida ao conduzir os valores clássicos da verdade aos seus respectivos limites e manifestá-los na vida. Com isso trata-se de, através de uma transvaloração, restituir-lhes seu verdadeiro valor. Contudo também nas outras escolas filosóficas, mesmo no platonismo, a verdade não diz respeito apenas ao *logos*, mas também ao *bíos* (FOUCAULT, 2009, p.228). Isso nos leva a destacar a divisa de alterar o valor da moeda, a qual diz respeito apenas o cinismo, e que pensamos ser a principal responsável pelo estilo de alteridade que caracteriza a vida cínica. Para essa transvaloração, não se faz apelo a nada que seja exterior à verdade – os elementos desse estilo de alteridade são retirados dos mesmos valores que fazem com que vida filosófica assumam um estilo de identidade nas outras escolas. Como afirma Foucault, ao invés de ver no cinismo uma filosofia de ruptura, seria muito melhor encará-lo como uma *passagem ao limite*. Isso significa:

encará-lo como um tipo de passagem ao limite, um tipo de extrapolação mais que de exterioridade, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas num tipo de figura simultaneamente conforme ao modelo e, contudo, careteadora da verdadeira vida (FOUCAULT, 2009, p.210).

O fato de Foucault usar as figuras da passagem ao limite e a careta da verdadeira vida talvez ajude a definir parte do estatuto da alteridade que o cinismo coloca em cena. Pois o artigo de Gros permite ressaltar o caráter de máxima imanência assumida pela verdade na *alethés bíos*, o que faz com que ela desempenhe o papel de uma resistência ascética (que se desdobra num estilo de alteridade) irreduzível à resistência eidética (que se desdobra num estilo de identidade). Contudo, acrescentamos que a divisa de *alterar o valor da moeda*, ao fazer uma *passagem ao limite* e uma *careta* da vida verdadeira, permite conectar os temas da imanência com o da alteridade no cinismo. Neste sentido, pensamos que a possibilidade de se pensar uma *alteridade imanente* faz com que a alteridade tome a forma de uma *alteração*, ao

menos na medida em que a figura do *outro* é introduzida no pensamento apenas na medida em que ela também é intruduzida na vida, e, com isso, altera a ambos, pensamento e vida.

Defendemos que a figura de uma alteridade imanente, ou de uma alteração, é o que faz Foucault usar o par *vida outra* (*vie autre*) e *mundo outro* (*monde autre*) para caracterizar o cinismo. É a figura da alteração que o torna irreduzível aos pensamentos que mobilizam os temas do *outro mundo* (*autre monde*) e *outra vida* (*autre vie*). Foucault localiza, no *Alcebiades* de Platão, uma linha de pensamento que conduz o tema do cuidado de si à interrogação pelo ser do si mesmo de que se deve cuidar. Esse ser do si mesmo é alma que, ao se contemplar, descobre o verdadeiro mundo, o mundo da verdade e da formas eternas. Esse pensamento desemboca na dualidade corpo-alma, mas especialmente, “o *Alcebiades* fundava, a partir do cuidado de si, através da alma e da contemplação da alma por si mesma, o princípio do outro mundo, e assinalava a origem da metafísica ocidental” (FOUCAULT, 2009, p.227). Já no *Laques* (PLATÃO, 2011), diálogo aporético que aborda a questão da coragem, o cuidado de si conduz não à questão do ser do si mesmo, mas àquela sobre o que deveria ser “uma vida que pretende cuidar de si mesma”. Toda a filosofia que colocar a questão das artes de existência toca nesta outra linha de pensamento, em que se encontra o cinismo e o tema da verdadeira vida como vida outra (FOUCAULT, 2009, p.227-228).

Porém, a alteridade imanente cínica não combina outro mundo e vida outra, como no caso do platonismo e da gnose cristã¹²¹. Ao colocar em cena o princípio de alterar o valor da moeda, o cinismo combina uma alteração da vida dos homens com uma alteração do mundo; logo, uma vida outra que conduz a um mundo outro. Segundo Foucault:

Vocês estão vendo assim que o cínico é aquele que, retomando os temas tradicionais da verdadeira vida na filosofia antiga, transpõe esses temas, reverte-os em reivindicação e afirmação da necessidade de uma *vida outra* [nosso grifo]. E depois, através da imagem e da figura do rei de miséria, ele transpõe mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida cuja alteridade deve levar à mudança do mundo. Uma *vida outra* para um *mundo outro* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2009, p.264).

O efeito do mundo outro e da vida outra levados a cabo pelo princípio de alterar o valor da moeda, segundo Foucault, fazem do cinismo algo simultaneamente familiar e estranho em relação à sociedade greco-romana e à própria filosofia: “Ao longo de toda a sua

¹²¹ Foucault sugere que os movimentos gnósticos colocaram em cena a questão de que, para que a alma se salve no outro mundo, é preciso ter uma vida outra, diferente daquela da maioria. Após a Reforma a vida outra foi colocada fora da vida cristão, de modo que “o acesso ao outro mundo poderá ser definido por uma forma de vida absolutamente conforme à existência mesma deste mundo aqui. Levar a mesma vida para chegar ao outro mundo, é esta a fórmula do protestantismo. E a partir deste momento o cristianismo tornou-se moderno” (FOUCAULT, 2009, p.228).

existência, desde a época helenística até o início do cristianismo, o cinismo foi, na paisagem da filosofia, do pensamento, da sociedade greco-romana, ao mesmo tempo muito familiar e estranho” (FOUCAULT, 2009, p.213). O cinismo é como o espelho quebrado que faz com que a imagem pela qual a sociedade antiga reconhecia como sendo a sua própria, seja deturpada. Ele interrompe o reconhecimento por um estranhamento:

O cinismo teria de algum modo o papel de espelho quebrado para a filosofia antiga. Espelho quebrado em que todo filósofo pode e deve se reconhecer, em que ele pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo daquilo que ela é, daquilo que ela deve ser, o reflexo do que ele mesmo é e do que ele mesmo gostaria de ser. E, ao mesmo tempo, neste espelho ele descobre algo como uma careta, uma deformação violenta, feia, desengonçada [*disgracieuse* no original], em que ele não poderia em hipótese alguma reconhecer a si ou a filosofia (FOUCAULT, 2009, p. 214).

4.4.4 A vida verdadeira cínica como vida transgressiva.

Vários temas e alguns conceitos que abordamos anteriormente parecem cruzar com os estudos de Foucault sobre o cinismo. Talvez isso seja mais um sinal de que, como afirma Gros, este curso é “como um testamento filosófico” em que Foucault inscreve, “a totalidade de sua obra crítica” (GROS, 2009, p.314). Contudo, afirmar que há um cruzamento com textos de outros períodos não significa fazer uma projeção anacrônica. Não se trata de rebater integralmente o cinismo antigo nos escritos anteriores de Foucault. Trata-se de desenvolver certos temas e conceitos em comum entre as pesquisas de Foucault sobre o cinismo e certos temas do pensamento de Bataille e Blanchot que, como mostramos, foram incorporados pelo mesmo. Os temas em comum dizem respeito à vida revolucionária e à posteridade estética do cinismo; a reflexão conceitual comum diz respeito aos temas da finitude, dos limites, e da alteração.

O conteúdo do curso derradeiro de Foucault permite esse tipo de hipótese na medida em que, na aula de 29 de fevereiro, defende que o cinismo se desdobra para muito além da antiguidade. Evidentemente, essa desdobra se dá não como doutrina, mas como atitude ou modo de ser. Segundo o filósofo, pode-se falar de um “cinismo trans-histórico” (FOUCAULT, 2009, p.161) a partir de suas posteridades com os movimentos mendicantes medievais e o ascetismo cristão com seus episódios de heresia, insolência e martírio; mas também com a figura da vida revolucionária como escândalo da verdade manifestado num modo de viver destoante para com a vida da maioria; finalmente, a partir de sua posteridade estética em diferentes épocas, mas especialmente na modernidade com a questão da vida

artista [*vie artiste*], a recusa da representação na arte, a recusa da tradição dos valores e cânones estéticos, e a irrupção, na arte, dos elementos considerados baixos pela cultura.

Primeiramente, em se tratando da repercussão temática, pensamos haver uma repercussão interna dos escritos anteriores de Foucault em sua menção à vida revolucionária no XIX. Essa repercussão diz respeito não à dimensão da revolução enquanto projeto político, mas como militância e forma de vida escandalosa, tema que parece cruzar com os escritos sobre a espiritualidade política. Em *A coragem da verdade* Foucault dirá que a militância política oitocentista fazia da vida um testemunho da verdade que entrava em profundo conflito com as formas de vida admitidas: “(...) é o militantismo como testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência. Esse estilo de existência, próprio do militantismo revolucionário que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade” (FOUCAULT, 2009, p.170). Esse também seria o caso do niilismo russo e do anarquismo europeu e americano, e ainda, para Foucault, é o problema da ligação entre anarquismo e terrorismo, isto é, do sacrifício de si e dos outros “como uma espécie de passagem ao limite, passagem dramática ou delirante dessa coragem pela verdade que havia sido posta pelos gregos e a filosofia grega como um dos princípios fundamentais da vida verdadeira” (FOUCAULT, 2009, p.170). Deste modo, pode-se dizer que a questão da espiritualidade política trabalhada no período de 1978-1979 parece respercutir na vida revolucionária como vida outra, em ruptura com as normas sociais. Pois a espiritualidade que Foucault detectou nas revoltas que precederam a revolução iraniana, ao que tudo indica, dizia respeito à luta por uma vida outra e um mundo outro. Neste sentido, sem que sejam necessárias significativas distorções, a espiritualidade seria um elemento característico da vida revolucionária, pronta para se sacrificar ao expor-se desarmada diante de um exército armado e treinado¹²². Neste caso, a vida revolucionária ainda cruza com o tema da finitude, visto estar pronta para sacrificar-se na manifestação da verdade de que apenas uma vida outra pode dar lugar a um mundo outro.

Em segundo lugar, ainda com relação à repercussão temática, a posteridade cínica na estética parece abrir espaço para encontrar, especialmente em Bataille (devido a seu envolvimento com o meio artístico), um desdobramento tardio deste cinismo. Muito embora

¹²² É preciso ressaltar, contudo, a questão de fazer o outro morrer no escândalo da verdade não consta na atitude cínica. Muito embora a questão do cinismo trans-histórico não se estrutura pela doutrina cínica, mas pelo eixo modo de vida, ainda assim, este seria um elemento novo a demandar mais pesquisa. O modo como posteriormente entrou em cena, no Irã, precisamente o contrário de uma vida outra, isto é, uma vida que deveria ser sempre a mesma, o mais conforme possível a um código revelado, estrito, igual para todos e que se fazia cumprir por táticas de terrorismo de Estado muito semelhantes às do regime anterior, talvez seja um sinal do quão politicamente perturbadora é a vida revolucionária, e do quão politicamente estratégica é a questão do *bíos*, desde a antiguidade até a atualidade.

Foucault mencione Baudelaire, Flaubert, Manet, Beckett, Francis Bacon e Borroughs, talvez alguns contos de Bataille também remetam à idéia de que

a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura, da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento¹²³ [*mise à nu* no original], do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência. Essa prática da arte como desnudamento e redução da existência ao elementar é algo que se mostra de uma maneira cada vez mais sensível a partir, sem dúvida, de meados do século XIX (FOUCAULT, 2009, p.173).

Ao levarmos isso em consideração, é possível compreendermos parte do atrito entre Breton e Bataille. No segundo manifesto surrealista, Breton diz que Bataille somente “considera no mundo o que há de mais vil, de mais desencorajador, e de mais corrompido (...)” (BRETON, 2000, p.132). É provável que essa impressão de Breton provenha do caráter cínico dos romances e ensaios de Bataille, cronologicamente mais tardios e já próximos da captura da literatura pela circulação mercadológica e editorial.

Por sua vez, para além das repercussões do cinismo na história, o cruzamento da vida cínica antiga com os temas da transgressão e da finitude parecem apontar para a sedimentação certos elementos do pensamento de Bataille e Blanchot naquele de Foucault. Primeiramente podemos destacar a finitude. Já mostramos como o tema da finitude percorre desde o artigo de 1963, até as reflexões sobre a filosofia como diagnóstico do presente e os escritos sobre a crítica e a espiritualidade política. Contudo, a finitude aparece ainda na parresía, não apenas no caso cínico, mas em sua dimensão muito mais geral. A finitude está presente na parresía na medida em que ela expõe aquele que fala a um risco indeterminado cujo limite é, precisamente, o maior de todos os limites, ou seja, a morte. Neste sentido, a parresía retoma o tema da experiência-limite, mas o recoloca a partir de uma aleturgia pela qual a verdade se manifesta escandalosamente na vida, e não num conteúdo de conhecimento.

Como experiência-limite, a parresía também coloca o problema da alteração daquele que enuncia e daquele que escuta. Evidentemente, esta alteração se dá em diferentes termos para o locutor e para o interlocutor. Foucault menciona rapidamente a alteração do lado do

¹²³ Seria preciso investigar o papel e a importância da figura do desnudamento em Bataille. Em *L'expérience intérieure*, por exemplo, ela é invocada na medida em que se trata de subtrair à experiência toda referência ao conhecimento e à moral: “Nós somos totalmente desnudados [*mis à nu*] apenas indo sem trapaças ao desconhecido. É a parte de desconhecido que dá à experiência de Deus – ou do poético – sua grande autoridade. Mas ao final o desconhecido exige o império sem partilha” (BATAILLE, 2009, p.17). Marion Avarguès chama atenção para o fato de que “ficar nu é baixar sua capa protetora para se revelar na maior simplicidade, na maior miséria. Eis que a experiência interior exige, justamente, esse processo de desnudamento [*mise à nu*], de aumento da indigência” (AVARGUÈS, 2012, p.43). Esse desnudamento em Bataille diz respeito a livrar-se do fardo da cultura, especialmente “a moral e a linguagem” (AVARGUÈS, 2012, p.44).

locutor, a qual se dá por uma necessária vinculação entre sua vida e aquilo que foi dito. Isso significa ser preciso que haja “(...) uma retroação, que faz que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito, ou que, ao produzir o acontecimento do enunciado, o sujeito modifique, ou em todo caso afirme, determine e precise qual é seu modo de ser na medida que fala (...)” (FOUCAULT, 2008a, p.66). Finalmente, podemos dizer que a retroação do enunciado parresiástico é parte de um exercício pelo qual, ao arriscar-se, aquele que diz se coloca à prova tanto com relação à sua coragem, quanto a seu modo de vida. Logo, a provação do parresiasta é uma forma de alteração do sujeito¹²⁴.

Do lado do interlocutor, a reação à parresía pode ir até a fúria que levaria à morte do locutor, mas também pode levar à conversão brusca à verdadeira vida cínica. Este seria o caso de Hiparquia, que apaixonada pelo cínico Crates, ameaçou se matar caso não o tivesse. Quando a família de Hiparquia chama Crates para convencê-la a desistir de sua idéia, Diógenes Laércio menciona a história de seu fracasso e da conversão de Hiparquia:

Ele [Crates] fez tudo o que podia para isso. Mas finalmente, não chegando a convencê-la ele se levantou, despiu-se diante dela e lhe disse: ‘Eis o seu marido, eis o que ele possui. Decida-se, pois você não será minha mulher se não compartilhar do meu gênero de vida’. A jovem moça o escolheu, vestiu-se como ele, o seguiu por todo lugar, fez amor com ele diante de todos, e ia fazer as refeições com ele (DIOGÈNE LAËRCE, 1965, p.44).

Finalmente, podemos dizer que o cinismo, tal como Foucault o apresenta, carrega uma dimensão de experiência-limite na medida em que abre espaço para a retomada dos temas da transgressão e do limite. O modo como Foucault analisa os efeitos da divisa cínica de *alterar o valor da moeda* sempre faz referência a uma passagem ao limite, de modo que é esta divisa, juntamente à manifestação corpórea da verdade, que faz com que os valores da verdade sejam transvalorados. Na medida em que a transgressão batailliana analisada no artigo de 1963, como explorado no começo desta tese, seria justamente uma condução dos valores aos seus respectivos limites, de certo modo, estamos diante do mesmo movimento quando o cínico altera o valor da moeda. Na transgressão cínica, não se trata de opor-se aos valores admitidos a partir de seu exterior, mas de leva-los aos seus limites, de modo a introduzir-lhes uma diferença que os torna, até certo ponto, estranhos. Neste sentido, a transgressão cínica está em

¹²⁴ Contudo, é preciso matizar a aproximação com uma experiência-limite quanto ao à ênfase na dimensão *ateleológica* que ela adquire no caso de Bataille, e que Foucault bem ressaltou em seu manuscrito (sobre isso ver o item “Escrever livros-experiência: comunicar uma alteração”). Muito embora a questão de uma teleologia ética na parresía e na ascética cínica não seja colocada por Foucault, podemos levantar a questão do papel exemplar (ainda que escandaloso) que a vida cínica pretendia assumir diante dos outros. No caso de Bataille esse viés exemplar é inexistente.

estreito acordo com a figura do espelho quebrado, uma vez que introduz uma fissura de estranhamento nas convenções sociais sem opor-se a ela do exterior.

Lembremos que uma palavra transgressiva, tal como definida em *Loucura, ausência de obra*, é aquela que submete uma palavra aparentemente conforme ao código reconhecido, a um outro código cuja chave é dada por ela mesma. Um exemplo são os jogos de palavras analisados em *Raymond Roussel* – também expostos anteriormente – através dos quais o sentido admitido das palavras as mais cotidianas é desviado. Essa interrupção do sentido da linguagem cotidiana por seu desdobramento diferencial (o próprio ser da linguagem moderna) é como um cinismo na linguagem, pois faz com que a linguagem literária seja como um espelho quebrado da linguagem cotidiana. Trata-se de um espelho que a replica a linguagem cotidiana, mas, ao mesmo tempo, introduz uma diferença que a torna irreduzível e que expõe a arbitrariedade da própria linguagem cotidiana.

Foucault dirá que o cinismo filosófico antigo, ao fazer o jogo de um espelho quebrado ou de uma careta da verdadeira vida, seria como um ecletismo de efeito inverso. Pois se ele retoma alguns dos mais recorrentes princípios das filosofias de sua época, isso não é para fazer com que eles sejam mais facilmente admitidos e integrem um consenso moral e intelectual:

Eu diria que o cinismo é um ecletismo com efeito inverso: ecletismo, pois ele retoma alguns dos traços mais fundamentais que se pode encontrar nas filosofias que lhe são contemporâneas; de efeito inverso porque ele faz dessa retomada uma prática revoltante, prática revoltante que não instaurou, de forma alguma, um consenso filosófico, mas ao contrário, uma estranheza na prática filosófica, uma exterioridade¹²⁵, e mesmo uma hostilidade e uma guerra (FOUCAULT, 2009, p.214).

Contudo, se podemos dizer que a dinâmica de uma palavra transgressiva e o conceito de transgressão apresentados no escritos da década de 1960 seriam muito próximos do modo como o cinismo antigo muda o valor das convenções, neste último caso a transgressão se dá na própria vida. Isso significa que deveríamos fazer referência não a uma palavra transgressiva, mas a um *bíos* transgressivo. Essa transgressão, apesar de também operar em termos de desdobra do familiar no estranho e da condução aos limites, ainda diz respeito a algo que não era central nos textos sobre literatura; isto é, diz respeito à verdade – porém a verdade tomada não em sua estrutura epistemológica, mas em sua forma aletúrgica. É ao fazer

¹²⁵ Neste caso Foucault usa o termo exterioridade, o que o faria entrar em contradição. Contudo, pensamos que é muito mais importante pensarmos a exterioridade nos termos de limiar que de um fora absoluto.

uma aleturgia como escândalo da verdade manifestada no *bíos* que o cínico altera os valores e faz da vida verdadeira uma experiência-limite.

CONCLUSÃO

Após todo o percurso apresentado nessa tese, podemos dizer que as reflexões de Foucault em torno à experiência, apesar de não tomarem a densidade teórica de um conceito sempre retomado no centro de suas investigações, são fundamentais para a constituição de seu pensamento. A possibilidade de fazer da análise das declinações da experiência uma maneira de atravessar transversalmente diferentes momentos do pensamento foucaultiano, assim como de estabelecer suas conexões com outras noções que gravitam em seu entorno, atesta que sua importância deveria ser investigada mais a fundo. Neste sentido, nossa tese é apenas um esforço inicial para tal investigação, porém um esforço que mostra como sua realização pode ser feita apenas através de um redimensionamento da importância do pensamento de Georges Bataille e Maurice Blanchot para Foucault. Como o leitor deve ter notado, defendemos que essa importância foi subestimada por boa parte dos textos de comentadores.

O modo como parte da bibliografia secundária tratou a obra de Foucault, com a tripartição temporal e temática convencionada, tornou-se, em algum momento, não um mapa geral que ajuda a situar-nos no interior da gigantesca produção foucaultiana, mas uma espécie de delimitação de três caminhos que quase nunca se cruzam¹²⁶. Segundo aquela perspectiva de interpretação seria estranho que *História da loucura* trouxesse questionamentos de viés ético, e que *As palavras e as coisas*, a despeito de questionar o humanismo, colocasse questões de ordem política. A unidade do autor e da obra foi substituída por três unidades menores, mas ainda assim unidades, que foram estabelecidas através de uma leitura retrospectiva. Com isso, foram perdidas muitas tensões internas ao pensamento foucaultiano, especialmente nos escritos da década de 1960, quando não era evidente a Foucault quais seriam seus trabalhos futuros. Com isso, também foram deixadas de lado as possíveis abordagens transversais do pensamento foucaultiano, sem, contudo, haver suficientes argumentos teóricos e filológicos para tal. Tornou-se natural e necessário fazer trabalhos que tratem ou apenas da década de 1960, ou apenas de 1970, ou apenas de 1980.

Outra vertente de comentadores, os quais procuram fazer Foucault responder a questões de uma vertente da história da filosofia que se obstina em estabelecer uma separação entre o empírico e o transcendental, o objetivo e o subjetivo, fizeram da abordagem da

¹²⁶ Devo agradecer à professora Salma Tannus Muchail por sua insistência em dizer que os eixos do poder, do saber e da ética sempre estiveram presentes em Foucault, muito embora não da mesma maneira. Suas intervenções no Colóquio Internacional Foucault da PUC-SP em 2010 e no lançamento de *O corpo utópico, As heterotopias* (FOUCAULT, 2013c) na PUC-PR em junho de 2014 serviram de guia para nossa postura nesta tese.

questão da experiência em Foucault uma espécie de caça ao transcendental ou ao empírico. Esse tipo de leitura, cujo maior expoente é Béatrice Han, em linhas gerais defende que Foucault deveria encaixar seu pensamento em um desses dois domínios, ou ainda, que deveria escolher entre levar a cabo seu nietzschianismo e assumir a impossibilidade de uma auto-constituição do sujeito (um Nietzsche que, por sinal, só existe sob o problemático crivo de Heidegger), ou fazer uma ontologia hermenêutica que lhe permita escapar “verdadeiramente” das “aporias ligadas à sua concepção intelectualista do sujeito” (HAN, 1998, p.321). Muito embora esse tipo de leitura tenha trazido, e ainda possa trazer algumas contribuições aos estudos sobre Foucault, ela sustenta uma interpretação excessivamente unilateral de Nietzsche e Foucault, não atribui a devida importância à reflexão foucaultiana sobre a história e o tema da descontinuidade, não coloca a questão da dimensão ficcional de seu trabalho, e mantém nas sombras um conjunto de pensadores cuja importância Foucault nunca deixou de ressaltar para sua formação. O diálogo aberto e literal de Foucault com Bataille, Blanchot, Klossowski, e mesmo com Roger Laporte, em textos já publicados no período em que Han escreve seu livro, é muito mais produtivo para compreendermos seu pensamento, ao invés de um diálogo oculto e aporético com Heidegger¹²⁷ que, por sua vez, só pode levar a conclusões apressadas. Naquele diálogo aberto e literal, encontramos precisamente uma concepção de experiência que não é empírica e nem transcendental, em que aquilo que está em questão é uma saída do sujeito para fora de si mesmo, sem um ponto de chegada que orientaria esse movimento.

Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault resumirá da seguinte maneira os três eixos que definem a sexualidade como uma “experiência historicamente singular”: “(...) a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática, e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (FOUCAULT, 2010c, pp.10-11). Isso significa, como bem observou Han, tratar-se, neste caso, de uma noção de experiência tripartida. Contudo, ela de forma alguma conduz Foucault a uma aporia entre a objetividade e a subjetividade da experiência. Pois além do terceiro eixo não remeter a uma consciência fundadora, mas a uma análise dos modos históricos de relação para consigo e com os outros, entre os quais pensar-se como consciência fundadora é apenas um dentre vários modos, de modo algum a tripartição da experiência a

¹²⁷ Seria preciso ainda se perguntar se essa relação, em Han, é mesmo um diálogo. Pois, ao final, o texto não deixa qualquer espaço para um desenvolvimento próprio do pensamento foucaultiano, obrigando-o a escolher entre uma leitura heideggeriana de Nietzsche ou uma ontologia hermenêutica heideggeriana. Ou seja, ao invés de diálogo pode estar em jogo, antes de tudo, uma subsunção. Para um diálogo Foucault-Heidegger que não toma a forma de uma subsunção ou a da imposição de que um responda às perguntas do outro, ver *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (DUARTE, 2010). Um texto de Heidegger que poderia organizar um diálogo com Bataille e Foucault, pela sua crítica à experiência em Hegel, é *O conceito de experiência em Hegel*, presente em *Caminhos de Floresta* (HEIDEGGER, 1998).

reduz a um conjunto de dados empíricos. Neste sentido, discordamos de Han quando ela afirma que:

Então, encontramos com relação à experiência – o que de forma alguma é um acaso – a ambivalência que havia governado a elaboração dos conceitos de *a priori* histórico e de *épistémè* durante o período arqueológico, no sentido em que a noção de experiência não deve designar nem um conjunto de condições materiais que fariam o papel de infraestrutura, nem um processo subjetivo (HAN, 1998, p.253).

Apesar de não tratarmos da noção de *a priori* histórico e nem de *épistémè* nesta tese, pensamos que esse tipo de afirmação seria desfeito quando notamos que Foucault, diferentemente de Kant, parte do princípio de que há linguagem, e não de que há conhecimento. Daí a possibilidade de se estudar as regularidades e transformações históricas de diferentes modos de discurso¹²⁸. Porém, o principal nesta menção de Han está no seu silêncio. Trata-se de sua negligência quanto ao fato de que a pesquisa sobre as regularidades e transformações históricas desses três eixos que constituem a sexualidade deve operar uma transformação no presente e naquele mesmo que faz essa pesquisa. Se Han bem ressaltou que a centralidade da pesquisa foucaultiana seria o papel da verdade na formação da subjetividade, ela anula arbitrariamente o pensamento foucaultiano ao buscar uma fundação transcendental para este: “Mas como pensar semelhante constituição, e, sobretudo, fundar em direito sua possibilidade teórica?” (HAN, 1998, p.257).

Ao fazer este questionamento, além de deixar claro que a autora não atribui a devida importância ao papel de Nietzsche para que Foucault pense a verdade como invenção¹²⁹, assim como as implicações de seu diagnóstico sobre a morte de Deus, Han também parece desconsiderar o que seriam livros-experiência. Essa desconsideração poderia ter sido contornada caso fosse dada a devida atenção à entrevista com Trombadori, ou ainda, à explicação de Foucault para os deslocamentos de seu pensamento no prefácio a *O uso dos prazeres*:

Quanto ao motivo que me impulsionou, ele foi muito simples. Espero que, para alguns, ele será suficiente por si mesmo. É a curiosidade – em todo caso, o único tipo de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite *separar-se de si mesmo* [*se dépendre de soi-même* no original, nosso grifo]. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não,

¹²⁸ Neste sentido, Foucault parece deixar de lado a noção de *épistémè* muito mais pela sua ênfase nas relações de poder e a necessidade de rever a grade analítica tradicional da filosofia política, que por uma ambivalência empírico-transcendental.

¹²⁹ Sobre isso ver o livro de Candiotti *Foucault e a crítica da verdade* (CANDIOTTO, 2010b), assim como *Verdade e loucura no nascimento da arqueologia*, de Thiago Fortes Ribas (RIBAS, 2014).

de certa maneira, e tanto quanto possível, o *descaminho* [*égarement* no original, nosso grifo] daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir (FOUCAULT, 1984, p.14).

Um conhecimento que permite ao sujeito desprender-se de si mesmo, e que assegure seu descaminho, que desloque seu olhar e o faça ver a invisibilidade do visível, que altere o modo como ele pensa, não é um conhecimento que se desenvolve pelo acúmulo de verdades, mas que produz uma dessubjetivação tanto naquele que conhece assim como nos outros que o acessam. Neste sentido, na introdução de 1984 encontramos quase a mesma definição de um conhecimento veiculado por um livro-experiência, tal como na entrevista com Trombadori (do período 1978-1980), quando se trata de Bataille e de Blanchot. Deste modo, cruzando a entrevista com o prefácio de 1984, podemos dizer que mostrar como a experiência da sexualidade emergiu através da interação entre modos de condução de si mesmo, de condução dos outros e da produção de discursos verdadeiros, constitui também um desafio para que nós mesmos façamos uma experiência. O uso transitivo e intransitivo da experiência é, logo, inseparável. Como diz Foucault, a experiência não é nem verdadeira nem falsa (ver ítem 4.3), mas uma ficção que produz uma transformação no modo com essa tripartição da experiência da sexualidade ainda ressoa hoje em nós.

Logo, ao invés procurarmos, em Foucault, uma fundação transcendental do conhecimento ou sua referência a um domínio empírico, e ao invés apontar a falta de uma ontologia hermenêutica, Bataille e Blanchot são os pensadores que devem ser interrogados e analisados (juntamente a Nietzsche) para pensarmos os usos foucaultianos da noção de experiência. Essa noção batailliana e blanchotiana de experiência é a chave para entendermos aquilo que César e Duarte nomearam como dimensão do “pensamento-escritura” de Foucault:

Trata-se, pois, da idéia de que a escritura e o pensamento de Foucault integram-se não apenas ao comunicar certas verdades ou conteúdos teóricos precisos, mas, sobretudo, porque buscam provocar e disseminar efeitos de transformação no pensador e naqueles que leem suas obras, motivo ético-político que parece ter organizado o estilo e as estratégias discursivas de seus livros, cursos e entrevistas. Segundo nossa perspectiva, o *pensamento-escritura* é um dispositivo expressivo associado à produção de *ficções*, com as quais Foucault pretendeu questionar verdades estabelecidas e produzir novos efeitos de verdade ao provocar em si mesmo e em seus leitores um estranhamento ativo, capaz de engendrar transformações no modo de viver e pensar (DUARTE; CÉSAR, 2016, p.344).

Quando Foucault não faz um uso da noção de experiência em termos transitivos, mas intransitivos, ele está referindo-se a um fazer filosófico, político, ético, artístico (relativos não

apenas a ele mesmo), que deve ser pensando nos termos de uma experiência-limite, pela qual deixamos de ser nós-mesmos e convidamos os outros a também deixarem de ser o que são. Assim, fazer uma história das práticas que separam a razão de seu outro, da relação da medicina com a morte, dos métodos de punição e de produção de verdade sobre os homens, a história pela qual os homens se produziram e produziram os outros como sujeitos que encontram na sua sexualidade a sua identidade, é um modo de deixar de ter para com a loucura, a morte, a sexualidade, os saberes sobre os homens, a mesma relação mantínhamos até então. Pensamos ser esta dimensão de experiência-limite que está presente no texto de Foucault quando ele afirma, ainda no prefácio de 1984:

Mas o que é a filosofia hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de derrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontra-la, ou quando se obstina em processá-los através de uma ingênua positividade. Mas é seu direito explorar o que deve ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. *O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela ainda for hoje o que era outrora, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si no pensamento* [nosso grifo] (FOUCAULT, 1984, pp.14-15).

Na medida em que a filosofia, enquanto atividade crítica, é uma experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não um acúmulo de conhecimentos, nos deparamos, mais uma vez, com a dimensão de experiência-limite do pensamento foucaultiano. O caminho filosófico que mais interessa a Foucault é aquele que torna possível uma saída de si mesmo e que, por sua vez, não deve ser um movimento solipsista, mas uma provocação estendida aos outros. Esta provocação com ares cínicos se dá, metodologicamente, ao se interrogar “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1984, p.15). Blanchot parece ter se dado conta desta faceta do pensamento foucaultiano já em 1961, ao articular uma reflexão própria sobre o esquecimento a uma questão filológica sobre a noção de ausência de obra. Quando temos um trabalho que se debruça sobre arquivos até então relegados ao segundo plano, que, para compreender a modernidade, privilegia a leitura de Bentham ao invés de Hegel, isto se passa na medida em que um esforço de memória sobre como viemos a ser aquilo que somos adquire sua importância ao ser subordinado ao esquecimento ativo daquilo que somos.

Esta relação entre pensamento e esquecimento, mas também morte, ausência de obra, espiritualidade e atitude crítica também foi retomada, como mostramos anteriormente, no ensaio derradeiro de Foucault sobre o esclarecimento. Quando Foucault considera a modernidade enquanto uma atitude-limite, um de seus eixos é o gesto pelo qual se considera que aquilo que somos e fazemos são acontecimentos históricos singulares. Nesta medida, se a atitude-limite mostra a historicidade dos limites que nos definem, ela abre espaço para que não mais sejamos ou pensemos o que somos ou pensamos. Ou seja, a atitude-limite faz um trabalho espiritual sobre nossos limites de modo a abrir espaço para um mundo outro e uma vida outra. Neste sentido, a verdade veiculada por esse fazer filosófico, assim como aquela do diagnóstico, é uma verdade ficcional; pois além de provir de diferenças históricas, também produz uma alteração ético-política no presente e naqueles que a ele pertencem. Neste sentido, se Gros mencionou que, em Foucault, haveria “uma filosofia da alteridade que, por não ser enunciada sistematicamente, dá seu impulso ao pensamento” (GROS, 2009, p.327), podemos dizer que, apesar de não sistematizada, muitos de seus elementos podem ser encontrados no pensamento de Bataille e de Blanchot, notadamente em torno às suas reflexões sobre experiência.

O percurso que reestabelecemos, ao menos em parte, pela trajetória desta tese, desde a noção de ausência de obra, até as reflexões sobre o ser da linguagem, a morte, a relação entre crítica, limite, experiência e espiritualidade, o complexo papel do diagnóstico, da história, passando pela insurreição e pelo cinismo antigo, são apenas o começo para um melhor redimensionamento da importância do pensamento de Bataille e de Blanchot para a constituição daquele de Foucault. Este redimensionamento mostra como sua importância foi muito maior que aquela que lhes foi atribuída até então, e que nosso trabalho precisa ser continuado por pesquisas futuras. Contudo, é certo que a noção derradeira de experiência em Foucault deve ser pensada enquanto uma verdade ficcional que, por sua vez, está no ponto em que a ética, a política e a verdade se articulam a partir de uma alteração.

Como este trabalho percorreu uma grande extensão do pensamento foucaultiano, ao mesmo tempo em que o articulou com certas dimensões do pensamento de Bataille e de Blanchot, ficam abertas novas perspectivas para trabalhos posteriores. Em primeiro lugar, seria preciso continuar a fazer uma análise dos volumes V e VI das obras completas de Bataille, dedicando especial atenção a seu livro *Sur Nietzsche*. Ao compreender o modo como Bataille lê Nietzsche, especialmente como aborda os temas da transcendência, da imanência e da experiência interior, seria possível estabelecer com maior profundidade pontos de

convergência e de divergência entre sua leitura e aquelas que Foucault propôs em diferentes momentos. Do lado de Foucault, destacar-se-ia tanto *Nietzsche, Freud, Marx*, quanto *Nietzsche, a genealogia e a história*, o curso de 1971 *Leçons de la volonté de savoir*. Também seria preciso continuar a pesquisa a ser feita nos *Archives Foucault* da BNF sobre o material das aulas sobre “Nietzsche e a genealogia”, ministradas em Vincennes em 1969 (DEFERT, 2001a, p.45), mas também continuar a pesquisar seus escritos sobre Bataille e Blanchot.

Ainda com relação aos volumes V e VI das obras de Bataille, seria preciso investigar os escritos *Méthode de méditation, Le coupable, L'alleluia, L'amitié, Le rire de Nietzsche, Discussion sur le péché* e, passando para o volume VIII, suas *Conferences sur le non-savoir*, ministradas entre 1951 e 1953. A importância destas conferências se mostra no modo como o não-saber aparece, já em *L'expérience intérieure*, para dar conta dos efeitos de uma experiência que não parte e nem termina num ato fundacional. É muito provável que essas conferências possam ajudar a lançar mais luz no viés também não fundacional da crítica foucaultiana.

Em segundo lugar, como dissemos, o trabalho de Foucault também pode lançar luz nos de Bataille e de Blanchot. No caso de Blanchot, poderíamos dar destaque não apenas a seus escritos teóricos, mas ao cruzamento entre seus escritos e sua atuação política¹³⁰. Este seria o caso, por exemplo, do manifesto coletivo que ele ajudou a redigir em 1960 e que foi assinado por um total de 121 artistas, intelectuais e estudantes. O texto ficou posteriormente conhecido como “O manifesto dos 121”, mas seu título é “Declaração sobre o direito à insubmissão na guerra da Argélia”¹³¹. Nenhum grande órgão de imprensa o publicou, mas apenas revistas de menor circulação, como *Vérité-Liberté*, em 6 de setembro de 1960. Contudo, Denys Mascolo enviou mais de dois mil exemplares a destinatários dentre os quais figuravam os ministérios do governo e o próprio palácio do Eliseu. O manifesto também foi intensamente reproduzido no estrangeiro (BIDENT, 1998, p.399).

Esta declaração coletiva, logo, anônima, na medida em que não deve ser concebida como tendo uma autoria única, se dá num contexto de intensificação da Guerra da Argélia, até então colônia francesa. A atuação francesa na guerra era contestada difusamente pela

¹³⁰ Em seu texto sobre o tema da ressurreição não-dialética em Blanchot, pensada como ressurreição da morte, Jean-Luc Nancy chamou atenção para como a vida em retiro de Blanchot está em profundo acordo com seus textos. Esse retiro, contudo, deve compreendido como um modo de ser, um modo de exposição: “De uma maneira sutil, a vida de Blanchot, cuja íntima retirada terá permitido a afirmação e a exposição de uma vida inteiramente outra, cuja ausência declarada terá engajado a mais insistente presença pública de uma vida retirada na morte da existência objetivada, e identificada na pessoa e na obra – esta vida de Blanchot, desta forma, não ocultada, mas ao contrário, a mais publicada de todas as vidas, consistiu em uma vida ressuscitada em vida, pela própria publicação de sua morte sempre em obra” (NANCY, 2016, pp.259-260).

¹³¹ Ver o texto completo, com tradução sob nossa responsabilidade, nos anexos.

sociedade, visto que ela parecia ser conduzida essencialmente por setores das forças armadas que escapavam aos limites legais, como a Brigada dos Paraquedistas. Liderados na época por Jacques Massu, os paraquedistas, juntamente com as brigadas chefiadas por Paul Aussaresses, protagonizaram torturas e assassinatos sistemáticos de membros do Fronte de Libertação Nacional e de civis que apoiavam a luta dos argelinos¹³². Neste contexto, as forças armadas francesas começaram a recrutar compulsoriamente cidadãos para o front de guerra, e atitudes de deserção e recusa ao recrutamento começaram a intensificar-se por toda a França.

Pensamos que as considerações de Foucault sobre a atitude crítica, sobre a parresía (neste caso não estritamente a cínica), e sobre os movimentos políticos contemporâneos, podem iluminar este manifesto coletivo de modo a enriquecer seu sentido ético-político. O manifesto chama atenção para um acontecimento subvalorizado e hostilizado pelos meios de comunicação e os partidos políticos. Trata-se daqueles que, recusando o alistamento, por este atentar contra “a justa idéia que eles se fazem da verdade” (BLANCHOT, 2003, p.28), são aqueles que têm uma atitude verdadeiramente cívica. O manifesto interroga:

O que é o civismo uma vez que, em certas circunstâncias, ele se torna submissão vergonhosa? Não há casos em que a recusa a servir é um dever sagrado, em que a “traição” significa o respeito corajoso ao verdadeiro? E uma vez que, pela vontade daqueles que a utilizam como instrumento de dominação racista ou ideológica, as forças armadas se afirmam em estado de revolta aberta ou latente contra as instituições democráticas, a revolta contra as forças armadas não toma um sentido novo? (BLANCHOT, 2003, pp.29-30).

Essa declaração, contudo, recusa a posição de direção da consciência das pessoas dizendo se elas deveriam ou não lutar na guerra. Não é o caso de “dar conselhos aos homens que devem decidir-se pessoalmente diante de problemas tão graves (...)” (BLANCHOT, 2003, pp.30-31). Trata-se, sobretudo, de uma declaração de um direito que eles podem ou não invocar em virtude da verdade das circunstâncias da política francesa. Ademais, ela também visa declarar o direito à insubmissão no caso da guerra da Argélia, ressaltando os motivos justos e verdadeiros da recusa para as autoridades que julgariam os desertores, isto é, “para demandar àqueles que os julgam de não se deixar levar pelo equívoco das palavras e dos valores” (BLANCHOT, 2003, p.31).

¹³² Posteriormente, em 1961, dentro das forças armadas, nasce a Organização Armada Secreta, abertamente terrorista. Anos depois, após encontrar-se com Jacques Massu em Baden-Baden, em 1968, Charles De Gaulle dá anistia aos membros da O.A.S. Vale ressaltar que Paul Aussaresses ensinou técnicas de tortura e contra-insurreição usadas na Argélia a militares dos EUA e da América Latina em Fort Bragg, no Panamá. Ele também esteve no Brasil durante o período da ditadura, mantendo laços estreitos com João Batista de Oliveira Figueiredo.

Na medida em que as forças armadas se compõem como poder político capaz de derrubar governos¹³³, elas deixam de estar subordinadas ao povo que elegeu esses governantes, de modo que, neste caso específico, o civismo está justamente em desobedecer o Estado que está sendo influenciado por essas forças armadas sediciosas. A declaração ainda relembra um passado próximo que havia mobilizado os franceses a não reconhecer uma ordem política. Sem nomeá-la, é evidente que se trata de Vichy: “É preciso lembrar que, quinze anos após a destruição da ordem hitleriana, o militarismo francês, pelas exigências de tal guerra, chegou a restaurar a tortura e a fazer dela novamente uma instituição na Europa?” (BLANCHOT, 2003, p.29). Logo, a insubmissão é mobilizada por uma coragem da verdade; da verdade sobre a situação de desmantelamento da democracia na França e sobre o esforço pela independência argelina, considerado justo. Essa verdade existe tão somente mediante uma coragem, pois sua enunciação abre o risco de que seus enunciadores sofram as devidas sanções penais por tal declaração.

Várias considerações aproximam tanto este manifesto coletivo quanto algumas menções de Blanchot a ele em artigos e entrevistas das considerações de Foucault sobre o engajamento político contemporâneo e sobre a parresía. Sobre a parresía, temos a exposição daqueles que escrevem ao risco de condenação criminal perante as autoridades públicas por incitação à insubmissão e à deserção. Ademais, tanto do lado dos desobedientes quanto dos signatários, a declaração também parece invocar uma sintonia entre aquilo que é dito e aquilo que se é. Blanchot, junto aos outros 120, foi intimado a comparecer num interrogatório pelas autoridades judiciárias. Neste interrogatório podemos confirmar como, diferentemente da parresía antiga, a declaração assume um viés anônimo¹³⁴. Contudo, a questão de certa harmonia entre *logos* e *bíos* da parresía poderia estar em evidência ainda assim, tomando a forma do desaparecimento de si e do anonimato. Esse viés decorre do fato de que todos que assinam a declaração tornam-se coautores. Ao ser questionado pelas autoridades sobre sua autoria Blanchot dirá:

Gostaria de fazer uma declaração preliminar. Enquanto intelectual, eu declaro reconhecer-me plenamente responsável pelo texto a partir do momento em que o assinei. O fato da assinatura é essencial. Ele significa não somente que estou de acordo com o texto, mas que eu me confundo com ele, que eu sou esse texto mesmo.

¹³³ Blanchot refere-se à derrubada do governo de Pierre Pflimlin na França, a qual se deu em decorrência da ação de um grupo de militares em Alger, em 13 de maio de 1958, e que acabou por levar Charles de Gaulle ao poder sem qualquer voto. O evento acabou sendo reconhecido historicamente enquanto um golpe.

¹³⁴ Talvez o viés anônimo da Declaração possa ser estudado futuramente à luz de *O que é um autor?* de Foucault. Ela pode ajudar a ampliar o leque da postura ética imanente de esforço pelo desaparecimento do autor. Da literatura, essa postura poderia ser estudada em seu alastramento para a política. No caso de Blanchot, é possível cruzar suas menções ao viés anônimo da Declaração com os textos sobre o neutro e o impessoal.

Cada um dos signatários se identifica com o texto, tal como ele está diante de nossos olhos, tal como ele foi tornado público (BLANCHOT, 2003, p.84).

Quando interrogado se ele havia coletado assinaturas, Blanchot dirá que a expressão é equivocada, pois a gravidade do texto impede o simples ato pedir para que as pessoas o assinem, buscando com isso apenas somar nomes na lista. Blanchot dirá que “a assinatura é a participação efetiva no texto. Ninguém coletou assinaturas nos termos que o senhor disse, mas cada um pôde e precisou evocar com outros intelectuais os problemas trazidos pelo texto” (BLANCHOT, 2003, p.86). A assinatura não é apenas um gesto que visa somar nomes ao texto da declaração, mas um engajamento de si naquilo que é escrito, uma assunção de comprometimento pela escrita. Todos tiveram que refletir sobre o texto e podiam sugerir mudanças, o que torna sua participação irreduzível a um simples acordo.

Blanchot também insiste em dois pontos que poderiam ser explorados em trabalhos futuros. Primeiramente trata-se da importância atribuída à separação entre direito e obrigação, em que ao direito é atribuído o poder de engajar ativamente a subjetividade daquele que o invoca. Em segundo lugar, seria preciso abordar a importância desse direito ser extremamente circunstancial, dizendo respeito ao caso da guerra da Argélia: não se trata de uma declaração de insubordinação incondicional. Numa entrevista com Madelaine Chapsal em fevereiro de 1961, censurada pela direção da revista *L'Express*, Blanchot diz ser importante o fato de tratar-se de um “Direito à insubmissão” e não de um “Dever” – muito embora alguns tenham feito pressão para mudar o termo para obrigação sob o pretexto de que a segunda seria mais grave que o primeiro. Segundo Blanchot, um dever se embasa sempre numa “moral interior que o cobre, o garante e o justifica; quando há um dever, não precisamos de nada mais que fechar os olhos e seguir cegamente; então tudo fica simples” (BLANCHOT, 2003, p.60). Logo, um dever remete a uma moral codificada ou a uma ética de obediência a uma norma. Porém, um direito diz respeito a um engajamento ativo daquele que o invoca, de modo que, em termos foucaultianos, parece estar em jogo um trabalho ou exercício de si pelo direito auto-conferido à insubmissão. Blanchot dirá:

O direito, pelo contrário [da obrigação, *nosso acréscimo*], só remete a si mesmo, ao exercício da liberdade de que ele é a expressão; o direito é um poder livre que cada um, por si mesmo e com relação a si mesmo, é responsável, e que o engaja completa e livremente¹³⁵: nada é mais forte nem mais grave (BLANCHOT, 2003, p.60).

¹³⁵ Contudo é preciso lembrar que alguns intelectuais ressaltaram que o manifesto não oferecia qualquer apoio jurídico àqueles que teriam de enfrentar um processo criminal: “Em meados de julho Blanchot encontra René Char, que lhe faz sua principal objeção: a Declaração fomenta a insubmissão dos jovens convocados, a quem ela não fornece garantia coletiva ou jurídica alguma. Esta mesma preocupação já havia sido expressa por Roberte Antelme algumas semanas antes” (BIDENT, 1998, pp.397-398).

A importância da circunstancialidade da declaração também poderia ser investigada à luz do pensamento foucaultiano. Poderíamos questionar se restringir esse direito à insubmissão apenas à guerra da Argélia não seria uma postura intelectualmente desonesta, pois não daria conta da arbitrariedade de toda obrigação cidadã. Assim, a declaração não atingiria o fundamento de que toda obrigação perante o Estado se embasaria numa arbitrariedade. Segundo Blanchot, este não é o caso. Toda tentativa de trazer à cena uma insubmissão fundamental e irrestrita apenas iria retirar a importância do caso específico da guerra da Argélia. Declarar uma insubmissão fundamental deixaria em segundo plano a importância da atualidade dos acontecimentos da guerra e da ilegalidade da atuação das forças armadas na guerra e na política:

Em todo caso – e é conveniente indicar – a Declaração não é uma reivindicação de anarquia, negando ou contestando a autoridade do Estado em todas as circunstâncias. Aí também, aqueles que queriam que a Declaração afirmasse de princípio, em geral, o direito de recusar toda obrigação militar, na realidade só procuram um alibi; a recusa que sempre oferece, para a boa consciência, a expressão teórica de um direito absoluto e sem relação com a realidade. O que é importante, o que é decisivo, é afirmar que, na situação precisamente definida tanto pela guerra da Argélia, quanto pela transformação do poder militar em poder político, os deveres cívicos tradicionais cessaram de ter valor de obrigação. É isso que a Declaração lembra essencialmente (BLANCHOT, 2003, pp.60-61).

Ao que parece, estamos diante de um manifesto que poderia ser iluminado, em parte, por aquilo que Foucault nomeou enquanto uma atitude crítica. Trata-se de uma prática de inservidão voluntária que visa tornar públicos os justos motivos da inservidão daqueles que se recusavam a pegar em armas contra os argelinos. Trata-se de um esforço para não ser governado de um modo específico, o qual se dá em nome de um dizer-verdadeiro sobre uma guerra injusta levada a cabo por facções das forças armadas que agiam por fora de toda legalidade. Ademais, fato que precisa de maior investigação, a declaração parece acrescentar elementos irreduzíveis às práticas de desobediência civil. Muito embora ela tenha vários aspectos da desobediência, a declaração não se delimita pela reivindicação de um direito, assim como não se trata apenas de expor discordância perante um ato governamental injusto. Em certo ponto ela o é também, mas, contudo, seria preciso investigar melhor a dimensão afirmativa de Declaração.

Antes da reivindicação de um direito, trata-se de uma declaração. Antes de uma luta por reconhecimento, trata-se de uma afirmação decisória e não menos agonística; uma declaração de um direito até certo ponto negativo, ou seja, de uma insubmissão que, por sua

vez, é relativa a um caso específico. Conforme afirma Catherine Brun sobre o manifesto, ele mostra que “agir pode também ser, paradoxalmente, recusar a agir, e, neste caso, recusar a oprimir” (BRUN, 2014, p.85). Logo, os temas de uma afirmação negativa ou de uma negação positiva, que Foucault e Blanchot trouxeram no primeiro plano em seus escritos sobre Bataille, estão em evidência para além de uma discussão teórica com o hegelianismo. Trata-se de um ato de *decisão* que, nos mesmos termos da experiência batailliana, é irreduzível a todo projeto, e assim como Foucault demarcou sobre os movimentos políticos contemporâneos, não se subordina a um cálculo político. Dirá Blanchot:

Nós dizemos, contudo, que uma palavra desse tipo, palavra de julgamento, deve toda sua eficácia precisamente à recusa em fazê-la depender dos cálculos de eficácia prática e política; num certo momento é preciso que ela seja pronunciada, quaisquer que possam ser as consequências, custando o que custar. Eis sua verdade, eis sua força; é uma palavra justa (BLANCHOT, 2003, p.57).

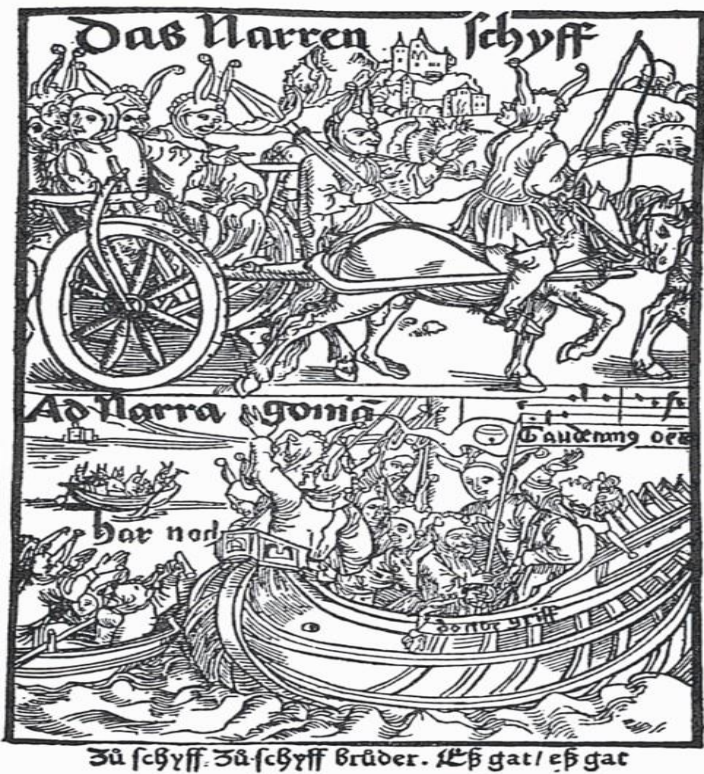
Na primeira hora da aula de 2 de fevereiro de 1983, Michel Foucault menciona que a parresía política faz aparecer uma dimensão da política que não é exatamente aquela da constituição da cidade e de suas leis. Esta dimensão das leis seria aquela da *politeía*, dentro da qual a *isegoría* é o direito dos cidadãos à palavra. A parresía depende da *isegoría*, e logo, articula-se com a *politeía*. Contudo, ela não se confunde com a dimensão das leis. A parresía diz respeito a outra dimensão da política que é a *dynasteía*. Esta, por sua vez, deve ser compreendida como o modo pelo qual o poder é exercido efetivamente, sua dinâmica, e não sua forma. Essa dimensão da política ainda diz respeito à relação do político consigo mesmo e com os outros, ou seja, a uma dinâmica política inseparável de uma ética. Foucault dirá, finalmente, que a questão da *dynasteía*, em que se insere a parresía, permite abordar a política enquanto experiência:

Enfim, o problema da *dynasteía* é o problema do que é, em si, em seu personagem próprio, em suas qualidades, em sua relação consigo mesmo e com os outros, no que ele é moralmente, em seu *éthos*, o homem político. A *dynasteía* é o problema do jogo político, das suas regras, dos seus instrumentos, do indivíduo que o exerce. É o problema da política – *eu ia dizer como experiência* [nosso grifo], isto é, da política entendida como certa prática, tendo de obedecer certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade, e que implica, de parte de quem joga esse jogo, certa forma de relação consigo mesmo e com os outros (FOUCAULT, 2008a, p.146).

Resumidamente, a *dynasteía* trata do “exercício do jogo político e do jogo político como campo de experiência, com suas regras e sua normatividade, como *experiência na medida em que implica, da parte dos que o jogam, certa relação com [si] mesmo e com os*

outros [nosso grifo]” (FOUCAULT, 2008a, pp.146-147). No manifesto dos 121, temos uma declaração de um direito que engaja aqueles que escrevem, mas que também só faz sentido quando comunicada a um público indefinido; uma declaração que diz respeito a uma situação presente marcada por uma guerra abusiva, forças armadas que agem ilegalmente, e um movimento social difuso de recusa ao serviço militar e cuja imagem fornecida pela mídia silencia suas motivações. Essa situação levou pessoas a serem injustamente condenadas por sua atitude. Tudo isso talvez faça com que essa declaração possa ser descrita através de algumas características da parresía e da atitude crítica. Mais precisamente, é possível pensar a declaração nos termos em que uma alteração política é inseparável de uma alteração ética que, por sua vez, se dá na forma de um dizer verdadeiro público que expõe aqueles que assinam a um risco. Neste sentido, a declaração talvez seja um exemplo da política enquanto uma ética, ou ainda, da política como uma experiência-limite. De toda maneira, certamente retornamos ao tema central dessa tese.

ANEXOS

Anexo I – Algumas pinturas e gravuras de *História da loucura*

Sebastian Brant – A nau dos insensatos



Hieronymus Bosch – A nau dos insensatos



Hieronymus Bosch – O juízo final



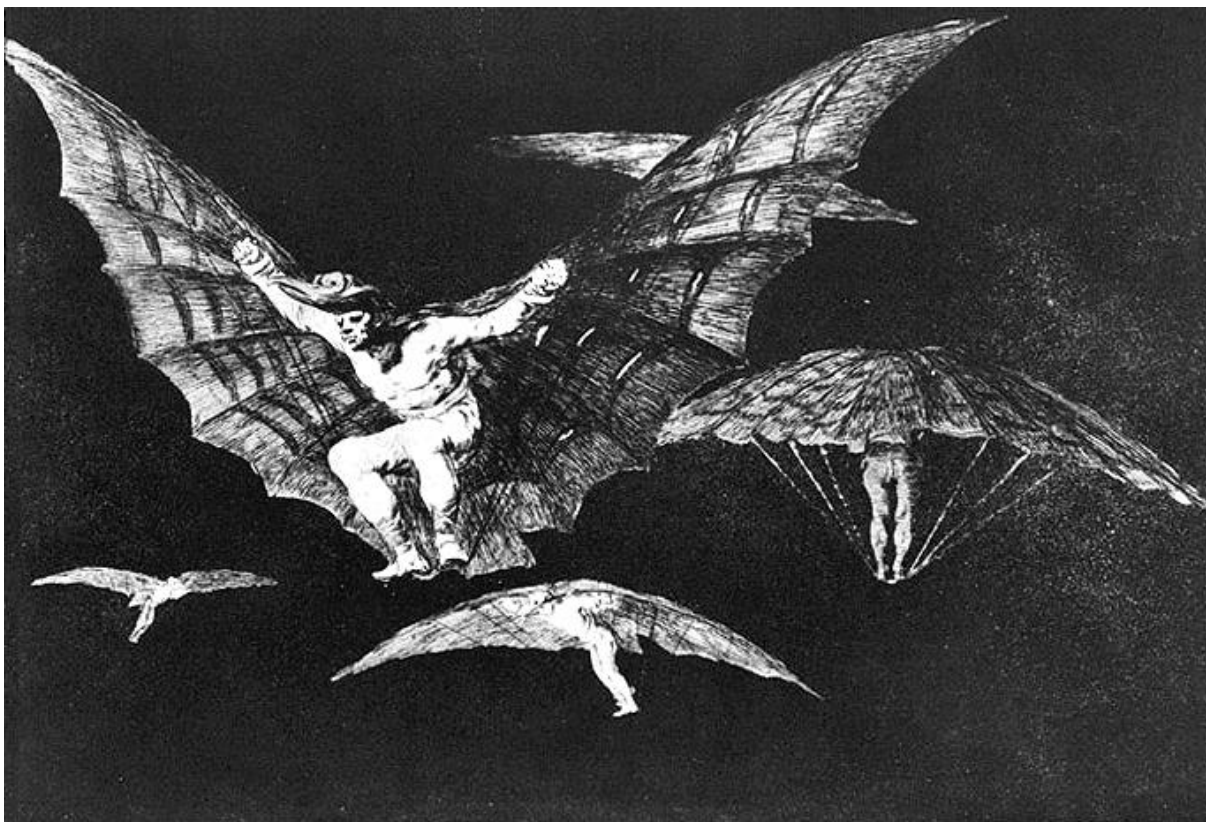
Goya – Pátio com loucos



Goya – O sono da razão produz monstros



Goya – Série Disparatados – Disparate Matrimonial, n.7



Goya – Série Disparatados – Modos de Voar, N.13



Goya – O monge



Goya – Loucura Furiosa

Anexo II

DECLARAÇÃO SOBRE O DIREITO À INSUBMISSÃO NA GUERRA DA ARGÉLIA¹³⁶

No início do mês passado de julho, sob a iniciativa de alguns dos signatários, a seguinte declaração foi submetida à reflexão de escritores, artistas, universitários, e recebeu, até esse dia, o acordo de 121 deles:

Um movimento muito importante se desenvolve na França, sendo necessário que a opinião francesa e internacional seja melhor informada dele no momento em que a nova revirada da guerra da Argélia deve nos levar a ver, e não a esquecer, a profundidade da crise aberta há seis anos.

É cada vez maior o número de franceses que são perseguidos, aprisionados, condenados por terem se recusado a participar dessa guerra ou por terem ajudado combatentes argelinos. Desnaturados por seus adversários, mas também edulcorados por aqueles mesmos que teriam o dever de defendê-los, na maior parte dos casos suas razões continuam incompreendidas. No entanto, é insuficiente dizer que esta resistência aos poderes públicos é respeitável. Protesto de homens atingidos em sua honra e na justa ideia que eles se fazem da verdade, ela tem uma significação que ultrapassa as circunstâncias em que ela se afirmou e que, não importando o resultado dos acontecimentos, é preciso retomar.

*

Para os argelinos, a luta, seja através de meios militares, seja por meios diplomáticos, não traz nenhuma ambiguidade. Trata-se de uma guerra de independência nacional. Mas qual a sua natureza para os franceses? Não se trata de uma guerra estrangeira. O território da

¹³⁶ Título original: *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie*. Na compilação de textos políticos de Blanchot, intitulada *Écrits politiques*, consta a seguinte introdução: “Início de 1960, um pouco antes do processo Jeanson sobre ajuda ao Fronte de Libertação Nacional argelino, os animadores da revista *Le 14 juillet* (essencialmente Dionísio Mascolo e Jean Schuster) decidem novamente intervir. Eles o fazem por meio de uma declaração inicialmente intitulada *Adresse à l'opinion internationale*. Antes que se imponha a versão que apresentamos aqui, haverá muitas versões desta (uma quinzena), à qual diversos escritores emprestaram suas mãos.

Reproduzir esta *Declaração* numa compilação de textos de Maurice Blanchot sem dúvidas contravém tanto o caráter explicitamente coletivo desta, quanto a vontade de ‘falar anonimamente’ que animou aqueles que a redigiram. Contudo, nos parece que a parte tomada por Maurice Blanchot, lhe dando algumas de suas formulações essenciais, nos justifica, enquanto que de forma alguma ele pode ser tomado como o “autor”. Ademais, reproduzi-la permite melhor compreender o sentido dos textos que seguem (uma “Elucidação” - *Mise au point* - e uma entrevista), referentes apenas a Blanchot, em que aparece claramente sua implicação em tal empreitada, da qual ele nunca esqueceu de afirmar que o caráter novo estaria principalmente no que ela teria de “impessoal” (BLANCHOT, 2003, p.26)

França nunca foi ameaçado. E há mais: ela é travada contra homens que o Estado coloca sob o título de Franceses, mas que, eles, lutam precisamente para deixar de sê-lo. Não seria sequer suficiente dizer que se trata de uma guerra de conquista, guerra imperialista, acompanhada de acréscimo de racismo. Há isso em toda guerra, e o engodo persiste.

Na verdade, por uma decisão que constituía um abuso fundamental, o Estado de início mobilizou classes inteiras de cidadãos com o único fim de levar a cabo aquilo que ele mesmo designava como uma imposição [*besogne* no original] de polícia contra uma população oprimida, a qual só se revoltou por uma busca por dignidade elementar, uma vez que ela exige ser enfim reconhecida como comunidade independente.

Nem guerra de conquista, nem guerra de “defesa nacional”, a guerra da Argélia tornou-se aos poucos uma ação própria das forças armadas, e de uma casta que recusa ceder diante uma insurreição da qual mesmo o poder civil, dando-se conta da dissolução geral dos impérios coloniais, parece pronto a reconhecer o sentido.

Hoje, é principalmente a vontade das forças armadas que guia esse combate criminoso e absurdo. Essas forças armadas, pelo papel político que muitos dos seus altos representantes lhe conferem, ao agirem por vezes aberta e violentamente fora de toda legalidade, traem os fins que o conjunto do país lhe confia, comprometem e arriscam de perverter a própria nação ao forçar os cidadãos sob suas ordens a se fazerem cúmplices de uma ação facciosa ou aviltante. É preciso lembrar que, quinze anos após a destruição da ordem hitleriana, o militarismo francês, pelas exigências de uma tal guerra, chegou a restaurar a tortura e a fazer dela novamente uma instituição na Europa?

*

É nestas condições que muitos franceses chegaram a colocar em causa o sentido dos valores e das obrigações tradicionais. O que é o civismo uma vez que, em certas circunstâncias, ele se torna submissão vergonhosa? Não há casos em que a recusa a servir é um dever sagrado, em que a “traição” significa o respeito corajoso ao verdadeiro? E uma vez que, pela vontade daqueles que o utilizam como instrumento de dominação racista ou ideológica, as forças armadas se afirma em estado de revolta aberta ou latente contra as instituições democráticas, a revolta contra as forças armadas não toma um sentido novo?

O caso de consciência foi colocado desde o começo da guerra. Com seu prolongamento, é normal que esse caso de consciência seja concretamente resolvido por atos cada vez mais numerosos de insubmissão, de deserção, assim como de proteção e ajuda aos combatentes argelinos. Movimentos livres que se desenvolveram à margem de todos os

partidos oficiais, sem sua ajuda, e ao final, a despeito de sua reprovação. Mais uma vez, por fora dos meios e das palavras de ordem pré-estabelecidos, *uma resistência* [grifo no original] nasceu, por tomada de consciência espontânea, buscando e inventando formas de ação e meios de luta relativos a uma situação nova, e que os grupos políticos e os jornais de opinião regiram, seja por inércia ou timidez doutrinal, através de preconceitos nacionalistas ou morais, sem reconhecer seu sentido e verdadeiras exigências.

*

Aqueles que assinam, considerando que cada um deve se pronunciar sobre atos que doravante são impossíveis de serem apresentados como peripécias da aventura individual; considerando que eles mesmos, em seu lugar, e segundo seus meios, têm o dever de intervir, não para dar conselhos aos homens que devem decidir pessoalmente com relação a problemas tão graves, mas para demandar àqueles que os julgam de não se deixar levar pelo equívoco das palavras e dos valores, declaram:

- Nós respeitamos e julgamos justificada a recusa em pegar em armas contra o povo argelino.
- Nós respeitamos e julgamos justificada a conduta dos franceses que estimam seu dever de dar proteção aos Argelinos oprimidos em nome do povo francês.
- A causa do povo argelino, que contribui de maneira decisiva para arruinar o sistema colonial, é a causa de todos os homens livres.

Assinam: Arthur Adamov, Roberte Antelme, Georges Auclair, Jean Baby, Hélène Balfet, Marc Barbut, Robert Barrat, Simone de Beauvoir, Jean-Louis Bédouin, Marc Begbeider, Robert Benayoun, Maurice Blanchot, Rober Blin, Geneviève Bonnefoi, Arsène Bonnafous-Murat, Raymond Borde, Jean-Louis Bory, Jacques-Laurent Bost, Pierre Boulez, Vincent Bounoure, André Breton, Guy Cabanel, Georges Condominas, Alain Cuny, Jean Czarnecki, Dr Jean Dalsace, Adrien Dax, Huber Damisch, Bernard Dort, Jean Douassot, Simone Dreyfus, Marguerite Duras, Yves Elléouet, Dominique Éluard, Charles Estienne, Louis-René des Forêts, Dr Théodore Fraenkel, André Frénaud, Jacques Gernet, Louis Gernet, Édouard Glissant, Anne Guérin, Daniel Guérin, Jacques Howlett, Édouard Jaguer, Pierre Jaouen, Gérard Jarlot, Robert Jaulin, Alain Joubert, Henri Kréa, Robert Lagarde, Monique Lange, Claude Lanzmann, Robert Lapoujade, Henri Lefebvre, Gérar Legrand, Michel Leiris, Paul Lévy, Jérôme Lindon, Éric Losfeld, Robert Louzon, Olivier de Magny, Florence Malraux, André Mandouze, Maud Mannoni, Jean Martin, Renée Marcel-Martinet, Jean-Daniel

Martinet, Andrée Marty-Capgras, Dionys Mascolo, François Maspero, André Masson, Pierre de Massot, Jean-Jacques Mayonoux, Jehan Mayoux, Théodore Monod, Marie Moscovici, Georges Mounin, Maurice Nadeau, Georges Navel, Hélène Permelin, Marcel Péju, José Pierre, André Pieyre de Mandiargues, Édouard Pignon, Bernard Pingaud, Maurice Pons, Jean-Baptiste Pontalis, Jean Pouillon, Denise René, Alain Resnais, Jean-François Revel, Alain Robbe-Grillet, Christiane Rochefort, Jacques-François Rolland, Alfred Rosmer, Gilbert Rouget, Claude Roy, Marc Saint-Saens, Nathalie Sarraute, Jean-Paul Sartre, René Saurel, Claude Sautet, Jean Schuster, Robert Scipion, Louis-Seguin, Geneviève Serreau, Simone Signoret, Jean Claude Silbermann, Claude Simon, René de Solier, D. de la Souchère, Jean Thiercelin, Dr. René Tzanck, Vercors, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, J.-P. Vielfaure, Claude Visieux, Ylipe, René Zazzo.

BIBLIOGRAFIA

ARTIÈRES, Philippe [et all]. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **D'après Foucault: Gestes, lutes, programmes**. Lonrai: Éditions Points, 2012.

AVARGUÈS, Marion. *La nudité totale chez Georges Bataille*. IN: **Klesis – Revue philosophique**. N.22, 2012, pp.43-60 (disponível em <<http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Varia-III-4-La-nudite-totale-chez-Georges-Bataille-Avargues.pdf>> acessado em 04/02/2017).

BATAILLE, Georges. **História do olho**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **O azul do céu**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Oeuvres complètes**. Vols: V-VI. Paris: Gallimard, 2009.

_____. **O Erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.

BERT, J-F; LAMY, Jérôme (orgs.). **Michel Foucault: un héritage critique**. Paris: CNRS Éditions, 2014.

BIDENT, Christophe. **Maurice Blanchot: partenaire invisible**. Seyssel: Champ Vallon, 2008.

BIMBENET, Etienne. **Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée**. Paris: Vrin, 2011.

BLANCHOT, Maurice. **Écrits politiques**. Paris: Lignes; Éditions Léo Scheer, 2003.

BLANCHOT, Maurice. **Écrits politiques**. Paris: Gallimard, 2008.

_____. **Faux pas**. Paris: Gallimard: 2011.

_____. **La communauté inavouable**. Paris : Les Éditions de Minuit: 2009a.

_____. **La part du feu**. Paris: Galliamrd: 2013.

_____. **L'Entretien Infini**. Paris: Gallimard, 2009b.

_____. **L'Espace littéraire**. Paris: Gallimard, 2014.

_____. **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Saint Clément de Rivière: Éditions Fata Morgana, 1986.

BRANCO, G.C. *La présence de Descartes et Kant dans l'oeuvre de Foucault*. IN: **Rue Descartes**. V.75, 2012, pp. 72-80 acessado em 11/12/2012 <

<http://www.ruedescartes.org/articles/2012-3-la-presence-de-descartes-et-de-kant-dans-l-uvre-de-foucault/1/> >.

_____. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estauto da liberdade em Michel Foucault. IN: **Cartografias de Foucault**. ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.M.; VIEGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, pp. 137-147.

BRETON, André. *Manifestes du surréalisme*. Gallimard: 2000.

BRUN, Catherine. *Genèse et postérité du “Manifeste des 121”* IN: *L’esprit créateur*. Vol. 54, N.4, Minnesota: John Hopkins University Press, 2014, pp.78-89.

CANDIOTTO, César. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. IN: **Filosofia Unisinos**, v.11 n^o1, jan/abr 2010a, pp.33-43.

_____. Ética e Política em Michel Foucault. IN: **Trans/Form/Ação**. V.22, n.2, Marília, 2010c, pp.157-175.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte; Curitiba: Autêntica; Champagnat, 2010b.

_____. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. IN: **Dissertatio**. V.40, 2012, pp.215-236.

_____. Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault. IN: **Rev. Filos. Aurora**. V.25, N.37, Curitiba: jul./dez.2013, pp.223-264.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora Phi, 2013.

CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS, 2011.

_____. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*. Nantes: Éditions Plein Feux, 2004.

COLLIN, Françoise. *La pensée de l’écriture: différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault*. IN: **Revue de Métaphysique et de Morale**. N.86, Vol 2. Paris: PUF, 2015, pp.167-178.

DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979.

DE LA HIGUERA, Javier. *Estúdio Preliminar*. IN: FOUCAULT, Michel. **Sobre la Ilustración**. DE LA HIGUERA, Javier (trad.). Madri: Tecnos, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1993.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva: 2009.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2014.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DIDEROT, Denis. *Le neveu de Rameau*. Paris: Le livre de poche, 2002.

DIOGÈNE. *Fragments inédits*. Paris: Éditions Autrement, 2014.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita. Foucault e o pensamento escritura como experiência transformadora de si e dos outros. IN: **Michel Foucault e os saberes do homem**. RODRIGUES, H.B.C; PORTOCARRERO, V; VIEGA-NETO, A. (orgs.). Curitiba: Editora Prismas, 2016.

ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amarrortu, 2003.

_____. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

_____. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amarrortu, 2009.

EURÍPIDES. **Íon**. Lisboa: Colibri, 2005.

FAVREAU, Jean-François. *Vertiges de l'écriture: Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*. Lyon: ENS Éditions, 2012.

FONTES FILHO, Osvaldo. A escrita do sujeito no *livro-experiência* de Foucault. IN: **Revista Aulas**. N.3, dezembro 2006/março 2007, pp.1-22.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

_____. **As palavras de as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Dits et écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Dits et écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012a.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- _____. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.
- _____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2012b.
- _____. **História da sexualidade: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.
- _____. *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984.
- _____. **História da sexualidade: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2010c.
- _____. **História da sexualidade: O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2010d.
- _____. *La grande étrangère: à propos de la littérature*. Paris: EHESS, 2013a.
- _____. *La société punitive*. Paris: Seuil/Gallimard: 2013b.
- _____. *Le beau danger*. Paris: EHESS, 2011b.
- _____. *Le corps utopique, Les hétérotopies*. São Paulo: N-1 Edições, 2013c.
- _____. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil; Gallimard, 2009.
- _____. *Leçons sur la Volonté de Savoir*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011c.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil/Gallimard: 2008a.
- _____. *Le naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013d.
- _____. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Chicago; Louvain: University of Chicago Press; Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- _____. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes: 2010e.
- _____. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- _____. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- _____. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2006b.

GALANTIN, Daniel Verginelli. Foucault e Blanchot: um diálogo possível a partir da ausência de obra e do esquecimento. IN: **Griot**. Vol3, N.1, Amargosa: UFRB, 2016, pp.13-36.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. IN: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *Situation du cours*. IN : **Le courage de la vérité**. *Op. Cit.* pp.314-328.

_____. *Foucault et la vérité cynique*. IN: **Aurora**. V.23, n.32, 2011, pp.53-66.

GUYOTAT, Pierre. **Éden, éden, éden**. Paris: Gallimard, 1985.

HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAN, Béatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault**. Grenoble: Millon, 1998.

HEGEL, G.F.W. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco: 2011.

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. IN: **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HOLLAND Michael. **Avant dire: essais sur Blanchot**. Paris: Hermann Éditeurs, 2015.

HOLLIER, Denis. **La prise de la concorde**. Paris: Gallimard, 1993.

IRRERA, Orazio. *Satyagraha: une aléthurgie décoloniale face au gouvernement colonial des vivants*. IN: **Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984**. LORENZINI, D.; REVEL, A.; SFORZINI, A. (orgs.). Paris: Vrin, 2013.

JAY, Martin. *The Poststructuralist Reconstruction of Experience: Bataille, Barthes, and Foucault*. IN: **Songs of Experience: modern american and european variations on a universal theme**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005.

KANT, Immanuel. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. IN: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento?”. IN: **Textos Seletos**. Ed. Bilíngüe, Rio de Janeiro: Petrópolis, 1974.

KLEIST, Heinrich von. **Sobre o teatro de marionetes**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Un si funeste désir**. Paris: Gallimard, 1963.

_____. *Le simulacre dans la communication de Georges Bataille*. IN: **Critique**, n.195-196, 1963, pp.742-750.

- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2014.
- LAËRCE, Diogène. *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*. Vols I-II. Paris: Flammarion, 1965.
- LAPORTE, Roger. *À l'extrême pointe: Proust, Bataille, Blanchot*. Paris: POL, 1998.
- _____. *Études*. Paris: POL, 1991.
- LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. Transgredir a finitude. IN: **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LIMET, Yun Sun. *Maurice Blanchot critique*. Paris: Éditions de la Différence, 2010.
- LORENZINI, Danielle. *Expériences de l'écriture chez Michel Foucault, entre maîtrise de soi et dé-subjectivation*. IN: colloque international « Intermittences du sujet : écritures de soi et disconti-nu (1913-2013) », Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3/Université Paris-Est Créteil/Université de Haute-Alsace, 21-23 mars et 4-6 avril 2013.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- _____. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- MACHEREY, Pierre. Apresentação: Foucault/Roussel/Foucault. IN: FOUCAULT, Michel. **Raymond Roussel**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, pp.VII-XXIV.
- MANRIQUE Carlos. La palabra transgressiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin). IN: **Revista de Estudios Sociales**. N°43, Agosto de 2012. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012, pp.23-35.
- McKEANE, John. *L'absence de livre à venir*. IN: *Espace Maurice Blanchot*; ISSN: 1765-291X<http://www.blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=246&Itemid=40#_ftn2>, acessado em 29 de novembro de 2015.
- MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2002.
- _____. **Perversos, amantes e outros trágicos**. São Paulo: Iluminuras, 2013.
- _____. Um olho sem rosto. IN: BATAILLE, Georges. **História do olho**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2006.

NANCY, Jean-Luc. **Demanda**: literatura e filosofia. Florianópolis; Chapecó: Ed.UFSC; Argos, 2016.

_____. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgeois, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. GC: **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. **Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: **Comum** (V. 6 - nº 17). Rio de Janeiro: FACHA, jul./dez. 2001.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PALTRINIERI, Luca. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Autogenealogia: acerca do “Tornar-se que se é”. IN: **Dissertatio**. V.42, 2015, pp.27-44.

PELBART, Peter Pál. **Da clausura do fora ao fora da clausura**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **O avesso do niilismo – cartografias do esgotamento**. São Paulo; Helsinki: N-1 Edições, 2013.

_____. *Qu'est-ce qui parle à travers nous?* IN: **Rue Descartes** Nº76, Vol 4, 2012, pp.7-19 Acessado em 22/12/2012 < <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-4-qu'est-ce-qui-parle-a-travers-nous/1/>>

_____. Vozes da desrazão no teatro da loucura. IN: **Conceito**. N.1. Lisboa: Eterno Retorno, 2005, pp.99-110

PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Paris: CF-Flammarion, 1997a.

_____. **Diálogos VI**. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Diálogos VII**. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. *Lettres*. Paris: GF- Flammarion, 1997b.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF, 2004.

PRÉLY, Georges. *La force du dehors: extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*. Encres: Éditions Recherches, 1977.

RELLA, Franco; MATI, Susanna. **Georges Bataille, filósofo**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2010.

REVEL, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Clemency: Mille et une nuits, 2010.

RIBAS, Thiago Fortes. **Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia**. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

ROUSSEL, Raymond. **Como escrevi alguns de meus livros**. Bilíngüe. Florianópolis: Cultura e Barbária, 2015.

_____. **Locus solus**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

SABOT, Philippe. *Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Foucault*. IN: CURATOLO, Bruno; POIRIER, Jacques (orgs.). **Le style des philosophes**. Dijon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, pp.327-335.

_____. *Le christianisme et son double. Foucault, lecteur de Klossowski*. IN: **Michel Foucault et les religions**. BERT, Jean-François (dir.). Paris: Éditions Le Manuscrit, 2015.

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

_____. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2006.

_____. *Pratiques d'écriture, pratiques de pensée. Figures du sujet chez Breton/Éluard, Bataille et Leiris*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

_____. *De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme*. IN: **Archives de Philosophie**. N.3, Tome 72, 2009, pp.523-540. Disponível gratuitamente em: <<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-523.htm>> acessado em 02/01/2017.

_____. *Bataille, entre Kojève et Queneau: le désir et l'histoire*. IN: **Le Portique**, 2012, pp.19-35. Disponível gratuitamente em: <<https://leportique.revues.org/2594>> acessado em 02/01/2017.

SADE. **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Os 120 dias de Sodoma**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *Un nouveau mystique*. IN: **Situations I**. Paris: Gallimard, 1993.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. IN: **Trans/Form/Ação**. v.33 n.2, Marília, 2010, pp.177-192.

SENNELEART, Michel. Situação do Curso. IN: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A crítica da razão governamental em Foucault. IN: **Tempo Social: Revista de sociologia da USP**. Vol 7, N°1-2, São Paulo: Edusp, 1995, pp.1-14.

SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault une pensée du corps*. Paris: PUF, 2014.

SOLLERS, Philippe. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

_____. *Logique de la fiction: et autres textes*. Nantes: Éditions Cécile Default, 2006.

SOUZA, Pedro de. Foucault nosso próximo. IN : **Cadernos de estudos linguísticos**. N.58, Vol.3, Campinas : Unicamp, pp.1-15.

STEPHAN Cassiana Lopes. Michel Foucault e Pierre Hadot: sobre a felicidade estoica e a experiência da alegria. IN: **Sapare Aude**. V.7, N.12, Belo Horizonte: 2016, pp.228-239.

_____. Sociabilidade e recolhimento meditativo: o cuidado de si como ética dos amantes. IN: **Princípio**. Vol.22, N.38, Natal: 2015, pp.41-62.

SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard, 2012.

SÜSSEKIND, Pedro. O mundo em forma de anel. IN: KLEIST, Heinrich von. **Sobre o teatro de marionetes**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Brasília: UNB; IPRI, 2001.

VAN CAILLIE, Céline. *Alterità della vita e alterazione del mondo. Ritorno sulla figura del cinico in Foucault e la performance drag in Butler*. IN: **Materiali Foucaultiani**, Vol.II, n.4, 2013 ,pp.95-114. <disponível em: http://www.materialifoucaultiani.org/images/06_van%20caillie.pdf> acessado em 13/11/2016.

V/A. **Acéphale**. Publicação completa de todos os 4 números. Florianópolis: Cultura e Barbarie. 2013 para vols I e II, 2014 para vols III, IV e V.

V/A. *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. Paris: Librairie Générale de France, 1992.

V/A. HOPPENOT, Éric; MANOURY, Daiana (orgs.). *Maurice Blanchot, de proche en proche*. Paris: Éditions Complicités, 2008.

V/A. HOPPENOT, Éric; MILON, Maurice (orgs.). *Blanchot et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010.

V/A. LORENZINI, D ; REVEL, A. SFORZINI, A. (org.). *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*. Paris: Vrin, 2013.

V/A. BERT, Jean-François; LAMY, Jérôme (orgs.). *Michel Foucault: un héritage critique*. Paris: CNRS Éditions, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas do governo... IN: **Imagens de Foucault: ressonâncias nietzschianas**. Rago, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VIGA-NETO, Alfredo (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **A corgem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, FAPESP, 2015.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos Ídolos* de Nietzsche. IN: **Estudos Nietzsche**. V.5, N.2, Curitiba: 2014.

Teses e dissertações.

FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Tese. Doutorado em Filosofia. Florianópolis: UFSC, 2012.

LORENZINI, Danielle. *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. Tese. Doutorado em Filosofia. Paris; Roma: Université de Paris Est-Créteil; Università di Roma Sapienza, 2014.

MAUER, Manuel: *Le concept de vie dans les travaux de Michel Foucault*. Tese. Doutorado em Filosofia. Paris: UPEC, 2012.

PELEGRINI, Maurício. *Michel Foucault e a revolução iraniana*. Dissertação. Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 2015.

RIBAS, Thiago F. **Saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault**. Tese. Doutorado em Filosofia. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2016.

SFORZINI, Arianna. *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*. Tese. Doutorado em Filosofia. Paris; Padova: Université Paris Est-Créteil; Università degli Studi di Padova, 2015.