

TIAGO VIOTTO DA SILVA

**DESCONTINUIDADE E TRANSFORMAÇÃO EM MICHEL FOUCAULT:
temporalidade, espacialidade, história**

ASSIS

2023

TIAGO VIOTTO DA SILVA

**DESCONTINUIDADE E TRANSFORMAÇÃO EM MICHEL FOUCAULT:
temporalidade, espacialidade, história**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Doutor em História (Área de conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo Nº 2017/15656-0)

ASSIS

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Laura Akie Saito Inafuko - CRB 8/9116

S586d Silva, Tiago Viotto da
Descontinuidade e transformação em Michel Foucault:
temporalidade, espacialidade, história / Tiago Viotto da
Silva. — Assis, 2023
614 f. : il.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Junior

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. História - Filosofia.
3. Historiografia. I. Título.

CDD 901

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE TIAGO VIOTTO DA SILVA, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 03 dias do mês de fevereiro do ano de 2023, às 14:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de TIAGO VIOTTO DA SILVA, intitulada **Descontinuidade e transformação em Michel Foucault: temporalidade, espacialidade, história.** A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. HELIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR (Participação Presencial) do(a) Departamento de História / UNESP/FCL-Assis, Prof. Dr. IGOR GUEDES RAMOS (Participação Presencial) do(a) Departamento de História / UNOPAR, Prof. Dr. DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR (Participação Virtual) do(a) Departamento de História / UFRN, Profa. Dra. MARÍA INÉS MUDROVCIC (Participação Virtual) do(a) Universidad Nacional del Comahue, Prof. Dr. JOÃO RODOLFO MUNHOZ OHARA (Participação Presencial) do(a) Departamento de História / UFRJ. Após a exposição pelo doutorando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: APROVADO. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.



Prof. Dr. HELIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR

Tendo em vista a qualidade da tese defendida, tanto do ponto de vista da redação quanto da contribuição à área da Teoria da História, a Banca Examinadora recomenda expressamente a publicação do trabalho.

Agradecimentos

Ninguém faz nada sozinho.

Agradeço à minha família, meus grandes amigos, meus grandes amores. Meus pais, Romildo e Maria, por tudo que me ensinaram; pela luta diária para garantir que eu e meu irmão pudéssemos estudar, nos dando, assim, o maior e mais precioso bem, o único patrimônio que realmente vale a pena; pelo carinho e apoio incondicional em todas as minhas escolhas pessoais e profissionais; por se fazerem presentes em todo o processo de escrita e, apesar da distância e das saudades, me darem forças para prosseguir e nunca desistir: *a fé não costuma falir*.

Ao meu irmão, Felipe, pelo afeto, cuidado e confiança; pelo privilégio de poder contar com sua ajuda e sua amizade, seja nos momentos mais difíceis ou mesmo nos tranquilos; pelas consultorias sempre precisas a respeito de assuntos como matemática e física que permearam as reflexões deste trabalho.

À minha esposa, Ana Clara. Todo dia, todo santo dia, é o seu sorriso que rasga a escuridão que sempre insiste em estar ao meu lado e me aponta a saída, a única saída: seguir em frente.

Às minhas tias, Rita e Zélia pelo carinho, cuidado e presença na minha vida; aos meus primos Victor, Bárbara, Leandro e Anderson Henrique.

Agradeço ao professor Hélio Rebello Cardoso Júnior, orientador, amigo e o melhor camisa 10 com quem eu já joguei; agradeço pela confiança, pelo respeito e por todas as valiosas lições recebidas ao longo de todos esses anos de trabalho, iniciados na iniciação científica; por ser um exemplo de ética e de cuidado com as pessoas; nunca teria chegado até aqui sem sua parceria.

À professora Karina Anhezini, por todas as conversas que sempre me inspiraram; por ser uma referência de trabalho intelectual e acadêmico; pela amizade iniciada desde o período de minha graduação; pela honra e privilégio de compor a banca desta tese.

Ao professor Temístocles Cezar, pela amizade, companheirismo e respeito; por todo apoio dado em minha viagem a Viña del Mar e pela companhia agradável que ajudou a tornar leve todo o período em que estive por lá, agradecimentos estes que estendo, também, à Mariluce Cardoso de Vargas (Malu) e a Pedro Telles; pela honra e privilégio de compor a banca desta tese.

Ao professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, pelo respeito ao meu trabalho, pela amizade e todas as interlocuções ao longo do período de confecção desta tese; pelas preciosas dicas e sugestões dadas no momento de minha banca de qualificação; pela inspiração para o desenvolvimento de uma escrita que, sem se eximir do rigor necessário a todo trabalho, permite que, de alguma maneira, o coração se faça presente; pela honra e privilégio de compor a banca desta tese.

À professora Maria Inês Mudrovcic, pela prontidão e generosidade de ler meu trabalho; pela honra e privilégio de compor a banca desta tese.

Aos professores e amigos João Ohara e Igor Guedes Ramos, por todas as conversas diárias, acadêmicas ou não; pela companhia ao longo de toda a escrita dessa tese; pela paciência nos meus dias de impaciência; por serem inspirações no meu trabalho; pela honra e privilégio de comporem a banca desta tese.

Ao professor Tomás Prado, por todas as conversas que me ajudaram no desenvolvimento desta tese; por ser uma presença marcante e inspiradora em minha leitura do pensamento de Foucault; por todas as dicas e sugestões preciosas dadas no momento de minha banca de qualificação; pela honra e privilégio de compor a banca desta tese.

Agradeço a todos os meus amigos e amigas que me deram companhia e força para seguir em frente aos longos dos últimos, e difíceis, anos.

À Aline, Benedito e Fernando, amigos (não só) de doutorado, com quem passei e compartilhei os últimos anos de trabalho; pelo carinho, respeito e companheirismo que sempre me ajudaram, mesmo nos momentos de hesitações.

Ao meu grande amigo Lucas de Almeida Pereira que se fez presente nos momentos mais importantes da minha vida, como agora; parceria começou a partir de debates sobre o pensamento de Foucault e que, hoje, se transformou nas melhores resenhas sobre futebol e outros assuntos; amigo que tem me ensinado a olhar com carinho para times defensivos (*pero no mucho*); amizade leve, rara e preciosa: *como uma pérola no casco de um sururu*.

Ao meu amigo Roberto Andreoni, pelas conversas diárias sobre filosofia, ou não; pela companhia de todos os dias, mesmo que à distância; pelo respeito e confiança; por me ensinar a ler e gostar de poesia. Sugestão: *um café lá em casa*.

Aos meus amigos e cunhados João Victor Magalhães Cunha e George Henrique Carvalho Magalhães Cunha, pela acolhida calorosa e pelo respeito com quem eu sou e de onde eu vim desde os primeiros dias em que nos conhecemos; agradeço pela parceria, por todo o carinho e por se fazerem presentes em minha vida; agradecimentos estes que gostaria de estender a Gilmar, Lauzimar, Bruna e Francisco (Chicó).

Aos meus amigos de infância, por estarem presentes na minha vida desde os meus 5 anos de idade, presenças estas que levarei para a vida toda: Eliseo, Lucas, Luis Carlos, Luis Antonio, Elder e Luis Gustavo.

Aos amigos e amigas que pude fazer nos períodos em que vivi em Assisterdã e na nova casa em Ourinhos, pela companhia de todas e todos ao longo desses anos e por permitirem que a caminhada se tornasse mais leve: Alexandre Simão e Lis Doreto, Priscila Sales, Luiz Henrique, Bruno Garcia, Luis Guilherme Biotto, Daniel Barroso, Douglas Maris, Luis Fernando Soares, Pedro Paulo, Marlon Luciano, Eduardo Vaccari, Jefferson Sanches, Juliano Aparecido, Pedro Henrique Victorasso, Raphael Martins, Lucas Mariani, Frederico José, Amanda Souza, Rafael Taques, Marcos Ribeiro e Rô, Deborah Perez e Caioandrêo, Francis Vinicius e Jéssica Enara, Leannndru Sussmann, Priscila Miraz, Camila Lopéz e Wellington Amarante, Rodrigo Bottari, Rodrigo Cracco, Luiz Bosco, Mariana Alice, Elaine Calça, Gesiel Neto, Fernando Zanetti, Gonzalo Montenegro, Roberto Nascimento, Stella Maris e Eurico Cabral Jr., Raphael Lino, Juliana Bessa.

À amizade e aos exímios trabalhos de Gabriela Oliveira e Priscila Rabelo de Souza que ao longo dos últimos anos me ajudaram a manter corpo e mente saudáveis.

A Bruno Garcia, Lis Doreto e Jaqueline Brito pelo excelente trabalho de tradução de meus resumos – respectivamente em francês, inglês e espanhol.

A todos os funcionários e funcionárias da Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP), em especial Auro Mitsuyoshi Sakuraba, Ana Paula da Silva e Laura Akie Saito Inafuko.

A todos os funcionários e funcionárias da Seção Técnica de Pós-Graduação da Unesp/Assis, em especial José Lino e Bruna Verza.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento e viabilização da pesquisa através do processo 2017/15656-0.

Agradeceria aos meus gatos, Meia-noite e Madrugada, e a todas as minhas orquídeas pela providencial e silenciosa companhia ao longo de todos esses anos de escrita... Mas eu jamais faria isso. Primeiro, porque seria loucura; isso não faz sentido algum. E segundo, porque eu deixaria as minhas demais plantas, especialmente as samambaias, com ciúmes.

Que todo afeto, carinho e amor que fiz questão de demonstrar aqui a tantas pessoas não gerem a falsa impressão de que não tive percalços; de que não tive, também, outros encontros... Se, como disse Raduan Nassar, *a impaciência tem os seus direitos*, penso que *a raiva também tem os seus*. Afinal, como escrever ao longo dos últimos anos que passamos sem senti-la no corpo, na pele; deixemos, então, os sentimentos nobres às pessoas nobres: se o amor recolhe, cuida e permite dar forma e fluidez a um processo é porque, antes, a raiva permitiu que tudo se espalhasse, se fragmentasse; é porque ela movimentou e deu energia; é porque ela permitiu, de alguma maneira, que algo como um sujeito pudesse ser preservado. Em alguns momentos, estamos rindo; em outros, tão-só, mostrando os dentes. Demasiadamente humana, ao mesmo tempo motor e combustível, a raiva ajuda na criação; como um *phármakon*, oscila entre o vício e a virtude, o veneno e o remédio: linha tênue e que precisa ser constantemente cuidada para que não se transforme em um ódio paralisante, que não cria e só destrói. E é aí que o amor entra em cena de novo: organizando o fluxo, organizando o tempo.

O desrespeito, a desconfiança, as afrontas e os silenciamentos são rotineiros a qualquer pessoa negra que deseje dedicar sua vida aos estudos (e ainda mais se a opção é não seguir, com docilidade, aquilo que dela se espera). Tais aspectos se tornam cada vez mais agudos em uma sociedade que flerta de maneira tão simpática com as mais atrozes formas de fascismo (das mais silenciosas às mais barulhentas) e que pratica o racismo com altivez e orgulho. Não teria outro sentimento a ser cultivado, nesse caso, a não ser uma salutar raiva, temperada com doses diárias de indignação.

Palavras fortes e engajadas no momento de comunhão entre pares não me comovem, tampouco me iludem; principalmente se no dia a dia cinzento e monótono onde nossas mais sutis práticas tecem a trama da vida, em seus pequenos arremates e nos detalhes dos avessos, enfim, principalmente se nessa urdidura mezinha do cotidiano, o trato e o respeito às pessoas, por vezes, ressoam um estranho desejo (e prazer) de distinção.

É preciso valorizar as diferenças, as singularidades, pois, como diria Carlos Drummond de Andrade: *“Ninguém é igual a ninguém. Todo o ser humano é um estranho ímpar”*.

*Considérez que ce qui est productif n'est pas
sédentaire mais nomade*

*Considerem que o que é produtivo não é
sedentário, mas nômade*

*(Michel Foucault, Préface Anti Œdipus:
Capitalism and Schizophrenia)*

SILVA, TIAGO VIOTTO da. **Descontinuidade e transformação em Michel Foucault: temporalidade, espacialidade, história.** 2023, 614f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2023.

RESUMO

Esta tese propõe uma reflexão acerca da concepção de história de Michel Foucault pelo prisma da descontinuidade. Argumenta-se que as múltiplas variáveis possíveis de serem hauridas por meio de um cotejo dessa noção, em suas consequências epistemológicas, éticas, estéticas e políticas, não somente dão ensejo às diferentes linhas de forças que constituem uma filosofia da história imanente à trajetória intelectual de Foucault como também permitem compreender sua prática de leitura e escrita da história como invariavelmente congeminações à dinâmica de seu pensamento. Mais do que aspirar a uma abordagem absoluta e definitiva, tal iniciativa visa, por um lado, fazer com que o pensamento de Foucault ressoe com temas importantes para o campo da Teoria e Filosofia da História, tais como a temporalidade e a espacialidade históricas, e, por outro lado, arriscar uma interpretação localizada e alinhada às vicissitudes de nosso presente.

Palavras-chave: Michel Foucault; Descontinuidade; Teoria e Filosofia da História

SILVA, TIAGO VIOTTO da. **Discontinuity and transformation in Michel Foucault: temporality, spatiality, history**. 2023, 614f. Thesis (Ph.D. in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, Assis, 2023.

ABSTRACT

This thesis proposes a reflection on Michel Foucault's conception of history through the prism of discontinuity. It is argued that the multiple variables that can be drawn by the analysis of this notion, in its epistemological, ethical, aesthetic, and political consequences, not only give rise to the different lines of forces that constitute a philosophy of history immanent to Foucault's intellectual trajectory, but also allows the understanding of his practice of reading and writing history as invariably linked to the dynamics of his thought. More than aspiring to an absolute and definitive approach, this initiative aims, on the one hand, to make Foucault's thought resonate with important themes for the field of Theory of History, such as historical temporality and spatiality, and, on the other hand, to risk a localized interpretation aligned with the vicissitudes of our present.

Keywords: Michel Foucault; Discontinuity; Theory and Philosophy of History

SILVA, TIAGO VIOTTO da. **La discontinuité et transformation chez Michel Foucault : temporalité, spatialité, histoire.** 2023, 614f. Thèse (Doctorat en Histoire) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2023.

RÉSUMÉ

Cette thèse propose une réflexion sur la conception de l'histoire de Michel Foucault à travers le prisme de la discontinuité. Elle argumente que les multiples variables possibles à prendre en compte à travers une comparaison de cette notion, dans ses conséquences épistémologiques, éthiques, esthétiques et politiques, non seulement donnent lieu aux différentes lignes de force qui constituent une philosophie immanente de l'histoire dans la trajectoire intellectuelle de Foucault, mais permettent aussi de comprendre sa pratique de lecture et d'écriture de l'histoire comme toujours liée à la dynamique de sa pensée. Plus que d'aspirer à une approche absolue et définitive, ce travail vise, d'une part, à faire dialoguer la pensée de Foucault avec des thèmes importants dans le domaine de la théorie et de la philosophie de l'histoire, tels que la temporalité et la spatialité historiques, et, d'autre part, à risquer une interprétation localisée et attentive aux vicissitudes de notre présent.

Mots-clés : Michel Foucault ; Discontinuité ; Théorie et philosophie de l'histoire

SILVA, TIAGO VIOTTO da. **Discontinuidad y transformación en Michel Foucault: temporalidad, espacialidad, historia.** 2023, 614f. Tesis (Doctorado en Historia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2023.

RESUMEN

Esta tesis propone una reflexión acerca de la concepción de historia de Michel Foucault por la perspectiva de la discontinuidad. Se argumenta que las múltiples variables posibles de extraerse por medio de un cotejo de esa noción, en sus consecuencias epistemológicas, éticas, estéticas y políticas, no solamente propician a las diferentes líneas de fuerzas que constituyen una filosofía histórica inmanente a la trayectoria intelectual de Foucault como también permiten comprender su práctica de lectura y escritura de la historia como invariablemente armonizadas a la dinámica de su pensamiento. Más de lo que aspirar a un abordaje absoluta y definitiva, tal iniciativa pretende, por un lado, hacer que el pensamiento de Foucault resuene con temáticas importantes para el campo de la Teoría y Filosofía de la Historia, tales como la temporalidad y la espacialidad históricas, y, por otro lado, arriesgar una interpretación localizada y alineada a las vicisitudes de nuestro presente.

Palabras-clave: Michel Foucault; Discontinuidad; Teoría y Filosofía de la Historia

SUMÁRIO

Introdução	15
Capítulo 1 – A descontinuidade do arquivo	47
1.1. Alice e a Lagarta	47
1.2. Transformação, movimento	50
1.3. Um leitor	59
1.4. Um escritor.....	70
1.5. No encalço de um <i>passeur</i> ?	90
1.6. Algumas ordens para o arquivo.....	94
Capítulo 2 – A descontinuidade e o tempo: o heraclitismo de Foucault	116
2.1. Devir, história, (des)continuidade.....	116
2.2. Variações da descontinuidade: a disposição e o dispositivo	145
2.3. Nietzsche e o rio de Heráclito	165
2.4. Foucault em ressonância com Nietzsche: as multiplicidades.....	175
2.5. <i>Descontinuidade continua</i> ?	184
Capítulo 3 - Entre fábulas e ficções, entre a biblioteca e o arquivo: a invenção de <i>um</i> mundo – descontinuidade, espacialidade e linguagem	195
3.1. Seres inteligentes e suas fábulas	195
3.2. A dobra da linguagem: espaço e repetição	212
3.3. Fábulas e Ficções	237
3.4. A Biblioteca e o Arquivo	269
3.5. O Arquivo: um conceito político	289

Capítulo 4 – Topologia do pensamento histórico: a descontinuidade e as ficções históricas como estabelecimento de uma diagonal do Arquivo à atualidade:	330
4.1. (Des)continuidade, transformação e topologia	330
4.2. A dupla espacialidade	351
4.3. Entre a dupla espacialidade, uma diagonal	382
4.4. A descrição do Arquivo como trabalho de-disciplinarização	400
4.5. As existências infames: onde há pensamento, há ordem	418
4.6. A (suposta) liberdade diante do Arquivo	439
4.7. Ficções históricas: a escrita da história como invenção	452
 Epílogo	 483
 Referências Bibliográficas	 525
 Anexos	 550

INTRODUÇÃO

Espero que a ninguém cause estranheza o fato de que, sendo historiador de profissão, eu fale como filósofo: trata-se de um dever e de um direito meus. É chegado o momento de reagir contra o complexo de inferioridade (e de superioridade: a psicologia mostra-nos essa ambivalência e a moral essa astúcia do orgulho) que os historiadores nutriram durante muito tempo em relação à filosofia.

(Henri-Irinée Marrou, *Sobre o Conhecimento Histórico*)

Reconhecido como um pensador livre (BOURDIEU, 2013), ou ainda, como um *passer*, isto é, como aquele que resiste “ser catalogado, prisioneiro de um lugar e de uma competência” (CERTEAU, 2011), Michel Foucault apresenta em seus trabalhos uma acentuada tonalidade contra-disciplinar. À essa sua postura, avessa quanto à identificação com um campo específico de conhecimento, somam-se, ainda, diversos trabalhos cujo teor é voltado a uma intensa produção e multiplicação de fraturas, cortes e deslocamentos. Tal como no questionamento desenvolvido ao estatuto de cientificidade das modernas ciências humanas, desenvolvido em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas], de 1966; na suspensão da pretensa homogeneidade e estabilidade em torno de categorias como *autor* e *obra*, apresentada em reflexões como *Qu’est-ce qu’un auteur?* [O que é um autor?], de 1969; no deslocamento em relação a uma concepção de poder, centralizada e concentrada, em favor de uma perspectiva que o compreende como pulverizada e difusa, tal como articulado em trabalhos como *Surveiller et Punir: naissance de la prison* [Vigiar e Punir: nascimento da prisão], de 1975, e *La volonté de savoir* [A vontade de saber], de 1976; em suma, em todo um processo de desnaturalização que visa evidenciar a complexidade de processos históricos que não somente formam objetos, mas também constroem o sujeito que exercerá determinadas funções junto a um saber possível¹, tema candente em *L’archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]. Devido a esses, mas também

¹ Para uma análise pormenorizada acerca dessa questão que envolve essa relação entre sujeito e objeto em Foucault, conferir a trabalho de Alexandre Filordi de Carvalho (2007), *História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*.

diversos outros exemplos, não é estranho encontrarmos também designações que, além do nomadismo de seu pensamento, também acentuam a sua contribuição para o desenvolvimento do que seria um certo trabalho de desconstrução (MUNSLOW, 2006).

Essa última perspectiva, aliás, se estenderia à concepção de história desenvolvida por Foucault. Voltada a afirmar as discontinuidades, a história constituiria a principal ferramenta para o desenvolvimento do alegado processo de desnaturalização de objetos e sujeitos, uma vez que, com ela, seria possível apontar a presença de diversas contingências junto a evoluções tratadas como contínuas, lineares, progressivas, e que, fundamentalmente, remetem a aquilo que pode ser diagnosticado como um processo de antropologização do conhecimento junto ao espaço da modernidade². Seus escritos perfazem, assim, o esforço de produzir uma multiplicidade de trabalhos críticos que buscam deslocar essa referência central ocupada pelo homem junto ao saber moderno: estranha posição ocupada por esse ente que, a partir de sua posição de objeto e do conhecimento empírico que pode ter de sua condição como ser no mundo³, se duplica e se lança à posição de sujeito; não somente como aquele que *conhece*, ou que *pode conhecer* determinados objetos graças às faculdades de seu entendimento, portanto, mas principalmente como aquele que assume uma posição originária, de modo que a partir de sua razão *todo conhecimento torna-se possível* (SARDINHA, 2012/3a).

Isso nos remete ao nosso ponto de partida. Pois, como destaca Florence Hulak (2013), na medida em que Foucault desfere sua crítica às ciências humanas, alcançando aquilo que seria seu objeto e fundamento central – o homem –, ele atinge, por extensão, importantes alicerces para a constituição da disciplina histórica. Se nos voltamos, por exemplo, às considerações desenvolvidas em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas], especificamente no capítulo X, *Les sciences humaines* [As ciências humanas], iremos encontrar a afirmação de que estas últimas devem seu aparecimento à interação de três outros domínios: as ciências matemáticas e físicas,

² “A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir” (FOUCAULT, 2007, p. 473). – « L’Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu’à nous. Cette disposition, elle est essentielle puisqu’elle fait partie de notre histoire ; mais elle est en train de se dissocier sous nos yeux puisque nous commençons à y reconnaître, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois l’oubli de l’ouverture qui l’a rendue possible, et l’obstacle têtue qui s’oppose obstinément à une pensée prochaine » (FOUCAULT, 2015a, p. 1408). Para maiores considerações, conferir todo o capítulo *Le sommeil anthropologique* (FOUCAULT, 2015a, p. 1406) [O sono antropológico (FOUCAULT, 2007, p. 470)].

³ O termo *ser no mundo* (*Being in the World*) se refere a uma expressão de cunho kantiano, para maiores considerações conferir o artigo *Kant’s “Self” as a Being in the World*, de Andrea Faggion (2014).

as ciências empíricas e a filosofia⁴. Desse modo, pensar uma concepção de história apartada das ciências humanas, tal como Foucault busca fazer, implicaria em afastá-la também de cada um dos três principais fundamentos que, respectivamente, esses três domínios oferecem à constituição de tais ciências:

ao afastar-se da primeira, ela abdicaria seu estatuto de ciência: mesmo que se mantenha uma forte distinção entre ciência naturais e ciências humanas, o qualificador comum da ciência implica que elas se baseiam em um princípio comum. Ao se separar da segunda, [a história] se afastaria do estudo do social, na medida em que este foi concebido, pelo menos na tradição sociológica francesa, como uma entidade natural que tem lugar no mundo empírico. Separando-se, [por fim], da terceira, ela renunciaria ao conhecimento do Real, abandonando, assim, a ontologia filosófica que a sustentou até agora ⁵ (HULAK, 2013, p. 115, tradução nossa).

Como resposta à apreciação que o historiador Jacques Léonard publica em relação a *Surveiller et punir* [*Vigiar e Punir*],⁶ Foucault redige em 1980 o texto *Le poussière et le nuage*⁷ [*A poeira e a nuvem*] onde é possível encontrar o estabelecimento dessas divisas que separam seus interesses dos trabalhos dos historiadores. E a submissão da concepção de Real ao estudo do âmbito social, tal como sublinhado por Hulak, vem à tona como um importante ponto de difração, e isso em termos muito próximos daqueles que foram estabelecidos nas críticas desenvolvidas em 1966 junto às reflexões de *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*]:

é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída. Não há “o” real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais “reais” que as outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconsistentes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, interrogar também o princípio, com frequência implicitamente admitido, de que a única *realidade* a que a história deveria aspirar é a própria *sociedade*. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e

⁴ O trecho em específico é desenvolvido precisamente no item *Le trièdre des savoirs* (FOUCAULT, 2015a, p. 1409) [*O triedro dos saberes* (FOUCAULT, 2007, p. 475)].

⁵ « [...] en s'éloignant du première, elle abdiquerait son statut de science : lors même que l'on maintient une distinction forte entre sciences naturelles et sciences de l'homme, le qualificatif commun de *science* suppose qu'elles relèvent d'un principe commun. En se séparant du second, elle se détournerait de l'étude du social, en tant qu'il a été conçu, du moins dans la tradition sociologique française, comme une entité naturelle prenant place dans le monde empirique. En se détachant du troisième, elle renoncerait à être une connaissance du réel, délaissant alors l'ontologie philosophique qui l'a jusqu'ici supportée » (HULAK, 2013, p. 115).

⁶ Me refiro à resenha crítica intitulada *L'historien et le philosophe*, publicada em 1977 no periódico *Annales historiques de la Révolution française*, nº 288, como parte de uma série de estudos organizados em 1976 por Michelle Perrot junto à *Société d'histoire de la révolution de 1848*. Maiores considerações a respeito desse debate podem ser encontradas no minucioso estudo desenvolvido por Pablo Henrique Spíndola Tôrres (2018), intitulado *Nem poeira nem nuvem: debates sobre o historiar a partir de Vigiar e Punir*.

⁷ A resposta de Foucault a Jacques Léonard é publicada em 1980 na coleção *L'impossible Prison Recherches sur le système pénitentiaire*, editada por Michelle Perrot.

perseguidos, instrumentos para alcançá-lo etc., tudo isso é algo do real, mesmo se isso não pretende ser a própria “realidade”, nem “a” sociedade inteira. E a gênese dessa realidade, do momento em que nela fazemos intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima⁸ (FOUCAULT, 2006a, p. 329, *itálicos do autor*).

Com essas considerações, oriundas de dois momentos distintos de sua trajetória, a conclusão que poderíamos chegar é a de que a concepção de história de Foucault não poderia penetrar no âmbito da disciplina histórica sem contribuir para sua dispersão: inevitável consequência do trabalho de um autor desconstrutor e afeito, sobretudo, ao *descontínuo*. Uma vez que a concepção de história desenvolvida junto aos trabalhos arqueológicos e genealógicos de Foucault se constitui às expensas de um deslocamento dessa centralidade conferida ao homem – este, que, por extensão, designa a disciplina histórica como a “ciências dos homens no tempo” (BLOCH, 2001) – bem como de uma concepção de *real* como totalidade a ele referida, não são poucas as leituras que, com desconfiança, se dedicam a apontar na direção desse suposto perigo⁹.

*Seria essa a melhor saída?*¹⁰. Me pergunto, desse modo, se não haveria a possibilidade de construir algumas outras conclusões, ou, ao menos, possibilidades de abordagem, senão aquelas conduzidas por uma dialética que, ansiosa pelo conforto de uma lógica para se assenhorear e, enfim, repousar, às vezes se faz apressada. O que não implica, contudo, denegar os limites e as distâncias existentes entre a concepção de história de Foucault e a produção historiográfica, mas que, antes de procurar estabelecer, entre ambas, uma síntese necessária – onde cada um dos termos envolvidos cederia em determinados aspectos, transformando-os, assim, em polos negativos –, busca a possibilidade de compreender o aspecto profícuo proveniente dos múltiplos, complexos e sempre reatualizados *encontros* que constituem essa relação que, como sugere Francisco Vazquez Garcia (1987), perfaz uma *coexistência intelectual*. Seguros acerca das diferenças que perfazem os termos dessa possível relação, assim

⁸ « Il faut démystifier l’instance globale *du réel* comme totalité à restituer. Il n’y a pas “le” réel qu’on rejoindrait à condition de parler de tout ou de certaines choses plus “réelles” que les autres, et qu’on manquerait, au profit d’abstractions inconsistantes, si on se borne à faire apparaître d’autres éléments et d’autres relations. Il faudrait peut-être aussi interroger le principe, souvent implicitement admis, que la seule *réalité* à laquelle devrait prétendre l’histoire, c’est la *société* elle-même. Un type de rationalité, une manière dépenser, un programme, une technique, un ensemble d’efforts rationnels pour l’atteindre, etc., tout cela c’est du réel, même si ça ne prétend pas être “la réalité” elle-même ni “la” société tout entière. Et la genèse de cette réalité, dès lors qu’on y fait intervenir les éléments pertinents, est parfaitement légitime » (FOUCAULT, 2001b, p. 834, *itálicos do autor*).

⁹ Quanto a essa questão é possível destacar, por exemplo, leituras como as de Ciro Flamarion Cardoso (1988); Michel Zaidan Filho (1989), Carlo Ginzburg (2006) e François Dosse (1992).

¹⁰ “O gato sorriu ao avistá-la. Alice achou que ele parecia afável. Mas como tinha garras *muito* compridas e dentes bem graúdos, sentiu que devia tratá-lo com respeito. Gatinho de Cheshire – começou a dizer timidamente, sem ter certeza se ele gostaria de ser tratado assim, mas ele apenas abriu um pouco mais o sorriso. “Ótimo, parece que gostou”, pensou ela, e prosseguiu: - Podia me dizer, por favor, qual é o caminho para sair daqui? – Isso depende muito do lugar para onde você quer ir – disse o Gato.” (CARROLL, 2015, p. 68, *itálicos do autor*).

como as heterogeneidades que lhes são inerentes, os riscos seriam afastados de antemão e a autonomia de cada um, por sua vez, preservada.

Nesse caso, mais do que dirimidas para que seus pontos “em comum” venham à tona, a diferença entre ambas as empresas precisa ser constantemente reafirmada, em um constante movimento de singularização. Afinal, não se trata de blocos monolíticos; e cada momento em que a concepção de história de Foucault e a historiografia se encontram e se entrecruzam, bem como a incontornável extrapolação dos limites de cada uma, necessária para que algo novo se produza dessa relação, deixam de ser entendidos somente como um acinte à coerência epistemológica e à autonomia de ambas para serem abordados, antes, pelos *efeitos* que produzem. Entretanto, seja como *efeitos metodológicos fecundos*¹¹ ou pela possibilidade de formulação de novos quadros de problemas, são implicações que *a priori* são indeterminadas. Em termos kantianos, deixaríamos, assim, de nos ocupar com uma preocupação com a formação de um *cânone*, isto é, como um corpo coerente, coeso, sem brechas e com seus fios devidamente entrelaçados – pedra de toque à consolidação de determinados saberes autônomos – para nos deslocarmos em direção ao ponto de vista do *órganon*, isto é, das instrumentalizações de conceitos como ferramentas que, *in actu*, irão *operar* em função de determinadas práticas e ações criativas (KANT, B25, 2016a). Nesse âmbito, a coerência lógica, que não admite contradições, só pode vir a reboque, uma vez que foi ultrapassada pela urgência das questões éticas e políticas que constituem o cerne do contexto específico que, nesse caso, corresponde à composição dos diferentes diálogos possíveis de serem edificados entre Foucault e a historiografia.

Ora, se nos libertamos da figura de uma ordem Absoluta e responsável por tutelar todo o conhecimento possível, bem sabemos que o erro deixa de ser “uma falta com relação a uma verdade sempre segura (desde que eu preste a atenção), mas um descuido quanto à fragilidade do saber” (LEBRUN, 2010, p. 21). Em outros termos, se nosso conhecimento é limitado, finito, historicamente forjado e fabricado, então, o erro se insinua toda vez que nos alienamos, ou, ainda, que nos tornamos inconscientes desse estado de indeterminação objetiva que lhe perfaz para novamente inoculá-lo em unidades absolutas – por vezes, intransponíveis. E se esse movimento de extrapolar os limites de um conhecimento determinado é uma tendência da qual não conseguimos nos desvencilhar¹², então a crítica é mobilizada justamente para que esses limites sejam recompostos – mesmo que em um lugar diferente em relação ao qual eles foram

¹¹ « [...] effets méthodologiques féconds [...] » (HULAK, 2013, p. 118.).

¹² Conferir, nesse sentido, a discussão desenvolvida por Gérard Lebrun (2010) em *O aprofundamento da Dissertação de 1770 na Crítica da Razão Pura*.

extrapolados. O erro, como destaca Lebrun (2010) torna-se um destino¹³, e o trabalho crítico, por sua vez, torna-se um movimento, sempre recomeçado.

Tomando a concepção de história de Foucault a partir desse diapasão, não há motivos para estabelecer junto a ela aquilo que lhe falta se não compreendermos o princípio sobre o qual sua própria presença se manifesta; isto é, antes mesmo de apresentá-la como aquela que não responde a diversos aspectos que se voltam aos cânones que constituem o *métier* do historiador e, por isso, adjetivá-la como lacunar, incompleta ou, até mesmo, irracional e fragmentadora, é o caso de reafirmarmos o modo pelo qual ela se determina em seus próprios princípios, métodos, conceitos, objetivos, teses e problemas. Em suma, é o caso de se debruçar sobre a singularidade de sua efetuação. Com isso, talvez seja possível considerar os encontros com a historiografia em um movimento heterogêneo, mobilizado em diversos contextos, em função de diferentes problemas e, por isso, construídos a partir de variadas superfícies de contato. E até que os limites desses encontros – assim como a correlata denúncia de suas extrapolações – sejam devidamente reestabelecidos¹⁴, seria o caso, então, de minimizar os efeitos que deles se produzem?

Assumindo esse ponto de vista prático, senão mesmo pragmático, podemos ir ao encontro de uma diversidade de produções historiográficas cujo ponto de partida para a construção de seus problemas é, justamente, isso que para muitos surge como uma estranha hibridação com o pensamento de Foucault; estranha mas que, contudo, não deixa de ser responsável pela emergência de uma fecundação criativa junto ao campo historiográfico por meio de conceitos, procedimentos metodológicos, inspirações temáticas e etc. (que, por sua vez, são torcidos, modificados e adaptados às vicissitudes de cada trabalho), o que pode ser atestado, justamente, em seus produtos finais: textos de história que não deixam de intervir de forma ativa junto aos debates relativos a atualidade em que foram produzidos. Quanto a isso, trabalhos

¹³ “Há uma falsidade no coração do conhecimento, que não é acidental, assim como há, no homem, uma duplicidade inconsciente (...) Depois de Kant, o erro deixa de ser uma inabilidade para tornar-se um destino. Sabe-se o partido que Nietzsche irá tirar dessa metamorfose” (LEBRUN, 2010, p. 22).

¹⁴ Mais uma vez, um exemplo oriundo da argumentação de Gérard Lébrun (2010), pode ser útil se torcido em função da presente argumentação. A comentar acerca da relação de Kant com os trabalhos de Leibniz, Lebrun afirma: “É essa reflexão crítica que muitos manuais estão traindo quando nos dizem: ‘Leibniz pensava que... Depois Kant pensou que... – como se Kant tivesse se contentado com opor à opinião leibniziana uma opinião kantiana” (p. 26). Me pergunto se esse mesmo argumento não poderia ser utilizado *vis-à-vis* se os termos de sua relação fossem, de um lado, manuais de teoria da história, e, de outro, a concepção de história de Foucault. Nesse caso, mais do que simplesmente apontar para as diferenças entre ambas as empresas e, a partir daí, construir barreiras, ou fronteiras, quanto a quaisquer possibilidades de estabelecimento de algum diálogo, seria o caso de compreender como é possível delinear e reestabelecer os limites que constituem cada uma delas justamente nos pontos onde elas se encontram. Essa depuração diz respeito, antes de tudo, a um trabalho crítico. Tal como faz, por exemplo, Florence Hulak (2013) ao apontar para os limites que constituem as leituras que Roger Chartier e Paul Veyne fazem em relação ao pensamento de Foucault.

como os de Igor Guedes Ramos (2015)¹⁵ em relação à historiografia brasileira, ou ainda, as reflexões conduzidas por Sandro Mezzadra (2014)¹⁶, Orazio Irrera (2015)¹⁷, Mathieu Renault (2015)¹⁸ e Ahmed Boubeker (2014)¹⁹ em relação aos estudos pós-coloniais, servem como importantes referências de análises que sublinham as possibilidades de um diálogo produtivo e que não perdem de vista os limites e as extrapolações a que o pensamento de Foucault é submetido nos seus mais diversos usos e instrumentalizações.

E se até aqui foram afirmadas justamente a singularidade e a coexistência como motes para sublinhar essa relação de Foucault com a historiografia, é importante, também, sublinhar a recíproca. Ou seja, que seu pensamento é marcado por uma intensidade de encontros com importantes nomes do campo historiográfico, presenças importantes em toda sua trajetória intelectual²⁰ e em suas reflexões. A despeito das diferenças epistemológicas, vale ressaltar, portanto, que Foucault sempre se posicionou de maneira estratégica em relação à historiografia que lhe era contemporânea, compondo diversas parcerias com historiadoras e historiadores e afirmando o trabalho historiográfico como aliado em relação ao objetivo comum de se afastar da perspectiva metafísica e teleológica sustentada junto a determinadas filosofias da história que lhes eram contemporâneas²¹.

Mais do que uma resolução definitiva, o que se busca ressaltar aqui é a ideia de que a concepção de história desenvolvida por Foucault pode ser tomada na relação com outros campos do saber, nesse caso, a historiografia, em termos de um *jogo (spiel)*. Termo este que, mais uma vez, ajuda a reiterar a importância de se ter em conta a singularidade e a diversidade que envolve as linhas de forças antagônicas que o compõem, os limites que correspondem a cada uma delas, assim como a incerteza acerca de uma previsibilidade de seus efeitos – que só

¹⁵ A saber: *Genealogia de uma operação historiográfica: as apropriações dos pensamentos de Edward Palmer Thompson e de Michel Foucault pelos historiadores brasileiros na década de 1980* (2014).

¹⁶ A saber: *Michel Foucault e a crítica pós-colonial* (2014).

¹⁷ A saber: *Environmentality and Colonial Biopolitics: Towards a Postcolonial Genealogy of Environmental Subjectivities* (2015)

¹⁸ A saber: *A Decolonizing Alethurgy: Foucault after Fanon* (2015).

¹⁹ A saber: *Foucault et les études postcoloniales* (2014).

²⁰ É o caso de citar os trabalhos de Francisco Vázquez Garcia (1987), intitulado *Foucault y los historiadores: analisis de una coexistencia intelectual*, e Lucas de Almeida Pereira (2016), *Da Filosofia à História: os diálogos entre Foucault e os Annales*. Este último explora as diversas relações estabelecidas entre Foucault e membros dos *Annales*, tais como Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Michelle Perrot, Arlette Farge e Paul Veyne. Nesse caso, é possível ressaltar tanto as relações de cunho teórico-metodológico, como as discussões acerca da temporalidade que Foucault desenvolve na introdução de *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], que podem ser associadas ao trabalho de Fernand Braudel ou a reflexão acerca do documento-monumento que Jacques Le Goff debita a esse diálogo com Foucault, quanto às parecerias de trabalho e pesquisa junto com Arlette Farge e a publicação dos livros de Foucault pela editora Gallimard sob a edição de Pierre Nora.

²¹ Principalmente no contexto de publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], em 1966, essa contenda se desenvolve a partir críticas que Jean Paul Sartre desenvolve a esse trabalho. Uma análise pormenorizada e que traz à tona uma discussão que evidencia as diferentes posições acerca da política e da história em Sartre e Foucault, foi desenvolvido por Thiago Fortes Ribas (2017) em *Foucault: saber, verdade e política*.

podem vir à tona quando ele é, efetivamente, jogado, isto é, quando os dados são tomados e lançados novamente. Ademais, pensar tal relação em termos de um *jogo*, como aponta Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007), pode ser entendido como “o aprendizado humano de sua liberdade diante da natureza, como a expressão da autonomia de sua vontade e de sua razão, como o aprendizado humano de que ele é a sua própria lei, o seu próprio limite” (p. 166). Desse modo, o *jogo* implica um “princípio de animação” (ibid., loc. cit.), pois uma vez que reconhecemos nossa responsabilidade diante desses limites que nós mesmos estabelecemos, somos instados a transgredi-los, mas também a recompô-los sob outros limites espaço-temporais.

Nesse sentido, uma vez que, como já destacado, é possível localizar importantes reflexões oriundas do campo historiográfico voltadas a apontar os diálogos da disciplina com o pensamento de Foucault, penso que, talvez, seja possível ensaiar a criação de outra superfície de contato, complementar a esta primeira, mas que, contudo, possui outro ponto de partida e outro enfoque: trata-se menos de um questionamento a respeito daquilo que pode ou não ser útil para a disciplina histórica do que a aposta em uma ótica voltada, justamente, para a singularidade e dinâmica que são próprias à concepção de história mobilizada por Foucault. Uma vez que a preocupação com a escrita, entendida enquanto uma prática, tem ocupado o labor de diversas pesquisas voltadas a compreender o processo que envolve as condições de produção de determinadas concepções de história, então, esse mesmo problema talvez poderia ser voltado ao pensamento de Foucault: afinal, em que medida podemos reconhecer em sua prática de escrita a efetuação de diversos aspectos que perfazem a singularidade de suas reflexões acerca da história? Ou ainda: estas últimas não poderiam ser tomadas justamente pelo gesto de escrita que elas perfazem e sem o qual talvez elas nem mesmo seriam possíveis?

Quanto a isso, entendo que o *insight* de Michel de Certeau (2011) a respeito de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], que sugere que, nesse livro, método e filosofia só podem ser separados a fins heurísticos²², poderia, talvez, ser estendido à toda trajetória de Foucault bem como aos seus demais escritos. Não temos uma reflexão sobre a história de um lado e, de outro, uma prática de escrita: esta dá ensejo àquela, mas em um processo dinâmico e permeado por diversos deslocamentos e reconsiderações. A tentativa de separá-las, portanto, deve levar em conta os riscos de abordar isoladamente duas linhas de forças que se encontram congeminações e que se reforçam mutuamente. Desse modo, seria o caso de estabelecer o esforço

²² Me refiro especificamente ao seguinte trecho, presente no artigo *O sol negro da linguagem: Michel Foucault* (2011), dedicado a uma apreciação de *As palavras e as coisas*: “Com um método, expõe-se nesse livro, portanto, uma filosofia: mesmo que seja útil distingui-los para apresentá-los, esses dois aspectos são inseparáveis” (p. 133).

em um sentido contrário e, mais do que uma divisão, concentrar-se na maneira pela qual sua filosofia se expressa e se efetua por meio de práticas, sobretudo a de escrita.

Afinal, se como um *passeur* e, portanto, pouco afeito a *um único lugar* – e, por extensão, não compartilhando das premissas teórico-metodológicas que essa pertença necessariamente demanda –, a concepção de história de Foucault não pode ser compreendida somente à luz de uma operação historiográfica (CERTEAU, 2002), é inegável que sua concepção de história *ultrapassa a posição especulativa*, comum a algumas filosofias, e enseja uma prática onde arquivos e documentos são explorados, um método empírico-descritivo é mobilizado e um estilo próprio de escrita é empregado. Nessa perspectiva, o nomadismo de seu pensamento, isto é, seus constantes deslocamentos, podem ser entendidos como uma construção meticulosa, e seus trabalhos escritos, expressão de um rigoroso encontro que faz do pensamento *uma* forma de ação, seriam o corolário, ou então, a expressão bem-acabada de uma filosofia marcada, sobretudo, por uma verve *crítica e pragmática*²³. Assim, a pecha de desconstrutor talvez possa ser atenuada, ou mesmo pensada como um ponto de partida e não de chegada.

Na medida em que Foucault possui uma concepção de história específica, torna-se lícito insistir sobre sua singularidade, isto é, sobre as práticas que perfazem sua efetividade e sua efetuação.

Talvez seja possível construir uma abordagem da concepção de história de Foucault a partir de duas operações básicas que ela enseja – mas também quaisquer outras: a leitura e a escrita. No entanto, para que tais práticas possam ser evidenciadas em função da singularidade que elas adquirem em seu pensamento, é o caso de ressaltá-las a partir de seus vínculos possíveis com a noção-chave de *descontinuidade*.

²³ Ao me referir, aqui, ao termo pragmático me concentro naquilo que seria seu sentido *lato*, isto é, como um conjunto de considerações e ações de ordem prática. Isso não quer dizer que não exista toda uma gama de relações possíveis de serem estabelecidas entre o pensamento de Foucault e o pragmatismo, tarefa que, no entanto, não é o desígnio desta pesquisa. De todo modo, para as relações entre Foucault e o pragmatismo, conferir: *Peirce and Foucault on time and history: The tasks of (dis)continuity* (CARDOSO JÚNIOR, 2016); bem como o conjunto de artigos publicados no dossiê Foucault and pragmatismo, número 11 do periódico *Foucault Studies*, a saber: *Foucault and Pragmatism: introductory notes on metaphilosophical methodology* (KOOPMAN, 2011); *Dewey and Foucault: what's the problem?* (RABINOW, 2011); *Situation, meaning, and improvisation: an aesthetics of existence in Dewey and Foucault* (COLAPIETRO, 2011); *Criticism without critique: power and experience in Foucault and James* (EDMONDS, 2011); *A new neo-pragmatism: from James and Dewey to Foucault* (MAY, 2011); *Politicizing the personal: thinking about the feminist subject with Michel Foucault e John Dewey* (GAYMAN, 2011); *American power: Mary Parker Follet and Michel Foucault* (PRATT, 2011); *Prophet pragmatism and the practices of freedom: on Cornel West's Foucauldian methodology* (STONE, 2011); *"If happiness is not the aim of politics, then what is?": Rorty versus Foucault* (MALECKI, 2011).

Nesse caso, por leitura compreendo não somente uma prática voltada à apreensão do conteúdo de textos escritos como documentos, mensagens, artigos, livros e etc., após um esforço, maior ou menor, de recuperação daquilo que se expressa em suas linhas e do possível sentido escondido em suas entrelinhas. Ainda que essa acepção esteja de alguma forma implicada, entendo a leitura em Foucault, antes, como uma determinada maneira de conduzir o olhar ao mundo, isto é, uma forma de se dispor e se posicionar de modo que nosso campo de visão seja capaz de abarcar as diferenças, isto é, que ela seja capaz de *abarcar elementos que, apesar de presentes e manifestos, ele ignora em sua composição* e, por extensão, permitir que *a realidade com a qual nos relacionamos possa ser captada sobre outras perspectivas*. É por esse motivo que a leitura, por se tratar de *uma* maneira pela qual nos relacionamos com o mundo por meio de nossos sentidos, pode ser pensada como algo que diz respeito à nossa sensibilidade; e por mais que esta última tenha na visão *um* modelo privilegiado de representação, vale ressaltar que não se restringe a ela, necessariamente. A leitura em Foucault perfaz um *coup d’oeil* que, por sua vez, efetua uma ação, um gesto “mudo como um dedo apontado que diagnostica e denuncia”²⁴ (FOUCAULT, 2018, pg. 134); mas, também, se o ouvido pudesse fazer as vezes dos olhos, seria possível afirmar esse *coup d’oeil* como a sensibilidade de um maestro que soubesse reconhecer a presença de dissonâncias e, até mesmo, desafinações, pululando nos entretempos e entrementes da harmonia na ordem da orquestração que tem diante de si; sutileza esta que passa despercebida a ouvidos que não passaram pelo mesmo treinamento musical, mas que, ao maestro, soa como o “ronco surdo da batalha”²⁵ (FOUCAULT, 1991, p.269). Qualquer uma dessas imagens, mas, certamente outras tantas mais, são úteis na medida em que afirmam a leitura como uma prática que diz respeito ao corpo, nossa mais profunda superfície de contato com o mundo em transformação.

Correlata à leitura, ainda que dela se diferencie em sua natureza e execução, a escrita prolonga e efetiva essa função diagnóstica que a primeira perfaz, em outros termos, a escrita é seu complemento indispensável. Não basta, portanto, que a leitura aponte a diferença que se subleva na tessitura de um presente que pressupomos harmônico e, por isso, homogêneo e hegemônico; para que a diferença venha à tona em toda sua intensidade e, com isso, possa produzir fraturas e dissonâncias, é preciso que ela seja exposta, dada a uma outra visão e a outros ouvidos, portanto. E, ademais, ainda que não se trate de uma mera alegoria, ou de um

²⁴ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : « Le coup d’œil est muet comme un doigt pointé, et qui dénonce » (FOUCAULT, 2015a, p. 810).

²⁵ *Surveiller et Punir - Naissance de la prison* : « [...] il faut entendre le grondement de la bataille. » (FOUCAULT, 2015b, p. 612).

efeito de verossimilhança puramente textual, ela precisa ser textualmente construída – ficcionalmente elaborada. Entretanto, não se trata de uma composição que visa concatenar no fio de uma narrativa, e na organização do tempo que esta última pressupõe, sucessões constituídas por relações de causa e efeito que, por sua vez, se encontrariam obnubiladas. Nada, portanto, que se assemelhe a uma hermenêutica, principalmente se entendermos essa noção como um trabalho de decifração e transcrição de algum sentido oculto. A prática de escrita promovida por Foucault está ligada, antes, à elaboração de uma *mise-en-scène* capaz de fazer com que a diferença e sua descontinuidade, outrora ignoradas, possam ascender aos nossos sentidos e, por extensão, ao nosso entendimento – de modo que, uma vez percebidas, elas não sejam mais desconsideradas.

É por esse motivo que textos de Foucault se atêm a uma *linguagem do espaço* (PRADO, 2018) e a todo o jogo de relações com determinados limites que este pressupõe. A opção por uma escrita pautada em um método que busca articular os discursos a partir da descrição de sua superfície manifesta não visa, portanto, a algo recôndito, mas, antes, apresenta a *formação de um quadro* que evidencia os limites de uma determinada moldura atinente à ordem presente, visando alargá-la, senão mesmo transgredi-la. Para tanto, a irrupção da diferença, diagnosticada na leitura crítica, pode ser devidamente inscrita junto a um conjunto que se edificou às expensas de sua exclusão e que *o longo cozimento da história*²⁶ procurou homogeneizar em função de uma suposta trajetória linear e contínua. Como resultado dessa operação, é a própria confiança no conjunto que se desmorona, na medida em que, então, sua ordem é perturbada por presenças que lhes são estranhas e que, por isso, lhe demandam uma reorganização sob o (re)estabelecimento de novos limites. Definitivamente não se trata de uma descrição que se pretende neutra, somente objetiva, se a compreendermos também como uma *inscrição* que registra, se instala *entre* e, por isso, força novas organizações e, por conseguinte, abre novos possíveis. Tal como sublinha Arlette Farge (2011):

o lugar, a maneira, as condições de inscrição de um acontecimento no tecido social formam sua irreduzível singularidade, aquela que faz da sua aparição não uma evidência, mas uma interrogação, aquela que constrói seu desvio

²⁶ « [...] la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable » (FOUCAULT, 2001a, p. 1007). Trecho oriundo do artigo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história]. A proximidade fonética dos verbos cozer e coser na língua portuguesa se apresenta como uma oportunidade de reflexão sugestiva. Afinal, podemos compreender o processo histórico sublinhado por Foucault tanto pelo ato de cozer, isto é, enquanto um processo onde elementos heterogêneos, submetidos a determinadas temperaturas, se integram, formando um novo elemento, quanto pelo coser como a composição de uma trama cuja tecitura se dá a partir da junção de fragmentos por meio de fios e linhas, e, sobretudo, pela ocultação das amarras que formam o avesso dessa mesma trama, de modo a apresentá-la como uma superfície homogênea e concatenada. Quanto a isso, conferir as considerações de Durval Muniz de Albuquerque Júnior a respeito da escrita histórica (2007; 2013).

definitivo em relação a outro e que por essa razão deve ser analisada enquanto tal. Podemos então retomar uma das frases de Michel Foucault para caracterizar esse questionamento: qual é essa irregular existência que vem à luz no que se diz, no que sobrevém? (pg.75).

E não se trata, ademais, de uma descrição de simultaneidades que levariam, conseqüentemente, a um imobilismo. Afinal, a irregularidade da diferença implica na inserção do movimento em um conjunto que, por sua vez, tenderá a se reorganizar, bem como na abertura e recomposição do quadro que o constitui, isto é, na ultrapassagem de suas fronteiras: a sucessão entre diversos quadros reinsere o movimento à maneira dos *frames* que constituem os filmes projetados em um antigo cinema.

Em Foucault, o trabalho de leitura assume a função de diagnosticar o advento da diferença. É responsável, pois, por alargar os limites de um presente e, por conseguinte, por deslocá-lo em relação às abordagens que o tomam em termos de homogeneidade – como uma totalidade sem arestas – e linearidade – como efeito de um passado e causa para um futuro determinado, portanto. Essa postura crítica em relação ao presente é algo que Foucault enfatiza como uma importante contribuição possível de ser haurida do pensamento crítico de Kant.

Em seus outros textos sobre a história, ocorre a Kant colocar questões sobre a origem ou definir a finalidade interior de um processo histórico. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?²⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 337).

E para que essa leitura diagnóstica possa abarcar a diferença que, no presente, nos constitui, mas nos escapa, é preciso que tenha, como seu correlato, a composição de um texto que funcione menos como um promotor de um sentido único e contínuo, menos como uma ferramenta de constatação de algo que lhe é exterior e o antecede, do que como um multiplicador de coordenadas e perspectivas possíveis em relação a um território a ser explorado. Um texto que atue como um *mapa* e, em relação ao presente, apresente suas fronteiras, suas bordas e falésias, e, assim, possibilite o deslocamento em relação a essas divisas que, agora, são trazidas à luz²⁸ - consideração esta a que Philippe Artières (2004) faz eco:

²⁷ « Dans ses autres textes sur l'histoire, il arrive que Kant pose des questions d'origine o qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? » (FOUCAULT, 2001b, p. 1383). Excerto oriundo do artigo *Qu'est-ce que les Lumières?* [O que são as Luzes?] de 1984, publicado na coletânea *The Foucault Reader*.

²⁸ Daí, então, o forte aspecto visual que constitui os textos de Foucault, compostos tanto por livros cujas balizas se desdobram a partir de quadros e gravuras. O que inclui, por exemplo, longas e detalhadas descrições – como na

seus artigos são balizados por esses instantâneos descritivos (...) com esses quadros, Foucault desenha progressivamente o mapa da situação, um mapa topográfico onde cada falha é apontada e analisada. Em Foucault o diagnóstico é construído a partir dos quais se desdobra o mapa da atualidade (p. 30).

A partir dessa noção de escrita enquanto cartografia (DELEUZE, 2005), atenta à composição das relações de forças que constituem a atualidade e aos limites que cernem tais relações, é possível aludir ao diálogo com Nietzsche, cuja escrita genealógica possui forte ênfase em um aspecto transformacional da cultura (GIACÓIA JÚNIOR, 1990). Afinal, ao explorar uma cisão junto ao presente e promover, assim, o seu deslocamento, também são movidas as fronteiras do espaço no qual nos constituímos enquanto sujeitos. Desse modo, à experiência *com o tempo e o espaço* que a enseja, a escrita implica-se também em um exercício de transformação de si próprio (Ó e AQUINO, 2014) – aspecto este que se apresenta com um ponto fulcral do pensamento de Nietzsche e que, sem se sobrepor às diferenças de cada empresa, pode ser destacada como um importante vaso comunicante com o pensamento de Foucault. Quanto a isso, as palavras de Oswaldo Giacóia Júnior (2012) a respeito de Nietzsche são lapidares:

Nesse movimento de retorno a si e contra si, ao intentar o desvelamento de sua própria origem, a honestidade intelectual não escapa de sua experiência-limite, aquela que consiste em ter de apreender o caráter problemático da moral, de toda moral. Esse *experimentum crucis* (experiência crucial) da consciência moral pode ser descrito como dissolução do seu território, como sua catástrofe: saber-se convertida no contrário de si mesmo, ao ser estrangida, por dever de retidão intelectual, a reconhecer a inverdade e a improbidade de qualquer valoração (*itálicos do autor*, p. 256).²⁹

Nessa constante interação entre leitura e escrita – onde Kant e Nietzsche encontram-se, pois, imantados como operadores possíveis, ou, ainda, como *personagens conceituais* –, salienta-se a noção de descontinuidade como eixo articulador de uma leitura diagnóstica e de

imagem do suplício de *Demians* em *Surveiller et punir* [Vigiar e punir] – e análise de pinturas – como a do quadro *As meninas*, de Velázquez, em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], e as de Manet realizadas no escrito *A pintura de Manet* (FOUCAULT, 2014a).

²⁹ É o caso de ressaltar, ainda, as seguintes considerações de Giacóia Júnior (2012): “A exigência de aprofundar e levar adiante a questão crítica origina-se, pois, para Nietzsche, do próprio interior da moderna consciência histórica, que se apresenta, dessa maneira, como a figura contemporânea da honestidade intelectual (negável variante da *Gewissen*). Esse é o horizonte mais amplo no interior do qual nossa tentativa, por certo incipiente, de esboçar um confronto entre a crítica da moral em Nietzsche e Kant adquire uma significação filosófica mais densa. Isso porque Nietzsche considera como sua missão escavar o solo da moralidade europeia, no qual germinou a planta de sua própria filosofia, e revelar por trás de toda exigência incondicional – inclusive do valor de *verdade* tomado como absoluto – a parcialidade, a perspectiva, a ‘injustiça’ essencial e inerente à toda forma de valoração, trazer à luz a tirania ínsita a todo ‘tu deves’ (p. 255).

escrita transgressora (em relação ao presente e a si), dois importantes cernes da concepção de história de Foucault. E devido a importância e centralidade que essa noção adquire em relação ao seu pensamento histórico, estando presente, ainda que de diferentes maneiras, ao longo de toda sua trajetória intelectual, seria possível pressupor, como hipótese diretiva para o presente trabalho, *que é possível construir uma abordagem razoável da concepção de história de Foucault utilizando como prisma a noção de descontinuidade a fim de, com isso, haurir as múltiplas variáveis assumidas por ela ao longo de seus escritos.*

Como um *leitmotiv* que perpassa por diferentes produções e em diferentes contextos intelectuais, voltando, mas sempre sobre o signo da diferença, a descontinuidade é responsável por caracterizar, até mesmo, o conjunto dos escritos de Foucault, dotando-os, pois, de uma coerência não-sistêmica: voltar-se aos textos de Foucault e, com isso, mobilizá-los em função de novos e diferentes problemas, como um arquivo aberto e apto a diversas reentrâncias, implica, pois, em reativar a descontinuidade de seus mais diversos caminhos a partir da descontinuidade que especifica e singulariza nosso próprio presente. Como um eixo articulador, a descontinuidade surge para a concepção de história de Foucault concomitantemente como “instrumento e objeto de pesquisa”³⁰ (FOUCAULT, 2013a, p. 11). Em suma, a descontinuidade atua como *recorte deliberado, resultado do trabalho descritivo e conceito incessantemente especificado pela pesquisa.*

Mais do que ferramenta para uma mera desconstrução, portanto, é a partir da descontinuidade que a história em Foucault adquire um *princípio de inteligibilidade* (FOUCAULT, 2005), isto é, uma maneira singular de dar conta das relações possíveis entre passado, presente e futuro, e faz isso a partir de uma maneira singular de colocar o tempo e o espaço em relação. Tal como indica Réal Fillion (2005), salientando a inversão que Foucault opera no pensamento crítico de Kant,

o que Foucault quer dizer quando invoca um princípio de inteligibilidade é semelhante ao uso que Kant faz da noção de ideia reguladora, ou seja, algo que governa e estrutura a organização do pensamento. Evidentemente, Foucault não está envolvido no mesmo projeto que Kant. Sua preocupação não consiste em estabelecer e articular as condições de objetividade *per se*, mas sim examinar historicamente as formas como as coisas se coalescem e fazem sentido em suas formas particulares. Daí o apelo à noção de inteligibilidade. A ideia de um princípio de inteligibilidade visa captar o movimento de pensamento (em um determinado momento) que se reúne e se estrutura ao redor (ou se coalesce ao redor) de certas formas de fazer sentido de objetos privilegiados de preocupação. Um princípio de inteligibilidade

³⁰ *L'archéologie du savoir*: « Notion paradoxale que celle de discontinuité : puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche [...] » (FOUCAULT, 2015b, p. 10).

descreve o objeto, o objetivo e o fundamento de um determinado exercício da razão ou raciocínio em um determinado momento como resultante de condições específicas e respondendo a essas condições³¹ (p. 51, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Não seria um excesso insistir que, embora a ideia de que a noção de descontinuidade em Foucault estabeleça um *princípio de inteligibilidade*, não se trata de afirmar a indicação de *um sentido para a história*, à maneira de uma teleologia – algo que, certamente, estaria distante de seus desígnios. Nada, portanto, que se assemelhe à ideia de que passado, presente e futuro corresponderiam a um processo único, totalizante e com certa finalidade e direção pré-estabelecidas. A descontinuidade, antes, trata de uma determinada maneira de apontar para as fraturas e diferenças que se insinuem sobre tais projetos universalizantes, questionando, assim, suas pretensões unificadoras; em suma, trata-se de apontar justamente para *os limites da razão histórica* e de seus usos, evidenciando, naquilo que ela pretende como um caminho linear, contínuo e homogêneo, seus “acidentes” de percurso: expressos como raridades, desvios, ou seja, como manifestações da diferença, tais elementos não podem ser especificados pelas mesmas diretrizes da razão que os excluem. Daí, então, o alegado caráter duplo, instrumento e objeto, que a descontinuidade assume: se é inegável que ela aponta para aquilo que desestabiliza os grandes projetos universais, e, por isso, os desconstrói, é preciso, também, que a diferença que a caracteriza seja delineada, isto é, *construída*, por toda uma maquinaria, ou então, por toda uma *ferramentaria* (RODRIGUES, 2016) capaz de tornar cognoscível a singularidade que perfaz o descontínuo e o espaço no qual ele irrompe.

Junto ao processo de decantação das diferenças promovido pelos trabalhos arqueológicos e genealógicos de Foucault, também emergem as estruturas em relação as quais a descontinuidade surge como elemento estranho – protuberâncias que surgem sobre superfícies que se aspiram planas e, por isso, evidenciam, a contrapelo, as disposições do saber e os dispositivos de poder que as excluem. Desta feita, é possível destacar, então, que a descontinuidade é responsável também por evidenciar a *passagem entre* e a *transformação em* todo o conjunto de regras que especificam diferentes espaços. Dito de outra maneira, a descontinuidade em Foucault é responsável por apontar uma *dinâmica* histórica, isso porque o

³¹ “[...] what Foucault means when he invokes a principle of intelligibility is akin to Kant’s use of the notion of a regulative idea, that is, something that governs and structures the organization of thought. Of course, Foucault is not engaged in the same project as Kant is. His concern is not with establishing and articulating the conditions of objectivity *per se*, but rather with examining historically the ways in which things coalesce and *make sense* in the particular ways that they do. Hence the appeal to the notion of intelligibility. The idea of *principle* of intelligibility is meant to capture the movement of thought (at a given time) that gathers around and structures itself around (or coalesces around) certain ways of making sense of privileged objects of concern. A principle of intelligibility describes the object, the goal, and the foundation of a particular exercise of reason or reasoning at a given time, arising out of specific conditions and responding to those conditions” (FILLION, 2005, p. 51, *itálicos do autor*).

corte por ela efetuado permite estabelecer a distância, a distinção e o contraste entre um conjunto atinente ao passado e aquele que diz respeito ao presente – foco central de seu trabalho diagnóstico. No intuito de se deslocar em relação às narrativas que buscam apontar para um grande e único processo diretivo para o *devir*, Foucault opera por meio de uma espacialização do tempo que, por um lado, afirma a transformação por meio das múltiplas formas de passagens possíveis de serem diagnosticadas entre diferentes configurações históricas e, por outro, uma vez que cada espaço recortado aponta para uma dinâmica singular entre as multiplicidades em seu interior, se faz presente, também, a possibilidade de uma reflexão acerca das diferentes formas de relação com o tempo comportadas por cada espacialidade entrecortada. A descontinuidade em Foucault apresenta, portanto, uma articulação entre tempo e espaço, devir e estrutura, afastando, assim, essa noção de uma perspectiva que a tomaria somente enquanto um vazio irracional. Tal como aponta Cardoso Júnior (2021):

[...] os pressupostos foucaultianos sobre a descontinuidade na história substituem o modelo tradicional em que a descontinuidade assumiu a forma irracional de uma lacuna que interrompe a transformação e, portanto, falha o sentido interno da história enquanto tal, para um modelo em que a descontinuidade é a própria forma da mudança. Com efeito, Foucault compreendeu que a descontinuidade pode ser descrita como um vetor de transformação, se a continuidade, reciprocamente, for definida “como o processo incessante de uma diferenciação”³² (p. 62, tradução nossa).

Nesse sentido, entendo que o estabelecimento de *uma* reflexão acerca da descontinuidade histórica no pensamento de Foucault pode trazer importantes contribuições para a elucidação da amplitude e das variedades que esse conceito adquire junto de seus escritos. Por extensão, tal iniciativa pode ser profícua, também, na medida em que ressoa com importantes temas seja pelas vias das discussões acerca da descontinuidade (RUNIA, 2006; ROTH, 2012; BONNEUIL, 2010; SIMON, 2019; REVEL, 2017), ou então, ainda vinculado a esse tema, pelas vias das preocupações recentes acerca da espacialização do tempo (LORENZ, 2011, 2017; TAMM e BURKE, 2019; TAMM e OLIVIER, 2019, KÜMIN e USBORNE, 2013).

Trata-se, portanto, de criar condições para que, entre Foucault e as discussões atuais sobre o tempo histórico, seja possível estabelecer um novo jogo e com novos lances. E a

³² “[...] the Foucauldian assumptions about discontinuity in history replaces the traditional model in which discontinuity took the irrational form of a gap that the interrupts transformation, and therefore misses the internal sense of history as such, for a model in which discontinuity is the very form of change. In effect, [...] Foucault understood that discontinuities can be described as a vector of transformation, if continuity, reciprocally, is redefined ‘as the ceaseless process of a differentiation’” (CARDOSO JÚNIOR, 2021, p. 62).

iniciativa que mobiliza este trabalho é investida por uma expectativa e uma aposta que ajudam a delimitar, ainda mais, o seu escopo: trata-se de desenvolver, a partir do pensamento de Foucault – e quero dizer, com isso, a partir de um estudo que tenha o conjunto e materialidade de seus escritos como alicerce e ponto de partida – um conjunto de reflexões sobre domínios de práticas, tais como a leitura e escrita da história; de noções, como as de tempo e espaço; de conceitos, como os de fábula, ficção, biblioteca, arquivo, enfim. É o caso de se voltar a toda uma arquitetônica possível de ser construída em torno da concepção de história de Foucault para que, a partir do trajeto de sua investigação, seja possível mobilizar, de alguma maneira, todo um conjunto de elementos que possam contribuir para o desenvolvimento dos debates atuais de teoria e filosofia da história. Ademais, contempla-se, também, a expectativa de que, aos trabalhos historiográficos *stricto sensu*, a presente pesquisa possa colaborar para aguçar a visão em relação a determinados conceitos que circulam em seu *métier* (VEYNE, 1998).

É certo que, na medida em que se debruça sobre o pensamento histórico de Foucault, essa pesquisa estabelece um elo simpático com o campo historiográfico, haja vista o conjunto de noções e conceitos que ela mobiliza. Mas considero importante enfatizar, no entanto, que aquilo que a direciona é, sobretudo, o seu problema, qual seja, *a descontinuidade histórica no pensamento de Foucault*. Ainda que não deixe de produzir profícuas ressonâncias com as discussões do campo, não se trata de percorrer a referida questão orientado, tão só, pelo olhar e pelos ditames da disciplina histórica atual. Tal escolha se deve, justamente, ao problema da pesquisa e àquilo que, seja por prudência ou por método, considero que sua verificação demanda: abordar o pensamento de Foucault requer uma tentativa trôpega de seguir os passos de suas reflexões, algo que implica, portanto, colocar-se em movimento. Desse modo, ainda que se trate de uma reflexão com um objeto delimitado, a saída foi desenvolver uma tentativa de pluralizar as linhas de forças que ajudem no cotejo e enfrentamento da noção de *descontinuidade* junto aos escritos de Foucault, evitando, ao máximo, circunscrevê-lo aos limites de uma determinada área³³.

Todo esse esforço visa, portanto, criar condições para *uma* compreensão da singularidade que envolve a ideia de história no pensamento de Foucault, precisamente de como a história se torna cognoscível e ferramenta de uma *práxis* que, em Foucault, desenvolve-se a partir da descontinuidade. Desse modo, assim como é importante destacar que a inteligibilidade

³³ Para essa pluralização, os diálogos com outras frentes de conhecimento bem como com elementos oriundos da arte e da literatura fizeram-se presentes ao longo da pesquisa – diálogos estes certamente limitados pela competência deste pesquisador, mas devidamente amparados por diversas leituras bem como por companhias e orientações de competentes de profissionais oriundos das áreas mobilizadas.

(*make sense*) da história em Foucault não comporta um *télos*, também considero fundamental destacar, seguindo ainda as considerações de Fillion (2005; 2012), que a dinâmica de transformação histórica, destacada por meio da descontinuidade, não possui nenhum apelo a algum primeiro motor, a um dirigismo pré-estabelecido. O interesse de Foucault pela história não redundava em uma intenção de abarcar tudo aquilo que supostamente nela se apresenta e nem mesmo seu processo como um todo. Reconhecendo, no entanto, que esse impulso se encontra presente em diversas outras abordagens, e que, inevitavelmente, as sínteses sempre se reinserem ao longo da história, a questão se volta, antes, para estabelecimento de um trabalho crítico que visa estabelecer limites a essa verve totalizadora, “posição padrão” das, até então, chamadas filosofias especulativas da história (FILLION, 2005; 2012).

Mais do que uma única direção ou um único fim, aquilo a que o trabalho histórico-crítico de Foucault diz respeito, portanto, é à afirmação de uma liberdade em exercício, nunca acabada e sempre recomeçada. Trata-se da escansão de uma abertura voltada a novas ordens possíveis, principalmente quando aquelas que estão em vigência comprimem a vida e a ação em função de soluções monistas e acabadas. Desse modo, a descontinuidade pode ser compreendida como uma noção que, juntamente com seu aspecto sensorial e cognitivo, apresenta uma preocupação com a história em seu aspecto existencial. Seria este último aspecto, em especial, sem perdermos de vista que por muitas vezes os rótulos dizem respeito a convenções que variam de acordo com o lugar e os objetivos da abordagem³⁴, delimitaria um possível, e requisitado, lugar para a presente pesquisa.

Nesse caso, seria possível posicionar o pensamento histórico de Foucault diante das chamadas filosofias da história, especialmente se compreendermos esse termo a partir de um sentido *lato*. No entanto, para evitar quaisquer tipos de tergiversações, entendo ser importante enfatizar mais uma vez: aquilo que envolve o *princípio de inteligibilidade* da história descontínua em Foucault não diz respeito a um processo *narrativamente dirigido* (*narratively-driven*) e *ideologicamente motivado* (*ideologically-motived*). Distante da acepção que se tornou um clichê em diversos manuais, penso ser possível compreender por filosofia da história, então, uma reflexão ocupada em estabelecer diretrizes possíveis para nossa relação e orientação em relação ao tempo e suas estruturas do passado, presente e futuro; reflexão esta que ganha força em momentos de crises, ou ainda, em momentos em que o encadeamento dessas temporalidades torna-se difícil, confuso e obscuro – o que, por conseguinte, redundava em um abalo em relação aos possíveis sentidos que a história pode, ou não, adquirir em nossas vidas (PAUL, 2014). Se

³⁴ Conferir, nesse sentido, *The theory and philosophy of history: global variations*, de João Ohara (2022).

é possível falar em uma filosofia especulativa da história pós-Foucault, tal como sugere Fillion (2012), ela se daria justamente porque

“depois de Foucault” não faz mais sentido reivindicar *qualquer* sentido para a história entendida como um todo. Pelo contrário, o trabalho de Foucault, através de seu compromisso obstinado com a *inteligibilidade* da história, na verdade nos obriga a *re-pensar* a questão do sentido que a história pode ser dita a ceder enquanto nos comprometemos com ela³⁵ (p. 45, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Diante disso, penso que seria possível, ainda, parafrasear as seguintes palavras de Marrou (1978) – evidentemente, não sem jogar com elas: *dissipemos qualquer mal-entendido, pois não foi pouca a contribuição da ambiguidade do vocabulário para alimentar o mal-estar que desejamos ver superado: não se trata aqui de “filosofia da história” no sentido hegeliano, especulação sobre o devir da humanidade considerado em seu conjunto para extrair-lhes as leis, ou, como mais comumente se diz hoje, a significação; mas de uma “filosofia crítica da história”, de uma reflexão sobre a história no pensamento de Foucault dedicada, pois, a um exame dos problemas de ordem lógica (mas também, ética, estética e política) levantados pelas formas de proceder do espírito desse filósofo e historiador*³⁶.

Tal tarefa não deixa de implicar uma certa abordagem e reflexão a respeito do devir, mas, no pensamento de Foucault, o devir se manifesta menos por alguma preocupação especulativa com leis históricas do que como uma forma de se deslocar em relação a determinadas regras que constituem o âmago do presente, de *fazer com que o presente passe*. Como nos explica Deleuze (2010),

Foucault é um filósofo que inventa com a história uma relação inteiramente diferente que a dos filósofos da história. A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos (p. 123).

³⁵ “[...] ‘after Foucault’ it no longer makes sense to claim *any* sense to history understood as a whole. On the contrary, Foucault’s work, through its dogged commitment to the *intelligibility* of history, actually compels us to *re-pose* the question of the sense history can be said to yield as we engaged with it” (FILLION, 2012, p. 45, *itálicos do autor*).

³⁶ O trecho original é de Henry-Irinée Marrou (1978) em *Sobre o conhecimento histórico*, onde lemos: “Dissipemos qualquer mal-entendido, pois não foi pouca a contribuição da ambiguidade do vocabulário para alimentar o mal-estar: não se trata aqui de ‘filosofia da história’ no sentido hegeliano, especulação sobre o devir da humanidade considerando em seu conjunto para extrair-lhe as leis, ou, como mais comumente se diz hoje, a significação; mas de uma ‘filosofia crítica da história’, de uma reflexão *sobre* a história, dedicada ao exame dos problemas de ordem lógica e gnosiológica levantados pelas formas de proceder do espírito do historiador” (MARROU, 1978, p. 11, *itálicos do autor*).

Se o futuro, central às chamadas filosofias da história datadas junto ao desenvolvimento do mundo moderno, não é um elemento dispensável junto às reflexões de Foucault – o que faz com que a questão kantiana *o que me é permitido esperar?* não lhe seja de todo estranha – é importante ressaltar, também, que a ênfase de seu trabalho histórico se dá, especificamente, em torno de uma observação e um engajamento com o presente (HARTOG, 2017). A alegada mobilização do pensamento de Kant efetuada por Foucault, assim, é desenvolvida, como sugere sua tese complementar de 1961³⁷, a partir de objetivos pragmáticos e não somente analíticos. Junto a essa ênfase em uma história do presente, então, ressalta-se um interesse prático cujo alcance diz respeito, pois, ao mundo entendido menos enquanto grandes manifestações de um espírito ou de uma única coesão para a história do que uma preocupação como uma miríade de práticas que formam, antes, o “livro do exercício cotidiano” (FOUCAULT, 2011, p. 46). Se esse livro é constituído por diversas fábulas (*fables*), entendidas, aqui, como tudo aquilo que em determinado momento *pode e deve* ser dito, então, a história será descontínua na medida em que estabelecer um volume que irá atingir e cortar a linha reta e contínua que se insinua sobre essas práticas e narrativas cotidianas tentando sintetizá-las em torno de somente um epicentro; um volume cuja composição se dará a partir da mesma superfície imanente de onde desenvolvem-se tais fábulas, mas, contudo, a partir de outras ênfases, outros fragmentos, outras escolhas e outras seleções. E uma vez que essa descontinuidade precisa ser *elaborada, construída e inventada* a partir de uma mobilização do *Arquivo* ela será chamada, então, de *ficção*, ou ainda, de *ficção histórica*.

O engajamento com o presente implica em pensar em certos *modos de ação*, ou ainda, no trabalho histórico como um modo de ação. Desse modo, à ideia de cotejar o pensamento histórico de Foucault nos termos de uma filosofia da história acrescenta-se, juntamente ao intuito de pensar a história (*make sense*) e sua transformação por meio de um critério de inteligibilidade, um esforço de *re-posicionar* nossa relação com o (nosso) tempo (*give sense*) por meio de uma multiplicação de rupturas. Em suma, trata-se de uma perspectiva crítica que não se constrói às expensas de uma relação com o mundo sociocultural que habitamos, isto é, com o intuito de somente interpretar aquilo que seria seu possível movimento ou estado atual, mas, antes, tem ciência de que, invariavelmente, está imiscuída nesse mesmo mundo e que influi, de alguma maneira, em sua dinâmica. E uma vez afastada a ideia de que esse direcionamento seria pré-estabelecido e em função um determinado fim, ou ainda, segundo qual

³⁷ Me refiro ao texto *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* (2011), de 1961, que consistia em conjunto formado por tradução, introdução e notas do texto de Kant *Antropologia do ponto de vista pragmático*, publicado em 1798.

ou tal apelo ideológico, tal direcionamento pode, então, ser destacado nos termos de *uma resistência diante da manifestação daquilo que, para a vida, surge como intolerável* (GLÜCKSMANN, 1992). Resistência esta que, por sua vez, visa a um processo de transformação de si e, por extensão, do mundo (presente) ao qual esse *si* encontra-se correlacionado. Com isso, sem se sobrepor às singularidades de cada pensador, seria possível sublinhar, aqui, as possíveis ressonâncias desse tipo de trabalho histórico de Foucault com aquilo que Marx destaca em suas *Teses sobre Feuerbach* (2007), não somente em relação à já bem conhecida e referenciada tese 11 – que indica que “os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa *transformá-lo*” (p. 535, *itálicos do autor*) – mas também com as teses 2 e 8, que, respectivamente, versam: “[...] é na *práxis* que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar” (p. 533, *itálicos do autor*), e ainda, “toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios, que levam a teoria ao misticismo, encontram sua solução racional na *práxis* humana e no ato de compreender essa *práxis*” (p. 534, *itálicos do autor*).

Há no pensamento histórico de Foucault, portanto, uma clara ultrapassagem naquilo que poderia ser considerado uma divisão entre os aspectos cognitivo e existencial da história. Embora a ressonância com a filosofia da história de Marx citada acima não perca seu valor heurístico, é em outro diapasão que encontraríamos importantes ressonâncias com o pensamento de Foucault. Me refiro, pois, à filosofia de Nietzsche e a aquilo que seu pensamento representa quanto à necessidade de um questionamento acerca dos usos e abusos da história para a vida e para a ação e à sua afirmação de que “um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno do conhecimento, está morto para aquele que o conheceu” (NIETZSCHE, 2003, p. 17). Ademais, penso que essa interlocução com Nietzsche é, justamente, aquilo que permite que seja possível falar, atualmente, em *filosofia da história* sem nos vexar: afinal, trata-se de um pensador que faz com que a filosofia não se exima de questionar acerca da constituição histórica de determinados valores que engendram o presente, de modo que, assim, sob a forma de uma genealogia, uma reflexão histórica se torne, sobretudo, uma *exigência* (DENAT, 2008; FINK, 1988).

O interesse de Foucault por uma escrita da história engajada com problemas de seu presente faz com que sua pragmática envolva algo que diz respeito ao nosso olhar, especificamente àquilo que ele ignora. A história, assim, se envolve com certa afecção, com o desenvolvimento de uma sensibilidade (FILLION, 2012); com ajuda de Deleuze e Guattari (2010a), poderíamos até mesmo arriscar a dizer que a história em Foucault talvez envolva não somente o desenvolvimento de *conceitos*, como também, senão principalmente, de *perceptos* e

afectos. Daí, então, o acentuado aspecto autobiográfico contido junto aos trabalhos históricos de Foucault, o que, por sua vez, demonstra sua preocupação em conduzir a uma perspectiva descontínua e transformacional todo um conjunto de experiências por ele vivenciadas. Nesse sentido, se tomamos o conjunto de seus escritos, nos deparamos com inúmeras mudanças de ênfases, perspectivas, problemas, conceitos e métodos; nada que se assemelhe a um *corpus* acabado, fechado e bem delimitado: todos eles, portanto, fruto das mais diversas *leituras* as quais Foucault esteve implicado ao longo de sua trajetória. Sob os auspícios de um pensamento crítico, a interação dos termos leitura e escrita, reinsere o movimento, isto é, reinsere a necessidade de uma constante (re)organização e, por isso, pode ser compreendida, justamente, como uma luta contra aquilo que, à vida, surge ou como imobilismo ou como entropia³⁸. Então, mais do que um sistema único, arquitetônico e coeso, o que os escritos de Foucault expressam quando tomados em seu conjunto é uma coerência não-sistêmica (CARDOSO JÚNIOR, 2005) bem como uma série de deslocamentos, todos eles atinentes aos diferentes problemas oriundos de preocupações vinculadas a seu próprio presente. Trata-se, pois, de uma *contra-arquitetônica*.

Se nos questionamos acerca da concepção de história de Foucault e, ademais, a tomamos em função da noção de descontinuidade que a efetua, devemos, então, buscar no interior do arquivo-Foucault os aspectos produtivos, senão mesmo positivos, de sua edificação. A própria existência material desse pensamento enquanto arquivo, bem como sua extensão até o nosso presente por meio de linhas de forças que continuam a ser mobilizadas, isto é, que continuam a funcionar, seria, assim, uma prova inicial de que a perspectiva histórica de Foucault não se empenhou somente em um mero trabalho de desconstrução. Essa última perspectiva, isto é, a de um arquivo em pleno movimento, registro das mais diversas intervenções em uma determinada atualidade, certamente pode ser aliada às principais obras monográficas de Foucault e aos diversos diagnósticos críticos que elas mobilizam a respeito da loucura, da medicina clínica, das ciências humanas, da prisão, e da sexualidade; mas, também, está presente e ressoa nos diversos artigos, resenhas (*compte-rendus*), introduções, prefácios, conferências, homenagens e etc. que constituem a miríade de textos que formam a coleção dos *Dits et écrits*

³⁸ Do grego *entropêe*, isto é, *em mudança*. Se um sistema recebe calor a entropia aumenta; se um sistema cede calor, sua entropia diminui; se um sistema não troca calor ($Q = 0$) sua entropia é constante. Mais do que uma mera desordem ou desorganização, a noção de entropia refere-se, aqui, a um processo irreversível de dispersão, ou ainda, de proliferação de microestados dos múltiplos fragmentos (ou moléculas) em um determinado sistema. A entropia seria, então, uma grandeza mensurável que diz respeito ao grau de liberdade que esses microestados constituídos por fragmentos múltiplos podem adquirir bem como ao número de suas configurações possíveis. Mais do que um valor absoluto, vale ressaltar, é mais útil conhecer sua variação. A noção de entropia será revisada e, conseqüentemente, lapidada ao longo de todo esse trabalho.

(2001a, 2001b) – seja no que tange ao estatuto próprio de cada diferente produção que compõe essa coleção como também na relação possível entre esse conjunto e as principais obras monográficas.

Ao adentrarmos no arquivo-Foucault, portanto, devemos atentar à sua constante *transformação*. Esta, por sua vez, é expressão de uma maneira de ser e estar em um mundo histórico e compreendido como em constante *devenir*; mundo cujo fundamento é sua perpétua mudança, sem quaisquer formas prévias de dirigismos, e que, por isso, só pode ser pensado enquanto *descontínuo*. Desse modo, a *história* apresenta-se como uma forma descritiva que não somente expressa esse movimento, mas que também o alimenta e o reinsere: diante de conjuntos que se apresentam como contínuos, absolutos e necessários – como sistemas fixos e inabaláveis, portanto –, sua escrita, sob o signo da descontinuidade, se articula como extensão daquilo que a leitura capta como desnível ou fratura junto à uma pretensa homogeneidade. E para que o acontecimento estranho à determinada ordem se manifeste em sua intensidade, de modo abalar a pretensa solidez do conjunto, é preciso que sua diferença seja cuidadosamente edificada, construída e ficcionada. A desconstrução de um dado conjunto entendido como auto-evidente, portanto, é correlato à construção do acontecimento em sua singularidade. E esse aspecto produtivo, ainda pouco explorado, precisa ser enfatizado em seus aspectos substantivos.

Afinal, a descrição histórica inicia pela fresta, feixe de luz captado pela leitura em seu golpe de vista (*coup d’oeil*); amplia essa brecha, rasgando o tecido do conjunto, permitindo que mais luz o adentre e que, com isso, ele tenha que se reorganizar e se reestabelecer sob outras demarcações; limites onde a diferença, agora, não pode mais ser ignorada, senão ao preço de uma postura reacionária em relação ao deslocamento e às mutações que são inerentes à vida e que exigem constantes recomposições da ordem, sobretudo, sob um regime diverso em relação àquele que outrora a caracterizou. Trabalho contra a entropia, a escrita – correlata e extensiva à leitura – suscita e incita a transformação (do presente e, por conseguinte, de si).

Se tais considerações ensaiam uma visão geral – e, talvez, provisória – da concepção de história de Foucault, elas oferecem, também, um panorama acerca da direção a que esta pesquisa constantemente se volta.

Junto à coleção *Michel Foucault* (2014), organizada por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel encontramos um conjunto de reflexões reunidas

pelo subtópico *geografias*. Trata-se de diversos apontamentos voltados às mais variadas leituras dos escritos de Foucault efetuadas realizadas em diferentes países, tais como Alemanha, Rússia, China, Turquia, Argentina³⁹, entre outros. Ainda que jamais tenha escondido que o foco de seus trabalhos críticos é o espaço ao qual ocupava, qual seja, o ocidente, mais precisamente, a Europa; ainda que, justamente por esse motivo, seus textos jamais tenham aspirado à pretensão de realizar diagnósticos universalizantes ou globais, bem sabemos que o caráter pontual, histórico e localizado que envolvia os escritos de Foucault não significa necessariamente um impeditivo para que eles produzissem ressonâncias, melhor ainda, dissonâncias, para além dos seus próprios limites de produção. Evidentemente, tal possibilidade implica na afirmação de uma leitura plástica dos textos de Foucault, isto é, uma leitura criativa e adaptada às vicissitudes relativas ao presente da pessoa que se coloca na posição de interlocutora de seu pensamento. Uma leitura plástica, em suma, tal como o próprio Foucault sugere e executa em relação aos autores que ele próprio mobiliza em suas reflexões; leitura que, como sugere Salma Tannus Muchail (1995), está longe de ser conduzida pelos objetivos precípuos de uma *história da filosofia*, seja “como via, quando se dedicam à leitura filosófica de filosofias já constituídas [ou] como tema, quando colocam questões acerca da natureza história da filosofia e do modo adequado de ler filósofos” (p. 15)⁴⁰. Se, como Foucault sugere em *Theatrum philosophicum*, de 1970, a filosofia pode ser pensada como um teatro⁴¹, então, os pensadores e pensadoras – o que,

³⁹ Para maiores considerações a respeito da recepção do pensamento de Foucault na Argentina, é o caso de citar, ainda, o trabalho de Mariana Canavese (2015), intitulado *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*.

⁴⁰ Muchail nos alerta para o fato de que Foucault não recorre a nenhum desses procedimentos, de modo que o diálogo com outros autores emerge em seus textos de maneiras variadas, isto é, “ela permeia praticamente todos eles: ora mais esporadicamente ou limitada a poucas referências (como é o caso de *O nascimento da clínica* e *Vigiar e punir*); ora ao longo de todo livro, dispersamente (como em *História da loucura*) ou assiduamente (como em *As palavras e as coisas*), ora inerente à composição do livro (como a recorrência, entre outros, a Platão, Aristóteles, Xenofonte, Plutarco, Sêneca em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*) (p. 16). [...] um estudo mais exaustivo a sobre a abordagem foucaultiana de filosofias demandaria, portanto, que se a recolhesse ao longo de todos os seus escritos, relidos sob essa ótica” (1995, p. 16, *itálicos da autora*).

⁴¹ Nesse sentido, Foucault comenta quanto à possibilidade – ou necessidade? – de efetuar uma alteração, ou perversão, dos pensamentos de outrem, senão vejamos: “Pensar se arrasta languidamente como uma perversão; pensar se repete diligentemente em um teatro; pensar se joga em um lance fora do copo de dados. E, quando o acaso, o teatro e a perversão entram em ressonância, quando o acaso quer que haja entre os três uma tal ressonância, então o pensamento é um transe; e vale a pena pensar” (FOUCAULT, 2000a, p. 251) – « Penser se traîne languissamment comme une perversion; penser se répète avec application sur un Théâtre; penser se jette de un coup hors du cornet à dés. Et, lorsque le hasard, le théâtre et la perversion entrent en résonance, lorsque le hasard veut qu’il y ait entre eux trois une telle résonance, alors la pensée est une transe; et il vaut la peine de penser » (FOUCAULT, 2001a, p. 963); desse modo, temos “a filosofia não como pensamento, mas como teatro : teatro de mímicas, com cenas múltiplas, fugidias e instantâneas, nas quais os gestos, sem se verem, se fazem signo; teatro em que, sob as máscaras de Sócrates, subitamente explode o riso do sofista; em que os modos de Spinoza conduzem a uma ronda descentrada, enquanto a substância gira em torno deles como um planeta louco; em que Fichte manco anuncia: ‘Eu duvido ≠ eu dissolvido’; em que Leibniz, tendo atingido o topo da pirâmide, distingue na escuridão que a música celeste é o *Pierrot Lunaire*. Na guarita de Luxemburgo, Duns Scot enfia a cabeça na janela circular; ele tem bigodes enorme; são os de Nietzsche disfarçado em Klossowski” (FOUCAULT, 2000a, p. 254, *itálicos do autor*) – « la philosophie non comme pensée, mais comme théâtre : théâtre de mimes aux scènes multiples,

certamente, o inclui – poderiam ser abordados enquanto *personagens conceituais*, isto é, como “intercessor[es], crista[is] ou gérmen[s] do pensamento” (DELEUZE e GUATTARI, 2010a, p. 85), ou ainda, “acontecimento[s] do pensamento” (ibid., loc. cit.): figuras-ponte, responsáveis por permitir a distribuição de um determinado campo de problemas, categorias, conceitos, métodos, temas e etc. sobre planos determináveis e localizáveis. Desse modo, “na medida em que a abordagem das filosofias só se compõem esparsamente, há menos que história da filosofia nas investigações históricas de Foucault; e no entanto, há mais, na medida em que, nelas, é toda a história que se acha investida de feição filosófica” (ibid., p. 19). Talvez, seja possível levar adiante esta asserção e pensar que nas abordagens de Foucault toda a filosofia também se acha investida pela feição de uma história descontínua e engajada com o presente.

É o caso de se debruçar ao conjunto de seus escritos, portanto, a partir de tais premissas, prolongando, em direção a ele próprio, a relação que estabelecia com outros pensadores: Foucault, um personagem conceitual.

No que tange às leituras de Foucault no Brasil, Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca, em *Leitores brasileiros* (2014), chamam a atenção, justamente, para essa de uma apropriação criativa de seu pensamento. Frente a um modelo “estrutural” de abordagem de filosofias francesas⁴², “marcada pela preponderância de certa leitura ‘objetiva’ dos textos filosóficos” (p. 226), cujo principal foco, por sua vez, é o estabelecimento de uma “compreensão fiel dos textos, que correspondia à necessidade de se opor ao uso doutrinário, ou, antes, retórico da filosofia” (ibid., loc. cit.); em suma, frente a uma “abordagem de cada sistema filosófico enquanto obra acabada, permitindo reconstruí-lo segundo uma ‘ordem de razões’” (ibid., loc. cit.), Muchail e Fonseca enfatizam que a recepção dos textos de Foucault no Brasil, abarcando os mais diversos e variados domínios do saber, perpassa, também, uma concepção mais ampliada acerca da filosofia. Trata-se, pois, de uma

fugitives et instantanées, où les gestes, sans se voir, se font signe ; théâtre où, sous le masque de Socrate, éclate soudain le rire du sophiste ; où les modes de Spinoza mènent une ronde décentrée, tandis que la substance tourne autour d’eux comme une planète folle ; où Fichte boiteux annonce : ‘Je fêlé ≠ moi dissous’ ; où Leibniz, parvenu au sommet de la pyramide, distingue dans l’obscurité que la musique céleste, c’est le *Pierrot lunaire*. Dans la guérite du Luxembourg, Duns Scot passa la tête par la lunette circulaire ; il porte des moustaches considérables ; ce sont celles de Nietzsche, déguisé en Klossowski » (2001a, 967, *itálicos do autor*).

⁴² Conforme destaca Heliana de Barros Conde Rodrigues (2016) – fazendo eco às considerações de Daniel Pécaut: “No Rio de Janeiro... o papel do intelectual implicava uma intervenção direta no campo político... Já em São Paulo, remete antes à inserção em um meio específico de inter-reconhecimento e a referência a normas gerais de trabalho teórico’. Essa última postura significava realizar a ‘análise interna’ dos textos clássicos, sob a égide dos paradigmas propostos por Martial Guérout – professor-visitante da FFCL nos anos 1950 [...] – e Victor Goldschmidt – que, instalado na Universidade de Rennes, recebia em estudos de pós-graduação muitos dos formados pela USP” (p. 34).

leitura refletida (...) orientada principalmente pela responsabilidade filosófica do leitor. Preservando a exigência de uma leitura rigorosa dos textos, ela não se limita à explicitação de sua arquitetura lógica. Trata-se de introduzir as perspectivas filosóficas do leitor, permitindo uma reflexão própria a partir do texto, a favor ou contra esta, *ou ultrapassando-o*. Essa modalidade de leitura corresponde a uma concepção ampliada da filosofia e suporta uma pluralidade de formas. Esse tipo de leitura é caracterizado pela audácia e pelo envolvimento. (...) Acolher o pensamento de Michel Foucault e favorecer seu estudo no âmbito do ensino universitário brasileiro significa finalmente fazer conhecer e analisar seu pensamento e suas problematizações e sua inventividade conceitual. Mas também, isso significa refazer certo percurso da história geral da filosofia e, sob essa nova luz, estudar outros filósofos. Enfim, é uma maneira de conceber e de praticar a filosofia que deve convidar seus leitores a *pensar seu próprio presente* (ibid., *itálicos nossos*).

É, definitivamente, alinhado a tal forma de leitura que o presente trabalho se desenvolve.

Ao investigar a concepção de história de Foucault pelo prisma da descontinuidade, ou ainda, ao construir uma reflexão que procure organizar diversos fragmentos do seu arquivo em uma narrativa que densifique essa noção em toda sua complexidade e a torne minimamente cognoscível, é incontornável ceder a um trabalho que, de certo modo, perfaça um *comentário*. Como sabemos, tal exercício é questionado por Foucault, que, sob legítimas desconfianças, alega:

Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outro e em outros lugares, sejam exclusivamente tratadas segundo o jogo do significante e do significado? Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? (FOUCAULT, 2018, p. XVI).

Mas talvez exista um trabalho de comentário que não seja, necessariamente, submetido a essa análise do significado. Trata-se, justamente, daquele exercício de ultrapassagem supracitado e tão bem praticado nas leituras brasileiras de Foucault. Nesse caso, não se trata de sobrepor aos seus escritos um texto na intenção ingênua de que o segundo seja a tradução das entrelinhas do primeiro. Ao exercício do comentário podem ser acrescidos outras qualificações do que aquelas a que Foucault questionava: trata-se de elaborar um pastiche; sem perder de vista as suas condições de elaboração, trata-se de unir fragmentos e recortes capazes de construir novas imagens, novas e (sempre) provisórias unidades de sentido responsáveis por haurir, do arquivo-Foucault, temas de nosso interesse; trata-se, em suma, de fazer um *uso* de seu pensamento que ele próprio não previa, de torcê-lo, pervertê-lo e, porque não, desobedecê-lo.

Se, com seus escritos, Foucault lançou diversos dardos que atingem o nosso presente, cumpre a *nós* fazermos jus ao seu esforço, tomando esses mesmos dardos e lançando para mais longe, “onde outro lançador o encontrará e o pegará, dando prosseguimento à tarefa de arremesso” (CARDOSO JÚNIOR, 2011a, p. 11). Nesse sentido, o comentário permanece com seu *status* de repetição, mas em nada se assemelha com uma busca por algum tesouro ou sentido oculto, tampouco encaminha para uma reflexão acerca de supostas essências ocultas sob a forma de um não-dito, trata-se, antes, de uma *repetição sob o signo da diferença*. Repetir, nesse caso, visa, sobretudo testar a possibilidade de fazer com que um pensamento possa operar em um determinado presente, o que requer levá-lo até à fronteira, isto é, onde os seus interesses (sempre datados e localizados) se encontrem, se travistam e, enfim, se transformem nos nossos, em nossas próprias máscaras (não menos datadas e localizadas).

Talvez isso implique em não ser fiel a Foucault – e talvez ninguém seja mesmo foucaultiano⁴³ –, o que não deixa de ser, afinal, uma maneira de lhe fazer jus. Desse modo, *a única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Foucault é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar*⁴⁴.

Posso querer me projetar em direção às intenções verdadeiras de Foucault analisando, com rigor, aquilo que ele efetivamente publicou em seus principais livros; posso, por outro lado, me debruçar junto aos seus demais textos, senão mesmo aos escólios de seus livros, procurando, ali, segredos escondidos e inacessíveis aos leitores brasileiros; posso viajar pelo mundo e passar pelos lugares por onde Foucault passou, foliar os livros que ele foleou, conversar com as pessoas com quem ele conversou, na ilusão de que, com tudo isso, e, principalmente, com a *distinção* que isso me proporciona, estaria mais próximo “da essência de seu pensamento”, isto é, mais próximo de *Foucault Mesmo*; posso, junto com o rigor do método historiográfico e com o credo, sempre repetido, evitar o anacronismo tentando reconstruir os

⁴³ Nesse caso, me inspiro no título da entrevista de Sueli Rolnik chamada *Ninguém é deleuziano*, publicado em 1995 no jornal *O povo*. É o caso de considerar, ainda, as palavras de Gérard Lébrun, onde lemos: “Acredito [...] que a melhor homenagem que possamos prestar aos pensadores clássicos é lê-los e compreendê-los, compreendendo ao mesmo tempo por que, hoje, não podemos mais ser nem aristotélicos nem cartesianos nem kantianos nem marxistas como teríamos sido na época em que esses autores viviam” (LEBRUN, 2010, p. 35).

⁴⁴ Duplico, aqui, a seguinte afirmação de Foucault, oriunda da entrevista *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode* [Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método], de 1975: “A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe prestam para fazer sobre eles os mesmos comentários sobre Hegel ou Mallarmé. As pessoas que eu gosto, eu as utilizo. A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Agora, que os comentadores digam se somos ou não fiéis, isso não tem nenhum interesse” (FOUCAULT, 2006a, 174). – « La présence de Nietzsche est de plus en plus importante. Mais me fatigue l’attention qu’on lui prête pour faire les mêmes commentaires qu’on a faits ou qu’on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Mois, les gens que j’aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu’on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c’est précisément de l’utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l’on est ou non fidèle, cela n’a aucun intérêt » (FOUCAULT, 2001a, p. 1621).

passos de Foucault, buscando a progressão correta de suas principais ideias; posso, por isso, me colocar entre os *foucaultianos* como aquele que atingiu, de maneira precisa e loquaz, aos desígnios de seu pensamento ou, então, como aquele que deles se afastou demasiadamente; posso, até mesmo, e por outro lado, me posicionar junto a aqueles que detratam o pensamento de Foucault, apontando aquilo que eles procuram – e não encontram – em suas reflexões, mas que, na verdade, diz respeito aos anseios e desejos de seus próprios mestres, de suas próprias escolas⁴⁵.

O que *não posso* e, sobretudo, *não devo* é me furtar de falar a partir de meu presente. Não posso negligenciar o corpo que vibra nessa atualidade⁴⁶ e que, por sua vez, (re)lê e (re)age aos textos de Foucault sobre circunstâncias determinadas; ao vasculhar o arquivo-Foucault buscando, junto a ele, uma possibilidade de, *com ele* e, sobretudo, *para além dele*, pensar a história não poderia fazer dessa experiência um trabalho meramente desencarnado, ao preço de me extraviar em relação àquilo que é, talvez, uma de suas mais importantes lições: a afirmação da *descontinuidade* e das *diferenças*.

É preciso forjar nosso próprio labirinto. “Tátil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, a verdade é: não me foi possível ser objetivo” (FANON, 2020, p. 101). Trata-se de um poder destinado a poucos homens.

Correndo os riscos inerentes a qualquer reflexão nesse sentido, isto é, que tateia, escande e abre seu caminho a cada passo; dentro da imensidão que envolve a recepção do pensamento de Foucault no Brasil e na América Latina, a presente reflexão não almeja nada mais do que ser *um mero ponto* de algo que ainda se encontra em pleno movimento; e se houvesse alguma pretensão ou expectativa de que, com isso, fosse possível assumir algo como uma posição

⁴⁵ Conferir, nesse sentido, a reflexão de Félix Guattari (2004) realizada no artigo *Somos todos grupúsculos* (p. 359). Ademais, é o caso de destacar, também, as considerações de Foucault desenvolvidas, em 1977, no prefácio à edição estadunidense do livro *O Anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari: “o inimigo maior, o adversário estratégico [...] o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que persegue nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 2013b, p. 104 -105) – « [...] l’ennemi majeur, l’adversaire stratégique [...] : le fascisme. Et non seulement le fascisme historique de Hitler e Mussolini – qui a su bien mobiliser et utiliser le désir des masses –, mais aussi le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite » (FOUCAULT, 2001b, p. 134) ; e ainda : “não caíam apaixonados pelo poder” (FOUCAULT, 2013b, p. 106) – « ne tombez pas amoureux du pouvoir » (ibid., p. 136).

⁴⁶ “Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois, é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos” (FOUCAULT, 2013c, p. 14).

global, ela não seria, ainda, nada mais do que isso: uma reflexão decididamente *localizada*; o corpo: encruzilhada por onde perpassam diversos caminhos, onde se modicam rotas e destinos, mas também onde se estabelecem determinadas localizações singulares mediante a especificidade das linhas de forças que nele se cruzam formando coordenadas específicas.

Entre as décadas de 1960 e 1970, Foucault visitou o Brasil em cinco ocasiões⁴⁷, todas elas, portanto, em meio a um período de intensa repressão e opressão estabelecidas por uma ditadura civil-militar; mas, também, período de invenções e fabricações das mais vastas formas de resistências, tais como

a intensa mobilização política do operariado do ABC paulista, a organização e maior visibilidade de movimentos sociais como: o movimento feminista, o movimento negro, o movimento homossexual além daquelas formas de organização política que haviam se gestado fora das instituições tradicionais da esquerda, muitos delas fruto da atuação de grupos ligados ao setor progressista da Igreja Católica como: os movimentos de luta por moradia, por infraestrutura urbana, pela terra, etc. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, s/d, p. 2).

Habitado às viagens e afeito à uma leitura da atualidade, talvez tudo aquilo que Foucault observou no Brasil não tenha passado indene na constituição de suas reflexões, ainda que seja difícil estabelecer isso de maneira precisa sem recair em demasiadas generalizações e simplificações. De todo modo, me parece que as linhas de forças que constituíram esse período de efervescência social e política continuam a se estender sobre o nosso presente, variando e se atualizando sob novas feições e com balizas singulares – sejam as linhas de opressão e de promoção da morte, sejam as linhas de fuga e de resistências possíveis.

Essas são as *condições de existência* que envolvem a realização do presente trabalho, cuja aposta e espera é que, mesmo sem almejar um direcionamento prévio às reflexões aqui desenvolvidas⁴⁸ – pois cabe a cada um e a cada uma efetuar sua própria leitura –, uma reflexão sobre a *descontinuidade histórica* em Foucault possa contribuir para incitar novas reflexões atentas à nossa atualidade e, sobretudo, capazes de cortá-la e separá-la, sublinhando-a, assim, em sua singularidade e em sua própria mobilidade, de modo que, com isso, talvez, seja possível

⁴⁷ A saber, nos anos de 1965, 1973, 1974, 1975, 1976 (RODRIGUES, 2016).

⁴⁸ Pouco afeito às prescrições, uma rara consideração de Foucault nesse sentido talvez possa ser útil aqui. Trata-se novamente de um trecho da introdução estadunidense de *O Anti-Épido*, onde lemos: “não utilizem o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele só fosse pura especulação. Utilizem a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e domínios de intervenção da ação política” (FOUCAULT, 2013b, p. 106) - « n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée ; et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique » (FOUCAULT, 2001b, p. 135).

afastar de nosso encaço *um* passado morto que insiste em fazer com que sua viva morbidez se faça presente ainda em nossas vidas.

Esta tese está estruturada em quatro capítulos e um epílogo.

No primeiro capítulo a descontinuidade é abordada como algo que perpassa por todos os escritos de Foucault, fazendo com que eles, uma vez reunidos, sejam compreendidos por meio de uma coerência não-sistêmica, situada, sobretudo, no aspecto transformacional de seu pensamento. Daí, então, a possibilidade de pensar o conjunto de seus escritos menos como uma *obra* do que como um *arquivo* aberto e apto a múltiplas abordagens distintas. Algumas dessas abordagens foram cotejadas no intuito de que, a partir de uma atenção aos seus limites e contribuições, partes de suas premissas pudessem ser observadas e adotadas no desenvolvimento desse trabalho.

Uma vez destacado o aspecto transformacional que envolve as reflexões e escritos Foucault, é o caso de se voltar para um possível aporte filosófico e conceitual para essa declarada relação entre pensamento e *devir*. Desse modo, no segundo capítulo, a hipótese sugerida por Gilles Deleuze de que há um *profundo heraclismo no pensamento de Foucault* é explorada por meio de um cotejo com outros personagens conceituais cujas filosofias da história, de algum modo, se lançaram ao desafio de pensar um possível direcionamento e ordenação para o devir, tais como Kant e Hegel. Por meio de um contraste com essas filosofias, entendidas aqui como promotoras de *modos de continuidade* para a história, tem-se como objetivo destacar a novidade empreendida por Foucault ao pensar as transformações, sobretudo, a partir das descontinuidades. Para tanto, a interlocução com o pensamento de Nietzsche é de fundamental importância, principalmente devido à singularidade de sua leitura aos textos de Heráclito – figura seminal em reflexões acerca do tempo – a partir de uma *filosofia da imanência*, o que faz com que devir seja pensado enquanto conflagração de forças e em função de uma afirmação das multiplicidades e das diferenças.

Mas Foucault não se alinha, necessariamente, a todos os desdobramentos do pensamento de Nietzsche, ainda que tais diretivas lhes sejam caras. Enquanto Nietzsche pensa o devir por uma ótica histórica e cosmológica, Foucault se debruça, antes, a um âmbito eminentemente humano, o que não significa pensar em *uma* possível essência para esse campo, mas, antes, compreender as condições que tornam possíveis aos humanos edificarem um mundo próprio, ou ainda, uma habitação que, em refrega contra o *devir*, atue como proteção diante da

constatação de sua incontornável finitude. Isso implica em se enveredar por uma reflexão acerca daquilo que constitui a principal *matéria-prima* que permite aos humanos *inventarem* sua própria morada no mundo: a linguagem. Com isso, o terceiro capítulo se volta tanto à exploração das funções atribuídas a esta última no pensamento de Foucault quanto ao vínculo que ele estabelece entre a linguagem e o espaço. Se nossa habitação no mundo é, sobretudo, uma morada na linguagem, a questão é compreender as diferentes configurações históricas formadas por cada espacialização, mas, sobretudo, as transformações possíveis entre diferentes espacializações que, mais do que vinculadas por algum elo necessário e universal, são históricas e contingentes. E quando uma determinada espacialização, inventada ou fabricada, se pretende como absoluta, isto é, quando ela se cristaliza, é o caso de, por meio do corte, da fratura e da ruptura, reinserir, junto a ela, as descontinuidades, de modo que, com isso, não somente sua arbitrariedade seja ressaltada como também ela seja impelida a se transformar. Se destacam, nessa exploração, os conceitos de *fábula* – que remete às histórias lineares que permeiam o interior de determinada espacialidade – e o de *ficção* – como possibilidade de corte e subversão ao regime da fábula; mas, também, se faz importante uma reflexão acerca das possíveis formas de acúmulo para a materialidade dessa linguagem tomada sob uma perspectiva da imanência. Nesse caso, a investigação dos conceitos de *Biblioteca* e de *Arquivo* se tornam de fundamental importância para essa tarefa.

A compreensão da função central que o conceito de *Arquivo* cumpre no pensamento de Foucault abre caminho para uma exploração acerca daquilo que ele chama de suas *ficções históricas* – trabalho realizado no quarto capítulo. Para tanto, antes mesmo de se ater àquilo que Foucault compreende por esse termo, é o caso de, juntamente com importantes comentadores, compreender a dupla espacialidade implicada em seus trabalhos: uma vertical e uma horizontal; uma voltada ao jogo entre *fundo* e *superfície*, outra vinculada aos jogos entre *inclusão* e *exclusão*, *claro* e *escuro*. E levando a constatação dessa dupla espacialidade adiante, ou ainda, estabelecendo, entre elas, um *medius terminus*, proponho que uma possível *filosofia da história* presente nas reflexões de Foucault estaria imantada àquilo que seria o estabelecimento de uma *diagonal* entre o *Arquivo* e a atualidade; diagonal que busca, por meio de um trabalho criativo e inventivo sobre um material acumulado, estabelecer a descontinuidade no seio do espaço atinente à nossa atualidade, reiterando, assim, a possibilidade de novos espaços e, conseqüentemente, novas formas de vida.

Por fim, no *epílogo*, estabeleço um cômputo geral das considerações desenvolvidas na tese, mas, também, a partir dos elementos dispostos por ela, e como uma tentativa de levá-los

adiante, *ensaio* uma reflexão acerca das relações entre *descontinuidade*, *escrita* e *morte* em Foucault.

Toda a construção desta tese priorizou a utilização dos textos originais de Foucault, em francês – com exceção dos cursos do *Collège de France*, aos quais não obtive acesso ao longo do desenvolvimento da pesquisa. A expectativa, com isso, é que seja possível contemplar, ainda que razoavelmente, uma dupla exigência: do campo filosófico que, atento à leitura e interpretação dos textos a partir de certo rigor e arquitetura conceitual, poderá entrar em contato direto com os excertos de Foucault, conferindo-os “em sua própria letra”; do campo historiográfico, cuja virtude de suas reflexões obedece o imperativo de “ir aos arquivos”⁴⁹ (CERTEAU, 2002, pg. 85). Visando a fluência da leitura, todos os trechos originais foram deslocados para notas de rodapé, de modo que, no corpo do texto, foram acrescentadas todas as traduções em português; nos casos onde as notas de rodapé foram utilizadas para comentários ou adição de excertos complementares, os trechos originais foram incluídos na sequência da tradução. No corpo do texto, ainda, todos os títulos traduzidos em português foram acrescentados na sequência da menção ao original e entre colchetes.

Ao final, no item **anexos**, foi incluído o levantamento e organização de 48 termos que remetem às principais – mas não todas – noções que foram mobilizadas no desenvolvimento desta tese, todas elas retiradas da coleção *Dits et écrits* (2001a, 2001b). Aos especialistas no pensamento de Foucault, será possível, então, estabelecer um contato direto com os textos que mobilizei ao longo da pesquisa e, assim, a partir deles, confrontar as leituras e interpretações que realizei de tais textos; aos não especialistas, além desse mesmo objetivo, a expectativa é que esse material possa de alguma maneira auxiliar, como atalho, para o desenvolvimento de novas pesquisas.

⁴⁹ Afinal, aprendemos, com Foucault, que um Arquivo não é caracterizado necessariamente pela poeira que o aflige.

1. A DESCONTINUIDADE DO ARQUIVO

A Lagarta e Alice olharam-se por algum tempo em silêncio. Finalmente, a Lagarta tirou o narguilé da boca e perguntou, em voz lânguida e sonolenta: - Quem é você?

Não era um começo de conversa muito animador. Um pouco tímida, Alice respondeu: - Eu... eu... nem eu mesmo sei, senhora, nesse momento... eu... enfim, sei quem eu era, quando me levantei hoje de manhã, mas acho que já me transformei várias vezes desde então.

(Lewis Carroll, *Aventuras de Alice no país das maravilhas*)

1.1. Alice e a Lagarta

Dentre os vários aspectos marcantes dos textos de Michel Foucault, a fluidez e transitoriedade saltam aos olhos. A mudança, certamente, é um incontornável de nossa existência, perpassa a todos os seus *nós*, seja na urdidura mezinha da vida cotidiana ou em arroubos que, por serem mais ou menos conscientes, nos afetam de maneira traumática. O que chama a atenção, no entanto, é a postura de franca acolhida que Foucault assume diante do devir. Trata-se, pois, de um pensador que faz da mutação uma questão de método, uma vez que decididamente escreve para “não ter mais um rosto”, para não “permanecer o mesmo”⁵⁰ (FOUCAULT, 2013a, p. 21). Em outros termos, mais do que utilizar a escrita como uma maneira de se salvaguardar diante da finitude, o que Foucault produz são diversos diagnósticos voltados às linhas de força que tornaram possíveis determinadas experiências no presente, sem que, para tanto, seja preciso reconduzir tais diagnósticos a um único epicentro doador de sentido ou a algum destino pré-estabelecido que se revelaria no transcorrer de suas produções⁵¹. Seus textos, em suma, constituem diversos *frames* que captam a atualidade sob distintos jogos de

⁵⁰ *L'archéologie du savoir* : « Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dits pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire » (FOUCAULT, 2015b, p. 20).

⁵¹ Como sublinha Roberto Machado (2017) ao comentar acerca das dificuldades em situar Foucault de maneira categórica: “Uma das maneiras de contornar [essa dificuldade] é situar as afirmações de Foucault na época em que foram feitas. Sua vida não era um itinerário progressivo para a verdade. Mudar não é necessariamente progredir. Se ele estava em movimento, se não cessava de se deslocar, sem saber o que seria nem o que pensaria amanhã, atento ao presente, é porque procurava ser diferente do que era. Não saber aonde ia não o desagradava” (p. 47).

luze e sombra, deslocando, assim, nossas formas habituais de visualizá-la. Eis a forma de registro de um pensamento pouco afeito à sedentária e ciosa tentativa de construção de uma identidade, esforço que, conforme sugere Michel de Certeau (2011), “(...) imobiliza o gesto de pensar, prestando homenagem a uma ordem. Pensar, pelo contrário, é passar” (pg. 118).

Desse modo, para tratar os escritos de Foucault nos termos de uma obra é somente na medida em que ela seja entendida como aberta e sempre recomeçada, ou seja, com a marca dos diversos deslocamentos promovidos ao longo de sua trajetória intelectual; que ela seja abordada, portanto, como um conjunto que não obedece a uma ordem única, definitiva e cujos pontos de coerência, ainda que imbuídos de certa sistematicidade, não perfazem a constituição de *um* único sistema. Diante disso, *nós*, tão acostumados com as certezas e linearidades, com as unidades ocultas que, quando reveladas sob uma devida interpretação, nos dão a chave para um outro mundo, com os acalentados padrões lógicos, que nos protegem de alguma maneira do caos e nos dão segurança ao caminhar, sofremos com certa “vertigem de coerência” (CARVALHO, 2007, p. 41, nota 32).

Diante do arquivo-Foucault, em toda sua miríade de produções, ficamos atônitos. Mesmo assim, tentando nos postar diante dele com um olhar impassível, questionamos se tantas transformações não são estranhas ao desenvolvimento de um pensamento. E, de chofre, temos a réplica: “– Nem um pouco”. Insistimos em argumentar: “[...] – ninguém gosta de estar mudando tanto assim, [você sabe]”. Mas, já sabemos a resposta: “– Não, não sei”. (CARROLL, 2015, p. 49-55). Para Alice as mutações são motivo de espanto e confusão; para a lagarta, nenhuma novidade - e sua atitude blasé revela que, para ela, trata-se de uma condição *sine qua non*. O segredo a ser revelado por esse diálogo é que não há segredo: distraídos correndo atrás do Coelho Branco, *nós* é que não notamos as transformações a que incessantemente somos submetidos. É somente no encontro com a Lagarta, entretanto, que essa possibilidade é liberada, uma vez que, a partir de então, Alice tem, em cada uma de suas mãos, a possibilidade de construir-se como lhe for conveniente⁵²; e, ainda que isso lhe traga outras consequências, a mudança, agora, é uma questão de escolha, ou seja, um passo adiante em relação à Lagarta.

Se é possível concordar com a sugestão de Paul Veyne (2011) de que Foucault torna-se puro espírito⁵³ não é no sentido de afirmar alguma espécie de *Geist*, como substância ou

⁵² “– Um lado a fará crescer, e o outro lado a fará diminuir. ‘Um lado de *quê?* O outro lado de *quê?*’, pensou Alice. – Do cogumelo – disse a Lagarta, como se Alice tivesse perguntado em voz alta. E logo depois sumiu de vista.” (CARROLL, 2015, p. 56, *itálicos do autor*).

⁵³ Reproduzo, aqui, o trecho em sua íntegra: “Mas ao mesmo tempo, nessa doutrina que ele professa à sua própria custa, o cético pode buscar uma despersonalização, uma morte viva. Essa despersonalização – essa duplicação – é um exercício de acrobacia espiritual que equivale a uma religião: é uma tentativa (platônica, é claro, como todas as religiões) de se tornar puro espírito. É uma atitude tomada diante da relação que temos com o mundo, relação

essência que se eterniza e, por isso, paira sobre nossas cabeças – abençoando ou censurando nossos atos. Trata-se, antes, de reconhecer o prolongamento de um exercício de certa espiritualidade que efetiva sua atualização somente na medida em que se diferencia e se desloca em relação a aquilo que se é (FOUCAULT, 2018). Nada que nos demande a uma atividade de asseclas, portanto. Daí, então, a possibilidade de pensar que as obras monográficas de Foucault, isto é, seus principais livros, juntamente com seus cursos no *Collège de France* bem como as diversas e distintas reflexões reunidas nos volumes dos seus *Dits et écrits*, formem, juntos, um grande arquivo móvel, isto é, são sedimentações de um pensamento cuja materialidade se expressa em um constante jogo com seus próprios limites.

Arquivo móvel e, vale ressaltar, com múltiplas entradas possíveis: cada pessoa que o acessa, desse modo, tira a fina camada de poeira que se insinua em seus volumes e, depois de cumprir sua empreitada, os dispõem novamente nas prateleiras que, por sua vez, lhe oferecem uma organização de caráter provisório; quem o mobiliza acrescenta novos registros, desloca outros de seus lugares comuns, põe em relevo textos que antes passaram despercebidos aos olhos de outros pesquisadores e, com isso, possibilita novas chaves de leitura e grades de interpretação. Desse modo, tratar os textos de Foucault como um grande arquivo é não somente admitir que ele nos deixa marcas como também que, nele, deixamos as nossas, dando continuamente novas formas a esse material. Não seria demais acrescentar, portanto, que esse arquivo é reatualizado por um dispositivo histórico, complexo e composto por diversas iniciativas, tais como a formação grupos de estudos, a criação redes de pesquisa, as traduções de textos inéditos, a realização de congressos entre estudiosos do pensamento de Foucault e etc. Estendendo seu jogo de rupturas e transformações à nossa atualidade é possível concordar que “essa voz plena de vida continua escapando ao jazigo do texto” (CERTEAU, 2011, p. 118).

Aberto, o arquivo-Foucault é continuamente acessado e relido; completo, ele não se furta à *empiria* e não é passivo a quaisquer tipos de objetificações. É constituído, pois, pela massa de discursos produzidos por Foucault ao longo de sua trajetória intelectual – seja nos grandes livros ou nos pequenos fragmentos. Considerados em sua existência material, bem como no jogo próprio a cada um deles, não haveria nesse conjunto, de saída, alguma hierarquia absoluta; ao menos não antes de novos problemas serem a ele dirigidos.

que Heidegger chama de *Stimmung* e que não é apenas ativa e cognitiva, mas também afetiva, existencial” (VEYNE, 2011, p. 225). Apesar de fazer eco às considerações de Veyne, penso que o estabelecimento de uma despersonalização, ou morte viva, pode ser ligada menos a uma duplicação de cunho platônico, dualista, portanto, do que a uma série de deslocamentos promovidos entre seus diferentes livros e reflexões. A morte, ou saída de si, nesse caso, como o próprio Foucault sugere em *Qu'est-ce qu'un auteur?* (2001a, p. 817) [*O que é um autor?* (2009, p. 264)] é efetivada a partir da escrita, entendida enquanto uma prática imanente.

Desse modo, talvez, seja possível arriscar a pensar que a (re)atualização do pensamento de Foucault – mas não somente o dele, talvez – opere na complexa interação entre a mobilidade de um arquivo – que comporta, pois, a reunião, sempre recomeçada, dos escritos de outrem – e a diferença inserida pelos múltiplos problemas que a ele são endereçados em função de qual ou tal momento presente. Tais considerações, entretanto, não solapam as dificuldades apresentadas inicialmente. Afinal, como perseguir um pensamento que sempre escapa? Como abordá-lo senão levando em consideração seu incomensurável esforço de se livrar de totalizações e unidades estanques? Dada sua mobilidade, como não o perder de vista? Por onde começar, mas, principalmente, *qual é a saída?* Quando esta última interrogação, em especial, é enunciada, uma outra figura emerge. Sob a continuidade do tecido negro que cobre o céu à espera de alguma aurora ou, ao menos, uma vereda, enfim, à espera de qualquer caminho seguro que o valha, um rasgo se insinua, como uma descontinuidade difícil de discernir se se trata da lua ou de um sorriso; e é o Gato de Cheshire, agora, quem responde: “– Isso depende muito do lugar para onde você quer ir” (CARROLL, 2015, p. 68)⁵⁴.

1.2. Transformação, movimento

O aspecto transformacional do pensamento de Foucault é inerente à sua concepção de história descontínua. Uma vez que o saber “é feito para cortar”⁵⁵ (FOUCAULT, 2000a, p. 272), ou seja, é feito para segmentar e, concomitantemente, tornar manifesto os limites que encerram o presente; e, ademais, uma vez que, ao estabelecer e ultrapassar esses mesmos limites – destacando, pois, a diferença radical entre um passado e aquilo somos, pensamos e fazemos hoje –, o que se escande é a possibilidade de pensar diferente (desse presente), de *tornar-se outro*. Então é possível reconhecer que, em Foucault, a escrita da história é uma operação imanente a uma tarefa de *transfiguração de si*⁵⁶. Não é o caso, contudo, de simplesmente

⁵⁴ As construções que envolvem as figuras da Lagarta e do Gato foram inspiradas pela leitura da reflexão de Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, intitulada *O gato entre Alice e Foucault* (2008). Assim como Orlandi, penso que essas e outras figuras ficcionais presentes junto ao discurso histórico-filosófico de Foucault não cumprem a função de meras metáforas, mas, antes, são componentes que se associam a jogos conceituais específicos: a Lagarta como componente para a noção de transformação e o Gato, mais especificamente seu sorriso, como componente ligado à ideia de saída (*Ausgang*). E não é demais lembrar que, mesmo sem Gato, o riso e o sorriso, são componentes conceituais que já foram articulados como tal por outros autores, tais como: Durval Muniz de Albuquerque Júnior, em *Michel Foucault e a Mona Lisa ou como escrever a História com um sorriso nos lábios* (2007), e Michel de Certeau, em *O riso de Michel Foucault* (2011).

⁵⁵ *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*: « C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher » (FOUCAULT, 2001a, p. 1016).

⁵⁶ Conferir o artigo *Qu'est-ce que les Lumières ?* (FOUCAULT, 2001b, p. 1381) – [O que são as Luzes? (FOUCAULT, 2000a, p. 335)].

compreender a mudança como um fundamento primeiro pré-dirigido, um substrato que viria a ser comprovado pelas diversas mutações experimentadas por Foucault, e nem mesmo como um resultado necessário, isto é, como um simples fecho de coerência entre vida e obra, trata-se, antes, de um efeito incontornável de uma concepção de história do presente cuja principal condição para sua escrita é estar em deslocamento. Antes de tratar desses aspectos, demoremo-nos um pouco mais sobre a noção de transformação e em um importante componente aliado a esse conceito, o movimento.

Inicialmente, a transformação pode ser abordada em um sentido *lato*, tal como a designação que Lévi-Strauss toma de empréstimo do naturalista D'Arcy Wentworth Thompson que definia o termo como “as diferenças visíveis entre as espécies ou organismos animais ou vegetais no seio de um mesmo gênero” (1990, p. 146)⁵⁷. Se, por um lado, esse enunciado nos aproxima de componentes importantes possíveis de serem vinculados ao conceito de transformação, por outro lado, é válido também inserir, junto a ele, uma torção que permita que ele possa ser convergido em direção a uma reflexão atinente ao pensamento de Foucault.

Afinal, se um ser vivo, tal como uma lagarta, se transforma no interior dos limites de um mesmo gênero⁵⁸, isto é, no interior de limites bem delimitados e que estabelecem a série e o ritmo temporal de uma vida em sua efemeridade, quando nos deparamos com o pensamento de Foucault, nos posicionamos diante de uma transformação que pode ser compreendida como um *conjunto de diferenças visíveis* que, contudo, não podem ser aferidas como variações de um *mesmo* gênero. Não se trata, pois, de uma evolução circunscrita ao espaço de um *mesmo* sistema ou de uma *mesma* ordem, e que, por isso, simplesmente evolui em uma única direção, de modo que todas as variações que lhes são internas resultassem, tão-só, de variações lógicas permitidas no âmbito dos mesmos limites. Em Foucault, a transformação coloca a própria noção de limite como problema central, não para reiterá-lo, como aquele de que não se pode escapar, mas, antes, para dele se evadir. A transformação, então, abre-se ao *Outro*.

⁵⁷ E Lévi-Strauss (1990) prossegue: “Ora, a noção de transformação é inerente à análise das estruturas. Diria, até que todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de que seus autores não compreenderam que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relacionamentos invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio da transformação” (p. 146-147).

⁵⁸ Apesar de soar como uma tautologia, penso que é importante destacar que o termo *gênero* é mobilizado aqui de maneira genérica, isto é, como um conjunto de seres ou objetos que possuem a mesma origem ou que se acham ligados pela similitude de uma ou mais particularidades. Não se trata, portanto, de pensar no termo *gênero* em função das particularidades que essa categoria assume quando relacionada no esquema básico de classificação dos seres vivos em *reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie*. Nesse âmbito, a noção de *gênero* assume outras conotações e possui uma história particular. Para maiores considerações nesse sentido, verificar a conferência de 1970 intitulada *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (FOUCAULT, 2001a, p. 898) – [A *posição de Cuvier na História da Biologia* (FOUCAULT, 2000a, p. 192)].

Duas diferentes possibilidades de pensar a mudança e o deslocamento, portanto. Nesse mesmo sentido, é possível abordar, aliada à ideia de transformação, a noção de movimento. E para situar essa possibilidade em um terreno que não esteja tão distante da reflexão feita até aqui em torno do pensamento de Foucault, penso que o uso que Kant faz da noção de movimento em *Crítica da Razão Pura* (2016a) pode ser útil. Em consonância com o mote principal desse escrito, cuja primeira edição é de 1781, Kant pensa a noção de movimento não como uma determinação vinculada a um objeto⁵⁹, mas, antes, como um ato vinculado a um sujeito. Ainda que o movimento, entendido como uma ligação entre as intuições do tempo e do espaço (KANT, 2016a, B58), pressuponha, pois, um dado empírico determinado, Kant compreende que no espaço, “em si mesmo considerado, não há nada em movimento” (ibid., p. 86), assim como “o que se modifica não é o tempo mesmo, mas algo que está no tempo. E para isso se exige a percepção de alguma existência e da sucessão de suas determinações, portanto a experiência” (ibid., loc. cit.). Em suma, o movimento, para Kant, diz respeito a uma síntese do diverso no espaço. Síntese figurativa efetuada, pois, como ação de um sujeito cognoscente, afinal,

nós não podemos pensar linha alguma sem *desenhá-la* em pensamento; não podemos pensar círculo algum sem *delineá-lo* [...] e mesmo o tempo nós não podemos representar se não atentarmos apenas, através do *desenho* de uma linha reta (que deve ser a representação figurativa externa do tempo), para a ação de síntese do diverso pela qual determinamos o *sentido interno* segundo sua forma – é o que primeiramente produz o próprio conceito de sucessão (KANT, 2016a, B 154/B155, p. 142, *itálicos do autor*).

Ao destacar esse trabalho figurativo da síntese, que permite representar o espaço e o tempo, bem como a relação entre eles, Kant salienta que o questionamento acerca do movimento, entendido enquanto modificação de lugar (KANT, 2016a, B67)⁶⁰ não pode ser

⁵⁹ A título de esclarecimento e comparação, tomemos uma designação distinta acerca da noção de movimento, isto é, centrada no objeto. É nesse sentido que Ockham afirma o movimento como uma “mudança de relação de um corpo com os corpos que os circundam”, acepção está que se estende à Descartes que pensa o movimento como “o transporte de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade dos corpos que o tocam imediatamente, e que consideramos em repouso, para a proximidade de outros corpos”. Para maiores considerações, conferir o verbete Movimento em (ABBAGNANO, 2012, p. 798).

⁶⁰ “[...] tudo aquilo que em nosso conhecimento pertence à intuição (excluídos portanto o sentimento de prazer e desprazer e a vontade, que não são conhecimentos de modo algum) contém somente meras relações: dos lugares em uma intuição (extensão), das modificações dos lugares (movimento) e das leis pelas quais essa modificação é determinada (forças motrizes). Não é dado assim, contudo, aquilo que está presente no lugar, ou aquilo que atua nas próprias coisas fora da modificação de lugar. Agora, por meio de meras relações uma coisa não de fato conhecida em si mesma: é perfeitamente possível julgar, assim, que, se nada nos é dado por meio do sentido externo senão meras representações de relações, este só poderia conter também, em sua representação, a relação de um objeto ao sujeito e não o interno, aquilo que pertencesse ao objeto em si mesmo” (KANT, 2016a, p. 91, B67).

resolvido analiticamente. Em outros termos, o movimento não ser resolvido somente pelo âmbito dos conceitos do entendimento (KANT, 2016a, B49). Como aponta Ernst Cassirer (1956):

O movimento como ação do sujeito (não como determinação do objeto) e, por conseguinte, a síntese do múltiplo no espaço, se nos abstraímos disto para levar em conta apenas a ação pela qual determinamos o *sentido interior* de acordo com sua forma, é o primeiro que dá origem até mesmo ao conceito de sucessão. Portanto, o entendimento já não *se encontra* mais nisto com tal união do múltiplo, mas, na verdade, a cria, ao moldá-la. Tanto a forma determinada do espaço quanto a determinabilidade da ocorrência concreta no tempo só são possíveis através do entrelaçamento das condições dos sentidos e do intelecto, as quais podem entrar ambas em ‘ação’, porque não representam, de modo geral, mais do que dois aspectos distintos do ato fundamental da síntese⁶¹ (p. 640, *itálicos do autor*, tradução nossa).

A partir das considerações desenvolvidas por Kant, entendo ser possível destacar, portanto, o movimento como um ato efetuado por um sujeito que pensa e representa para si um espaço como também uma forma de sucessão do tempo em suas distintas durações e ritmos⁶². Os limites que determinam um espaço e, junto a ele, um desdobramento possível do tempo, estabelecem as condições para que um fenômeno possa ser alçado à posição de uma experiência possível. O movimento, como resultado de uma ligação sintética entre essas duas intuições, opera, em suma, entre as condições de sua apreensão pela sensibilidade e seu agenciamento conceitual operado pelo entendimento. Motivo este que torna possível a leitura do conceito de movimento junto à *Crítica da Razão Pura* de Kant em função de uma propedêutica, ou então,

⁶¹ “El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación del objeto) y, por consiguiente, la síntesis de lo múltiple en el espacio, si nos abstraemos de esto para tener en cuenta solamente la acción por medio de la cual determinamos el *sentido interior* con arreglo a su forma, es lo primero que hace nacer, incluso, el concepto de la sucesión. Por tanto, el entendimiento no *se encuentra* ya en éste con semejante unión de lo múltiple, sino que, en realidad, *la crea*, al plasmarla. Por donde lo mismo la forma determinada del espacio que la determinabilidad del acaecer concreto en el tiempo sólo son posibles mediante el entrelazamiento de las condiciones de los sentidos e del intelecto, las cuales pueden entrar ambas en ‘acción’, porque no representan, de un modo general, más que dos aspectos distintos del acto fundamental de la síntesis” (CASSIRER, 1956, p. 640, *itálicos do autor*).

⁶² Não é o caso de avançar nos pormenores desse problema que envolve a projeção do espaço sobre o tempo visando torna-lo cognoscível, o que não nos impede, contudo, de, mais uma vez, ressaltar as palavras de Kant: “Que isso tenha de ser efetivamente assim, contudo, pode ser claramente explicitado, caso se admita o espaço como uma mera forma pura dos fenômenos do sentido externo, pelo fato de que nós só podemos tornar representável o tempo, que não é ainda objeto algum da intuição externa, sob a figura de uma linha que desenhemos – um modo de exposição sem o qual nós não poderíamos conhecer a unidade de sua medida, da mesma forma como temos sempre de extrair a determinação da duração do tempo, ou também das posições temporais para todas as nossas percepções internas, daquilo que as coisas externas nos apresentam como modificável, e [da mesma forma] como temos, conseqüentemente, de ordenar as determinações do sentido interno, como fenômenos no tempo, exatamente do mesmo modo como ordenamos as determinações do sentido externo no espaço. Se admitimos dos últimos, portanto, que através deles só conhecemos objetos na medida em que somos afetados externamente, também temos de conceder, quanto ao sentido interno, que através dele nós só nos intuimos a nós mesmos tal como somos afetados internamente por *nós mesmos*, i.e., nós só conhecemos, no que diz respeito à intuição interna, nosso próprio sujeito como fenômeno, mas não segundo o que ele é em si mesmo” (KANT, 2016a, B156 p. 143).

como uma via de entrada a uma discussão mais ampla cujo objetivo é apresentar a especificidade que envolve nosso processo de conhecimento.

E é essa mesma função propedêutica que o conceito de movimento adquire junto à aceção desenvolvida por Kant que pode ser útil para pensar a transformação aqui. Isso porque, como visto, o entendimento por si só, em seu jogo analítico e conceitual, é insuficiente para expressar o movimento, mas, principalmente, o alcance das intuições primeiras do tempo e do espaço. Em outros termos, é preciso que a sensibilidade, ou ainda, o poder de nossos sentidos, não somente atue como também não seja entendida simplesmente em função de uma passividade, como uma mera receptividade⁶³.

Voltemos, então, à noção de transformação. Se a compreendemos, pois, como *as diferenças visíveis* de uma espécie (ou de um objeto) dentro de um *mesmo* gênero, ou de um espaço de conjunto, sabemos, então, que é preciso primeiramente estabelecer os limites desse conjunto, de modo que *as mudanças de lugar*, ou, ainda, os *deslocamentos* e *variações*, possam ser identificados. E, vale ressaltar, que é somente no tempo entendido na forma de sucessão, que um objeto pode adquirir outros predicados para além daqueles que o definem; em outros termos, mesmo que contraditórios entre si, diferentes predicados podem ser atribuídos a um mesmo objeto desde que dispostos *um após o outro*⁶⁴. Desse modo, a pessoa que se dedica aos estudos dos lepidópteros pode reconhecer a evolução da lagarta à borboleta como um trajeto pré-estabelecido (lagarta-casulo-borboleta) e determinado pelas categorias que definem a especialidade de seu conhecimento e a espacialidade a que se dirige seu olhar: cercada pelos limites de um campo do saber – de um feixe de luz, portanto – a transformação se dará, assim, como variações dentro um *habitus* já esperado.

No entanto, a imagem da transformação junto ao pensamento de Foucault, apresenta-se de maneiras distintas. Ela não se apresenta somente como uma mudança de lugar, circunscrita a determinados limites, mas, também, libera a possibilidade de pensar a ultrapassagem desses

⁶³ Talvez seja importante ressaltar que no pensamento de Kant as relações entre o entendimento e a sensibilidade não se dão a partir de uma única via, mas é algo em constante modificação e tomado de maneiras distintas. Uma importante discussão nesse sentido, centralizada especificamente no movimento de produção do conceito *imaginação*, mas que permite, contudo, visualizar os complexos movimentos do pensamento de Kant, foi realizada por Maria Eugenia Gay em *Para um conceito moderno de imaginação: a imaginação do ponto de vista kantiano* (2015).

⁶⁴ “Aqui acrescento ainda que o conceito de modificação, e com ele o conceito de movimento (como modificação do lugar), só são possíveis na representação do tempo e por meio delas; que, e esta representação não fosse uma intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, qualquer que fosse ele, poderia tornar compreensível a possibilidade da modificação, i.e., uma ligação de predicados contraditoriamente contrapostos (p. ex. o ser de uma coisa em um lugar, e não ser da mesma em outro lugar) em um mesmo e único objeto, Somente no tempo podem ambas as determinações contraditoriamente contrapostas ser encontradas em uma coisa, como sejam *uma após a outra*.” (KANT, 2016a, B49, p. 80-81, *itálicos do autor*).

mesmos limites, de modo que, assim, seja possível pensar a partir de um jogo constante de abertura de novas espacialidades e, por conseguinte, novas determinações possíveis do tempo. “Pensamos no interior de um pensamento anônimo e constrangedor que é o de uma época e de uma linguagem. Esse pensamento e essa linguagem têm suas leis de transformação”⁶⁵ (FOUCAULT, 2011b, p. 147). Nesse sentido, é possível compreender que o diagnóstico realizado pelos trabalhos históricos de Foucault visa tornar manifesta essas formas de transformação que se dão junto ao espaço de determinadas ordens⁶⁶, e na medida em que esse trabalho se debruça a escandir essas condições ele pode ser chamado, então, de crítico.

No entanto, ainda que se restrinja a um diagnóstico crítico, voltado às condições de formação de determinados sistemas; ainda que o resultado da análise histórica de Foucault não se invista de um ímpeto prescritivo, é possível compreender que ela libera a possibilidade de “trazer à luz esse pensamento anterior ao pensamento, esse sistema anterior a todo sistema... Ele é o fundo sobre o qual nosso pensamento ‘livre’ emerge e cintila *durante um instante*”⁶⁷ (FOUCAULT, 2011b, p. 147, *itálicos meus*). No excerto a seguir, oriundo de uma entrevista realizada em 1981, é possível identificar o que seriam essas duas maneiras de se transformar apontadas aqui e o elo entre transformação e crítica que venho tentando enfatizar, e que entendo ser possível de ser estendido à concepção de história de Foucault:

[...] não creio que possamos opor crítica e transformação, a crítica “ideal” e a transformação “real”. [...] A crítica consiste em expulsar esse pensamento e tentar mudá-lo: mostrar que as coisas não são tão evidentes como cremos, fazer de sorte que o que aceitamos como indo de nós não tenha mais de nós.

⁶⁵ Trecho de 1966, oriundo da entrevista intitulada *Entretien avec Madeleine Chapsal*, publicada no periódico *La Quinzaine littéraire*: « [...] on pense à l’intérieur d’une pensée anonyme et contraignante qui est celle d’une époque et d’un langage. Cette pensée et ce langage ont leurs lois de transformation » (FOUCAULT, 2001a, p. 543).

⁶⁶ Quanto a isso, é possível acrescentar, ainda, os comentários que Foucault desenvolve no texto-réplica *Réponse a une question* [Resposta a uma questão], de 1968, publicada no periódico *Esprit*: “uma política progressista é uma política que define, em uma prática, as possibilidades de transformação e o jogo de dependências entre essas transformações, lá onde outras políticas confiam na abstração uniforme da mudança ou na presença taumatúrgica do gênio ; - uma política progressista não faz do homem, da consciência ou do sujeito em geral um operador universal de todas as transformações : ela define os planos e as funções diferentes que os sujeitos podem ocupar em um domínio que tem suas regras de formação. [...] O que há de provocante em tratar, como um feixe de transformações, essa história dos discursos, que foi animada até aqui pelas metamorfoses tranquilizantes da vida ou a continuidade intencional do vivido.” (FOUCAULT, 2013b, p. 22-23) – « [...] - une politique progressiste est une politique qui définit dans une pratique les possibilités de transformation et le jeu de dépendances entre ces transformations, là où d’autres politiques font confiance à l’abstraction uniforme du changement ou à la présence thaumaturgique du génie. – Une politique progressiste ne fait pas de l’ homme ou de la conscience ou du sujet en général l’opérateur universel de toutes les transformations : elle définit les plans et les fonctions différentes que les sujets peuvent occuper dans un domaine qui a ses règles de formation [...] Ce qu’il y a de provoquant à traiter comme un faisceau de transformations cette histoire des discours qui était animée jusqu’ici par les métamorphoses rassurantes de la vie ou la continuité intentionnelle du vécu » (FOUCAULT, 2001a, p. 721 – 722). Me deterei nos pormenores desse debate adiante, no capítulo 3.

⁶⁷ « [...] mettre au jour cette pensée d’avant la pensée, ce système d’avant tout système... Il est le fond sur lequel notre pensée ‘libre’ émerge et scintille *pendant un instant*. » (FOUCAULT, 2001a, p. 543, *itálicos nossos*).

Fazer a crítica é tornar difícil os gestos mais simples. Nessas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação, pois uma transformação que ficasse no mesmo modo de pensamento, uma transformação que só fosse uma certa maneira de melhor ajustar o pensamento à realidade das coisas não passaria de uma transformação superficial. Em compensação, a partir do momento em que começamos a não mais poder pensar nas coisas como nelas pensamos, a transformação torna-se, ao mesmo tempo, muito urgente, muito difícil e absolutamente possível⁶⁸ (FOUCAULT, 2013b, p. 356-357).

Quando visualizamos as transformações, a que pertencemos ou julgamos pertencer, a partir dos limites que encerram e definem, de antemão, sua evolução possível, podemos, então, nos voltar a esses próprios limites, deslocando-os em função da afirmação de um *poder se transformar de outra forma*. Cotejando essas duas perspectivas é possível demarcar a difração que Foucault estabelece em relação ao pensamento de Kant. Enquanto para este último os limites, responsáveis por demarcar a finitude de nosso pensamento, são fronteiras as quais não podemos ultrapassar, para Foucault os limites se apresentam como uma linha que se revela, como um breve clarão, somente quando ultrapassada. Deve ser transgredida, portanto.

Disposto em linha reta e em função de fronteiras já estabelecidas, a mudança só encaminha ao limite. E, no limite, à morte. Ela nada mais seria que o caminhar trágico, senão incontornável, em direção ao fim de uma vida que, de todo, é demasiadamente efêmera. Disso a lagarta sabe muito bem; tão bem que nem mesmo se dá conta. Colocando a noção de limite como uma fronteira da qual pretende-se evadir, ou ainda, como a delimitação de uma linha que somente surge quando ultrapassada, o que temos é a afirmação de distintas aberturas que, por sua vez, podem comportar novos espaços de inteligibilidade e múltiplas organizações do tempo. Cada movimento, cada *mudança de lugar*, portanto, implica em um deslocamento em direção à possibilidade de uma nova ordem; uma *ordem outra*, que não visa a reiteração das mesmas leis que regiam o espaço que pretendeu-se ultrapassar. A transformação, por fim, não implica em um prolongamento e diferenciação de uma vida mesma, mas, antes, torna-se um movimento que fragmenta, pluraliza e propaga uma série de ultrapassagens em relação aos limites que

⁶⁸ *Est-il donc important penser ?* (FOUCAULT, 2001b, p. 997) [*É importante pensar?* (FOUCAULT, 2013b, p. 354)] — publicada no periódico *Libération*, em 1981. — « [...] je ne crois pas que l'on puisse opposer critique et transformation, la critique « idéale » et la transformation 'réelle'. [...] La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles. Dans ces conditions, la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation. Car une transformation qui resterait dans le même mode de pensée, une transformation qui ne serait qu'une certaine manière de mieux ajuster la même pensée à la réalité des choses ne serait pas qu'une transformation superficielle. En revanche, à partir du moment où on commence à ne plus pouvoir penser les choses comme on les pense, la transformation devient à la fois très urgente, très difficile et tout à fait possible » (FOUCAULT, 2001b, p.999-1000).

formam, enformam, informam (e, por vezes, *deformam*) sujeitos e objetos em certas determinações do espaço e ordens do tempo. Isso quem descobre é Alice.

Trata-se, sem dúvida, de lançar-se em direção a um impensado. Valeria questionar, então, se *colocar-se no limite* não envolveria um risco; se se projetar adiante, sem a certeza de um chão firme para pisar, não poderia significar uma renúncia às certezas de um desenvolvimento pleno e em um meio, ou campo, já bem adaptado para tanto. Tais questões poderiam ser pluralizadas e, por sua vez, comportariam inúmeras respostas. Arrisco somente uma: talvez, nem todas as formas se conformam; talvez, nem todos aqueles que se pretendem sujeitos podem ser conduzidos pela mesma forma de evolução, pelo mesmo caminho pré-disposto, sem que isso os viole de alguma maneira. Nesse caso, o preço da conformação e da segurança, às vezes, pode ser mais alto. Jogado ao mar, o peixe de água doce não consegue ignorar o peso da água; ele a sente em seu corpo (KILOMBA, 2019).

No pensamento de Foucault, a transformação pode ser pensada, em suma, não como o movimento que se estabelece no interior de determinados limites, mas, antes, como um deslocamento *para além dos limites (au delà)* estabelecidos a partir de um olhar crítico. A noção de limite será devidamente articulada adiante, mas é possível sublinhar, desde já, que, nesse trabalho de ultrapassagem que ela mobiliza, a história pode ser destacada como uma ferramenta imanente. Nesse caso, entendo como imanente um processo que envolve a relação entre forças diferentes e de qualidades distintas, estabelecendo, entre elas, uma dinâmica de revezamento de posições e hierarquias sem que, para isso, elas sejam submetidas à primazias no que tange a certo primado de caráter ontológico⁶⁹, isto é, como relações que não comportam nenhuma referência a algo que as transcende; mesmo que cada uma tenha sua função e que se articulem entre si a partir de suas diferenças.

Para que a história adquira esse status, isto é, para ser destacada como uma operação imanente e congeminação ao aspecto transformacional do pensamento, é preciso, então, que ela esteja vinculada a uma operação crítica; é preciso que ela esteja vinculada, pois, a uma *maneira de fazer*, ou ainda, que prolifere diversas *práticas*. E se, por sua vez, essas maneiras de fazer estão aliadas à produção de um deslocamento, cabe então perguntar: quais seriam as forças

⁶⁹ Convém insistir um pouco mais nessa definição do termo imanência, dada sua importância no desenvolvimento desse trabalho. Para tanto, é possível recorrer às considerações de Deleuze que, em *Spinoza. Philosophie pratique* (2003a), sublinha que “um plano de imanência não tem uma dimensão suplementar : o processo de composição deve ser compreendido por si mesmo, através do que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, não de organização ou de desenvolvimento” (p. 172, tradução nossa). – « [...] un plan de d’immanence ne dispose pas d’une dimension supplémentaire : le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu’il donne, dans ce qu’il donne. C’est un plan de composition, non pas d’organisation ni de développement » (DELEUZE, 2003, p. 172).

dinâmicas que, uma vez articuladas, colocariam o pensamento e a concepção de história de Foucault em movimento? De que maneiras tais práticas jogam com determinados limites e, por isso, constroem diferentes figurações do tempo e do espaço?

Quando nos voltamos à história descontínua, tal como desenvolvida por Foucault, nos deparamos, então, com um trabalho crítico que, como apontado anteriormente, é vinculado à afirmação de um certo aspecto transformacional. Se *pensar é passar*, torna-se lícito, então, compreender o pensamento de Foucault como o trabalho de um *passeur*. Tal como aponta João Rodolfo Munhoz Ohara (2012)

no idioma francês, o *passeur* é uma espécie de contrabandista: desconsidera e desafia as fronteiras e limites estabelecidos, *passando* pessoas e mercadorias sub-repticiamente e subvertendo as *possibilidades de estar*. Na contramão da ordem, o *passeur* se mostra como um extremo das *artes de fazer*: frente às imposições objetivas colocadas em seu caminho, ele cria atalhos, desloca certezas e subverte o *status quo* (p. 454, *itálicos do autor*).

Além de tais aspectos, penso que, em Foucault, o *passeur* poderia ser considerado como aquele que, em suas passagens, modifica também a si próprio; como aquele que realiza, pois, um duplo movimento: passa pela atualidade e por ela é perpassado; a desloca, mas é por ela deslocado. Movimento afirmativo, em suma, que nos aponta para o fato de que para transformar é preciso transformar-se. Jogando livremente com os termos de Paulo Freire, tal ideia poderia, talvez, ser expressa da seguinte maneira: “[...] embora diferentes entre si, quem [trans]forma se [trans]forma e re-forma ao [trans]formar e quem é [trans]formado forma-se e [trans]forma ao ser [trans]formado (FREIRE, 2015, p.25).

Afirmar que a história adquire um caráter de imanência no pensamento de Foucault, em suma, implica em reconhecer que ela perfaz um conjunto de práticas que acompanha, senão incita, à transformação; que ela é, pois, correlativa e coextensiva ao movimento de seus trabalhos e a descontinuidade que eles buscam afirmar. Nesse sentido, talvez seja possível voltar-se a duas diferentes operações que se encontram no âmago da concepção de história de Foucault (e de quaisquer outras): a leitura e a escrita.

1.3. Um leitor

“Quem sou eu? Um leitor” (CERTEAU, 2011, p. 118). Com essa resposta, dada por Foucault a interlocutores de Belo Horizonte⁷⁰, Michel de Certeau evoca aquilo que poderia ser uma designação genérica, porém, precisa, acerca do trabalho de Foucault como um *porteur*. Publicado em 1984 com o título *Le rire de Michel Foucault* [*O riso de Michel Foucault*], o artigo de Certeau, redigido para publicação junto à *Revue de la Bibliothèque Nationale* por solicitação do bibliotecário Yves Peyré, que gostaria de “homenagear a memória desse leitor notável e assíduo” (CERTEAU, 2011, p. 39)⁷¹, tem o mérito de enfatizar essa prática – evidentemente – presente em qualquer percurso intelectual, mas que, de maneiras distintas e com funções variadas, torna-se uma marca importante da trajetória de Foucault: seja, por exemplo, na função de *lecteur* e diretor da *Maison de France*⁷², posto assumido por Foucault entre os anos de 1955 e 1958 em Uppsala, na Suécia, a partir da indicação de Georges Dumézil, que ocupara o cargo anteriormente; ou, ainda, em outro registro, nas assíduas visitas a diferentes bibliotecas e na voracidade de suas leituras, ambas narradas, hoje, com as matizes de uma teogonia⁷³ (ERIBON, 1991) e cujas pegadas têm sido perseguidas em pesquisas voltadas a compreender a dinâmica que organizava essa intensidade de leituras, isto é, a maneira pela qual Foucault trabalhava⁷⁴. Diante disso, é curioso notar que, ao contrário de *écriture*, o termo *lecture*, seu congênere, não se encontra mapeado junto ao *Index des notions* da coleção *Dits et écrits* (FOUCAULT, 2001b)⁷⁵.

Ao destacar aqui o que seria uma prática de leitura presente junto ao pensamento de Foucault, precisamente como extensão de sua concepção de história, não tenho como objetivo

⁷⁰ Para mais informações a respeito dessa visita de Foucault ao Brasil, realizada no ano de 1973, conferir: *Cronos, kairós, aión: temporalidades de uma visita de Michel Foucault a Belo Horizonte*, reflexão esta que compõe o livro de Heliana de Barros Conde Rodrigues (2016), intitulado *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos, ressonâncias*.

⁷¹ Para maiores considerações a respeito da história textual referente ao referido artigo de Michel de Certeau, conferir *Um caminho não traçado* apresentação escrita por Luce Giard para o livro *História e psicanálise: entre ciência e ficção*, intitulada *Um caminho não traçado* (CERTEAU, 2011).

⁷² Presente em outros países, em cidades como Washington e Moscou, a *Maison de France* é parte de uma política intensificada a partir da década de 1950. O cargo de *lecteur*, nesse sentido, deveria ser ocupado por alguém com amplo domínio da cultura francesa e que, por sua vez, seria o responsável para promover sua difusão no país sede por meio de diversas atividades. Para maiores considerações conferir a *Chronologie* presente junto aos *Dits et écrits* (FOUCAULT, 2001a, p. 24) e o capítulo 7 *Uppsala, Warsaw, Hamburg* do trabalho de Didier Eribon (1991).

⁷³ Conforme afirma Roberto Machado (2017): “Sempre percebi em Foucault esses dois lados, que se complementam perfeitamente: orador fúnebre e rato de biblioteca” (p. 65).

⁷⁴ Como sublinha Judith Revel em *Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio* (2014b) já existem importantes iniciativas voltadas a investigar as maneiras como Foucault trabalhava, tarefa que inclui, por exemplo, perseguir as bibliotecas por ele frequentadas e os livros mobilizados nessas visitas. Além da reflexão de Revel, é importante destacar também, e nesse mesmo sentido, o trabalho desenvolvido por *La Bibliothèque Foucauldienne*. Michel Foucault au travail - <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/>

⁷⁵ Trabalho este que certamente ultrapassa os desígnios desta pesquisa.

enredar pelas vias dos possíveis significados sociais que autor e leitor podem oferecer a um texto no movimento de sua circulação; não se trata, ademais, de um questionamento acerca do jogo de reciprocidade que, no interior de uma disciplina, produz textos que pressupõem certos leitores, leitoras e leituras que, por sua vez, anseiam por determinados tipos de textos: aqueles que estejam em conformidade com determinadas regras e ajustados a certas virtudes que, no espaço de um campo do saber, são reconhecidas. A questão kantiana *O que me é permitido esperar?* não é de todo estranha ao pensamento de Foucault e à dinâmica de sua escrita da história, como veremos adiante, entretanto, seria possível abordá-la a partir dos mesmos termos mobilizados inicialmente, isto é, como uma expectativa que se desdobra menos no interior de determinados limites do que para além deles. Trata-se, portanto, de uma forma de leitura menos concentrada na erudição que envolve o trabalho de Foucault, ou ainda, naquilo que ela pudesse dever a um campo disciplinar específico. Sem negar essas importantes dimensões que envolvem a produção textual, talvez fosse possível entender que, em Foucault, elas seriam conduzidas como parte de uma postura crítica que visa, antes de tudo, realizar o estabelecimento daquilo que Schopenhauer em *Parerga e paralipomena* (2009) sublinha como uma *leitura do livro do mundo*⁷⁶. E se quisermos levar essa ideia adiante, adaptando-a, pois, à letra de Foucault, poderíamos dizer, então, que sua concepção de história envolve uma *leitura do arquivo do mundo*. Este arquivo, composto por uma existência material e acumulada de discursos, não deixa de ser tangenciado por um olhar que sempre reinicia a sua leitura: se o arquivo é finito, sua releitura, por outro lado, é infinitamente recomeçada – e a impossibilidade de realizá-la é apontada por Foucault, pois, como um pesadelo:

Um pesadelo me persegue desde a infância: tenho, diante dos olhos, um texto que eu não posso ler, ou do qual apenas consigo decifrar uma ínfima parte. Eu finjo que leio, sei que invento; de repente o texto se embaralha totalmente e não posso ler mais nada, nem mesmo inventa, minha garganta se fecha e desperto⁷⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 72).

Ao despertar, a leitura recomeça. Pelo viés da diferença, ela perfaz uma leitura da atualidade de modo que *aquilo que ela permite esperar* somente se manifeste na forma de uma

⁷⁶ “[...] os eruditos são aqueles que leram coisas nos livros, mas os pensadores, os gênios, os facho de luz e promotores da espécie humana são aqueles que as leram diretamente no livro do mundo” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 41).

⁷⁷ Trecho da entrevista *Sur les façons d’écrire l’histoire* [Sobre as maneiras de escrever a história], publicada em 1967 no periódico *Les Lettres Françaises* – « Un cauchemar me poursuit depuis mon enfance : j’ai sous les yeux un texte que je ne peux pas lire, ou dont seule une infime partie m’est déchiffrable ; je fais semblant de lire, je sais que je l’invente, puis le texte soudain se brouille entièrement, je ne peux plus rien lire ni même inventer, ma gorge se serre et je me réveille » (FOUCAULT, 2001a, p. 623).

vida outra, um mundo outro, ou, ainda, possíveis formas outras de determinação do espaço e do tempo, todas elas radicalmente distintas daquilo que, no presente, julgamos ser herança de um passado determinado. Como Foucault afirma em entrevista inédita, publicada sob o título *O belo perigo*:

Leio todos esses textos rompendo todas as familiaridades que poderíamos ter com eles, evitando os efeitos de reconhecimento. Tento erigi-los em sua singularidade, em sua maior estranheza, e isso a fim de que a distância que nos separa deles, a fim de poder introduzir minha linguagem, meu discurso, nessa distância mesma, nessa diferença em que nos encontramos situados e que somos em relação a eles (FOUCAULT, 2016a, p.71).

Em *O nascimento da clínica* (2018), de 1963, ao apontar para a formação de um princípio de visibilidade específico como aspecto fundamental para a compreensão do advento do moderno saber clínico, Foucault ressalta também o advento daquilo que é o seu correlato: a prática de “uma leitura diferencial”⁷⁸ (FOUCAULT, 2018, p.186). Leitura, pois, que não se fixa em limites determinados, mas os deslocam e apontam para o advento da diferença: “é ao longo da linha onde o visível está prestes a se transformar no invisível, na crista de seu desaparecimento, que as singularidades vão desempenhar um papel”⁷⁹ (ibid., loc. cit.). “Olho que sabe e que decide, olho que rege”⁸⁰ (ibid., p. 96). Olho que lê, olho que liga⁸¹. Deslocando a leitura da passividade adstrita a um olhar contemplativo, e, por isso, codependente de um entendimento que a organizaria conceitualmente, Foucault a conduz em direção ao *golpe de vista* (*coup d’oeil*).

⁷⁸ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : « [...] lecture différentielle [...] » (FOUCAULT, 2015a, p. 859).

⁷⁹ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : « Sur la ligne où le visible est prêt à se résoudre dans l’invisible, sur cette crête de son évanouissement, les singularités viennent jouer » (FOUCAULT, 2015a, p. 859).

⁸⁰ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : « Œil qui sait et qui décide, œil qui régit » (FOUCAULT, 2015a, p. 774). Nesse sentido é válido destacar, ainda, a continuação desse trecho excerto: “[...] a clínica não é, sem dúvida, a primeira tentativa de ordenar uma ciência pelos exercícios e decisões do olhar. A história natural, desde a segunda metade do século XVII, se propusera analisar e classificar os seres naturais segundo suas características visíveis.” (FOUCAULT, 2018, p. 96) – « La clinique n’est sans doute pas la première tentative pour ordonner une science à l’exercice et aux décisions du regard. L’histoire naturelle s’était proposée, depuis la seconde moitié du XVIIe siècle, l’analyse et la classification des êtres naturels selon leurs caractères visibles » (FOUCAULT, 2015a, p. 774).

⁸¹ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : “Bichat impõe no *Traité des membranes*, uma leitura diagonal do corpo, que se faz segundo camadas de semelhanças anatômicas que atravessam os órgãos, os envolvem, dividem, compõem e decompõem, analisam e, ao mesmo tempo, *ligam* (FOUCAULT, 2018, p. 141, *itálicos do autor*) – « Bichat impose, dans le *Traité des membranes*, une lecture diagonale du corps qui se fait selon des nappes de ressemblances anatomiques, qui traversent les organes, les enveloppent, les divisent, les composent et les décomposent, les analysent et en même temps les *lient* » (FOUCAULT, 2015a, p. 816, *itálicos do autor*).

O olhar, com efeito, implica um campo aberto e sua atividade essencial **é da ordem sucessiva da leitura**: registra e totaliza; reconstitui pouco a pouco, as organizações imanentes, estende-se em um mundo que já é o mundo da linguagem, e por isso se aparenta espontaneamente com o mundo da audição e da palavra; forma como que a articulação privilegiada dos dois aspectos fundamentais do *Dizer* (o que é dito e o que se diz). O golpe de vista não sobrevoa um campo: atinge um ponto, que tem o privilégio de ser o ponto central ou decisivo; o olhar é indefinidamente modulado, o golpe de vista vai direto: escolhe, e a linha que traça sem interrupção opera, em um instante, a divisão do essencial; vai, portanto, além do que vê; as formas imediatas do sensível não o enganam porque sabe atravessá-las; ele é por essência desmistificador. Se atinge algo, em sua retidão violenta, é para quebrar, levantar, retirar a aparência. Não se embaraça com os abusos da linguagem⁸² (FOUCAULT, 2018, p. 134, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Como diagnóstico voltado a aquilo que se manifesta na individualidade de uma situação presente⁸³, a leitura diferencial de Foucault promoveria entre visibilidades e enunciados uma nova relação; como sugere Deleuze, relação distinta daquela que, em Kant, submetia a espontaneidade do *Cogito* ao papel de organização daquilo que fora recebido passivamente pela percepção. Ainda que as visibilidades possuam um papel receptivo, “não bastaria então identificar receptivo com passivo e espontâneo com ativo. Receptivo não quer dizer passivo, porque há tanto de ação quanto de paixão no fato de a luz fazer ver” (DELEUZE, 2005, p. 69). Trata-se, certamente, de uma torção do pensamento de Kant; de uma leitura criativa que, contudo, permanece alinhada à grande ruptura desenvolvida pelo autor das *Críticas*, isto é, permanece alinhada à compreensão de que “a forma da determinação (eu penso) não se refere, [como em Descartes], a um indeterminado (eu sou), mas à forma de um puro determinável (espaço-tempo)” (ibid., p. 70).

Nesse caso, a forma determinada do espaço-tempo adquire a espessura de uma atualidade, cuja leitura, ou golpe de vista, procura, em um mesmo movimento, diagnosticar o

⁸² *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : « Le Regard en effet implique un champ ouvert, et son activité essentielle **est de l'ordre successif de la lecture** : il enregistre et totalise ; il reconstitue peu à peu les organisations immanentes ; il s'étale dans un monde qui est déjà le monde du langage, et c'est pourquoi il s'apparente spontanément à l'audition et à la parole ; il forme comme l'articulation privilégiée des deux aspects fondamentaux du *Dire* (ce qui est dit et ce qu'on dit). Le coup d'œil, lui, ne survole pas un champ : il frappe en un point, qui a le privilège d'être le point central ou décisif ; le regard est indéfiniment modulé, le coup d'œil va droit : il choisit, et la ligne qu'il trace d'un trait opère, en un instant, le partage de l'essentiel ; il va donc au-delà de ce qu'il voit ; les formes immédiates du sensible ne le trompent pas ; car il sait les traverser ; il est par essence démystificateur. S'il frappe en sa rectitude violente, c'est pour briser, c'est pour soulever, c'est pour décoller l'apparence. Il ne s'embarrasse pas de tous les abus du langage » (FOUCAULT, 2015a, p. 810, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

⁸³ *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* : “Toda doença é individual: não porque o indivíduo reage sobre sua própria doença, mas porque a ação da doença se desenvolve, de pleno direito, na forma da individualidade.” (FOUCAULT, 2018, p. 187). – « Il n'y a de maladie qu'individuelle : non parce que l'individu réagit sur sa propre maladie, mais parce que l'action de la maladie se déroule, de plein droit, dans la forme de l'individualité » (FOUCAULT, 2015a, p. 860).

estado de suas forças e estabelecer a *(in)cisão* que delimita as diferenças entre passado, presente e futuro – este último entendido como uma abertura ao porvir. Trata-se de um trabalho de diagnóstico e intervenção que, certamente, se alinha aos termos *do filósofo como médico da civilização* e a história, assim, como um *pharmakon* – capaz de agir separando e atuando nos diferentes tegumentos, nas diferentes camadas tissulares que formam o presente – tal como preconizados por Nietzsche⁸⁴. Entretanto, a leitura diferencial que, na década de 1960, pode ser cotejada junto ao do golpe de vista de um olhar clínico irá ser conduzida a outro modelo que, contudo, ainda terá no diagnóstico do presente seu ponto fulcral.

A referência ao pensamento de Kant novamente vem à tona. Principalmente a partir de 1978, tal como na palestra intitulada *O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)*⁸⁵ (2000b), ministrada junto *Société Française de Philosophie*, ou, então, na introdução que Foucault redige à edição estadunidense do livro *O normal e o patológico*⁸⁶, de Georges Canguilhem. Em relação às considerações desenvolvidas na década de 1960, é possível notar que a leitura se desloca de sua proximidade com o olhar clínico. Ainda que ancorada no golpe de vista e na singularização, a leitura se volta, agora, ao diagnóstico da atualidade⁸⁷; o olhar que ilumina, mas também é iluminado, desliza da tecitura dos corpos abertos à tessitura do presente em suas harmonias e

⁸⁴ A discussão a respeito do filósofo como médico da civilização está fortemente presente nos primeiros trabalhos de Nietzsche, principalmente no conjunto que constitui as quatro *Considerações intempestivas* (2003; 1959) e em *O nascimento da tragédia* (1992a). Uma análise atenta a essa questão pode ser encontrada, também, no artigo de Céline Denat (2010) intitulado *A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas*.

⁸⁵ “[...] esta definição de *Aufklärung* não vai ser simplesmente um tipo de definição histórica e especulativa: haverá nessa definição de *Aufklärung* algo que se revela um pouco ridículo, sem dúvida, de se designar como pregação, mas é, em todo caso, um apelo à coragem que ele lança através desta descrição da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2000b, p. 174, *itálicos do autor*). – « [...] cette définition de l’*Aufklärung* ne va pas être simplement une sorte de définition historique et spéculative; il y aura dans cette définition de l’*Aufklärung* quelque chose qu’il s’avère un peu ridicule sans doute d’appeler la prédication, mais c’est bien en tout cas un appel au courage qu’il lance dans cette description de l’*Aufklärung* » (FOUCAULT, 2015c, p. 41, *itálicos do autor*).

⁸⁶ A saber : *Introduction par Michel Foucault [Introdução por Michel Foucault]* : “Dois séculos depois, a *Aufklärung* retorna: não mais como uma maneira de o Ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas com uma maneira de interrogar sobre seus limites e sobre os poderes dos quais abusou. A razão como luz despótica. Não nos surpreendamos com o fato de a história das ciências, sobretudo na forma particular que lhe deu Canguilhem, ter podido ocupar na França, nos debates contemporâneos, um lugar tão central, ainda que seu papel tenha permanecido bastante secreto” (FOUCAULT, 2011b, p. 430). – « Deux siècles après, l’*Aufklärung* fait retour : non point comme une manière pour l’Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l’interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison, comme lumière despotique. Ne nous étonnons pas que l’histoire des sciences, et surtout dans la forme particulière que lui a donné G. Canguilhem, ait pu occuper en France, dans les débats contemporains, une place si centrale, même si son rôle est resté assez secret » (FOUCAULT, 2001b, p. 433).

⁸⁷ O que não quer dizer que uma preocupação com a atualidade esteja ausente de suas reflexões da década de 1960, como é possível notar, por exemplo, na entrevista intitulada *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui”*. (FOUCAULT, 2001a, p. 608) [*A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a “Atualidade”*] (FOUCAULT, 2000a, p. 56)], publicada na *La presse de Tunisie*. Contudo, é possível pensar que, a partir da década de 1970, caminhando para uma reflexão de cunho genealógico, a preocupação de Foucault com o presente se torna investida de objetivos prioritariamente políticos.

nos rancos de suas batalhas. Concomitantemente, se efetua a passagem da (in)cisão efetuada pelo olhar médico para a leitura efetuada pelo jornalista que, por sua vez, tem sua prática e sua palavra imiscuída em questões que surgem em seu próprio tempo. É nesse sentido que Foucault reconhece tanto em Moses Mendelssohn como em Immanuel Kant – com maiores atenções dedicadas ao segundo – a inauguração de uma prática filosófica em diálogo com o jornalismo, isto é, de um momento em que “os filósofos intervêm nos jornais para dizer algo que é para eles filosoficamente interessante e que, portanto, se inscreve numa certa relação com o público através de efeitos de apelo⁸⁸” (FOUCAULT, 2000b, p. 174).

O cerne dessa argumentação se desdobra a partir das respostas que Mendelssohn e Kant redigem à questão acerca do que seriam *as Luzes*⁸⁹ – *Was ist Aufklärung?* – publicada pelo pastor berlinense Johann Friedrich Zöllner em dezembro de 1783 no periódico *Berlinische Monatschrift*⁹⁰. De acordo com Foucault, as duas primeiras respostas, justamente as de Mendelssohn⁹¹ e Kant⁹², seriam marcos de um tipo de *jornalismo filosófico* responsável, por sua vez, por abrir a filosofia⁹³ a “a toda uma dimensão histórico-crítica”⁹⁴ (FOUCAULT, 2011b, p. 428). Prática esta que, conforme Foucault afirma na introdução redigida ao livro de Canguilhem, possui dois importantes desdobramentos:

[...] de um lado, procurar qual foi (em sua cronologia, seus elementos constituintes, suas condições históricas) o momento em que o Ocidente, pela primeira vez, afirmou a soberania e a autonomia de sua própria racionalidade

⁸⁸ « [...] C’est très intéressant de voir à partir de quel moment les philosophes interviennent dans les journaux pour dire quelque chose qui est pour eux philosophiquement intéressant et qui, pourtant, s’inscrit dans un certain rapport au public avec des effets d’appel » (FOUCAULT, 2015c, p. 41).

⁸⁹ A opção por utilizar aqui uma referência à *Aufklärung* a partir do termo *as Luzes*, com destaque em itálicos, se dá como uma tentativa de manter um alinhamento com o léxico mobilizado pelo próprio Foucault em suas reflexões, notadamente marcado pelo uso do termo *Lumières*. Essa opção não deixa de estar vinculada, também, à singularidade da interpretação que Foucault imprime a essa noção, isto é, como uma forma de *ethos*. Tais questões serão devidamente tratadas adiante. A utilização dos termos *esclarecimento* ou *iluminismo* ficará restrita nos casos de citações diretas de excertos de outros textos.

⁹⁰ Em dezembro de 1783 no periódico supracitado, o pastor Zöllner publica um artigo contra o casamento civil e polemiza contra aquilo que considerava ser o responsável por causar confusão na cabeça e no coração dos homens. Sua objeção a isso é levantada em uma nota de seu ensaio nos seguintes termos: “O que é esclarecimento? Esta pergunta – que é quase tão importante quanto: o que é verdade – deveria, porém, ser respondida antes que começássemos a nos esclarecer! E, todavia, não a encontrei respondida em lugar algum” (ZÖLLNER, apud KANT et. al., 2011, p. 7).

⁹¹ A saber: *Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer?* (KANT, et. al., 2011, p. 15).

⁹² A saber: *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (KANT, et. al., 2011, p. 23).

⁹³ Vale destacar que essa discussão se prolonga à outras respostas. Na edição brasileira de 2011 de *O que é o Esclarecimento?* (KANT et. al., 2011), traduzida e revisada, respectivamente, por Paulo Cesar Gil Ferreira e Marco Antonio Casanova, podemos encontrar também outros posicionamentos à questão colocada por Zöllner, precisamente dos seguintes autores: Johann Georg Hamann, Christoph Martin Wieland, Andreas Riem, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Benjamin Erhard e Friedrich Schiller.

⁹⁴ *Introduction par Michel Foucault* : « Ces deux textes inaugurent un ‘journalisme philosophique’ qui fut, avec l’enseignement universitaire, uns des deux grandes formes d’implantation institutionnelle de la philosophie au XIXe siècle (et on sait combien il a été fécond à certains moments, comme dans les années 1840 en Allemagne). Ils ouvrent aussi à la philosophie toute une dimension historico-critique » (FOUCAULT, 2001b, p. 431).

[...]. De outra, analisar o “momento presente” e procurar, em função do que foi a história dessa razão, em função também do que pode ser seu balanço atual, qual relação se deve estabelecer com esse gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, conclusão ou ruptura, retorno a um movimento anterior etc.⁹⁵ (FOUCAULT, 2011b, p. 428).

Desse modo, o *passeur*, tal como aludido anteriormente, pode ser compreendido como um *leitor do presente*, leitor da atualidade; atento aos diferentes lugares que seu corpo⁹⁶ ocupa e à formação histórica das distintas linhas de força que tornaram possíveis, e singularizaram, determinadas experiências a que se busca ultrapassar. Como sugere Michel de Certeau (2011), a leitura, em Foucault, assume os contornos de uma prática intelectual em que “o filósofo não é o autor, mas a testemunha desses lampejos [de forças] que atravessam e transgridem o controle sistemático dos discursos por razões estabelecidas” (p.119). Gesto que, por extensão, implica em uma relação com o passado, afinal

sua leitura é uma caça não autorizada: caçando pelas florestas da história e nas planícies de nossos dias, Foucault arma ciladas às coisas estranhas que ele descobre em uma literatura do passado e da qual se serve para tumultuar nossas frágeis seguranças presentes (ibid., p. 159).

Cada diferente diagnóstico de uma atualidade, assim, apresenta um mapeamento que se adapta às vicissitudes de uma determinada situação presente⁹⁷. A leitura, assim, é uma caçada que visa apreender em meio à proliferação de discursos, práticas e ideias a irrupção da diferença que, uma vez diagnosticada na forma de um acontecimento raro e descontínuo, tem sua singularidade salientada a partir de um movimento de retrodição, isto é, por meio de uma prática que visa “escavar sob os próprios pés⁹⁸” (FOUCAULT, 2014b, p. 34). Visando, ainda, o

⁹⁵ [...] d’une part, chercher quel a été (dans sa chronologie, dans ses éléments constitutants, dans ses conditions historiques) le moment où l’Occident pour la première fois a affirmé l’autonomie et la souveraineté de sa propre rationalité [...]. D’autre part, analyser le « moment présent » et chercher, en fonction de ce qu’a été l’histoire de cette raison, en fonction aussi de ce que peut être son bilan actuel, quel rapport il faut établir à ce geste fondateur : redécouverte, reprise d’un sens oublié achèvement, ou rupture, retour à un moment antérieur, etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 431).

⁹⁶ “Posso ir até o fim do mundo, posso, de manhã, sob as cobertas, encolher-me, fazer-me tão pequeno quanto possível, posso deixar-me derreter na praia, sob o sol, e ele estará comigo onde eu estiver. Está aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar” (FOUCAULT, 2013c, p. 7).

⁹⁷ Como destaca Roberto Machado (2017), Foucault “[...] é um quando fala na França, outro quando nos Estados Unidos, e ainda outro no Japão, na Tunísia ou no Brasil; [...] se nos Estados Unidos e na Europa ele é outro, é porque as pessoas lá pensam diferente, e ele quer atingir essas pessoas de modo específico. Vou além. Ouso até mesmo dizer que Michel levava em consideração com quem estava falando para saber o que dizer. E adaptava sua linguagem e seu comportamento a seu interlocutor” (p. 49-50). Pode ser que este último aspecto seja uma performance a que todos nós nos submetemos, mas não sem sentirmos certo desconforto por se deslocar em relação a uma identidade que escolhemos, cultivamos, expomos e defendemos de maneira ciosa. Eis, talvez, a grande diferença.

⁹⁸ « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » [“Que é o senhor, professor Foucault?”] : “Esse trabalho de escavação sob os nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido eu posso me declarar

estabelecimento de uma (in)cisão, essa prática voltada à leitura do presente se debruça e se demora sobre os arquivos, perfazendo sobre eles um gesto preciso, porém, lento, isto é, uma atitude “meticulosa e pacientemente documentária”⁹⁹ (FOUCAULT, 2000a, p. 260). Nesse cruzamento de ideias e acontecimentos, da filosofia com o jornalismo, do arquivo com a atualidade, é estabelecido uma forma de leitura – mas também de escrita – diferencial que tem uma concepção de história como seu princípio e resultado: princípio que aponta para a historicidade da formação de nosso presente; resultado de um trabalho crítico que *produz* um mapeamento da dinâmica dessas diferenças que constituem o tecido da atualidade. Nesse caso, ainda que tornado possível pela filosofia de Kant, é no pensamento de Nietzsche que Foucault encontra a máxima expressão dessa tarefa filosófica-jornalista, tal como afirma no pequeno opúsculo de 1973, publicado na *Revista Manchete*, *Le monde est un grand asile [O mundo é um grande hospício]*:

Eu me considero um jornalista, uma vez que meu interesse é a atualidade, o que acontece à nossa volta, o que somos e o que se passa no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha como razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia. Antes, o que o filósofo conhecia era o tempo e a eternidade. Nietzsche, porém, tinha a obsessão da atualidade. [...] Por isso, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical¹⁰⁰ (FOUCAULT, 2011b, p. 308-309).

Interessante notar que uma das definições mais lapidares acerca desse trabalho jornalístico-filosófico encontra-se presente, justamente, em um texto redigido por Foucault junto ao jornal *Corriere della sera*, no dia 12 de novembro do referido ano de 1978. Sob o título *Les “reportages” d’idées [As “Reportagens” de ideias]* Foucault apresenta a um conjunto de reportagens efetuadas por diversos intelectuais a respeito de diversos acontecimentos ocorridos naquele mesmo ano¹⁰¹, ficando sob sua incumbência a cobertura da série de acontecimentos

filósofo” (FOUCAULT, 2014b, p. 34) – « Ce travail d’excavation sous nos pieds caractérise depuis de Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe » (FOUCAULT, 2001a, p. 634).

⁹⁹ *Nietzsche la généalogie, l’histoire*: « [...] méticuleuse et patiemment documentaire » (FOUCAULT, 2001a, p.1004).

¹⁰⁰ « Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m’intéresse, c’est l’actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu’à Nietzsche, avait pour raison d’être l’éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l’aujourd’hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l’éternité. Mais Nietzsche avait l’obsession de l’actualité. [...] Pour moi, la philosophie c’est une espèce de journalisme radical » (FOUCAULT, 2001a, p. 1302).

¹⁰¹ A saber: *I ‘reportages’ di idee, Corriere della sera*, vol. 103, nº 267, 12 novembre 1978, p. 1 [*As “Reportagens” de ideias*]: “Este artigo, que introduz uma reportagem sobre os Estados Unidos realizada por Alain Finkielkraut, apresenta o projeto de conjunto das ‘reportagens de ideias’. Estavam previstas uma reportagem sobre o Vietnã, por Susan Sontag, Sobre a Hungria, por Ardap Ajtony, sobre a democratização espanhola, por Jore Semprun, sobre o suicídio coletivo da seita do pastor Jones, na Guiana, por Ronald Laing. Só foram publicadas as reportagens de M. Foucault sobre o Irão, de Alain Finkielkraut sobre os Estados Unidos e de André Glucksmann sobre os *boat-people*” (FOUCAULT, 2012, p. 124) – « Cet article, qui introduit un reportage sur les États-Unis réalisé par Alain

ocorridos no Irã. Não é o caso de entrar, aqui, nos pormenores e nas polêmicas que envolvem os trabalhos realizados por Foucault junto ao periódico italiano¹⁰²; nem mesmo se trata de pensar essa série de artigos de cunho jornalístico como equivalentes de suas demais produções. Contudo, é possível destacar a presença de uma postura diretiva plenamente coerente com aquilo que, até aqui, foi apontado como uma *leitura diferencial da atualidade*:

Há mais ideias sobre a terra do que com frequência imaginam os intelectuais. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas do que o que delas podem pensar os políticos. É preciso assistir o nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que travamos pelas ideias, contra ou a favor delas. Não são as ideias que levam o mundo. Mas é justamente pelo fato de o mundo ter ideias (e por produzi-las continuamente) que ele não é conduzido passivamente segundo aqueles que o dirigem ou que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas¹⁰³ (FOUCAULT, 2012, p. 125)

Ora, se Foucault tem na transformação uma marca de seu labor intelectual, isso pode ser pensado como uma certa maneira de *estar* no tempo sem que, para tanto, se tente estancá-lo ou coagulá-lo em função de *uma* tentativa de uma única forma de análise e de síntese. Entretanto, para que seja possível identificar o advento dessas ideias outras que pululam em determinada atualidade é preciso que se crie as condições para que elas sejam tomadas em sua diferença. Desse modo, se, por um lado, não se trata de uma imagem fria, que simplesmente congela o tempo, tornando-o imóvel, por outro lado, também não se trata de tomar o tempo somente por um fluxo desatado ou pré-determinado; a questão, antes, é estabelecer, nesse fluxo, segmentações que permitam compreendê-lo sob a forma de diferentes ritmos e durações, mas

Finkielkraut, présente le projet d'ensemble des 'reportages d'idées'. Étaient prévus un reportage sur le Viêtnam par Susan Song, sur la Hongrie par Arpad Ajtony, sur la démocratisation espagnole par Jorge Semprun, sur le suicide collectif de la secte de pasteur Jones à Guyana par Ronald Laing. Seuls paraîtront les reportages de M. Foucault sur l'Iran, d'Alain Finkielkraut sur les États-Unis et d'André Glucksmann sur les *boat-people* » (FOUCAULT, 2001b, p. 706).

¹⁰² Em 1978 Foucault se desloca ao Irã no intuito de realizar uma cobertura à chamada Revolução Iraniana, série de acontecimentos que culminaria, em 1978, na transformação do regime político monárquico, e pró-Occidente, comandado pelo Xá Mohammad Reza Pahlevi, em uma república islâmica teocrática comandada pelo aiatolá Ruhollah Komeini. Para maiores considerações a respeito e, principalmente, acerca das posições de Foucault, duramente criticadas por setores da esquerda francesa devido ao emprego da noção de *espiritualidade política*, conferir o *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução Iraniana* (2018), com importante destaque para a *apresentação* desse trabalho redigida pela também tradutora Lorena Balbino.

¹⁰³ « Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles. Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes » (FOUCAULT, 2001b, p. 707).

principalmente que permitam delimitar, em seu desenrolar uniforme, um desvio ou uma mudança de rota em sua pretensa continuidade.

Quanto a isso, o próprio quadrante estabelecido pela leitura em seu golpe de vista já comporta a moldura que enquadra e, por isso, estabelece os limites de uma atualidade naquilo que ela tem de singular. Aventamos, mais uma vez, a noção de descontinuidade que, em Foucault, parece expressar a especificidade dessa relação espaço-tempo; noção cara, vale ressaltar, já que ela não se circunscreve a uma questão de método, mas que, antes, mobiliza uma postura diante da atualidade e de si, atitude reiterada constantemente e conscientemente construída em função de um movimento que visa *transformar-se*.

Arriscando uma enunciação mais direta: para Foucault, o pensamento e a vida, a leitura e a escrita são, pois, intensos produtores de descontinuidades. Desse modo, é lícito pensarmos que não estamos somente lidando com uma noção operatória e metodológica, mas com algo que diz respeito, mais uma vez, à própria formação do arquivo-Foucault que, como destaca Judith Revel (2011), possui uma descontinuidade interna que, por sua vez, “seria tanto o fecho da coerência quanto o código da resistência” (p. 40). Fecho da coerência, pois a suposta dispersão de seus escritos atua como elemento de intensificação de uma tentativa de produção de deslocamentos, já que são oriundos de embates localizados e, por sua vez, alimentados pelos lances do jogo que constitui uma determinada ordem onde o pensamento crítico se instala visando deslocá-la, invertê-la, sacudi-la – daí, então, um motivo que talvez explique o motivo pelo qual um pensamento histórico voltado à diferença e à descontinuidade seja ele próprio descontínuo, tornando problemática as tentativas de abordá-lo por meio de uma divisão estanque entre *forma* e *conteúdo*; código de resistência, já que o movimento que lhe é inerente, ao mesmo tempo promotor e resultado dessas diversas passagens, impede que o conjunto de tais escritos seja subsumido à uma única sistematização definitiva e absoluta.

O resultado dessas leituras se efetiva na construção de diversos mapeamentos e descrições de paisagens. Cartografias. Como sugere Deleuze (2005), se valendo de uma imagem que acentua ainda mais a relação do pensamento com o deslocamento e a mudança de territórios. Diante de grandes totalizações, o que se busca é uma decupagem no olhar que aponta para aquilo que, mesmo diante de sua resoluta mirada, o escapa: a efemeridade daquilo que se pretende eterno e universal. Na medida em que temos na visão uma grande fiadora para a produção do conhecimento; na medida em que o gesto de olhar assegura certa apreensão do mundo empírico nos esquemas de nosso entendimento, dentre eles o de causa e efeito, o golpe de vista denuncia a emergência de uma diferença, isto é, um efeito sem causa necessária e absoluta, algo estranho à linearidade formada em uma cadeia causal e cuja presença, não

percebida justamente por estar excluída da lógica dos encadeamentos, é o suficiente para questionar a suposta estabilidade da ordem que a rejeita.

Diante da miríade de escritos que constituem o arquivo-Foucault, portanto, nos deparamos com um grande conjunto móvel e sistematicamente construído para evitar a afirmação de um único sistema, isto é, de um *corpus* acumulado como resultado de um esforço, sempre recomeçado, de voltar-se à uma atualidade e àquilo que ela própria demanda para evidenciar suas singularidades. O esforço de acompanhar o movimento desses escritos, frutos das imersões de Foucault em dado momento presente, portanto, se prefigura como um mergulho em águas correntes: cada vez que emergimos, para tomar fôlego, nos encontramos em outro ponto, já fomos arrastados e deslocados em relação ao ponto de onde submergimos. Nesse sentido, a leitura de seus escritos se imiscui com a própria prática de leitura que os produziu: se desdobra a partir de um presente determinado e, como sublinha Ernani Chaves (1988), deve, de antemão, “assumir o risco, sempre presente e renovado, da deriva que caracteriza o nômade” (p. 8).

Tal como em uma antiga tragédia grega, o personagem central entra em cena mascarado. Excitado pelo coro que está a sua volta, ele se despersonaliza e se dilui em meio à essa multidão que constitui a tessitura do presente e faz com que seu corpo – uma presença, portanto – produza ressonâncias e dissonâncias em meio à essa harmonia que o embala, mas também o atravessa e o dilacera (NIETZSCHE, 1992a)¹⁰⁴. O rosto que subjaz à máscara só pode ser entendido como o de uma atualidade em movimento; mais do que um ego, um eco¹⁰⁵ que ressoa no interior e por meio de um labirinto. Desse modo, ao se recompor e, novamente, se individualizar, o herói já está com outra máscara; e elas se acumulam, se sobrepõem umas às outras: ora Coelho branco, que desaparece e reaparece em outro ponto, sempre a escapar; ora Lagarta, apontando que a transformação é inerente à vida, ainda que nos esqueçamos disso; ora Gato de Cheshire que, sorrindo, nos faz desconfiar das entradas e saídas quando estas são entendidas como únicas. As máscaras possuem limites, mas não se esgotam. E quanto mais buscamos o rosto último a que elas ocultam, não percebemos que, sub-repticiamente, já estamos a retirar aquelas que estão sobre nossa própria face.

¹⁰⁴ Quanto a esse dilaceramento, ou abertura, do corpo, no presente e no mundo, é possível, mais uma vez, retornarmos às considerações de Foucault (2013c): “O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino.” (p. 14).

¹⁰⁵ Me remeto à apreciação do pensamento de Hölderlin efetuada por Foucault no artigo de 1962 intitulado *Le « non » du père* (FOUCAULT, 2001a, p. 217) [*O “não” do pai* (FOUCAULT, 1999, p. 169)]. Para maiores considerações, conferir a análise desenvolvida por Tomás Prado (2018) junto ao capítulo *Linguagem e Discurso: a dupla forma* (p. 117) que inspirou diretamente a formulação aqui realizada.

Sabemos que uma das funções da máscara sempre é esconder um rosto, duplicando-o – o poder do duplo, no cruzamento do ser e da aparência. A outra função é permitir a quem está mascarado ver os outros sem ser visto; ver o mundo como uma sombra escondida por baixo da superfície das coisas. Porém, se na máscara se cruzam o ser e a aparência, acontece que, na impossibilidade de ver o rosto que a máscara esconde – por essa minúscula fenda –, a máscara sempre acaba por denunciar a si mesma como máscara (MBEMBE, 2018, p. 99).

1.4. Um escritor

Se como um leitor Foucault pode ser considerado como um *passeur*, seu trabalho de escrita só pode ser compreendido como congeminado à essa atividade e ao movimento que lhe é inerente. Ou seja, trata-se da produção de um volume, responsável por ocupar determinado espaço no presente e, por conseguinte, devido à sua presença e espessura, alargar os limites que contornam a *mesma* ordem do discurso que o tornou possível. Para que esse alargamento seja possível, isto é, para que os limites de determinada ordem possam ser devidamente contestados, é importante que a produção desse volume discursivo dê espessura à uma diferença presente, porém, imperceptível. Dar espessura, desse modo, implica em *fazer a diferença aparecer*, o que é o mesmo que dizer que essa prática implica em *fazer com que a diferença se torne perceptível e cognoscível*. Como Foucault enfatiza em entrevista realizada em 1968¹⁰⁶:

[...] meu discurso deve ser o lugar onde essa diferença aparece. Ou seja, quando me interesso por objetos um pouco longínquos e heteróclitos, o que gostaria de fazer aparecer não é o segredo que está para além deles, mas falar deles como de objetos que não são nossos próprios pensamentos, nossas próprias representações, nosso próprio saber (FOUCAULT, 2016a, p. 71).

Quanto a essa postura em relação à escrita, Foucault a remete menos à produção de uma obra¹⁰⁷ do que a uma prática que visa “designar, mostrar, manifestar fora dela própria alguma coisa que, sem ela, teria permanecido, se não oculta ao menos invisível (FOUCAULT, 2016a, p. 69). Daí, então, a importância de mantermos certos cuidados ao tratar Foucault enquanto um escritor¹⁰⁸, de modo que tal designação possa, assim, ser tensionada em função de uma escrita cujo objetivo é, como sugere o excerto acima, o estabelecimento de *distâncias* e *deslocamentos*;

¹⁰⁶ Publicada no Brasil, com tradução de Fernando Scheibe, sob o título de *O Belo Perigo: conversa com Claude Bonnefoy* (FOUCAULT, 2016a).

¹⁰⁷ “Não tenho de modo algum a impressão, nem mesmo a intenção, de fazer uma obra. Tenho o projeto de dizer coisas” (FOUCAULT, 2016a, p. 96).

¹⁰⁸ Na mesma entrevista supracitada, de 1968, Foucault alude à diferença entre escritor e escrevente, tal como estabelecida por Roland Barthes, para localizar a sua prática de escrita: “Situio-me resolutamente do lado dos escreventes, daqueles cuja escrita é transitiva” (FOUCAULT, 2016a, p. 68). ”.

de uma escrita espacializada, em suma, já que ela não somente se ocupa com a demarcação de determinados limites como também traça as coordenadas para a localização junto a uma ordem presente – ordem da qual participa aquele quem empunha a caneta ou digita em um teclado. Como sugere Deleuze, para Foucault “escrever, é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar” (DELEUZE, 2005, p. 53).

Mais do que uma mera desconstrução, para que esse trabalho crítico e de distanciamento voltado ao presente seja devidamente efetuado é importante que algo seja efetivamente construído. Se a escrita se volta aos limites e as cesuras, ela se volta, pois, contra uma narrativa que toma o tempo somente por meio de uma continuidade e uma linearidade; é preciso, desse modo, que esse volume permita tornar inteligível aquilo que, em relação a um *continuum*, se apresenta como ruptura fundamental e descontínua, possibilitando, com isso, outra maneira de se relacionar com o tempo, que não aquelas que se dão pela ordem de uma identificação, e outras maneiras de reconhecimento da transformação, que não aquelas conduzidas por uma causalidade pré-determinada entre passado, presente e futuro (SARDINHA, 2011a; FILLION, 2012).

Mais do que ocupar um ponto de vista privilegiado, para além ou aquém do tempo, e oferecer, sob sua caneta ou teclado, uma síntese capaz de estagnar o movimento da história para, assim, torná-lo cognoscível e confortável, trata-se, antes, de construir espaços de inteligibilidade capazes de reinserir o movimento bem como construir novas ordens diante dos lugares, ou sistemas, onde a entropia se insinua (PRADO, 2018). Prática de um *ser social histórico* (HORTA DUARTE, 1997, *itálicos meus*) – e que se reconhece enquanto tal –, a escrita da história enquanto prática da descontinuidade não deixa de mobilizar as modalidades da linguagem e as ferramentas de comunicação oriundas de seu próprio tempo, e, talvez, nem mesmo abra mão de todo das regras que estruturam os saberes e, por isso, se especializam em distintos campos do conhecimento; entretanto, quando o faz, trata-se de uma mobilização que lança esses instrumentos e regras contra os próprios limites a que eles estão encerrados. Em outros termos, mesmo afirmadora de um devir, a escrita da história não renuncia à construção de espaços de inteligibilidade, estes voltados menos para invariantes estruturais imóveis do que para, a partir dessas estruturas estabelecidas sob determinados limites, evidenciar as transformações possíveis. Ademais, se ela se distancia da construção de uma narrativa onde o tempo, organizado, se desenvolveria linearmente, é para se aproximar de uma tarefa descritiva que, aliada ao corte efetuado pelo golpe de vista, constitui espaços nos quais o tempo pode assumir distintos ritmos e formas de passagem, o que contribui para colocar em xeque a forma de transformação a que ele se encontra vinculada em determinada situação presente. Com essa

postura intempestiva, “ou seja, *contra* o tempo, e com isso, *no* tempo e [...] em favor de um tempo *vindouro*” (NIETZSCHE, 2003, p.7, *itálicos meus*), Foucault afirma o desejo de uma “escrita descontínua”, isto é, de uma escrita que “não se percebesse como sendo escrita” (FOUCAULT, 2006b, p. 82) – se, por tal prática, compreendermos uma “atividade fechada, solene, redobrada sobre si mesma” (ibid., p. 81) – para, antes, ser afirmada como a efetuação de um “pensamento verdadeiramente instrumental” (ibid., p. 82): “(...) é mesmo de guerra que se trata, pois meu discurso é instrumental, como são instrumentais um exército ou uma arma. Ou, ainda, um saco de pólvora ou um coquetel Molotov”¹⁰⁹ (ibid., p. 100).

Na medida em que essa conflagração se volta a determinadas linhas constitutivas do espaço relativo a uma determinada atualidade, Foucault enfatiza que elas podem até mesmo fazer parte de seu próprio discurso, de modo que também seja preciso estabelecer um afastamento e um diferenciação em relação a si (FOUCAULT, 2006b). A tarefa, própria à filosofia, de *diagnosticar aquilo que passa*¹¹⁰, tem, na escrita, também, “um algo que passa” (FOUCAULT, 2006b, p. 81) e que, nos termos mobilizados por Foucault em 1984, permite pensar em uma *ontologia histórica de nós mesmos* cuja finalidade é apontar “da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2001b, p. 1393). Essa abertura ao porvir, passagem do *ser* ao *não-ser*, como destaca Oswaldo Giacóia Júnior (1990), faz da escrita da história uma “exploração sintomatológica das múltiplas cadeias de sinais” (p.42) que marcam determinado estado do jogo de forças que constituem o movimento da atualidade e que, vale lembrar, também perpassam aquele que, para captá-las, empunha a caneta ou martela as letras de um teclado. Afinal, se a escrita se volta às múltiplas cadeias que formam as relações e o jogo próprio a uma atualidade, o tempo, enquanto *Eu penso*, isto é, como forma do sentido interno – organizada e direcionada, portanto – é diluído na profusão de uma atualidade onde o texto, talvez, seja, tão-só, mais *uma* das diversas máscaras sobrepostas em uma diversidade de ordens possíveis¹¹¹.

¹⁰⁹ Os trechos supracitados são oriundos de entrevista dada a Roger-Pol Droit em 1975 e publicada no Brasil, com tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro, sob o título de *Eu sou um pirótecnico* (FOUCAULT, 2016a).

¹¹⁰ *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »* [A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a “Atualidade”]: “[...] o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa” (FOUCAULT, 2000a, p. 58) – « Le philosophe a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement. Il a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe » (FOUCAULT, 2001a, p. 609).

¹¹¹ A esse respeito remeto ao capítulo *Foucault dissonando Kafka*, junto ao trabalho *Dissonâncias de Foucault* de Daniel de Oliveira Gomes (2012). Ao tratar da questão da renúncia de si, associada à Foucault, Gomes afirma que “[n]ão se trata tanto de uma eliminação excessiva pelo auto-desaparecimento, confusão de luz e sombras, contexto muito dolorido de fingimento onde quem se descontextualiza não é o eu-lírico, mas a realidade ao seu entorno.

Seria, talvez, esse um dos motivos pelos quais Foucault faz de seus textos palimpsestos, reescrevendo-os, mas, também, reinscrevendo-os constantemente em função dos novos problemas de seu presente antes de cingi-los definitivamente em função da coerência de uma obra?

Em 1969, em uma homenagem a Jean Hyppolite publicada na *Revue de métaphysique et de morale*, Foucault reconhecia em seu antigo professor esse deslocamento *de si* nos termos de uma modéstia intelectual¹¹²:

Modéstia que não era de modo algum neutralidade nem obstinação contra si mesmo, mas que lhe permitia fazer ressoar no que ele dizia a amplitude multiplicada de uma voz que não era a sua; e, nesses textos que passavam continuamente da citação ao comentário e da referência à análise, sem quase serem necessárias aspas, a filosofia continuava a se escrever¹¹³ (FOUCAULT, 2000a, 155)

Procurando ressonar a amplitude da voz singular de um presente, a escrita da história perfaz um texto sempre porvir: os escritos são como diários de bordo, coordenadas, descrições de paisagens e dos horizontes que se abrem em uma navegação. Se, em conjunto, os escritos de Foucault formam um arquivo que não obedece à uma única forma de sistematização, pode ser que isso se deva ao fato deles constituírem-se como resultados de intervenções provisórias. Um ano após a referida homenagem a Jean Hyppolite, em 1970, em uma entrevista realizada no Japão, Foucault se refere ao seu primeiro trabalho, *História da loucura*, da seguinte maneira:

Quando escrevi *História da loucura*, eu quis fazer uma espécie de crítica social, e não posso dizer se fui bem ou mal sucedido nisso. Nesse momento,

Foucault não é lá um sujeito em crise de identidade, a meu ver. Um sujeito com crise de identidade geralmente deve ser dramático como Pessoa e não tão sorridente quanto Foucault” (p. 45).

¹¹² Sobre essa *modéstia intelectual* acentuada na figura de Jean Hyppolite enquanto um *deslocamento de si*, não seria demasiado reconhecê-la como uma virtude epistêmica também presente junto ao pensamento de Nietzsche, a partir de uma acepção que não seria estranha ao sentido mobilizado por Foucault. Assim, em *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro* (1992b), de 1886, Nietzsche afirma: “Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, muito mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’” (§186, p. 85, *itálicos do autor*). A questão para Nietzsche é fazer com que a moral seja evidenciada como algo produzido, uma criação que, uma vez bem conhecida e habituada, deixa de ser compreendida enquanto tal e assume a posição de algo que, mais do que submetida a uma crítica histórica de sua formação, deveria tão-só ser devidamente fundamentada. A modéstia, então, entra como uma exigência importante para se livrar dessa pretensão metafísica, uma vez que, com ela, é possível que o filósofo historiador reconheça que sua visão não é *neutra*, não abarca a *totalidade* das coisas e, por isso, ele não *fala em nome* da verdade – ainda que reconheça a possibilidade de interferir no regime de funcionamento desta última.

¹¹³ « Modestie que n’était point de naturalité ni acharnement contre soi, mais qui lui permettait de faire retentir dans ce qu’il disait l’ampleur multipliée d’une voix qui n’était pas la sienne ; et dans ces textes que se déployaient continûment de la citation au commentaire et de la référence à l’analyse, sans presque qu’il fût besoin de guillemets la philosophie continuait à s’écrire » (FOUCAULT, 2001a, p. 810).

tenho a intenção de escrever um livro sobre os sistemas das penas e sobre a definição de crime na Europa. Mas não tenho certeza se um livro crítico desse tipo ainda tenha o sentido que tinha *História da loucura* quando foi publicado, há 10 anos. Gostaria de pensar que *História da loucura* foi útil a 10 anos. Mas não tenho certeza se esse livro sobre as penas e os crimes, no qual penso, será útil¹¹⁴ (FOUCAULT, 1999, 222, *itálicos do autor*).

O golpe de vista que procura reconhecer, naquilo que passa, a emergência de uma diferença não se circunscreve somente a um outro direcionamento para o olhar, não se trata somente de contemplar o devir de outra forma, mas, antes, de nele se imiscuir, produzindo volumes e, por conseguinte, deslocamentos capazes de edificar, mas também intensificar, transformações em curso. Todavia, a pontualidade dos focos de intervenção não implica necessariamente que eles não possuam entre si algumas coerências, ou que a extensão deles seja demasiadamente limitada a ponto de não poderem ser mobilizados para além dos limites de sua produção. Quanto a isso, basta ressaltar, novamente, as diversas modificações a que Foucault submete seus livros em função de novos contextos, seja por meio de adequações léxicas, omissões ou inserção de novos trechos, assim como pela exclusão ou modificação de suas introduções. Todo um jogo de (re)espacialização e (re)temporalização de seus escritos, portanto, de modo que “a reedição numa outra época, num outro lugar, ainda é um desses duplos: nem um completo engodo, nem uma completa identidade consigo mesmo¹¹⁵” (FOUCAULT, 2010a, p. VII).

Diante disso, torna-se estranha a postura daqueles que hoje legislam sobre o pensamento de Foucault fiando suas rígidas leis somente em uma linearidade estabelecida apenas por entre seus livros. Afinal, ignorar o estatuto de outras produções discursivas para afirmar uma única

¹¹⁴ *Folie, littérature, société* : Quand j’ai écrit *Histoire de la folie*, j’ai voulu faire une sorte de critique sociale, et je ne puis dire si j’y ai réussi ou échoué. En ce moment, j’ai l’intention d’écrire un livre sur le système des peines et sur la définition du crime en Europe. Mais je ne suis pas sûr qu’un livre critique de ce type ait encore e sens qu’avait *Histoire de la folie* quand il a paru, il y a dix ans. J’aimerais penser qu’*Histoire de la folie* a été utile il y a dix ans. Mais je ne suis pas sûr que ce livre sur les peines et les crimes, auquel je pense, soit aujourd’hui aussi utile (FOUCAULT, 2001a, p. 983-984, *itálicos do autor*)

¹¹⁵ « [...] La réédition en un autre temps, en un autre lieu est encore un de ces doublés: ni tout à fait leurre ni tout à fait identité” (FOUCAULT, 2015a, p. 5). É valido inserir, aqui, o trecho completo do parágrafo onde se encontra o referido trecho: “Um livro é produzido, evento minúsculo, pequeno objeto manejável. A partir daí, é aprisionado num jogo contínuo de repetições; seus duplos, a sua volta e bem longe dele, formigam; cada leitura atribui-lhe, por um momento, um corpo impalpável e único; fragmentos de si próprio circulam como sendo sua totalidade, passando por contê-lo quase todo e nos quais acontece-lhe finalmente, encontrar abrigo; os comentários desdobram-no outros discursos no qual enfim ele mesmo deve aparecer, confessar o que se recusou a dizer, libertar-se daquilo que, ruidosamente, fingia ser” (FOUCAULT, 2010a, p. VII). – « Un livre se produit, événement minuscule, petit objet maniable. Il est pris dès lors dans un jeu incessant de répétitions ; ses doubles, autour de lui et bien loin de lui, se mettent à fourmiller ; chaque lecture lui donne, pour un instant, un corps impalpable et unique ; des fragments de lui-même circulent qu’on fait valoir pour lui, qui passent pour le contenir presque tout entier et en lesquels finalement il lui arrive de trouver refuge ; les commentaires le dédoublent, autres discours, où il doit enfin paraître lui-même, avouer ce qu’il a refusé de dire, se délivrer de ce que, bruyamment, il feignait d’être » (FOUCAULT, 2015a, p. 5).

forma de coerência possível, nada mais é do que prender o pensamento de Foucault a um dispositivo institucional com o território já dominado por determinados sujeitos. Mas o apego a determinadas formas de interpretação não deixa de ser, de alguma maneira, um apego a uma identidade que, para muitos, é um porto seguro, isto é, a salvaguarda de muitas garantias. Quanto a isso, nada a contestar. Mas penso que é possível também apontar outro caminho para essa duplicidade a que Foucault se refere. Nesse caso, voltemo-nos ao *prefácio* redigido à segunda edição de *História da loucura na idade clássica*, datada de 1972. Nele, Foucault afirma que

[...] ao pedido que me fizeram de escrever um novo prefácio para esse livro reeditado, só me foi possível responder uma coisa: suprimamos o antigo prefácio. Honestidade será isso. Não procuremos nem justificar esse velho livro, nem reinscrevê-lo hoje; a série dos eventos à qual ele pertence, e que é sua verdadeira lei, está longe de estar concluída. Quanto à novidade, não finjamos descobri-la nele, como uma reserva secreta, uma riqueza inicialmente despercebida: ela se fez apenas com as coisas sobre ele ditas, e dos eventos dos quais se viu prisioneiro¹¹⁶ (FOUCAULT, 2010a, p. VIII).

Notemos bem: não há nada nessa citação que indique que o livro pertence à progressão de um mesmo sistema. Se assim o fosse, encontraríamos nesse prefácio da segunda edição um esforço para reinscrever *História da loucura* naquilo que seria sua empresa nos anos de 1970 – não há dúvidas que Foucault efetua diversas leituras retrospectivas de sua própria trajetória e que adequa seus trabalhos anteriores às preocupações mais recentes, mas, nesse prefácio em específico, não é o caso. Por outro lado, é importante não perder de vista que *História da loucura* recebe uma segunda edição – é, efetivamente, republicado – e, ainda que curto, um novo prefácio o acompanha, como o próprio Foucault ressalta¹¹⁷. É importante não desprezar ou diminuir a presença e materialidade desses paratextos, já que nelas encontramos um caminho para pensar a reedição do livro sem tomá-la como a afirmação de um sistema e sem enclausurá-lo em seu momento de produção. Afinal, como vimos, Foucault afirma que *a série de eventos à qual ele pertence, e que é sua verdadeira lei, está longe de estar concluída*, e é nessa direção que, talvez, possamos conduzir nosso olhar: enquanto uma materialidade voltada a mapear um

¹¹⁶ « [...] à la demande qu'on m'a faite d'écrire pour ce livre réédité une nouvelle préface, je n'ai pu répondre qu'une chose : supprimons donc l'ancienne. Telle sera l'honnêteté. Ne cherchons ni à justifier ce vieux livre ni à le réinscrire aujourd'hui ; la série de événements auxquels il appartient et qui sont sa vraie loi, est loin d'être close. Quant à la nouveauté ne feignons pas de la découvrir en lui, comme une réserve secrète, comme une richesse d'abord inaperçue : elle n'a été faite que des choses qui ont été dites sur lui, et des événements dans lesquels il a été a pris » (FOUCAULT, 2015a, p. 6).

¹¹⁷ *Histoire de la folie à l'âge classique*: “- Mas você acaba de fazer um prefácio! – Pelo menos é curto.” (FOUCAULT, 2010a, p. VIII) – « Mais vous venez de faire une préface. – Du moins est-elle courte. » (FOUCAULT, 2015a, p. 7).

conjunto de forças e um campo de relações produzidas em uma atualidade, *História da loucura* é, em 1961, *um fragmento de uma história do presente*; já em 1972, momento de sua nova publicação, ele surge, antes, como parte da série de eventos que o tornou possível e que não deixaram de se estender a outros contextos – extensão possível, todavia, por meio de uma diferenciação, em outros termos, por meio da singularidade que envolve a atualidade que o mobiliza. Neste último caso, *História da loucura* se torna *um fragmento para uma história do presente*, isto é, um rescaldo para novas criações¹¹⁸.

Ademais, o arquivo-Foucault não se restringe somente aos seus principais livros. Se é inegável que tudo aquilo que é pensado, revisado e sistematizado para a publicação de cada livro constitui estruturas de inteligibilidade sólidas que, por sua vez, relacionadas entre si permitem a formação de um sistema possível, quando deslocamos nosso olhar às demais produções textuais de Foucault nos deparamos com as ramificações do pensamento descontínuo, também articulado em cada livro, e com a maneira singular como esse pensamento se espalha por meio de outros artefatos escriturários. Conferir densidade a cada diferente escrito significa considerá-lo como parte efetiva – e não acessória ou secundária – de um pensamento enquanto arquivo e não como obra. Nessa perspectiva, cai por terra, ou, ao menos, poderia, a ideia de que o lugar majestático ocupado pelo livro seria o único porto seguro para aferir a dinâmica desse pensamento¹¹⁹: não seria esse lugar, aliás, fruto de certa antropologização dos discursos – e da autoria – a que o próprio Foucault nos ensina a desconfiar?¹²⁰

¹¹⁸ A respeito, ainda, de *História da loucura na idade clássica* (2010a) Foucault, em 1975, na entrevista intitulada *Eu sou um pirotécnico*, comenta: “Eu encarava este livro como uma espécie de vento verdadeiramente material, e continuo a sonhar com ele assim, uma espécie de vento que faz estourar portas e janelas... Meu sonho é que ele fosse um explosivo eficaz como uma bomba, e bonito como os fogos de artifício.” (FOUCAULT, 2006b, p. 75).

¹¹⁹ “A partir do momento em que você escreve, mesmo que seja com o seu nome civil, começa a funcionar como alguém que é um pouco outro, um ‘escritor’. Estabelece, para si mesmo, continuidades e um nível de coerência que não são exatamente aqueles de sua vida real. Um livro seu remete a outro livro seu, uma declaração sua remete a um gesto público seu... Tudo isto acaba por constituir uma espécie de neoidentidade, que não é idêntica à sua identidade civil, nem mesmo à sua identidade social. [...] Não é assim que vejo meu trabalho. Eu imaginaria, antes, meus livros como bilhas que rolam. Elas são captadas, tomadas, lançadas novamente. E se isso funciona, tanto melhor. Mas não me pergunte quem sou antes de utilizar minhas bilhas para saber se elas não vão estar envenenadas, ou se elas não são bem esféricas, ou se elas não rolam no sentido certo” (FOUCAULT, 2006b, p. 79-80).

¹²⁰ De certo modo, trata-se de reatualizar, em direção ao arquivo-Foucault, um problema no qual o próprio Foucault se debruça na ocasião em que, juntamente com Gilles Deleuze, se ocupa em reeditar as obras completas de Nietzsche. Em 1966, um ano antes da publicação dessas reedições, Foucault, na entrevista intitulada *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage [Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara]*, faz a seguinte afirmação a respeito das escolhas editoriais para esse projeto: “Em suma, tentaremos restituir a paisagem intelectual do filósofo. Seus livros serão acompanhados dos esboços, notas e rascunhos que os precederem. Assim, cada obra terá seu verdadeiro volume, seu memorial” (FOUCAULT, 2000a, p. 31). – « En bref, nous tenterons de restituer le paysage intellectuel de philosophe. Ses livres seront accompagnés des esquisses, notes et brouillons qui les ont précédés. Ainsi, chaque œuvre aura son véritable volume, son brouillard » (FOUCAULT, 2001a, p. 578). Essa opção, de método e organização, será devidamente reiterada junto à *Introduction générale [Introdução geral (às obras filosóficas completas de Nietzsche)]* que acompanha as *Obras completas* de Nietzsche, publicadas sob a edição de Foucault e Deleuze em

Mais do que simplesmente reforçar as teses dos principais livros de Foucault, seus demais escritos se mobilizam a partir do jogo que lhes é próprio, podendo ressonar ou dissonar em relação à outras reflexões. Tratam-se, em suma, de *escritos menores*. Não porque possuem um grau de importância reduzido, mas, antes, porque são dissonantes em relação a um conjunto de textos – talvez, já possíveis de serem chamados de canonizados – que constituem o centro daquilo que é reconhecido, afirmado e d(en)ominado como a *obra* de Foucault. E é justamente por possibilitar o estabelecimento de disjunções em um conjunto principal que esses textos menores assumem sua importância e função estratégica. Na medida em que eles constituem singularidades que destoam de um todo harmonioso e já bem aceito, escandem frestas e, com isso, abrem caminhos para que a diferença seja cotejada (DELEUZE & GUATTARI, 2003), de

1967: “Desejamos que as notas que ele pôde deixar, com seus múltiplos planos, resgatem aos olhos dos leitores todas as suas possibilidades de combinação, de permutação, que contenham de agora para sempre, em matéria nietzscheana, o estado inacabado do ‘livro advir’” (FOUCAULT, 2000a, p. 39) - « Nous souhaitons que les notes qu’il a pu laisser, avec leurs plans multiplex, dégagent aux yeux de lecteur toutes ces possibilités de combinaison, de permutation, qui contiennent maintenant pour toujours, en matière nietzschéenne, l’état inachevé du ‘livre à venir’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 592). E, finalmente, dois anos após a realização desse trabalho editorial, em *Qu’est-ce qu’un auteur?* [O que é um autor?], de 1969, a experiência com a edição e publicação dos escritos de Nietzsche permite a Foucault refinar seu questionamento à centralidade conferida às categorias de autor e obra. Quanto a esta última noção, em especial, ele pergunta: “Mas suponhamos que se trate de um autor: será que tudo o que ele escreveu ou disse, tudo o que ele deixou atrás de si faz parte de sua obra? Problema ao mesmo tempo teórico e técnico. Quando se pretende publicar, por exemplo, as obras de Nietzsche, onde é preciso parar? É preciso publicar tudo, certamente, mas o que dizer esse ‘tudo’? Tudo o que o próprio Nietzsche publicou, certamente. Os rascunhos de suas obras? Evidentemente. Os projetos de aforismos? Sim. Da mesma forma as rasuras, as notas de cadernetas? Sim. Mas quando, no interior de uma caderneta repleta de aforismos, encontra-se uma referência, a indicação de um encontro ou de um endereço, uma nota de lavanderia: obra, ou não? Mas, por que não? E isso infinitamente” (FOUCAULT, 2009, p. 269-270). – « Mais supposons qu’on ait affaire à une auteur : est-ce que tout ce qu’il a écrit ou dit, tout ce qu’il a laissé derrière lui fait partie de son œuvre? Problème à la fois théorique et technique. Quand on entreprend de publier, par exemple, les œuvres de Nietzsche, où faut-il s’arrêter? Il faut tout publier, bien sûr, mais que veut dire ce « tout »? Tout ce que Nietzsche a publié lui-même, c’est entendu. Les brouillons de ses œuvres? Évidemment. Les projets d’aphorismes? Oui. Les ratures également, les notes au bas des carnets? Oui. Mais quand, à l’intérieur d’un rendez-vous ou d’une adresse, une note de blanchisserie : œuvre, ou pas œuvre? Mais pourquoi pas? Et cela indéfiniment” (FOUCAULT, 2001a, p. 822). A postura assumida por Foucault, nesse caso, não deixa de estar alinhada com sua prática de leitura diferencial: diante de um *corpus* já estabelecido, ela procura não somente evidenciar os limites atinentes a suas formas clássicas, ou canônicas, de abordagem como também alarga esses mesmos limites, ampliando, também, a extensão daquilo que pode ser considerado como *corpus*. Vale ressaltar, que isso não restringe somente ao tratamento que Foucault oferece ao pensamento de Nietzsche – cujos *Nachlass* aparecem, agora, ao lado de seus livros. Na abordagem que Foucault em sua *tese complementar* (FOUCAULT, 2011a), de 1961, vemos essa mesma atenção voltada a um conjunto heterogêneo de fontes reverberar, também, na maneira pela qual Foucault afere o pensamento de Kant em função de seus principais livros, suas correspondências, fragmentos póstumos (*Reflexionen*) e anotações de cursos (*Collegentwürfe*). Por qual motivo tomaríamos, em relação ao pensamento de Foucault, um caminho inverso ao que ele propunha e praticara? Uma resposta possível, mas que não cabe ser desdobrada aqui, poderia apontar, talvez, para o fato de que, se o arquivo-Foucault se fecha em torno de determinados setores, isso se deva menos à sua constituição intrínseca do que pela postura adotada por alguns de seus curadores. Quanto a isso, e mais uma vez, ele não se encontra alheio a certa dinâmica comum às instituições. E se desejamos que esse arquivo continue aberto e funcionando em nossa atualidade, cabe, insistentemente, fazer com que ele escape das malhas de onde ele é continuamente capturado (para que ele possa, assim, ser capturado novamente em outros lugares e em função de outros problemas). Em outros termos, cabe singularizá-lo, isto é, retrair sua diferença sempre que seu acesso se encontrar obstruído por regras que estão aquém ou além daquilo que ele sugere pelo jogo de sua própria constituição.

modo que, assim, “a única ‘menoridade’ é aquela do gênio de certos leitores que, incapazes de encontrar o ângulo certo, são impotentes para ‘fazer falar’ um escrito¹²¹” (SARDINHA, 2012/3b, p. 3, tradução nossa).

Tão móveis quanto as obras monográficas, as reflexões oriundas de artigos, homenagens, resenhas, introduções, entre outras modalidades são responsáveis por constituir um *corpus* que, como destacam Julio Groppa Aquino e Jorge Ramos do Ó (2014), rodeiam de esclarecimentos quanto ao *modus faciendi* de Foucault. Por esse motivo, podemos encontrar nesses escritos “as explicações relativas ao destino e uso que gostaria que fosse feito dos seus textos” (p. 216), e, por extensão, eles também podem ser apreciados como reflexões que se articulam em função das diversas linhas de forças que perpassam o momento de composição de cada trabalho assim como o deslocamento entre eles, fato que faz de tais escritos *um dos* lugares privilegiados para acompanhar a dinâmica de um pensamento em sua constante transformação.

Mais do que como um refúgio em relação à falta de imaginação e criação, a coerência possível de ser afirmada por entre os mais diversos textos de Foucault está implicada, antes, nesse constante movimento de distanciar-se daquilo que poderia representar um sistema comum, um terreno seguro, em suma, um solo firme para que se possa construir alicerces e, com isso, delimitar divisas. Como destacado até aqui, trata-se de dar conta do pensamento de Foucault sem se esquivar de seu intenso nomadismo, mas, antes, compreendendo suas produções em função dele.

Isso nos leva, mais uma vez, a *um* diálogo como pensamento de Nietzsche. Graças ao trabalho de Ohara (2017), sabemos que o trabalho do historiador é povoado de diversas virtudes, e que estas, por sua vez, ultrapassam o âmbito meramente epistemológico. Ao pensar nos termos de sua filosofia histórica, Nietzsche sublinha, entre os autores que o comparam, a figura de Heródoto, reconhecendo, junto a ele, essa virtude de estar sempre em deslocamento. Questão de método; já que, para aguçar seu olhar diante daquilo que registrava, as viagens e o encontro com o *outro* seriam de fundamental importância.

Para onde temos que viajar. A auto-observação de si próprio não basta para que nos conheçamos: precisamos da história, pois fluímos a violenta onda do passado; de fato, nós mesmos não somos nada mais do que aquilo que sentimos em cada momento desse fluxo. Também aí, quando queremos submergir no rio de nossa própria essência, aparentemente mais própria e pessoal, vale a máxima de Heráclito: não se mergulha duas vezes no mesmo rio [...]; para entender a história é preciso ir em direção aos vestígios vivos de épocas históricas, deve-se *viajar*, como fez o patriarca Heródoto, às nações –

¹²¹ « [...] la seule vrai ‘minorité’ est celle du génie de certains lecteurs qui, incapables de trouver l’angle qu’il convient, sont impuissant à ‘faire parler’ un écrit » (SARDINHA, 2012/3b, p. 3).

que são, tão-só, *estágios culturais* mais antigos que se fixaram, em que podemos nos situar – sobretudo aos povos aos chamados povos selvagens ou semi-selvagens, onde o ser humano despiu ou ainda não vestiu o traje da Europa¹²² (NIETZSCHE, 2007, p. 75, *itálicos meus*, tradução nossa).

Em uma primeira leitura deste trecho, retirado do segundo volume de *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, de 1886¹²³, o intuito do deslocamento parece centrar-se apenas em um método comparativo, onde um olhar Europeu não deixaria de cumprir uma função central. Todavia, a continuação do excerto aponta para a possibilidade de pensarmos em outro caminho. Senão, vejamos:

Mas para viajar há, ainda, uma arte e um propósito mais *sutis*, o que nem sempre faz com que seja necessário deslocar-se para cá e para lá e percorrer milhares de quilômetros. [...] Quem, após longa prática nesta arte de viajar, tenha se convertido em Argos de cem olhos¹²⁴, acompanhará sua *Io*¹²⁵ – quer dizer, seu *ego* – por toda parte, e descobrindo no Egito e na Grécia, Bizâncio e Roma, França e Alemanha, nos tempos dos povos nômades ou sedentários, no Renascimento ou na Reforma, nas plantas e nas montanhas, as aventuras desse *ego* transformado e em *devir*¹²⁶ (NIETZSCHE, 2007, p. 75 -76, *itálicos meus*, tradução nossa).

Desse modo, me parece que essa *constante mudança de lugar*, reivindicada como postura e como método, pode ser entendida por meio de uma leitura onde a diferença manifesta no encontro com o *outro*; encontro inerente, pois, às viagens e que não se reduz necessariamente reduzida ao ímpeto de reduzir essa suposta diferença à posição de *objeto a ser tratado pelo nosso entendimento*. Tal encontro, antes, se estende à uma postura ética que busca *encontrar o outro que há em si mesmo*, em outros termos, visa *tornar-se outro*. Movimento que se dá por

¹²² “Adónde hay que viajar. La autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para conocerse: precisamos de la historia, pues nosotros fluyamos el violento oleaje del pasado; es más, nosotros mismos no somos nada más que lo que en todo momento sentimos de este flujo. Incluso aquí, cuando queremos sumergirnos en el río de nuestra esencia aparentemente más propia y personal, rige la máxima de Heráclito: no se sumerge uno dos veces en el mismo río [...] para entender la historia debe acudirse a los vestigios vivos de épocas históricas, de que se debe *viajar*, como el patriarca Herodoto, a las naciones – no son éstas en efecto sino *etapas culturales* más antiguas y petrificadas en las que uno puede *situarse* – sobre todo a los pueblos llamados salvajes o semisalvajes, allí donde el hombre se ha quitado o todavía no se ha puesto el traje de Europa” (NIETZSCHE, 2007, p. 75, *itálicos nossos*).

¹²³ O primeiro volume do referido livro foi publicado por Nietzsche em 1878.

¹²⁴ Nesse trecho, Nietzsche se refere Argos Panoptes, gigante com cem olhos na cabeça e que, mesmo para dormir, jamais fechava mais do que dois deles. Foi designado por Hera como vigilante de Io, filha do deus rio Ínaco que havia sido transformada por Zeus em uma novilha (BULFINCH, 2000).

¹²⁵ Amante de Zeus transformada em novilha para ser protegida da ira de Hera. Io era vigiada e seguida por toda parte pelo gigante Argos. Zeus determina que Hermes afastasse o vigia de Io, porém, Hera não permite que Argos seja morto e seus muitos olhos continuaram a existir nas plumagens do pavão (BULFINCH, 2000).

¹²⁶ “Pero, ahora bien, para viajar hay aún un arte y un propósito más *sutiles*, que no siempre hacen necesario trasladarse de acá para allá y recorrer miles de millas. [...] Quien tras larga práctica en este arte de viajar se ha convertido en Argos de cien ojos, terminará por acompañar a su *Io* – es decir, a su *ego* – a todas a partes, y por descubrir en Egito y Grecia, Bizancio y Roma, Francia y Alemania, en los tiempos de los pueblos nómadas o sedentarios, en el Renacimiento y la Reforma, en las plantas y las montañas, las peripecias de este *ego* deviniente y transformado” (NIETZSCHE, 2007, p. 75 -76, *itálicos nossos*).

meio de uma afecção capaz de questionar justamente aquilo que se encontra mais próximo a nós, tal como Nietzsche reitera em *A Gaia Ciência* (2001), de 1882:

[...] o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é o mundo *mais familiar para nós!* Erro dos erros! O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil a “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós” ... (NIETZSCHE, 2001, p. 251, *itálicos meus*).

Haveria, então, um movimento que constantemente procura se deslocar daquilo que seria um saber autorreferencial, voltado ao sentido interno e a seu desdobramento como transcorrer do tempo sob *uma* forma dada dentro de determinados limites.

Deslocando-se não no interior dos limites, mas para além deles, a questão principal não se restringe em torno de um autoconhecimento, mas se volta, antes, para uma (auto)condução das transformações de si. Trata-se de ultrapassar a divisão entre o *mesmo* e o *outro* comum ao pensamento ocidental. Divisão esta que submete a noção de *outro* à ideia de *alteridade*, em outras palavras, como o *outro de um mesmo*, ou ainda, *o outro como o negativo em relação ao mesmo*, cumprindo, assim, a função de não ser “nada mais que a confirmação da identidade absoluta do qual difere”¹²⁷ (REVEL, 2014a, p. 105, tradução nossa); nesse mesmo diapasão, não se trata também de compreender o *outro* enquanto uma *Outridade*, como sublinhado por Grada Kilomba (2019) ao delinear como o jogo do *mesmo e do outro*, nos termos de uma produção de alteridade, é mobilizado na prática do racismo:

Dentro dessa infeliz dinâmica, o *sujeito negro* torna-se não apenas a/o “*Outro*” – o diferente em relação ao qual o “eu” da pessoa *branca* é medido –, mas também “*Outridade*” – a personificação de aspectos repressores do “eu” do *sujeito branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com o que o sujeito branco não quer se parecer (p. 37-38, *itálicos da autora*).

Em tais acepções, o *outro* ainda é cotejado como aquilo a que se deve dominar, legislar, controlar, em resumo, como aquilo que se deve colonizar. Para se distanciar delas, talvez fosse possível remeter-se a esse *encontro com o outro*, antes, nos termos de uma plena afirmação das diferenças, isto é, sem que seja necessário um padrão de unidade que atue como régua ou pedra de toque. Colocando, com Foucault, em possíveis termos ontológicos:

¹²⁷ Foucault, *un pensamiento de lo discontinuo*: “no es otra cosa que la confirmación de la identidad absoluta de la que ella difiere” (REVEL, 2014a, p. 105).

[...] a univocidade não categórica do ser não vincula diretamente o múltiplo à própria unidade (neutralidade do universal do ser ou força expressiva da substância); ela faz jogar o ser como aquilo que se diz repetitivamente da diferença; o ser é o retornar da diferença, sem que haja diferença na maneira de dizer o ser. Este não se distribui absolutamente em regiões: o real não se subordina ao possível; o contingente não se opõe ao necessário¹²⁸ (FOUCAULT, 2001a, p. 959-960).

Em resumo: o encontro com o *outro* visa também uma afirmação de si próprio enquanto diferença, colocando em xeque o reino conferido ao *mesmo*. Ademais, se o *ser* é o retornar – ou o repetir – da diferença, então ele pode deixar de ser pensado em função daquilo que *ele é* para ser cotejado a partir daquilo que pode *vir-a-ser*. A questão está centrada em torno das diferenças que nos constituem e que pouco a pouco são obliteradas por padrões de universalidade e necessidade que, apesar de historicamente construídos, se apresentam como estados eternos e incontornáveis. As diferenças, contudo, não deixam de se manifestar e podem ser novamente *relidas*, ou seja, trazidas à tona e colocadas diante dos olhos que foram educados a ignorá-las.

Nesse sentido, os deslocamentos, as mudanças constantes de lugar que nos afastam do habitual que nos constitui, têm a função de intensificar essa afirmação da diferença por meio de toda uma gama de encontros diversos entre *outros*, sendo estes *irredutíveis entre si* ¹²⁹. Encontros permeados menos por empatia¹³⁰ - termo que ainda remete à certa (con)fusão com outros seres e objetos, e que, por isso, apela, ainda, para projeções e objetificações calcadas em certa experiência de transcendência, isto é, como se fosse possível ocupar o lugar de outros seres ou sujeitos objetificados –, do que por simpatia¹³¹, isto é, ligações possíveis de serem

¹²⁸ Trecho oriundo da *compte-rendu* intitulada *Theatrum philosophicum*, publicada em 1970 no periódico *Critique*: « [...] l'univocité non catégorielle de l'être ne rattache pas directement le multiple à l'unité elle-même (neutralité universelle de l'être ou force expressive de la substance); elle fait jouer l'être comme ce qui se dit répétitivement de la différence; l'être c'est le revenir de la différence, sans qu'il y ait de différence dans la manière de dire l'être. Celui-ci ne se distribue point en régions : le réel ne se subordonne pas au possible ; le contingent ne s'oppose pas au nécessaire » (FOUCAULT, 2001a, p. 959-960).

¹²⁹ Conferir, nesse sentido, a discussão que Judith Revel (2014a) mobiliza entre Foucault e Pierre Clastres, especificamente no desenvolvimento do capítulo VII *Subjetividad y procesos de subjetivación* (p. 168).

¹³⁰ “Segundo Lipps, essa experiência, [a Empatia], assim como o conhecimento dos outros eus, ocorreria mediante um ato de imitação e de projeção. A reprodução das manifestações corpóreas alheias (devida ao instinto de imitação) reproduziria em nós mesmos as emoções que costumam acompanhá-las, colocando-nos assim no estado emotivo da pessoa a quem essas manifestações pertencem. É justamente essa projeção em outro ser de um estado emotivo despertado em nós pela reprodução imitativa da expressão corpórea dos outros (p. ex., quadro somático de medo ou do ódio etc.) que seria o modo de comunicação entre as pessoas (ABBAGNANO, 2012, p. 377).

¹³¹ “Com o declínio da magia no mundo moderno, o significado de Simpatia limitou-se a indicar a comunhão de emoções entre os indivíduos humanos. Hume foi o primeiro a insistir na importância da Simpatia no que se refere à formação de todas as emoções humanas: ‘Nenhuma qualidade da natureza humana é mais importante em si mesma ou em suas consequências do que a propensão que temos a simpatizarmos uns com os outros, a recebermos a comunicação das inclinações e dos sentimentos dos outros, por mais diferentes sejam dos nossos, ou mesmo contrário [...]; Scheler distinguiu-a dos fenômenos afins mas não idênticos, especialmente daquilo que ele chama de *contágio emotivo* ou *fusão emotiva*. A fusão emotiva consiste em ter a mesma emoção de outrem [...]. A

efetuadas a partir de afirmações de outras existências em suas diferenças irreduzíveis e, com elas, do estabelecimento de relações de reciprocidade, cumplicidade, influências e afecções mútuas desenvolvidas em um espaço comum, histórico e, sobretudo, imanente.

Trazendo novamente o diálogo com Foucault à liça, entendo que sua concepção de história pode ser pensada como partícipe dessa premissa que Nietzsche ressalta como uma grande virtude de Heródoto. Como Foucault revela, seu encontro com a escrita, em sua potência e em sua urgência, se dá, precisamente, em meio às suas viagens:

Para chegar a descobrir o prazer da escrita, foi preciso que eu estivesse no exterior. Estava na Suécia, obrigado a falar sueco, que conheço muito mal, ou inglês, que pratico com bastante dificuldade. Meu pouco conhecimento dessas línguas me impediu durante semanas, meses e mesmo anos de dizer realmente o que queria. Vi as palavras que queria dizer se travestirem, simplificarem-se, tornarem-se como que marionetes irrisórias à minha frente no momento em que as pronunciava. Nessa impossibilidade em que me encontrei de utilizar minha própria língua, percebi, em primeiro lugar, que ela tinha uma espessura, uma consistência, que não era simplesmente como o ar que se respira, uma transparência absolutamente insensível; depois, que ela tinha suas próprias leis, seus corredores, seus atalhos, suas linhas, suas escarpas, suas costas, suas asperezas, em suma, que ela tinha uma fisionomia e formava uma paisagem onde a gente podia passear e descobrir, no verso das palavras, ao redor das frases, bruscamente, pontos de vista que não apareciam anteriormente. (...) Tratou-se para mim, então, de reanimar essa língua, de construir para mim uma espécie de casinha da linguagem da qual eu seria o dono e conheceria cada cantinho. (...) Ali onde não é mais possível falar, descobre-se o encanto secreto, difícil, um pouco perigoso de escrever (FOUCAULT, 2016a, p. 38-39).

Ademais, o deslocamento para Foucault torna-se também uma questão de método. São diversas as *mudanças de lugar*, efetuadas, pois, em variados graus. Elas podem ser apontadas por meio de diversas linhas de forças que acentuam esse seu *transitar*: nas diversas viagens realizadas por Foucault ao longo de sua trajetória intelectual¹³² - deslocamentos estes que comportaram a produção de importantes trabalhos¹³³; nas diferentes instituições em que

Simpatia, ao contrário, não supõe a identidade de emoções: participar da dor alheia por sentir piedade não significa sentir a mesma dor. Por isso, para Scheler a Simpatia, era o componente da compreensão, que é condicionada pelo reconhecimento da alteridade entre as pessoas: ‘A Simpatia, a participação afetiva autêntica, é uma função e não comporta um estado afetivo na pessoa que o sente. O estado afetivo de B, implícito na piedade que sinto por ele, para mim continua sendo o estado afetivo de B: não passa para mim, quando o lastimo, e não produz em mim um estado semelhante ou idêntico’” (ABBAGNANO, 2012, p.1070-1071, *itálicos do autor*).

¹³² Viagens a países como Suécia, Polônia, Alemanha, Japão, Tunísia, Brasil, Estados Unidos, Irã, entre outros (ERIBON, 1991).

¹³³ Tal como *História da loucura na idade clássica*, cuja primeira versão, *Folie et Deráison*, é remetida a Georges Canguilhem em 1958, de modo que sua redação perpassa os deslocamentos de Foucault entre Suécia, Polônia e Alemanha realizados no final da década de 1950 (FOUCAULT, 2001a, p. 24-27); ou ainda, em outro momento de sua trajetória, é possível destacar a redação de *A arqueologia do saber* (2013), iniciada em meio às efervescências políticas de ocorridas a partir de março de 1968, na Tunísia. (FOUCAULT, 2001a, p. 42-43 ; ERIBON, 1991).

transita¹³⁴; nos diferentes campos de conhecimento com os quais dialoga¹³⁵; nas diversas ações políticas e militantes¹³⁶. Seria possível destacar, também, aqueles deslocamentos atinentes ao movimento próprio de suas produções, tais como: as mudanças entre os temas de seus livros¹³⁷; as diferentes ferramentas conceituais mobilizadas em cada um deles¹³⁸; a diversidade de documentos explorados em suas investigações¹³⁹; os recortes e periodizações atinentes a cada abordagem¹⁴⁰, enfim.

Diante desse conjunto de diversos fragmentos, e atento à singularidade que envolve sua composição, Philippe Artières (2006) afirma que o trabalho com os arquivos de Foucault “não pode consistir em um exercício acadêmico” (p. 28). Me pergunto, no entanto, se a abordagem dos escritos de Foucault não poderia, ainda enquanto exercício acadêmico, manter certa coerência necessária para lidar com um pensamento e um arquivo marcado pela transformação e descontinuidade. Afinal, mesmo nos precavendo em relação a todas as nuances que dizem respeito à constituição do pensamento de Foucault, mesmo sabendo de todas as singularidades da formação desse arquivo, haveria outra maneira de acessá-lo senão por meio de alguma instituição?¹⁴¹ Se, por um lado, é possível concordar que a leitura do arquivo-Foucault deve se atentar, e se afastar, de algumas diretivas comuns e compartilhadas naquilo que temos como um saber institucionalizado, por outro lado, penso ser importante destacar que, mesmo assim, é nas malhas do saber acadêmico e disciplinar que ele se pluraliza, se atualiza e, evidentemente, se diferencia.

Isso não significa perder de vista as desconfianças de Foucault a respeito das disciplinas, nem mesmo a sua reiterada distância quanto a uma possível filiação a alguma delas. Estamos, ainda, diante do arquivo de um *passeur*. Mas sua composição, contudo, talvez possa ser

¹³⁴ Maison de France, École normale, Sorbonne, Collège de France etc. (ERIBON, 1991).

¹³⁵ Psicologia, fenomenologia, teoria literária, estética, epistemologia e história das ciências, história, história da filosofia e etc. (ERIBON, 1991).

¹³⁶ Na atuação junto ao *Group des informations sur les Prisons* (G.I.P.), mas também como participante de outras manifestações (ERIBON, 1991) e signatário de diversos manifestos contra tortura e em defesa de presos políticos (RODRIGUES, 2016).

¹³⁷ *Loucura, medicina, prisão, sexualidade etc.*

¹³⁸ *Saber, discurso, enunciado, formações discursivas, práticas discursivas, dispositivo, diagrama, disciplina, estratégia, biopolítica, biopoder etc.*

¹³⁹ *Registros de hospitais psiquiátricos, tratados médicos, textos literários, de linguística, biologia e economia política, lettres de cachet, arquivos de prisões, autos de processos judiciais, escritos de pensadores da antiguidade Greco-romana etc.*

¹⁴⁰ *Séculos V a.C., XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, ou ainda, Antiguidade, Idade Média, Idade Clássica, Renascimento, Modernidade e etc.*

¹⁴¹ Tal como sublinha Deleuze (2004), em *Instintos e instituições*, “(...) a instituição nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes, e que não se explica pela tendência ou pela utilidade, uma vez que está última, como utilidade humana, pelo contrário, a supõe” (p. 135); e ainda: “Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instintos ele faz instituições” (p. 137).

desvinculada de uma referência que sobrecarregue nas tintas quando se trata de enfatizar o componente antidisciplinar que o caracteriza. É neste sentido, por exemplo, que Allan Megill, no artigo *The Reception of Foucault by Historians* (1987), avalia a impossibilidade de que o pensamento de Foucault possa ser analisado segundo os modelos que orientam disciplinas, particularmente a história¹⁴². Dessa forma, Megill prolonga o argumento de Alan Sheridan (2005), que, em *Michel Foucault – The Will to Truth*, de 1980, sugere que

Não havia disciplina, com suas instituições, periódicos, controvérsias internas, aparato conceitual, métodos de trabalho, dentro dos quais Foucault podia realizar a tarefa que se tinha proposto. De fato, havia um sentido no qual, como o de Nietzsche, seu trabalho teria que ser levado adiante fora [de tais limites], mesmo contra as estruturas acadêmicas existentes¹⁴³ (p. 207).

Diante dessa afirmação, Gary Gutting (2016a), em *Michel Foucault: um manual do usuário*, oferece como contraponto o seguinte argumento:

o fato de que as disciplinas são perigosas (isto é, possíveis fontes de dominação) não significa que elas não sejam fontes válidas de conhecimento. Elas são de fato ainda mais perigosas por causa do conhecimento que corporificam. Consequentemente, um desafio efetivo a uma disciplina terá de propor um argumento que possa ser tornado plausível nos termos da própria disciplina, mesmo que o argumento trabalhe contra o veio disciplinar (p. 21, nota 7).

Gostaria de corroborar, também, a validade do caminho reverso desse proposto por Gutting, já imantado às suas considerações: ao mobilizarem os escritos de Foucault, avaliando aquilo que pode, ou não, ser plausível aos seus desígnios, as disciplinas também se deslocam – ou, ao menos, se arriscam – em relação à continuidade de suas formas canônicas (questionam seus limites, contestam algumas de suas bases, deslocam determinadas orientações teórico-metodológicas, abrem novos temas aos seus domínios, escandem a possibilidade de novos objetos e etc.)¹⁴⁴. Se Foucault não se ateu a um campo disciplinar específico isso não implica

¹⁴² Conforme as considerações de Megill (1987): “Ele não é um estudioso *inter*-disciplinar, colocando-se entre as disciplinas existentes e tirando feliz proveito das mesmas. Ao contrário, ele é *antidisciplinar*, ficando fora de todas as disciplinas e extraindo delas apenas a esperança de miná-las” (p. 133-134, *itálicos do autor*). – “He is not an *inter*-disciplinary scholar, standing between and happily drawing from existing disciplines. Rather, he is *antidisciplinary*, standing outside all disciplines and drawing from them only in the hope of undermining them” (MEGILL, 1987, p. 133-134, *itálicos do autor*).

¹⁴³ “There was no discipline, with its institutions, journals, internal controversies, conceptual apparatus, methods of work, within which Foucault could carry out the task he had set himself. Indeed, there was a sense in which, like Nietzsche’s, his work would have to be carried on outside, even against, the existing academic frameworks” (p. 207).

¹⁴⁴ Sem a pretensão de ser exaustivo e somente a título de exemplo, é possível destacar diversas iniciativas e abordagens que mobilizam o pensamento de Foucault em função de temas e problemas oriundos dos mais diversos campos de conhecimento: *Foucault e a Educação* (2003), de Alfredo Veiga-Neto; *Foucault, a filosofia e a*

que sua presença não ressoe junto a várias disciplinas, cumprindo, nesses espaços, uma função histórico-crítica que faz com que essas mesmas disciplinas se confrontem com seus limites e, por sua vez, com as descontinuidades que caracterizam suas próprias regras - que muitas vezes se pretendem como conjuntos lineares e homogêneos, senão mesmo fechados e absolutos.

Com isso, mais do que *do lado de fora*, antidisciplinar, portanto, talvez o pensamento de Foucault possa ser compreendido como *contra-disciplinar*, ou seja, como aquele que, ao (se) situar (n)os limites, estabelece um corte e, portanto, um *contra-fluxo* junto à reprodução de determinadas regras constitutivas dos espaços do saber ocidental, do qual ele também faz parte. Voltarei a esses termos com calma adiante; também não é o caso de se debruçar, aqui, ao que seriam as condições de maior ou menor permeabilidade do pensamento de Foucault junto a diferentes disciplinas. Mas considero importante ressaltar, de todo modo, que a contrário do que parece sugerir o argumento de Sheridan, Foucault não é necessariamente um *outsider*. Afinal, como destacado acima, ao longo de sua trajetória ele *passa* por várias e diferentes instituições, dentro e fora da França - ou seja, se Foucault jogou com as regras e modelos de diversos saberes institucionais não é porque se situava fora deles, mas, antes, porque os questionou a partir de seu interior. E o que seria o conjunto de seus escritos senão a reunião desses diversos combates localizados, ou ainda, testemunhas das maneiras pelas quais ele se instalou e jogou em determinados espaços?

Nesse sentido, a despeito de não operar segundo os cânones de uma determinada disciplina, e, por isso, como destacou Sheridan, não encontrar junto a elas o alicerce para seu trabalho, Foucault, até mesmo para se situar nos limites delas, não precisou jogar – justamente para subverter – com vários dos dispositivos institucionais que permitem a produção e a circulação do conhecimento? Em outros termos, quando nos voltamos ao arquivo-Foucault encontraremos ali uma multiplicidade de escritos que dizem respeito, pois, à dinâmica de nossas modernas instituições de saber. Valendo-me dos mesmos termos de Sheridan (mas conduzindo-os a outra direção): Foucault publica textos em periódicos, se envolve em controvérsias e se choca com outros aparatos conceituais e métodos de trabalho – além de sempre revisitar os seus próprios; acerca de suas publicações, em específico, é possível destacar também a redação de diversas introduções, prefácios e posfácios a livros de outrem, resenhas (*compte-rendus*), homenagens, obituários e traduções; além disso, participa de debates, realiza conferências e seminários, concede entrevistas; ministra aulas; e, evidentemente, produz suas principais obras

literatura (2000), de Roberto Machado; *Foucault: a norma e o direito* (1993), de François Ewald; *Foucault e a psicanálise* (1988) de Ermani Chaves; *Foucault e a psicologia* (2005), de Neuza M. F. Guareschi e Simone Maria Hüning, entre outras.

monográficas. Indo mais longe, seria possível destacar, até mesmo, a materialidade de cada escrito, que perfazem a diferentes modalidades escriturárias, articulam distintas ferramentas conceituais e estilos de apresentação. Nesse sentido, é possível reverberar as considerações de Salma Tannus Muchail (2002) que nos adverte que “(...) uma é a posição-sujeito do autor que fala em um prefácio, outra a do que argumenta no corpo de um livro, outra, ainda, a que avalia a recepção da obra publicada ou a esclarece” (p. 131).

Em todas essas diferentes incursões, contudo, sedimentam-se os fragmentos de um pensamento envolvido em uma batalha e a formação de um arquivo, que, por sua vez, operando por meio de uma relação com os limites, tem sua coerência alicerçada por uma intensa e reiterada produção de descontinuidades e sua extensão marcada pela diferenciação a que é submetido a cada vez que é (re)lido e (re)escrito – a cada vez que é repetido.

A leitura em Foucault pôde ser pensada pelo exemplo do herói trágico que, sob as máscaras que estão sobre seu rosto, possui, tão-só, a espessura – mas também o devir – da atualidade representada pelo coro que o embala. No que tange à escrita, então, trata-se de prolongar esse mesmo movimento de despersonalização em relação às determinadas funções que o sujeito que escreve pode ocupar junto à ordem provisória em que ele se instala em seu transitar. O nome próprio, que aparece no *front* de cada texto, como garantia e chancela, é o mesmo. A maneira pelo qual esse mesmo nome será apagado em cada gesto escritural, no entanto, se dá a partir das regras que são particulares a determinados jogos discursivos, mas que, contudo, podem ser direcionadas em função a um mote advindo de Samuel Beckett, usado por Foucault na condução de sua conferência *Qu'est-ce qu'un Auteur?*, de 1969: “Que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala” (2001a, p. 817). O esforço pela impessoalidade que tal frase sugere¹⁴⁵ pode ser considerado como *um* fio vermelho presente em todos os gestos escriturais de Foucault e, também, como aquilo que os aproxima em suas diferenças: trata-se de tomar cada um deles como o resultado de uma função autor que Foucault recebe e modifica (MUCHAIL, 2002), de um conjunto de regras que tomadas em seus limites, a partir do gesto de apagamento do autor que nelas se instala, abrem-se para outros conjuntos e funcionamentos possíveis. Entendida enquanto um instrumento e vinculada a uma luta localizada e transitiva, a escrita, devido a sua espessura e densidade, perfaz uma prática

¹⁴⁵ A circularidade presente nesse enunciado é elucidada por Muchail (2002) da seguinte maneira: “‘que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala’. Considerando que o primeiro segmento dessa formulação (‘que importa quem fala’) diz respeito a qualquer autor, e que o segundo (‘alguém disse: que importa quem fala’) concerne ao autor dessa fala, se perguntarmos então quem disse ‘que importa quem fala’ a resposta será *quem é alguém*, isto é, ‘que importa’, perfazendo uma dobra circular do discurso sobre si mesmo” (p. 130, *itálicos da autora*).

eminentemente política. E como se trata de uma afecção recíproca, ou seja, de um trabalho que produz transformações diferenciais nos cenários por onde *passa* assim como *naquele que passa por esses espaços*, a escrita da história em Foucault poderia ser compreendida, também, nos termos de uma *etopoiética*, isto é, “ela é operadora da transformação da verdade em *êthos*”¹⁴⁶ (FOUCAULT, 2004, p. 147, *itálicos do autor*). Como aponta Judith Revel (2014a), trata-se de uma escrita que

implica estratégias que atua, precisamente, sobre a diferenciação das intervenções e de seu estilo, as condições de expressão, o status do orador e suas palavras e, em geral, sobre tudo o que possa fazer valer o pensamento como uma experiência, ou seja, também como uma (re)invenção de si¹⁴⁷ (p. 24, tradução nossa).

Quanto a essa experiência de transformação de si envolvida no trabalho de escrita, Foucault, em entrevista publicada em 1980 no periódico *Il Contributo*, afirma de maneira lapidar:

Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais me interesso e em relação ao que já pensei. Não penso jamais a mesma coisa pela razão de que meus livros são, para mim, experiências, em um sentido que gostaria o mais pleno possível. Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado. Se eu tivesse que escrever um livro para comunicar o que já penso, antes de começar a escrevê-lo, não teria jamais a coragem de empreende-lo. Só o escrevo porque não sei, ainda, exatamente o que pensar sobre essa coisa em que tanto gostaria de pensar. De modo que o livro me transforma e transforma o que penso. Cada livro transforma o que eu pensava quando terminava o livro precedente. Sou um experimentador, e não um teórico. Chamo de teórico aquele que constrói um sistema global, seja de dedução, seja de análise, e o aplica de maneira uniforme a campos diferentes. Não é o meu caso. Sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa de antes”¹⁴⁸ (FOUCAULT, 2013b, p. 289-290).

¹⁴⁶ *L'écriture de soi* [A escrita de si], de 1983: « [...] une fonction *éthopoiétique* : un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos* » (FOUCAULT, 2001b, p. 1237, *itálicos do autor*).

¹⁴⁷ “[...] implica estratégias que actúan, precisamente, sobre la diferenciación de las intervenciones y de su estilo, de las condiciones de expresión, del status del locutor y de su palabra, y, en general, sobre todo cuanto puede hacer valer el pensamiento como una experiencia, o sea, también como (re)invencción de sí” (REVEL, 2014a, p. 24). É o caso de acrescentar às palavras de Revel, e nesse mesmo sentido, as sugestivas considerações de Ó e Aquino (2014): O trabalho de escrita para Foucault para, assim, tomado de uma dupla radicalidade: supunha uma entrega sem condição ao seu exercício e, ao mesmo tempo, um combate corpo a corpo com todo e qualquer sinal que a pudesse sacralizar no espaço público. A escrita originaliza-se como o horizonte por meio do qual emanaria a possibilidade de novas formas de existência e de debate público no mundo social do segundo pós-guerra, que Foucault sentia como estando cada vez mais pressionado pelos discursos multiplicados dos pregadores da verdade objetiva e salvadora, redundando numa espécie de fascismo brando identificável nos discursos em voga” (p. 218).

¹⁴⁸ « J’ai tout à fait conscience de me déplacer toujours à la fois par rapport aux choses auxquelles je m’intéresse et par rapport à ce que j’ai déjà pensé. Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d’avoir commencé à écrire, je n’aurais jamais le courage de l’entreprendre. Je ne l’écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. De sorte que le livre me transforme

Mais do que uma relação circular, onde o sentido é constantemente reiterado e relançado pelo movimento da leitura à escrita – e vice-versa¹⁴⁹ –, talvez possamos entender que, para Foucault, o estabelecimento de relações diferenciais entre ambas é possível por meio do estabelecimento de uma diagonal, situada entre a verticalização da leitura, que aponta, recorta e enquadra a diferença que se subleva nos limites do presente, e a horizontalidade da escrita, que estende essa diferença sobre um espaço cognoscível composto por outras diferenças possíveis, porém ignoradas; diagonal que, como em uma linha de fuga, aponta para um ponto de transformações; transformações possíveis, mas que se turvam no horizonte, contudo. Catalizadoras dessas transformações, a *leitura diferencial* e a *escrita diferencial* praticadas por Foucault – práticas estas que não somente se investem como também promovem uma postura crítica que procura insistentemente se esquivar das formas universais de pensamento bem como do jogo do *mesmo* e do *outro* promovido por elas –, poderiam ser compreendidas enquanto termos positivos e substantivos, isto é, que denotam o aspecto produtivo de um pensamento que mobiliza uma intensa relação com os limites e, por extensão, da concepção de história descontínua que perfaz a forma de cognoscibilidade própria a esse pensamento crítico.

Difícilmente encontraremos junto a esse arquivo algo que se assemelhe a *uma* teoria da história. *Teorias da história*, talvez; ou ainda: *teorias para determinadas histórias*¹⁵⁰. Todas elas, portanto, sendo pontuais, locais e sempre articuladas à determinadas práticas, senão, ainda, sendo elas próprias imbuídas de uma função pragmática¹⁵¹ já que se trata de conjuntos estratégicos e mobilizados em função de determinado diagnóstico presente que, por sua vez, está vinculado às ordens diversas do discurso pelas quais Foucault transita. Tal perspectiva nos

et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant » (FOUCAULT, 2001b, p. 860-861).

¹⁴⁹ Nesse sentido, um cotejo das relações entre leitura e escrita em Foucault (diagonal) e Paul Ricoeur (circular), talvez seja uma possibilidade que se abre para eventuais pesquisas futuras.

¹⁵⁰ Quanto a isso, Gary Gutting (2016a) afirma: “Sua teorização não é tipicamente a bem da própria teorização, mas em resposta às demandas de um projeto histórico ou crítico específico. Além disso, as teorias desenvolvidas não visam ser estruturas permanentes, que persistem em virtude de sua verdade universal. Elas são andaimes temporários, erigidos para um propósito específico, que Foucault tem a alegria de abandonar a quem quer que possa achá-las úteis, uma vez que ele tenha concluído seu trabalho” (p. 37). Se, por um lado, é possível concordar com Gutting acerca da efemeridade das teorias elaboradas por Foucault, por outro lado, é possível questionar, também, se, por esse mesmo motivo, a utilização do termo *teoria* para se referir aos seus arranjos conceituais é uma iniciativa cabível.

¹⁵¹ Quanto a isso, são lapidares as palavras de Foucault, que, em 1972, na conversa com Gilles Deleuze intitulada *Les intellectuels et le pouvoir* [Os intelectuais e o poder], afirma: “[...] a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática, ela é uma prática. Porém local e regional, como o senhor diz: não totalizadora” (FOUCAULT, 2006a, 39). – « [...] la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice » (FOUCAULT, 2001a, p. 1176).

afastaria, talvez, do afã compreender essa profusão de intervenções descontínuas e localizadas como pertencentes de algum tipo de abordagem idealista da história¹⁵² e, por isso, possíveis de serem abordados em torno de um sistema único e definitivo, ou então, o que seria uma outra direção dessa mesma abordagem, de um sistema cujas diferenças se concatenem formando, assim, *a posteriori*, um conjunto homogêneo.

Se as noções de limite e de descontinuidade operam junto à concepção de história de Foucault, expressas, pois, na leitura e na escrita diferencial que ele pratica – mas não somente junto a essas duas práticas, vale ressaltar –, seria lícito, então, pensar a formação de seu arquivo a partir dessas mesmas chaves: isto é, trata-se do conjunto aberto e móvel dos fragmentos discursivos que Foucault produziu em qual ou tal momento para se chocarem com os limites de sua atualidade; fragmentos estes que, portanto, são descontínuos entre si, isto é, não salvaguardam nenhum *continuum* que reiteraria a formação de um pensamento em função de um mesmo fim. Isso não quer dizer, contudo, que esse mesmo arquivo, dada sua descontinuidade interior, seja tão-somente um labirinto profuso, mas também difuso, senão mesmo caótico, isto é, impossível de transitar por entre suas veredas. Dessa maneira, a descontinuidade presente nos escritos de Foucault não implica que não seja possível estabelecer, por entre eles, articulações diversas e novas ordens, sempre recomeçadas. Afinal, ler um autor como Foucault, sejam seus livros principais ou quaisquer outros fragmentos que chegam até nós, e escrever sobre seus escritos – não somente *a respeito do* conteúdo que eles mobilizam, como também escrever textos que literalmente *se sobrepõem a* tais escritos (*camadas de escritos sobre outros escritos*) – são atividades historicamente situadas que, reiteradamente, e em momentos distintos, testam as possibilidades de pôr novamente em ordem o seu arquivo, (re)abrindo-o e (re)atualizando-o sob as demandas e os limites de um novo presente.

Em suma, se nos dispomos a cotejar a descontinuidade e o limite, como chaves para o pensamento histórico de Foucault, nos havemos com duas noções que operam de maneira singular em sua concepção de história e que, concomitantemente, expressam certo código interno da formação de seu arquivo. Quando nos debruçamos sobre o conjunto desses escritos, notamos, então, como a descontinuidade está presente em sua materialidade, senão impedindo,

¹⁵² É o que sugere, por exemplo, Gary Gutting (2016c): “A inclinação de Foucault para usar fatos como ilustrações em vez de apoios não significa que, como sugere Midelfort, ele esteja ‘simplesmente se entregando a um capricho por afirmações arbitrárias e espirituosas. Ele é antes um sinal daquilo que chamarei de sua abordagem idealista (em oposição a empirista) da história” (p. 94). Me parece que ao construir uma caracterização da história em Foucault como idealista “em oposição a empirista” Gutting acaba por recorrer ao dualismo do empírico-transcendental que Foucault diagnostica e critica em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (2015a, p. 1033) [*As palavras e as coisas* (2007)].

ao menos nos precavendo quanto à possibilidade de estabelecer esse *opus* nos termos de uma obra, ou ainda, como a evolução de um pensamento linear e contínuo. Ao lermos o arquivo-Foucault por essa ótica temos a impressão de que somos acometidos pela mesma prática de diferenciação que caracteriza e justifica seu próprio acúmulo: lemos determinados setores arquivo, construímos, com eles, novas ordens possíveis e estabelecemos essas ordens outras – (re)escrevendo *sobre elas* – sob um modo de cognoscibilidade atinente aos limites de nossa atualidade. (Re)organizar o arquivo, portanto, talvez implique certa forma de tensionar os limites que dizem respeito ao presente onde o reencontramos.

1.5. No enalço de um *passeur*?

Se nos dispomos a construir uma abordagem do pensamento de Michel Foucault não podemos nos desvencilhar, de saída, de pensar sua constante transformação. Vacilante, como todo primeiro passo, ela nos dispõe diante do nomadismo, marca indelével de seus trabalhos, e nos apresenta a um nó inextricável: seus trabalhos se debruçam a problematizar o presente – o seu presente; mais do que peças de um único conjunto regido sob uma mesma harmonia, portanto, seus escritos perfazem distintas intervenções realizadas em função dos múltiplos contextos aos quais ele presencia; estes, por sua vez, possuem suas próprias coordenadas, isto é, suas próprias intensidades, relações, diálogos, apostas, problemas e etc.; com isso, ao perseguirmos suas pegadas nos deparamos com um caminho atípico: com trajetos interrompidos de maneira súbita, voltas em torno de um mesmo eixo, promessas de novas trilhas que somente se insinuam mas não se desenvolvem, retornos a pontos longínquos e já esquecidos, recomeços, avanços, acelerações... paradas; por fim, se insistimos em acompanhar essas marcas para nelas encontrarmos núcleos de coerência, e possibilidades de avançar sobre tais, isso não significa que encontramos o fio correto e definitivo que guia todo o trajeto a um termo final, mas, antes, que o labirinto mais uma vez foi aberto e, agora, é percorrido por novos corpos, que habitam um presente outro e que construirão novos caminhos possíveis, visando, pois, suas próprias transformações. Nesse sentido, penso ser possível conduzir ao pensamento de Foucault as mesmas considerações que ele tece em relação a Raymond Roussel, em um artigo publicado no *Le Monde*, em 1964, intitulado *Pourquoi reedite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne* [Porque se reedita a obra de Raymond Roussel? Um precursor de nossa literatura moderna]:

[...] como em todo segredo, o tesouro não é o que se esconde, mas as visíveis trapaças, as defesas eriçadas, os corredores que hesitam. É o labirinto que faz o Minotauro: não o inverso. [...] É por decifrar a obra de [Foucault] que ela nos autoriza ao mesmo tempo a lê-la: seus mecanismos [...] “remontam” um ao outro¹⁵³ (FOUCAULT, 2009, p. 182).

Tratar tais premissas como pistas não visa, contudo, a um alinhamento às prodigiosas narrativas que exaltam os dotes detetivescos que somente alguns homens, em específico, podem assumir com sucesso. O personagem do detetive pode ser encontrado como um indicador de certas virtudes internas atreladas à produção do conhecimento. Para pensá-las aqui, me atrevo a realizar uma pequena torção no argumento de Ohara (2017) que, por seu turno, trata especificamente da história da historiografia, mas nos oferece um exemplo profícuo:

[...] a história de uma disciplina seria, portanto, a crônica de como grandes indivíduos (geralmente homens, brancos e europeus) teriam vencido a superstição e o irracionalismo para estabelecerem os fundamentos de nosso campo disciplinar (p. 9).

O trecho entre parênteses merece destaque. Afinal, ele apresenta marcadores que, inegavelmente, estão ligados às figuras de detetives e investigadores: modernos herdeiros dos sagazes caçadores¹⁵⁴ de outrora, são eles que possuem a intuição e a estrutura de inteligibilidade

¹⁵³ « [...] comme en tout secret, le trésor n’est pas ce qu’on cache, mais les visibles chicanes, les défenses hérissées, les corridors qui hésitent. C’est le labyrinthe qui fait le Minotaure : non l’inverse. [...] C’est pourquoi elle déchiffre l’œuvre de [Foucault] qui nous autorise en même temps à la lire : leurs mécanismes [...] se ‘remontent’ l’un l’autre » (FOUCAULT, 2001a, p. 452). Para maiores considerações a respeito das relações entre a transformação e a imagem do labirinto, conferir, ainda, o capítulo 5 do livro de *Raymond Roussel*, de Foucault, intitulado *La métamorphose et le labyrinthe [A metamorfose e o labirinto]*, onde lemos as seguintes considerações: “O labirinto está ligado à metamorfose. Mas segundo uma figura equívoca: leva a ele como o palácio de Dédalo ao Minotauro, esse fruto monstruoso, maravilha e armadilha. Mas o próprio Minotauro, em seu ser, abre um segundo labirinto: entrelaçamento do homem, das bestas e dos deuses, nós de apetites, mudo pensamento. A meada dos corredores recomeça, a mesmo que seja a mesma e que o ser misto retorne à geometria inextricável que conduz a ele; o labirinto seria tanto a verdade quanto a natureza do Minotauro, o que o encerra do exterior e o que, do interior, o traz à luz. *O labirinto encontra perdendo*; ele afunda nesses seres unidos que ele esconde e guia em direção ao esplendor de sua origem” (FOUCAULT, 2015a, p. 969, *itálicos nossos*, tradução nossa) – « Le labyrinthe est lié à la métamorphose. Mais selon une figure équivoque : il y conduit comme le palais de Dédale au Minotaure, ce fruit monstrueux, merveille été piège. Mais le Minotaure lui-même, en son être, ouvre un second labyrinthe : enchevêtrement de l’homme, de la bête et des dieux, nœuds d’appétits, muette pensée. L’écheveau des couloirs recommence, à moins peut-être que ce ne soit le même et que l’être mixte ne renvoie à l’inextricable géométrie qui vient de conduire à lui ; le labyrinthe, ce serait à la fois la vérité et la nature du Minotaure, ce qui l’enferme de l’extérieur et ce qui, de l’intérieur, le met au jour. Le labyrinthe tout en perdant retrouve ; il s’enfonce en ces être joints qu’il cache et guide vers la splendeur de leur origine » (FOUCAULT, 2015b, p. 969).

¹⁵⁴ Em *Theatrum philosophicum*, de 1970, Foucault se dedica a comentar os livros *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, ambos de Gilles Deleuze. Destacando neste último a presença de um platonismo às avessas, Foucault destaca que “Platão não distingue imperfeitamente – como dizem os aristotélicos – o gênero “caçador”, “cozinheiro” ou “político”; ele não quer saber o que caracteriza propriamente a espécie “pescador” ou “caçador com rede”; ele quer saber quem é o verdadeiro caçador. *Quem é*, e não *o que é*. Buscar o autêntico, o puro ouro.” (FOUCAULT, 2000a, p. 231, *itálicos do autor*). – « Platon ne divise pas imparfaitement – comme le disent les aristotéliens – le genre ‘chasseur’, ‘cuisinier’ ou ‘politique’ ; il ne veut pas savoir ce qui caractérise en propre l’espèce ‘pêcheur’ ou ‘chasseur au lacet’ ; il veut savoir qui est le vrai chasseur. *Qui est ?* non pas *qu’est-ce ?* Chercher l’authentique, l’or pur » (FOUCAULT, 2001a, p. 945, *itálicos do autor*). E não poderíamos, então, pensar

necessária para rastrear os sinais e indícios da verdade; são eles premiados pelo “acaso”, pelas descobertas “inesperadas”¹⁵⁵, uma vez que, de antemão, já estavam propensos a trilharem o caminho correto, augúrio de uma percepção privilegiada e bem cultivada – cultivada por poucos; privilégio para alguns. A sagacidade de seu olhar, percorre a cena investigada e, ali, elege as pistas que levarão à verdade que, no entanto, ele já retém; o olhar, “ganha um centro de imaterialidade onde nascem e se atam todas as formas não tangíveis do verdadeiro: este centro das coisas que é o soberano sujeito” (FOUCAULT, 2009, p. 41)¹⁵⁶.

Atentar-se aos referidos nós a que o pensamento de Foucault nos apresenta em nada se assemelha, portanto, ao trabalho de um detetive, pois quanto mais um fio é puxado, mais o nó se aperta e se emaranha; se o fosse, talvez, seria como Lönnrot, personagem de Borges em *a morte e a bússola* (2008) que, de saída, sabemos ser refém de sua astúcia¹⁵⁷. Todo o caminho de sua sagaz investigação se perfila como o trajeto que dá ensejo a sua própria morte, e não haveria outro caminho a trilhar senão esse, como ele próprio reconhece diante de seu algoz e em seu momento final:

- Eu sei de um labirinto grego que é uma única linha reta. Nessa linha tantos filósofos se perderam que bem pode nela se perder um mero detetive. Scharlach, quando noutro avatar o senhor me caçar, finja (ou cometa) um crime em A, logo um segundo crime em B, a oito quilômetros de A, em seguida um crime em C, a quatro quilômetros de A e de B, na metade do caminho entre os dois. Aguarde-me depois em D, a dois quilômetros de A e de C, de novo na metade do caminho. Mate-me em D, como agora vai me matar em Triste-le-Roy (p.25).

E se, por ventura, Lönnrot tivesse um fiel companheiro, responsável, por sua vez, por narrar e registrar, *a posteriori*, todas as suas virtudes e façanhas, mas também omitir seus fracassos – isto é, as pistas mal interpretadas, as hipóteses não comprovadas, a intuição não correspondida, os equívocos de abordagens, as violências utilizadas para a obtenção ou construção de provas, os casos arquivados e não resolvidos, etc. –, esse parceiro fiel encontraria, pois, o limite de sua narrativa: pois como ele escreveria sobre uma investigação que nunca chegará a seu final, já que não parte de um único começo? Como narrar uma saga que antes de eternizar o herói trata,

o detetive como aquele que, para além da metáfora desenvolve sua pesquisa e, com isso, incorpora as qualidades mais próximas dessa suposta, e almejada, pureza do conhecimento?

¹⁵⁵ Conferir, nesse sentido, a reflexão de Carlo Ginzburg (2005) em *Conversar com Orion*.

¹⁵⁶ « [...] gagne un centre d'immatérialité où naissent et se nouent les formes non tangibles du vrai : ce cœur des choses qui en est le souverain sujet » (FOUCAULT, 2001a, p. 273). Trecho do artigo *Préface à la transgression* [Prefácio à transgressão], publicado em 1963 no periódico *Critique*.

¹⁵⁷ “Dos muitos problemas que exercitaram a temerária perspicácia de Lönnrot, nenhum tao estranho – tão rigorosamente estranho, diremos – como a periódica série de fatos de sangue que culminaram na chácara de Triste-le-Roy, em meio ao interminável odor dos eucaliptos. É bem verdade que Erik Lönnrot não conseguiu impedir o último crime, mas é indiscutível que o previu.” (BORGES, 2008, p. 11).

justamente, de um ocaso anunciado e já inscrito no fracassado sucesso de sua investigação? Diante do labirinto, abandonado pelo herói, “homem superior”, “hábil em decifrar enigmas” (DELEUZE, 2006, p. 8), homem que esse fiel companheiro tanto auxiliou em outras sagas, mas que, agora, também já se perdeu, restaria a seu devotado assistente somente um último ato: se enforcar e – por que não? – se abrir a outras vidas¹⁵⁸.

De todo modo, a relação de cumplicidade que se estabelece entre um detetive e aquele que por ele é investigado de nada nos serve quando os indícios nos conduzem ao interior de um labirinto. Cumplicidade, já que essa relação remete a um regime de verdade onde esta última se manifesta por meio do personagem que melhor representa a interioridade capaz de recolher seus indícios e, assim, perscrutar o presente como o horizonte de um passado que ele constrói às avessas e que se apresenta como único fio possível de ser aceito, devido a lógica de sua narrativa, mas, talvez principalmente, pelo lugar ocupado por aquele que a enuncia, isto é, pela credibilidade e o prestígio que são garantidos a aquele que ocupa o lugar de quem, investido pela lei, enuncia – e, por isso, também estabelece – a verdade.

Não estamos, portanto, no encalço de Foucault. Caminhos, antes, à frente. Uma vez que ele próprio continuamente relê e reinterpreta seus trabalhos, nos vemos na tarefa de prolongar esse movimento a partir da criação de pontos de coerência que dizem respeito ao dispositivo da verdade que forma o nosso presente. Seguir as pistas de seus trabalhos, desse modo, não configura uma tentativa de encontrá-lo de maneira definitiva no fim de um trajeto, mas, antes, de mobilizá-lo e diferenciá-lo, fazendo-o funcionar em nossa atualidade e em função de nossos problemas. Atitude esta que exige determinadas formas de criação, certa antropofagia¹⁵⁹; mais do que encontrar um fio único e seguro para a saída, exige, pois, certa maneira de habitar, e ampliar, o labirinto.

Nesse sentido, a descontinuidade, que se encontra-se no âmago do conjunto dos escritos de Foucault como uma articuladora dos fragmentos das suas mais diversas *passagens*, tangencia também sobre *nós* quando enfrentamos esse labirinto. Olhamos os movimentos efetuados pelos escritos que constituem o arquivo-Foucault, e se podemos de alguma maneira atualizá-los – e, assim, nos inspirar pelas transformações que eles sugerem –, é na medida em que, *com ele*,

¹⁵⁸ Quanto a isso, me inspiro aqui nas reflexões desenvolvidas por Foucault em *Ariadne s'est pendu* (2001a, p. 795), mas, principalmente, nas considerações tecidas por Deleuze (2006) em *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*.

¹⁵⁹ Marc Bloch (2001) nos apresenta outra imagem, talvez mais sugestiva do que aquela do virtuoso caçador: a do Ogro. Figura instintiva, tal como o caçador e o detetive, mas que não se identifica necessariamente com o Homem, com *um homem*; e que, por isso, escapa de uma ode às figuras primitivas da alva razão ocidental: se os indícios que ele fareja o levam à carne humana é somente na medida em ela lhe serve como alimento. A saber: “Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (p. 54).

aprendemos a habitar um labirinto, e *a partir dele* forjamos o nosso próprio. Seria o caso, então, de haver-se com algumas outras maneiras de abordá-lo para que, a partir daí, seja possível posicionar a investida que melhor se adequa à reflexão feita, aqui, sobre a história descontínua de Foucault.

1.6. Algumas ordens para o arquivo

Afinal, como construir um caminho para acompanhar um pensamento marcado por deslocamentos e transformações descontínuas entre si? Como escandir uma vereda sem ceder à tentação de tratá-la com única, definitiva e, com isso, tomando seu pensamento por meio de termos totalizantes e universalizantes? Ainda que a epigênese de tais problemas não se esquite de certo cunho endógeno, afinal, a fuga em relação aos universais é algo preconizado por Foucault em suas reflexões de maneira enfática, guiar-se por tais questões se torna um exercício de prudência importante a quem arrisca, a partir de métodos próprios, construir um fio-condutor para aquilo que “*per se* é diferente e heterogêneo” (CANDIOTTO, 2010, p. 16). Ademais, como se furtar dessa endogenia quando nos debruçamos à concepção de história que anima o pensamento de Foucault? Como não a compreender senão como efeito e ferramenta para um deslocamento constante dos quais podemos, com um pouco de esforço, recolher alguns de seus fragmentos, na esperança de, com eles, tecer algum modesto fio? *O meu fio. O nosso fio. Fio-vermelho?*

A despeito da discordância que ressaltai anteriormente quanto a uma abordagem extra-acadêmica do pensamento de Foucault, me alinho ao argumento de Artières (2006) naquilo que ele considera como algumas *prescrições de prudência* para o trabalho com o arquivo-Foucault. De certo modo, elas resumem uma tentativa de abordagem coerente com a singularidade da formação desse conjunto aberto, delineada até aqui. Não se trata, com isso, de fixar regras e, assim, pretender algo como um foucauldismo ou escola foucaultiana (MOTA, 2012, ARTIÈRES, 2006)¹⁶⁰, mas, antes, de uma tentativa de salientar como a descontinuidade,

¹⁶⁰ Quanto a isso, Thiago Mota (2012), sugere que existe um “‘foucauldismo’ no sentido de um discurso que tende a se tornar uma ideologia hegemônica na academia e fora dela, de maneira transversal, da área de saúde mental ou à de criminologia, da educação à ciência das mídias, um discurso que é disseminado de forma acrítica em manuais de leitura ‘facilitada’”. Falar em Foucault não é hoje uma excentricidade, um academicismo. Longe disso, Foucault se tornou *malgré lui*, um argumento de autoridade, um daqueles que pode ser mobilizado para decidir, ou abreviar uma discussão. Há, com efeito, um déficit de crítica na apropriação que se faz do discurso de Foucault hoje em dia, o que autoriza falar em ‘foucauldismo’ como uma ideologia” (p. 119-120). Quanto a esse espriamento a que o nome *Foucault* é submetido, penso ser importante fazer notar, também, juntamente com as considerações de Mota, o diagnóstico efetuado por Marcio Luiz Miotto (2011) que destaca que, “outros trabalhos – estes sem cuidado, mas produzindo curiosamente efeitos já discutidos por Foucault – tentam inserir o filósofo francês *dentro*

presente na tecitura de suas produções textuais, variando e, por isso, se diferenciando em cada uma delas, faz com que os escritos de Foucault resista aos códigos instituídos ao redor de determinados textos - quando os tomamos, por exemplo, em função de cânones, escolas de pensamento, campos fechados e autônomos, tradições rígidas etc.

Conhecer as especificidades que envolvem a constituição da *caixa de ferramentas* foucaultiana, desse modo, não implica na criação de barreiras, mas em uma aposta de que seu uso possa ser refinado e reatualizado. Segundo o argumento de Artières (2006), em *Entrelinhas: ler os arquivos de Michel Foucault*, “ler os arquivos do filósofo que ele foi significa desapegar-se de uma série de práticas difundidas quando se trata de arquivos” (p. 22), e ainda, “que sua trajetória e o sentido de seu trabalho impede-nos de empreender uma leitura similar à de um Sartre, de um Althusser ou de um Barthes” (ibid., p. 22). Com efeito, seria importante evitar que fossem tomados enquanto arquivo genéticos, “arquivos-tesouro”, arquivos biográficos e arquivos relíquias.

De certo modo, cada uma dessas prescrições tangencia sobre tudo aquilo que já fora tratado até aqui. Isso porque, evitar uma abordagem genética requer levar a sério a recusa de Foucault em constituir uma obra, “o que, [nos termos tradicionais] pressupõe um começo e um fim” (ARTIÈRES, 2006, p. 22), em favor de uma compreensão de seus trabalhos como “uma trajetória formada por uma série de paralelos” (ibid., loc. cit.). Se não há uma obra, tampouco haveria a necessidade de estabelecer aquilo que seria sua gênese. O trabalho de situar um conceito, em seus usos e deslocamentos, se esquia, assim, da pretensão de estabelecê-lo pelos termos de uma origem. A questão se desloca. “Os arquivos de Foucault não estariam na origem

dos discursos das ciências humanas mais diversas: se suas pesquisas apontavam como a educação moderna nasce a partir de discursos com efeitos científicos agenciados a práticas disciplinares, para alguns ele pode representar um exaltador de novos discursos *pedagógicos*; se os textos foucaultianos problematizam o nascimento das ‘ciências psi’ segundo temas ‘míticos’, relativos à instauração de um certo leque ‘moderno’ de relações negativas do homem consigo mesmo e com os outros, tornando-o sujeito e objeto de conhecimento e abrindo posteriormente o problema dos ‘modos de subjetivação’, alguns *experts* criam clínicas e psicoterapias em cima da nova ‘teoria’; e se outros livros descrevem como o discurso das ciências da vida aparece ao homem moderno à ‘biopolítica’ mostrando a curiosa correlação entre a noção de ‘organismo’ e as diversas políticas ‘institucionais’ – apontando o nascimento de noções como a de ‘organização’, tanto biológica como social -, hoje alguns o lêem como alguém que contribui e implementa práticas e análises organizacionais (no interior das empresas).” (p.2). Embora discorde de algumas das afirmações feitas por Mota, principalmente a respeito dessa suposta ideologia hegemônica a que o pensamento de Foucault teria sido alçado, compartilho com ele e com Miotto da desconfiança em relação ao fato de que, atualmente, o nome *Foucault* ocupe, à revelia do esforço consciente de que o autor tinha de “se apagar”, justamente uma posição de *status* que confere legitimidade a determinados discursos e autoridade a determinados sujeitos que, por sua vez, buscam cercear o arquivo-Foucault somente em função de seus próprios olhares – que, entretanto, foram possíveis somente nos limites de determinadas condições históricas de inteligibilidade e em determinados espaços disciplinares. Essa desconfiança, certamente, se choca com o próprio desígnio do presente trabalho que, afinal, se debruça a ocupar o lugar daquele que comenta os escritos de Foucault, dotando-os de um sentido possível. E é por esse motivo, então, que é preciso destacar, mais uma vez, que a intenção desta reflexão não visa nada além de que construir somente mais *um* fio possível de ser esticado ao longo dos caminhos diversos do arquivo-Foucault.

do livro e sim nas suas ramificações” (ibid., p. 23), entendidas como lugares para variações e experimentações. Se a escrita de Foucault é ocupada com um diagnóstico de sua atualidade, ela não pode ser compreendida senão como uma prática que está sempre se deslocando “na direção de outro ponto, um ponto desconhecido até mesmo para seu autor (ibid., loc. cit.). Mais do que reestabelecer as bases de seus livros publicados interessa a ele sempre o livro *porvir*.

Afastando-se da ideia de um fechamento harmonioso, comum à noção de obra, torna-se vã a tentativa de buscar junto aos escritos de Foucault aquilo que poderia servir como a sua chave definitiva, ou então, como a peça, rara e preciosa, de um quebra-cabeça cuja imagem insiste em não se apresentar de maneira absoluta, mesmo após terminado sua montagem. Nesse segundo aspecto, é ressaltado, então, que “não existe um tesouro escondido nos arquivos de Foucault; há, no entanto, uma dispersão considerável de seus rastros publicados” (ARTIÈRES, 2006, p. 24). Mesmo a publicação de textos inéditos, desse modo, se alinha ao mesmo esforço de “desenhar o mapa dos deslocamentos” (ibid.) e variações atinentes à composição do arquivo, não se trata, pois, de trazer à tona algo esquecido ou descartado e que ajudaria na constituição de um todo, mas de pluralizar os pontos da possível *geografia do pensamento foucaultiano* (ARTIÈRES, 2016). Ainda que novas peças possam ser acrescentadas à sua constituição, o arquivo não possui sobras, ele é completo.

Essa busca por algum segredo pode se encaminhar, também, na direção de fazer da biografia do autor a chave-mestra para o seu arquivo. Se o afastamento não implica em uma salvaguarda para a exatidão de uma leitura, seu contrário tampouco¹⁶¹. Um terceiro aspecto remete, então, à impossibilidade de compreender o conjunto dos escritos de Foucault como meramente pessoais ou autobiográficos¹⁶². Dado o trabalho descritivo de que são fruto, trata-se de um conjunto que comporta *fragmentos de outras existências*:

não pode ser compreendido como um arquivo-pessoal [...] porque contém um conjunto de fragmentos puros de existência, de um longínquo herdeiro de um Pierre Rivière ou de uma Herculine Barbin. O arquivo de Foucault, material para uma biografia do outro” (ARTIÈRES, 2006, p. 25).

¹⁶¹ Em um sentido oposto, como não ressaltar também, em relação a quem “se aproximou de Foucault em vida”, ou, ainda, de pessoas com as quais ele trabalhou, que essa proximidade não é uma chancela de uma exatidão incontestada, mas, antes, uma multiplicação de perspectivas diversas. Quanto a isso, basta que observemos as diferenças nos relatos e impressões de Roberto Machado (2017), Paul Veyne (2011), Mathieu Lindon (2014), Denys Foucault (ARTIÈRES e BERT, 2014) entre outros, para que notemos uma multiplicidade de ângulos, experiências e situações que tais autores relatam e, ademais, elegem como mais ou menos significativas; assim, novamente, é possível afirmar que estamos longe da recuperação de uma figura estável e homogênea. E, como tenho tentado apontar aqui com insistência, quanto mais coesa se torna essa figura que construímos, mais ela diz sobre o espaço que torna possível nossa própria abordagem.

¹⁶² Retornarei a esse tema brevemente adiante a partir do caso específico que envolve a discussão em torno da biografia de James Miller (1993), *The passion of the Michel Foucault*.

Resta, por fim, que as três negações que caracterizam o arquivo de Foucault têm, como corolário, a indicação de um conjunto cinza e opaco, isto é, distante do brilho comum aos textos quando entendidos como relíquias. Nesse caso, trata-se de afirmar, mais uma vez, o vínculo que os textos de Foucault estabelecem com seu presente, de modo que, “mais do que uma ligação fetichista com seus manuscritos” (ARTIÈRES, 2006, p. 25), ou ainda, mais do que recorrer a uma “prática de sacralização dos escritos”¹⁶³ (ibid., loc. cit.) e, por conseguinte, a do escritor, interessa a Foucault as relações que seus textos podiam estabelecer com a atualidade, que ele “coloca no centro e seu trabalho se inscreve diretamente em relação com ela” (ibid., loc. cit.). Trata-se, pois, da demarcação daquilo que, em cada diferente momento, representa a “força inédita que encoraja Foucault no seu empreendimento” (ibid., p. 26).

A partir desses quatro aspectos, Artières estabelece critérios coerentes para o trabalho com o “arquivo de um leitor”¹⁶⁴ (ARTIÈRES, 2006, p. 26), como um exercício que visa estudar o “gesto singular que articula o olhar e a escrita” (ibid., p. 28).

¹⁶³ Talvez, mais do que uma dessacralização absoluta, Foucault se colocava de maneira descontínua também em relação a essa prática, isto é, a subvertia. Isso porque, ele afirma: “Eu não gosto da escrita. Ser escritor me parece verdadeiramente irrisório. [...] ‘A escrita’ é apenas um meio, não o fim. ‘A obra’ também não é o fim! De modo que remanejar um de meus livros para integrá-lo à unidade de uma obra, para que ele se pareça comigo, ou para que se pareça com os livros que virão em seguida, não tem para mim nenhum sentido” (FOUCAULT, 2006b, p. 78). O que não quer dizer, contudo, que Foucault não seguia seu próprio credo. Nesse caso, mais do que à escrita ou aos seus escritos, Foucault permanecia fiel a si, como sugere Daniel Defert (2021) ao tratar do pensamento de Foucault: “o que mais me impressiona é igualmente o rigor do retorno e do aprofundamento das mesmas interrogações filosóficas. [...] Ele não era fiel a um programa – programa é uma coisa para circos! Assim, quando ele anuncia em *A vontade de saber* uma série de trabalhos sobre a sexualidade, o tema já estava esgotado antes de ser escrito. Não, eu evoco a recorrência e o cruzamento das mesmas problemáticas. *A fidelidade a si e não a um programa anunciado* (p. 158-159, *itálicos nossos*). Quanto a essa fidelidade a si e à afirmação de que a escrita não é um fim, mas, antes, um meio, talvez as considerações mobilizadas por Foucault na entrevista *O belo perigo*, de 1968, possam ser úteis na medida em que afirmam a prática da escrita enquanto uma obrigação: “Uma coisa é certa, existe, acredito, uma enorme obrigação de escrever. Essa obrigação de escrever, não sei muito bem de onde ela vem. Enquanto não se começou a escrever, escrever parece a coisa mais gratuita, mais improvável, quase a mais impossível, aquela a que, em todo caso, ninguém se sentiria obrigado. Então chega um momento – será na primeira página? Na milésima? Será no meio do primeiro livro? Ou depois? Ignoro – em que se percebe que se é absolutamente obrigado a escrever. Essa obrigação é anunciada, significada, de diferentes maneiras. Por exemplo, pelo fato de que se sente uma grande angústia, uma grande tensão, quando não se fez, como a cada dia, sua paginazinha escrita. Escrevendo essa página, damo-nos a nós mesmos, damos à nossa existência uma espécie de absolvição. Essa absolvição é indispensável para a felicidade do dia. Não é a escrita que é feliz, é a felicidade de existir que depende da escrita, o que é um pouco diferente. Isso é muito paradoxal, muito enigmático, pois como pode ser que o gesto tão vão, tão fictício, tão narcísico, tão fechado sobre si mesmo que consiste em se sentar à escrivaninha de manhã e cobrir certo número de páginas brancas tenha esse efeito de benção sobre o resto do dia? Como a realidade das coisas – as ocupações, a fome, o desejo, o amor, a sexualidade, o trabalho – se vê transfigurada porque houve isso de manhã, ou por que se pôde fazer isso durante o dia? Está aí algo muito enigmático. Para mim, em todo caso, é uma das maneiras como se anuncia a obrigação de escrever” (FOUCAULT, 2016a, p. 64).

¹⁶⁴ “(...) um leitor do passado, mas também os de um leitor do presente, tamanha é a proximidade entre a prática de leitura dos livros e da atualidade” (ARTIÈRES, 2006, p. 26).

Diante de tais argumentos, gostaria de acrescentar mais um tópico. Nesse caso, trata-se menos de uma prescrição, algo que não tenho pretensões e condições de estabelecer, do que uma tentativa de lançar luz sobre algo que, aqui, também por motivos de prudência, procuro intencionalmente me esquivar. Me refiro a prática de adjetivação que comumente incide sobre os escritos de Foucault – mas também de diversos outros pensadores e pensadoras que são cotejados somente em funções de categorias abstratas e totalizantes. Se, como vimos anteriormente, seu pensamento não é disperso e inacabado – é completo e aberto –, então talvez ele não se submeta de maneira tranquila a todo um jogo de classificações que são utilizadas em diversas tentativas de apreendê-lo a partir de um lugar seguro. Nesse sentido, termos como *pós-moderno*¹⁶⁵, *reacionário*¹⁶⁶, *irracionalista*¹⁶⁷, *estruturalista*¹⁶⁸, entre outros, são utilizados para denotar a abertura de um espaço *a priori* onde supostamente Foucault se ligaria – por um elo pouco visível, quando não induzido de maneira prévia, vale ressaltar – a tendências de qual ou tal época, escolas de pensamento, métodos já arraigados em outros campos de conhecimento e etc., solapando, com isso, sua singularidade em função de categorias metafísicas e transhistóricas, que, ao menos, fornecem o alívio de um caminho seguro para aqueles que, na ausência de uma linearidade e de uma unidade benfazeja para repousar, encontram-se somente com a *vertigem de coerência*. Uma vez preso a um liame que o antecede, o pensamento analisado é envolto pelos mesmos vícios e virtudes que perfazem o conjunto que o acomoda de antemão. Desse modo, a espera pela saída do labirinto talvez seja uma vã esperança, e que nunca há de cessar¹⁶⁹. A multiplicação de epítetos e alcunhas, desse modo, cumpre a função de estabelecer as margens de grupos ou orientações a que se busca pertencer e defender ou, então, em um movimento oposto, os contornos precisos daquilo que se pretende expurgar, como se

¹⁶⁵ Conferir, Thomas Flynn (2016), *O mapeamento da história por Foucault*.

¹⁶⁶ Conferir, Ciro Flamarion Cardoso (1988), *Ensaio racionalistas: filosofia, ciências naturais e história*; Michel Zaidan Filho (1989) *A crise da razão histórica*.

¹⁶⁷ Conferir, Carlo Ginzburg (2006), *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*.

¹⁶⁸ Conferir François Dosse (1994a, 1994b), *História do estruturalismo volume 1: o campo do signo 1945-1966 e História do estruturalismo volume 2: O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*.

¹⁶⁹ É o caso, por exemplo, da interpretação acerca da noção de poder mencionada por Marshall Sahlins em *Esperando Foucault, Ainda* (2013, p. 61-62). À ideia de poder difuso, descentralizado, tal como preconizada por Foucault, Sahlins sugere certa reaproximação com Hobbes, principalmente no que tange ao princípio de uma luta constante, de todos contra todos, sem possibilidade de vazão, ruptura ou escapatório. Diante dessa interpretação determinista da noção de poder em Foucault, entendo ser possível contrapor o argumento de Carvalho (2007), para quem “[...] o sentido com o qual nos deparamos acerca da luta em toda a parte tem por objetivo causar sérias rachaduras na permanência da ação do poder e em seu próprio **status**, tendo em vista sua ligação com forças cuja latência é da ordem incansável das modificações” (p. 160, **destaque do autor**).

tratasse de desvios ou barreiras que se insinuam sobre certos atavismos, reivindicados, quase sempre, diante do espelho¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Uma reflexão acerca dessa prática de adjetivação é desenvolvida por Durval Muniz de Albuquerque Júnior em *O historiador naif ou a análise historiográfica como prática de excomunhão* (2006). Em uma reflexão mais recente, Albuquerque Júnior reitera e atualiza seus argumentos da seguinte maneira: “O uso da adjetivação é uma estratégia retórica e argumentativa muito utilizada em qualquer discurso que busca a tornar o outro um ser infame, abjeto, abrindo brechas para que se possa vir a ser punido, linchado, destruído, assassinado legitimamente” (2019, p. 132). Outro importante argumento construído a respeito da adjetivação como tentativa de (des)legitimação é desenvolvido por Igor Guedes Ramos (2014) em *Genealogia de uma operação historiográfica: as apropriações dos pensamentos de Edward Palmer Thompson e de Michel Foucault pelos historiadores brasileiros na década de 1980*, particularmente no item *Estruturalista: uma tática de desqualificação*, onde, após uma longa e precisa digressão em direção às mais diversas classificações de Foucault como um *estruturalista*, lemos: “[...] é impossível definir os pensamentos de Foucault, Althusser e Lévi-Strauss como o mesmo método ‘estruturalista’. Entretanto, esta não é uma opinião unânime; pelo menos desde o debate com Sartre – após a publicação de *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas] – o epíteto de ‘estruturalista’ acompanha Foucault; é retomado quase nos mesmos termos por diferentes críticos” (p. 150). Ainda sobre essa suposta relação com o chamado estruturalismo, Didier Eribon parece ultrapassar a postura que ele próprio assume de saída em seu trabalho *Michel Foucault e seus contemporâneos*, qual seja: “Enfatizando o estabelecimento dos fatos, eu desejaria deter-me em outro ponto: esse procedimento não se opõe à interpretação; ele é em si mesmo doador de sentido” (1996, p.25). Há momentos em seu texto, todavia, em que o sentido construído por sua abordagem ultrapassa, até mesmo, as leituras que o próprio Foucault realizava a seus próprios trabalhos. Como, por exemplo, no argumento desenvolvido no capítulo 7 da segunda parte do trabalho, intitulado *A dependência do Sujeito (Foucault e Lacan)*. Ao comentar sobre a relação de Foucault com o chamado estruturalismo, Eribon afirma: “É o movimento estrutural que permite perceber que ‘o homem é uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, um simples hábito no nosso saber, e que desaparecerá logo que o saber encontrar uma nova forma’. Talvez seja exato, como dirá em 1981 a Hubert Dreyfus e a Paul Rabinow, que ele pensara dar como subtítulo ao seu livro ‘Uma arqueologia do estruturalismo’. Mas não é possível aceitar a conclusão retrospectiva que ele sugere nesse momento: a saber que é realmente a prova de que ele nunca teria sido estruturalista.” (p. 142). Nesse ponto, entendo ser importante estabelecer uma difração em relação às afirmações de Eribon. Isso porque, se, por um lado, é importante não compreender em termos absolutos as diversas retrospectivas que Foucault faz de sua própria trajetória, ou seja, sem se atentar às diferentes relações que compõem as históricas linhas de força que perpassam o contexto intelectual de produção de cada trabalho, por outro lado, pressupor, como faz Eribon, que sua leitura, construída *a posteriori* e a jusante, teria mais veracidade do que aquela que o próprio autor traça a respeito de seus escritos seria como pressupor que há uma verdade externa, e, por isso, mais fundamental, conduzindo a trajetória de Foucault, e que este, por sua vez, não teria acesso a ela. Nesse caso, em função dessa verdade, cujo acesso permitiria compreender a um autor até mesmo melhor do que ele próprio, dois aspectos importantes não são levados em conta: a) as complexas relações que constituem o contexto intelectual que implicam na emergência de um texto, entendido, antes, como um ponto singularização ou diferenciação que se posiciona de qual ao tal maneira em meio a essas relações b) as também complexas estratégias (epistemológicas, políticas, éticas, estéticas e etc.) que envolvem cada uma das vezes em que Foucault (re)apresenta seu trabalho sob diferentes tônicas. Esse é o caso em relação ao estruturalismo, tratado no excerto do texto de Eribon destacado anteriormente. Não encontramos em Foucault uma abordagem do estruturalismo em termos de um *movimento* a que seja possível se adentrar ou pertencer, mas, antes, como um *acontecimento* que se atualiza e se diferencia na ordem do pensamento, tal como desenvolvido em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas], de 1966, e reiterado na entrevista de 1967, intitulada *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’*: “[...] j’ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement. De distance, puisque j’en parle au lieu de le pratiquer directement, et de redoublement, puisque je ne veux pas en parler sans parler son langage” (FOUCAULT, 2001a, p. 611). Em suma, é inegável que Foucault se insere nas décadas de 1950 e 1960 em uma ambientação marcada por diversos trabalhos voltados ao desenvolvimento de uma atenção a um método estrutural, principalmente no que tange à suspensão da hegemonia do sujeito de conhecimento capitaneada por tais abordagens. Mas também é importante destacar que estas últimas são heterogêneas e se desdobram, cada qual, em função de questões e objetivos específicos, e que, por esse motivo, os trabalhos de Foucault desenvolvidos na década de 1960 possuem importantes diferenças em relação a elas, como mostra Thiago Fortes Ribas em *Foucault: saber, verdade e política* (2016). Nesse sentido, talvez não haveria motivos para duvidar da declaração feita por Foucault em 1981, tal como faz Eribon. Vale ressaltar, ainda, nesse mesmo sentido, que a equiparação de Foucault com um suposto movimento estruturalista nada mais é do que uma insistência em fazer eco às críticas desferidas por Sartre na ocasião da publicação de *Les mots et les choses: une archéologie des*

Me parece que quando se tornam sentenças absolutas e definitivas, distanciando-se, assim, de uma salutar função heurística, organizativa e, sobretudo, incipiente, as grandes categorizações pouco se sustentam. Não somente devido ao caráter transitório dos trabalhos de Foucault, que se furta a qualquer sistematização definitiva, mas simplesmente pelo fato de que muitas das noções que são utilizadas para o qualificar de qual ou tal maneira sequer tenham sido mobilizadas por ele ao longo de sua trajetória¹⁷¹. Afinal, como sentenciar categoricamente a dinâmica de um pensamento a partir de noções e conceitos que não foram criados ou mobilizados por ele? Se as palavras têm peso, não seria razoável pensar que aqueles que, como Foucault, se dedicam à escrita procuram pesá-las, inclusive “com as mãos um pouco febris”¹⁷²

sciences humaines [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas], críticas estas respondidas por Foucault de maneira categórica em seu artigo *Réponse a une question* (FOUCAULT 2001a, p. 701), de 1968, e cujo impacto já foi devidamente tratado por autores como Thiago Fortes Ribas (2017) e Igor Guedes Ramos (2014). Devido a todas essas considerações, insisto, mais uma vez, na posição assumida neste trabalho: a diluição de um autor em função de um suposto movimento pode, por vezes, constituir também em um entrave para a compreensão das singularidades que constituem seu pensamento, uma vez que ele é tomado em função de tendências que, por sua vez, antecederiam e condicionariam a produção e materialidade de seus textos. Esta é a perspectiva que, de alguma maneira, tenta-se evitar aqui.

¹⁷¹ Detenhamo-nos na alcunha de pós-moderno, a que Foucault, insistentemente, é alinhado, como, por exemplo, no argumento desenvolvido por Thomas Flynn em *O mapeamento da história por Foucault* (2016): “[...] o termo ‘pós-modernas’ parece ser o mais apropriado para designar as histórias de alguém que traçou linhas epistêmicas nítidas entre a modernidade, sua predecessora e sua antecessora, e passou a preencher esses três espaços com descrições e análises” [...] (p. 67), e, ainda, “O ‘poliedro de inteligibilidade’ de Foucault e sua exclusão de qualquer ‘dialética de emancipação’, tal como o pensamento iluminista supostamente nos legou, são certamente vistos como pós-moderno em espírito” (p. 68). Notemos bem: primeiramente, a noção de descontinuidade em Foucault não comporta uma afirmação de que as linhas que separam a modernidade sejam traçadas de maneira nítida, mas, antes, trata-se de linhas em constante recomposição, com cortes relativos e que, como sublinha Diogo Sardinha (2010), com linhas que, atrás de si, ao serem transpostas, se recompõe e se fecham novamente em um movimento incessante. Em segundo lugar, os excertos de Flynn apontam para uma aparente distorção em seu argumento: afinal, se Foucault não apresenta uma ‘dialética da emancipação’ como seria possível, então, afirmar que a linha da modernidade é nitidamente ultrapassada? E, por fim, se nos voltarmos aos volumes de *Dits et écrits* (2001a, 2001b) vemos que os termos *pós-moderno* ou *pós-modernidade* jamais é mencionado por Foucault junto aos vários balanços e leituras retrospectivas que ele realiza acerca de seus próprios trabalhos; vêm à tona, tão-somente, três vezes no conjuntos de suas reflexões, duas delas na entrevista de 1983, intitulada *Strutucralisme et poststrutucralisme* [Estruturalismo e Pós-estruturalismo], e uma no artigo de 1984 *Qu’est-ce que les Lumières?* [O que são as Luzes?]. Como é possível notar, a noção de pós-moderno não é um tema a que Foucault se debruce de maneira insistente, o que faz com que a qualificação de seu pensamento a partir de tal epíteto nada mais seja do que uma interpretação que busca forçar a construção de uma evidência a partir de elementos externos a esse arquivo. Ademais, a maneira pela qual essa discussão é mobilizada em cada um dos textos de Foucault mencionados ajuda a corroborar a afirmação de que, definitivamente, não se tratava de um problema que ocupava espaço significativo em suas reflexões: em *Strutucralisme et postsutstructuralisme*, quando inquirido a respeito do tema, Foucault responde de forma irônica: “O que se chama pós-modernidade? Não estou atualizado (FOUCAULT, 2000a, p. 322) – « Qu’est-ce qu’on appelle la postmodernité ? Je ne suis pas au corant. » (FOUCAULT, 2001b, p. 1265); e em *Qu’est-ce que les Lumières?*, valendo-se desse mesmo recurso, argumenta : “Sei que se fala frequentemente da modernidade como uma época ou, em todo caso, como um conjunto de traços característicos de uma época ; ela é situada em um calendário, no qual seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante ‘pós-modernidade’” (FOUCAULT, 2000a, p. 341) – “Je sais qu’on parle souvent de la modernité comme d’une époque ou en tout cas comme d’un ensemble de traits caractéristiques d’une époque; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d’une prémodernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d’une énigmatique et inquiétante ‘postmodernité’” (FOUCAULT, 2001b, p. 1387).

¹⁷² *L’Archéologie du savoir* : “Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu teria me obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me

(FOUCAULT, 2013a, p. 21)? A busca por um solo firme, pavimentado por adjetivações e esquemas prontos, nesse caso, faz as vezes de atalho para uma evasiva, segura e silenciosa – como requer toda boa fuga. Quanto a isso, Foucault, na entrevista intitulada *Polémique, politique et problématisations* [Polêmica, política e problematizações], publicada em 1984 na coletânea *The Foucault Reader*, afirma:

Acredito efetivamente que fui situado, sucessiva e às vezes simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político: anarquista, esquerdista, marxista baderneiro ou enrustido, niilista, antimarxista explícito ou dissimulado, tecnocrata a serviço do gaullismo, neoliberal... [...] e, como não posso evidentemente duvidar da competência daqueles que se atrapalham em seus julgamentos divergentes, como não é possível denunciar sua distração ou seu preconceito, é preciso se contentar em ver, em sua incapacidade de me situar, alguma coisa que tem a ver comigo¹⁷³ (FOUCAULT, 2004, p. 227-228).

Sempre que houver alguma perturbação na ordem do labirinto, haverá vertigem. E a adjetivação, nesse caso, seria bem menos do que um *pharmakon* e pouco mais do que um placebo: confiamos que ela atingirá o cerne de nossa inquietação e, com isso, prolongamos, com entusiasmo¹⁷⁴, o disfarce e a negação daquilo que realmente nos molesta. Entretanto, existem abordagens que adotam outros caminhos e exercitam outras terapêuticas. Constroem, nesse caso, relações pautadas em termos substantivos – ou seja, ocupados em compreender os conceitos e categorias, os pressupostos teórico-metodológicos que estruturam suas principais reflexões bem como as modalidades de execução de cada uma delas, o contexto intelectual e os resultados apresentados em cada uma das diferentes pesquisas, as modificações estabelecidas entre a publicação de diferentes edições etc. (ALBUQUEQUE JR., 2006). Isso corresponde a uma multiplicação de linhas de forças possíveis de serem mobilizadas junto ao pensamento de Foucault, e cada uma delas, por sua vez, apresenta séries, dinâmicas e desígnios próprios,

aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar ?” (FOUCAULT, 2013a, p. 21). - « Eh quoi, vous imagine-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m’y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d’une main un peu fébrile – le labyrinthe où m’aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l’enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment sons parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n’aurai jamais plus à rencontrer » (FOUCAULT, 2015b, p. 20).

¹⁷³ Je crois en effet avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l’échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral... [...] et comme je ne peux évidemment pas soupçonner la compétence de ceux qui s’embrouillent dans leurs jugements divergents, comme il n’est pas possible de mettre en cause leur distraction ou leur parti pris, il faut bien se résoudre à voir, dans leur incapacité à me situer, quelque chose qui tient à moi (FOUCAULT, 2001b, p. 1412).

¹⁷⁴ Em sentido *lato* é possível o entusiasmo pode ser compreendido como uma “inspiração divina; donde o estado de exaltação que ela produz, com a certeza de possuir a verdade e o bem.” (ABBAGNANO, 2012, p. 388). Retornarei a essa noção nos próximos capítulos.

valendo-se, pois, de diferentes textos de referência, durações, cortes, permanências, premências e revisões; cada uma delas apresenta, à sua maneira, fio-condutores, isto é, caminhos possíveis, que venceram a vertigem inicial e forjaram suas próprias veredas, ao caminhar. Nesses exemplos, que implicam em diferentes formas de fazer o pensamento de Foucault funcionar em uma atualidade, reencontramos, pois, com algumas das ordens possíveis do arquivo. Talvez a compreensão da concepção de história de Foucault não somente produza um arquivo marcado pela descontinuidade como também nos incite a projetar sobre esse conjunto a mesma ideia de ultrapassagem e movimento que ele elabora, trata-se de tencioná-lo constantemente em direção aos limites do presente – do nosso presente, isto é, de um espaço correspondente a certo momento histórico da razão, o que, por sua vez, permite que o arquivo, finito, seja explorável infinitamente.

Seguindo a tais prescrições, ou ao menos, atento às idiossincrasias que elas apresentam – fazendo com que a coerência faça as vezes de prudência –, é possível nos voltarmos para algumas das possíveis ordens do arquivo-Foucault.

De saída, seria possível destacar, como um primeiro passo, a sugestão de Edson Passetti (2008): “pegue-o por onde quiser, mas frequente-o” (pg. 109). Entre as pessoas que frequentam o arquivo-Foucault é possível encontrar uma postura em comum, preocupada em não perder de vista os deslocamentos que Foucault experimenta em seu percurso intelectual. Perseguir um tema junto de seu pensamento requer acompanhá-lo, portanto, no deslindar de uma trajetória, de um percurso a jusante, portanto; atentando-se, assim, à advertência de Roberto Machado de que “é preciso não projetar o Foucault mais recente para entender o Foucault do passado” (MACHADO, 2017, p. 44).

Isso não quer dizer, contudo, que leituras à montante não sejam também possíveis, tal como mostra o trabalho de Alexandre Filordi de Carvalho (2007) que, ocupado com os temas da história e da subjetividade, aspectos presentes de ponta a ponta na trajetória intelectual de Foucault, prioriza uma abordagem que

[...] não pode ser forjada numa cronologia crescente, mas sim numa ordem lógica de termos que se explicitam, às vezes, de trás para frente, ou seja, de expressões já maturadas no percurso genealógico incidindo na etapa arqueológica como eco consequente e desdobrável de uma base que se alargou com a estrutura, configura-se, assim, efeito específico do pensamento de Michel Foucault. Por conseguinte, sua filosofia, antes de tratar de um feixe discursivo-conceitual e de plasmar determinados empreendimentos, encontra-se, em sua forma, reflexos de questões que seu pensamento alcança, funda, explora e desdobra (p. 10-11).

É nesse mesmo sentido de uma leitura que, por vezes, busca estabelecer nexos de sentido a partir de um olhar à montante que Mariapaola Fimiani (2005) busca compreender a relação de Foucault com o pensamento de Kant a partir dos eixos da crítica, da clínica e da ética. Para tanto, Fimiani, tomando os textos de Foucault da década de 1980 como ponto de partida, justificando que

é necessário destacar como a ideia de que o texto de Foucault pode ser considerado um palimpsesto do texto kantiano nasce relacionada ao comentário de Foucault sobre a resposta kantiana à questão do Iluminismo, um comentário considerado como um “testamento intelectual” definitivo. É importante notar isto porque esta ideia nos leva a um exame preliminar dos textos foucaultianos sobre o Iluminismo e a centralidade da questão da crítica nascida no coração da questão da subjetividade e da ética¹⁷⁵ (p. 6, *itálicos da autora*, tradução nossa).

Essa projeção retrospectiva¹⁷⁶, aliás, entendida como um recurso para a abordagem dos escritos de Foucault em função de certa harmonia, é feita diversas vezes por ele próprio, tal como na entrevista realizada por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, em 1983; quando instado a responder uma questão que mobiliza o possível conjunto formado por seus trabalhos, Foucault afirma:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e punir* e o eixo ético em *História da sexualidade* (FOUCAULT apud DREYFUS e RABINOW, 2010, p. 307, *itálicos dos autores*).

Enquanto leitor de si, Foucault apresenta, obviamente, uma visão a montante de seus trabalhos. A cada novo balanço que apresenta a respeito de sua trajetória, torna-se visível as inflexões de seu trajeto realizadas por meio das constantes ressignificações a que ele submete seus primeiros trabalhos, adequando-os, assim, às problemáticas mobilizadas em suas

¹⁷⁵ es necesario destacar cómo la idea de que el texto de Foucault pueda ser considerado un palimpsesto del texto kantiano nace relacionada con el comentario de Foucault sobre la respuesta kantiana a la pregunta sobre el Iluminismo, comentario considerado un cabal “testamento intelectual”. Es importante notarlo porque esta idea nos conduce preliminarmente al examen de los textos foucaultianos sobre el Iluminismo y a la centralidad de la cuestión de la *crítica* nacida en el corazón de cuestión de la *subjetividad* y de la *ética* (p. 6, *itálicos da autora*).

¹⁷⁶ Sem perder de vista os cuidados metodológicos ressaltados até aqui, exercitamos esse olhar retrospectivo no artigo *Subjetividade e história: notas sobre as relações de Foucault com o pensamento de Kant* (SILVA e CARDOSO JÚNIOR, 2019).

produções mais recentes. Em que pese o fato de Foucault nuançar a linearidade desses três eixos, afirmando que todos eles estariam confusamente presentes em *História da loucura na idade clássica* (2010a), é possível notar que o excerto destacado acima sugere, ainda que de modo sub-reptício, uma divisão onde, a cada eixo, corresponde trabalhos que, por sua vez, foram publicados cada qual em uma diferente década. Desse modo, temos uma chancela para compreendermos que a investida sobre eixo do saber é central nos trabalhos da década de 1960, que o eixo do poder é fruto das reflexões desenvolvidas na década de 1970 e que, por fim, na de 1980 a ética torna-se o tema axial. A cada uma dessas partições teríamos uma designação específica sendo elas, respectivamente, a *Arqueologia do saber*, *Genealogia do poder* e *Estética da existência*. Com arestas bem aparadas e encaixes que, por vezes, obliteram algumas de suas (in)junções, o resultado de uma leitura construída sob um olhar retrospectivo apresenta uma coerência sustentada por uma ideia de conjunto provisória, uma vez que se trata de uma organização atinente a um campo de problemas dado em um determinado momento. Exatamente por esse último aspecto é importante ressaltar também que, no trecho da entrevista de 1983 mencionado acima, Foucault refere-se a cada um dos três eixos de seus trabalhos nos termos de *ontologias históricas*, noção esta enfaticamente desenvolvida na década de 1980.

Se atentando a esse aspecto, Tomás Prado (2018), em *Foucault e a linguagem do Espaço*, realiza um importante mapeamento dos prefácios e introduções dos principais livros publicados até 1967¹⁷⁷, bem como das reedições que esses textos recebem na década de 1970¹⁷⁸, destacando esses elementos paratextuais como um *locus* privilegiado para “compreender as transformações no pensamento desse autor, pois neles encontramos os pontos mais sensíveis em construção” (p. 95). Desse modo, o olhar retrospectivo desenvolvido por Foucault nas leituras mais recentes de seus trabalhos é comparado com as suas considerações anteriores, menos afirmar algum tipo de contradição ou atitude pusilânime do que para compreender a especificidade que compete a cada diferente contexto intelectual de produção de seus textos, isto é, ao jogo particular em que cada um deles se insere e que, adiante, é reinserido.

Algumas consequências menos profícuas podem vir à tona, no entanto, se esse conjunto tripartite – vale lembrar: construído a partir uma leitura retrospectiva –, simplesmente for

¹⁷⁷ A saber: *Histoire de la folie à l'âge classique* (2015a, p. 1) [*História da loucura na idade clássica* (2010a)], de 1961; *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (FOUCAULT, 2015a, p. 671) [*O nascimento da clínica* (2018)], de 1963; *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (2015a, p. 1033) [*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*] (2007), de 1966.

¹⁷⁸ Me refiro, aqui, às reedições de *A história da loucura na idade clássica* e *O Nascimento da clínica*, ambas em 1992. Mas, vale ressaltar, que Tomás Prado se atenta também para a diferença entre o trabalho *Doença mental e personalidade*, de 1954, e sua reedição que, em 1963, recebe o título de *Doença mental e psicologia*. Para maiores informações, conferir, principalmente, o tópico *Anatomia de uma Revisão* (PRADO, 2018, p. 95).

tomado pelo caminho reverso – ou seja, a jusante –, mas de maneira simplória. A primeira delas é pressupor que exista entre os livros que constituem cada um dos três recortes – *arqueologia do saber*, *genealogia do poder* e *estética da existência* – uma pretensa homogeneidade ou reciprocidade absoluta. Nesse sentido, penso que seria possível concordar com Gary Gutting (2016a) que afirma que “cada um dos livros de Foucault soa com um tom específico que é abafado e distorcido se insistimos em harmonizá-los com seus outros livros” (p. 20). Entretanto, me parece que essa perspectiva acaba por recair, em contrapartida, em uma ênfase dos textos de Foucault como demasiadamente dispersos, como se não fosse possível estabelecer articulações por entre eles e destacar a diferença de alguns temas que somente podem ser aferidos em suas transformações justamente porque, de algum modo, eles se repetem¹⁷⁹. A afirmação de que o arquivo-Foucault é um arquivo aberto a releituras e reorganizações não é sinônimo de compreendê-lo como um espaço caótico e disperso, a imagem do labirinto remete-se, antes, a uma ordem – ainda que difusa –, ou então, à possibilidade de estabelecê-la.

Outra consequência de uma simples justaposição de um conjunto estabelecido *a posteriori* em uma evolução diacrônica, é a de incorrer em uma relação de causalidade que, por sua vez, pode abnegar essas alegadas condições históricas de inteligibilidade que são atinentes a cada trabalho e, assim, pressupor que reflexões localizadas cronologicamente em uma posição ulterior sejam entendidas como superação daquelas que as precede. Contrariamente à ideia de um pensamento dispersivo, teríamos, nesse caso, um pensamento que progride linearmente. É nesse sentido que Rabinow e Dreyfus (2010) que, orientados pela ótica que Foucault os apresenta na década de 1980, tratam do chamado período da *arqueologia do saber* nos termos de um fracasso metodológico¹⁸⁰. Ora, se compreendemos que cada texto ocupa uma singularidade que responde a um contexto intelectual – também singular –, isto é, à linhas de forças de correspondem à atualidade de que ele faz parte, e que, por isso, corresponde a um jogo específico no qual ele se insere, se posiciona e, a seu modo, modifica termos e abre novas possibilidades, então, cai por terra a pretensão de tratarmos qual ou tal trabalho em termos de sucesso ou fracasso, uma vez que esse crivo só pode ser estabelecido tendo em vista um grande

¹⁷⁹ Quanto a isso, as palavras de Daniel Defert (2021), podem novamente ser evocadas. Refutando o caráter dispersivo que as argumentações de Gutting (2016a) sugere quanto aos livros de Foucault, Defert afirma: “Penso que há um certo número de interrogações fundamentais que são colocadas desde os anos 1950 e que não cessam de ser cruzadas e deslocadas, como os *leitmotifs* wagnerianos. Considero que se trata de uma obra extremamente coesa em torno de algumas questões maiores, muito coerente (...)” (DEFERT, 2021, p. 158). Nesse mesmo diapasão, vale ressaltar a *descontinuidade*, de que me ocupo no presente trabalho. Trata-se de uma noção verificável, pois, de ponta a ponta na trajetória intelectual de Foucault, mencionada em diversas reflexões a começar pela década de 1950 e avançando até aos trabalhos da década de 1980 (FOUCAULT, 2001a, 2001b).

¹⁸⁰ Conferir o Capítulo IV *O Fracasso Metodológico da Arqueologia* (DREYFUS e RABINOW, 2010, p. 106).

projeto, ou sistema, que, de antemão, seria a régua segundo a qual se estabeleceriam os elementos que seriam integrados, ou excluídos, do conjunto final em sua pretensa homogeneidade¹⁸¹.

Ademais, a insistência em seguir por esse tipo de trajeto, conduz a uma abordagem dos escritos de Foucault a partir de um itinerário rígido, pré-disposto, senão determinado, e que, a despeito de seus deslocamentos descontínuos, se movimentaria somente nos sulcos de um mesmo trajeto, e em direção a um mesmo ponto final. Tal como François Dosse que, em algumas de suas leituras, retoma, a seu modo, a mesma perspectiva escatológica adotada por James Miller (1993)¹⁸². Considerando Foucault como uma das figuras responsáveis por

¹⁸¹ Quanto a isso, é possível reverberar as considerações de Judith Revel que afirma: “a maneira como o pensamento de Foucault procede é também, por si só, uma dinâmica de extensão e reajuste cuja linearidade é problemática, mas cuja coerência radical não pode em caso algum ser reduzida a uma lógica de correção ou reprovação” (REVEL, 2014a, p. 170, tradução nossa) – “[...] la manera en que procede el pensamiento de Foucault es también, en sí, una dinámica de la extensión y del reajuste cuya linealidad resulta problemática, pero cuya coherencia radical no puede, en ningún caso, reducirse a una lógica de la corrección o de la desmentida” (REVEL, 2014a, p. 170).

¹⁸² A referência a James Miller possibilita o cotejo de outro problema importante que envolve a abordagem do pensamento de Foucault: trata-se da relação entre seu pensamento e sua biografia. Questão complexa, pois, o alegado processo transformacional do pensamento de Foucault possui uma inegável imbricação com várias de suas experiências *in vivo*: sua formação em psicologia e seu trabalho em hospitais psiquiátricos; sua proximidade com a medicina devido à figura de seu pai, o cirurgião Paul Foucault; sua atuação junto ao G.I.P. (Group d’information sur les prisons) e etc. Se, por um lado, essa imbricação entre vida e obra são constatáveis, e incontestáveis, por outro lado, é preciso cautela para não as reduzir a leituras que tratem essa relação complexa a partir de uma psicologização – senão, (é claro), uma *psicanalização* – incipiente, redutora e simplória: onde a obra seria um reflexo da vida, ou ainda, um reflexo das ausências dessa vida – ou vice-versa. Essa é a postura de Miller que, na biografia intitulada *The Passion of Michel Foucault*, de 1993, aborda os entrecruzamentos entre vida e obra de Foucault a partir de um mesmo liame teleológico, isto é, trata as diversas modificações que Foucault experimenta ao longo de sua trajetória em função de um mesmo fim, para o qual todas elas convergem; logo de saída, esta é a perspectiva adotada por Miller: “Um prefácio não é o lugar para lidar com muitas questões complexas levantadas pelas opiniões de Foucault sobre tais assuntos. Basta dizer que, no final, fui forçado a atribuir a Foucault um eu persistente e proposital, habitando um e o mesmo corpo ao longo de sua vida mortal, respondendo mais ou menos consistentemente por suas ações e atitudes aos outros, bem como a si mesmo, e entendendo sua vida como uma busca teleologicamente estruturada (ou, em francês, *recherche*)” (MILLER, 1993, p. 7, tradução nossa). – “A preface is not the place to grapple with the many complex issues raised by Foucault’s views on such matters. It is enough to say that, in the end, I was forced as ascribe to Foucault a persistent and purposeful self, inhabiting one and the same body throughout his mortal life, more or less consistently accounting for his actions and attitudes to others as well as to himself, and understanding his life as a theologically structured quest (or, in French, *recherche*)” (MILLER, 1993, p. 7). É preciso não perder de vista o fato de que a biografia de Foucault escrita por James Miller é parte importante de uma discussão que envolve a recepção do pensamento de Foucault no Estados Unidos – bem como às reações surgidas a essa penetração –, tal como aponta Didier Eribon em *Foucault e seus contemporâneos* (1996), precisamente nos dois primeiros capítulos desse trabalho, quais sejam: *Foucault e a homossexualidade* (p. 15) e *A crítica e seus monstros* (p. 45). Não é o caso de se enveredar, aqui, nessas trilhas que envolvem tanto as possíveis relações entre vida e obra, bem como o método para dar conta dessas relações sem recorrer a reducionismos. Tal investida pode ser realizada em pesquisas futuras que cotejem diversas abordagens biográficas de Foucault. Em todo caso, como esses aspectos não deixam de estar presentes nessa pesquisa, é válido destacar a qual tipo de abordagem procuro me alinhar já que opto por me distanciar da leitura de Miller. Desse modo, é possível, mais uma vez, se remeter aos trabalhos de Didier Eribon. O referido livro, *Foucault e seus contemporâneos* (1996), é mobilizado a partir de algumas críticas e debates resultantes de um trabalho anterior: a biografia *Michel Foucault, 1226-1984* (1990), de 1989. Para se esquivar do suposto paradoxo de biografar um intelectual conhecido pelas incisivas críticas feitas à noção de autor, a materialidade de suas produções e a rede de relações nas quais ele se inseria é utilizada por Eribon como ponto de apoio, isso porque, “Foucault não podia se isolar da sociedade em que vivia. Ele, como todo mundo, foi forçado a cumprir as ‘funções’ que descreveu. Então ele assinou seus livros e fez conexões entre eles com uma coleção de prefácios, artigos e entrevistas, procurando demonstrar a coerência desta obra ou mostrar a dinâmica de sua pesquisa de uma etapa a outra [...] Michel Foucault,

capitanear uma série de invectivas responsáveis por elidir a soberania do sujeito junto à história, dando, com isso, sua parcela de contribuição em um suposto movimento que reduz a migalhas a nossa acalentada razão histórica – que, para alguns, ao que parece, sempre gozou de uma pretensa coesão e linearidade e, agora, perfaz uma miríade de histórias que não mais se reconduzem a um mesmo centro gravitacional¹⁸³ –, Dosse constrói uma leitura que busca enfatizar um caminho linear e em direção a um ponto final que, diferentemente de Miller, não está necessariamente pré-estabelecido, mas, antes, manifesta-se pouco a pouco em um trajeto que teria sido marcado por algum tipo de culpa que, por sua vez, ansiava por uma expiação. Nesse sentido, de acordo com Dosse (1994b), a questão do sujeito, tal como articulada por Foucault na década de 1980, seria uma pauta voltada a uma ausência, um inacabado, uma vez que

remete ao não dito de Foucault, à sua busca desesperada e urgente de uma ética, de uma ascese espiritual compensatória de um desprendimento próximo de seu corpo, de uma libertação da culpabilidade mortífera que o habita, e de uma reconciliação final consigo mesmo (pg. 389).

em suma, é um autor. Ele produziu uma obra que tem sido objeto de comentários” (ERIBON, 1991, p. ix, tradução nossa) – “Foucault could not isolate himself from the society in which he lived. He, like everyone else, was forced to fulfill the “functions” he described. So he signed his books and made connections among them with a collection of prefaces, articles, and interviews, endeavoring to demonstrate the coherence of this oeuvre or to show the dynamics of his research from one stage to the next [...] Michel Foucault, in short, is an author. He produced an oeuvre, which has been subject to commentary” (ERIBON, 1991, p. ix). Como Eribon afirma posteriormente, o objetivo do livro era “devolver à obra de Foucault a sua história. Essa tarefa passava pela reconstituição de sua vida, de sua carreira, das situações políticas, culturais, intelectuais e institucionais nas quais ele evoluiu” (ERIBON, 1996, p. 24). Assim, Eribon pode aduzir o problema da relação vida e obra de outra maneira, menos devido a alguma impossibilidade operacional implicada na crítica de Foucault à noção de autor, ou a algum impasse provocado por seus múltiplos deslocamentos, o que levaria a certa paralisia na tentativa de abordá-lo, do que às múltiplas posições ocupadas por ele ao longo de sua trajetória, como nos termos que Eribon parafraseia de Georges Dumézil: “ele usava máscaras, e estava sempre as trocando” (ERIBON, 1991, p. xi, tradução nossa) – “he wore masks, and he was always changing them” (ERIBON, 1991, p. xi). Para evitar que essas múltiplas máscaras fossem conduzidas a um mesmo epicentro, a um mesmo *Eu (Self)*, tal como faz Miller, Eribon constrói transversais a jusante que cortam a continuidade estabelecida nos limites entre os anos de nascimento, 1926, e morte, 1984, e apresenta diferentes momentos da trajetória de Foucault, com dinâmicas e evoluções próprias, mas que se entrecruzam de alguma maneira. Ademais, a construção de cada um desses cortes apresenta o claro intuito de apresentar Foucault como um intelectual que, à sua maneira, se insere na cena intelectual francesa. Motivo este que faz com que Jean-François Sirinelli (1991) aponte a biografia intelectual de Foucault construída por Eribon como uma filigrana nesse vasto panorama, o que respalda a sua utilização como apoio para o desenvolvimento dessa pesquisa.

¹⁸³ Tais considerações são desenvolvidas, principalmente, em *A história em migalhas: dos Annales à Nova História* (1992), onde podemos encontrar as seguintes afirmações: “A consciência de si dissolve-se no discurso-objeto, na multiplicidade de histórias heterogêneas. Michel Foucault procede à decomposição da história em uma constelação que se tornou grosseira e desumanizada” (p. 184); ou, ainda: “Ao desafio durkheimiano do começo do século [XX] a história dos *Annales* respondeu com a destruição dos três ídolos – biográfico, político e factual – da história historicizante. Ao desafio de Claude Lévi-Strauss, nos anos 50, os *Annales*, com Fernand Braudel, conceituaram a longa duração como linguagem capaz de unificar as ciências sociais, e nos anos 70, a obra de Michel Foucault permitiu acabar a decomposição histórica a partir de configurações parciais, regionais e provisórias do saber” (p. 251, *itálicos do autor*).

Mesmo perseguindo o caminho a jusante, a construção de uma generalização absoluta a respeito do pensamento de outrem acaba corroborando uma suspeita de matizes kantianas que, aqui, não se busca obliterar em função de um pretenso olhar neutro: a de que os limites de determinadas sínteses revelam o reflexo turvo do sujeito que as realiza, bem como suas expectativas, anseios e predileções. Isso é notório quando os adjetivos – como *desesperada*, *urgente*, *espiritual* e *mortífera* – são aqueles que constroem o arremate do argumento. Seria escusado retornar a tais questões se elas ainda não reverberassem de alguma maneira, como um diapasão para alguns posicionamentos que, assim como Dosse, visam estabelecer as divisas entre aquilo que apetece ou não a todo um campo de trabalho¹⁸⁴. Aquilo que foi dito não pode ser esquecido, senão ao preço de que leituras vis e argumentos insólitos continuem, ainda, a se repetir, seja por neófitos, entusiasmados com os clichês de seus mestres, ou por mestres que, na ânsia de afastar tudo aquilo que julga impertinente para seus próprios desígnios, valem-se de tais recursos que, afinal, nada mais são do que a métrica que demarca a distância que eles mantêm em relação a determinados escritos.

É curioso notar que, mesmo entre aqueles que compreendem um pensamento por uma simples ótica progressiva, chega-se o momento inevitável de forjar um limite para a evolução do sistema; limite este que legitima a ordem do sistema ao conectá-lo com um ponto de exaustão e saturação: a culpa de Foucault; a loucura de Nietzsche; a senilidade de Kant...

E, mais uma vez, o Gato de Cheshire dá as caras: “- Será esse *mesmo* o caminho?”.

A partir da leitura que afirma uma evolução linear por entre os trabalhos de Foucault, se perde de vista o fato de que os domínios do *saber*, *poder* e *ética*, mais do que adstritos cada qual à sua década e submetidos a uma causalidade cronológica e progressiva, se entrecruzam de maneira complexa ao longo de sua trajetória. Mais do que evoluções, talvez, seria possível pensarmos, na esteira de Antonio Negri (2016), em *funções lineares*¹⁸⁵, isto é: cada trabalho de Foucault, entendido enquanto o mapeamento do presente em que ele se encontrava inserido, apresenta-se como um valor real que, por sua vez, gera outro valor real que, apesar de possuir certo grau de derivação em relação a seu anterior, se distribui sobre um novo plano e circula em função de outros problemas, ou seja, perfaz uma nova singularidade que pode carregar, ou não, alguns dos componentes que foram formulados em reflexões anteriores. Mais do que um

¹⁸⁴ Acerca das múltiplas práticas de exclusão que constituem o jogo entorno de um campo de conhecimento, conferir a reflexão de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2019), intitulada *O caçador de bruxas: Carlo Ginzburg e a análise historiográfica como inquisição e suspeição do outro*.

¹⁸⁵ Vale ressaltar que, aqui, opero uma torção. Isso porque, Antonio Negri não utiliza a noção de *função linear* em uma reflexão acerca da obra, *per se*, mas, antes, como uma ferramenta advinda da utilização do pensamento de Foucault na construção de uma leitura voltada para nossa atualidade.

sentido oculto, a compreensão ou interpretação de cada trabalho, como um momento específico, ou, ainda, jogando com os termos usados acima, como uma *função derivada*¹⁸⁶, requer, a construção de uma ênfase ao conjunto de relações históricas que envolvem o próprio discurso de Foucault¹⁸⁷.

Seria o caso, então, de não compreender termos como linearidade, continuidade e unidade como equivalentes de coerência, esta, por sua vez, tal como destaca Judith Revel (2014a), presente no assíduo enfrentamento realizado em relação ao predomínio dos primeiros termos:

Se tentarmos entender Foucault de acordo com uma lógica diferente, poderemos restaurar a seu trabalho uma espécie de coerência não linear; melhor ainda, uma coerência devida precisamente à crítica da linearidade, à rejeição da identidade, à vontade de não produzir unidade¹⁸⁸ (p. 30, tradução nossa).

Como Foucault combateu, se esquivou ou evitou os universais, a linearidade, a identidade, a unidade e a continuidade em qual ou tal momento de sua trajetória? Em torno de diversos focos, há a coerência de uma postura que se atualiza e se diferencia, pois, devido a variação das lutas em que ela se implica contra essas noções e várias outras que delas se desdobram; lutas produzidas por meio de trabalhos críticos e interventivos, que, por sua vez, estão vinculados à leitura e ao mapeamento das forças que constituem um presente, uma ordem da atualidade. Quanto a isso, é possível, então, fazer eco às considerações de Tomás Prado (2018) que, ao se atentar para o constante jogo de ressignificações a que Foucault submete seus escritos, principalmente quando os trata sob um olhar retrospectivo, afirma:

Sem analisar comparativamente as obras e suas versões, seria difícil reconhecer, nas análises históricas de Foucault, estruturas que organizam a sua própria inteligibilidade, e esta se apresentaria mais lacunar. A despeito do que o filósofo afirma nas revisões e defesas que posteriormente realiza do seu trabalho, este em si mesmo nos ensina a, em vez de optar por um ou outro procedimento, manter ambos em vista – a inteligibilidade das estruturas da linguagem e o olhar sobre as positivities do discurso (p. 103).

¹⁸⁶ A *função derivada* pode ser entendida como um ponto específico, singular, no trajeto que estabelece a linha evolutiva de uma *função linear*, onde um valor real é responsável por gerar outro valor real. A ideia de derivação é usada por Deleuze (2005), por exemplo, para explicar a questão que envolve a subjetividade e subjetivação no pensamento de Foucault, conferir: *As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)* (p. 101).

¹⁸⁷ Como sublinha Thiago Fortes Ribas (2017), “é somente analisando as batalhas em que elas produzidas que suas armas conceituais apresentam sua funcionalidade e seus nexos, podendo ser utilizadas coerentemente em contextos diferentes, desde que compreendidas no contexto de sua emergência” (p. 27).

¹⁸⁸ “Si tratamos de comprender a Foucault siguiendo una lógica distinta, es posible que le restituyamos a su trabajo una especie de coherencia no lineal; mejor aún, una coherencia debida precisamente a la crítica de la linealidad, al rechazo de la identidad, a la voluntad de no producir unidad” (REVEL, 2014a, p. 30).

Desse modo, é possível pensar em temas transversais, ou, ainda, em camadas, como sugere Prado (2018)¹⁸⁹. Quanto a estas últimas, se elas não suplantam a divisão tripartite dos textos de Foucault ao menos colocam em perspectiva a possível rigidez que haveria entre cada um dos três diferentes domínios explorados por ele: a ética, comumente circunscrita aos textos da década de 1980, pode, então, ser problematizada como um elemento presente desde *História da loucura na idade clássica*, tal como faz Nelson Matos de Noronha (2000); a política tema que normalmente é compreendido como fruto dos trabalhos desenvolvidos na década de 1970, revela sua função já no âmago dos trabalhos da década de 1960, como demonstram os trabalhos de Carlos Eduardo Ribeiro (2009), Gary Gutting (2016b), Thiago Fortes Ribas (2017) e Gérard Lebrun (1992); o problema acerca da produção da verdade, suas condições e limites, deixa de ser entendido como exclusividade do chamado período arqueológico, em sua ênfase à questão do saber, para ser compreendido enquanto *um* fio vermelho que perpassa por todos os textos de Foucault como um mote que, entretanto, não deixa de se modificar, como apontam César Candiotto (2010) e Frédéric Grós (2004); e, por fim, o tema do sujeito longe de ser tratado como um ato derradeiro para onde o pensamento de Foucault se encaminharia, tal como insiste Dosse, se apresenta como *outro* possível fio vermelho quando relacionado a temas como a história, o corpo e a liberdade como nos mostram os trabalhos de Marcos de Camargo Von Zuben (2010), Maurício Júnior Rodrigues da Silva (2015) e o já citado texto de Alexandre Filordi de Carvalho (2007).

Diante da complexidade que envolve cada uma dessas linhas de forças, seja naquilo que representa a singularidade de cada uma delas ou, então, nas condições que permitem que elas se relacionam entre si, seria possível, até mesmo, retomar certa visão de conjunto. Senão mesmo reestabelecer a ideia de sistema. Nesse caso, se estamos distantes de uma leitura do pensamento de Foucault nos termos de uma linearidade progressiva, cujas consequências rebatem tanto em uma abordagem a jusante quanto a montante, isso não quer dizer que, ao sugerir uma retomada da noção de sistema, a saída seja a afirmação de uma arquitetônica pré-estabelecida. Trata-se, antes, de entender a ideia de sistema como uma concatenação possível, e sempre recomeçada, dos diferentes domínios a que Foucault se debruça.

É Diogo Sardinha (2011a) quem aponta para essa direção. Em *Ordre et les Temps dans la philosophie de Michel Foucault* [*Ordem e tempo na filosofia de Michel Foucault*] a noção de ordem apresenta duas faces conectadas: diz respeito à maneira pela qual os estudos de Foucault operam, junto a um plano imanente, uma hierarquia das relações que formam um

¹⁸⁹ “Em vez de pressupor uma obra em constante aperfeiçoamento, é preciso investigar tais reviravoltas e descobrir qual experiência de pensamento foi encoberta pelas novas camadas de pesquisa” (PRADO, 2018, p. XIV).

determinado conjunto, de modo a indicar, a partir daí, quais delas adquirem, em determinado momento histórico, o *status* de superfície ou de profundidade – e trata-se de indicar também da maneira como se dá as transformações nesses diferentes conjuntos. A partir dessa preocupação, reiterada por Foucault ao longo de sua trajetória de diferentes maneiras, teríamos, então, aquilo que diz respeito à ordem de seu pensamento propriamente dito – sistema este que atinge seu lume na década de 1980. Os trabalhos de Foucault, desse modo, se debruçam a determinados *objetos* (loucura, ciências humanas, punição, sexualidade) que, por sua vez, são articulados em função de diferentes campos de estudos, especificamente, de três *domínios* da experiência (Saber, Saber-Poder e Ética). Com efeito, se um objeto é o ponto de encruzilhada privilegiado para a análise de um domínio em específico, isso não significa que ele não possa surgir atrelado a outro e, por isso, abordado por outro viés, mobilizado por outros problemas e investido por diferentes apostas. Quando articulados entre si nos últimos textos de Foucault, por uma sistematicidade estabelecida *a posteriori*, vale ressaltar, tais domínios obedecem a uma nova lógica e passam a ser compreendidos como três eixos intrincados (epistemológico, político e ético) que especificam nossa experiência como sujeitos de uma atualidade sob o trabalho crítico de uma *Ontologia histórica de nós mesmos*.

Toda a análise de Sardinha (2011a) é empreendida a partir dos principais livros de Foucault, isto é, suas obras monográficas. E para não recair nas malhas de um sistema único e absoluto, a sistematicidade reivindicada tardiamente por Foucault seria mais bem compreendida, de acordo com Sardinha (2011a), se cotejada não como aquela responsável por estabelecer uma totalidade (*das All*), mas, antes, um conjunto (*das Ganze*)¹⁹⁰. Se, por um lado, os três eixos se intrincam, por outro lado, isso não diz respeito a uma relação estabelecida em função de uma finalidade superior e exterior e que garantiria, entre eles, uma mesma unidade; trata-se, antes de um todo coerente cujo estabelecimento se dá a partir de uma afinidade estrutural entre os domínios do Saber e do Saber-Poder que, por sua vez, quando mobilizados e articulados pelo domínio da Ética, são introduzidos nos termos de um *jogo*, precisamente um *jogo livre*. Isso porque,

¹⁹⁰ A argumentação de Sardinha, vale ressaltar, se desenvolve a partir de um diálogo com o pensamento de Kant, especificamente com as considerações desenvolvidas em *Crítica da faculdade de julgar* (2016c), sem que, para tanto, deixe de indicar as notórias diferenças entre os objetivos de Kant e de Foucault: “A Crítica kantiana é concebida desde o início em vista de um sistema, enquanto em Foucault a preocupação com a coerência sintética vem apenas no final. Ainda mais revelador de suas diferenças é o fato de que a arquitetura [de Kant] pensa a afinidade e finalidade juntas, enquanto Foucault admite apenas a primeira” (SARDINHA, 2011a, p. 215, tradução nossa) – « La Critique kantienne est dès le départ conçue en vue d’un système, alors que chez Foucault la préoccupation d’une cohérence synthétique n’arrive qu’à la fin. Autrement plus révélatrice de leurs différences, l’architecture pense l’affinité et la finalité ensemble, tandis que Foucault n’admet que la première » (SARDINHA, 2011a, p. 215).

primeiramente, nenhum dos domínios exerce definitivamente a primazia sobre os outros, mas todos eles se encaixam em diferentes proporções em cada forma de experiência estudada. Assim, às vezes é o conhecimento que exerce a primazia na relação, outras vezes, o poder, e em outras, ainda, a ética. É isto que Foucault quer dizer quando afirma que a “importância relativa desses três eixos nem sempre é a mesma em todas as formas de experiência”. Em segundo lugar, o jogo é livre na medida em que suas regras estão sempre sujeitas a mudanças, ou mesmo, à substituição por outras, e, portanto, o resultado de sua aplicação permanece indefinidamente aberto. Em suma, o enredamento indica uma atividade regulada, que, por sua vez, pode ser contabilizada. Por outro lado, esta atividade é livre, pois ocorre dentro de uma estrutura na qual vários elementos competem constantemente pela primazia, e as próprias regras do jogo podem ser alteradas durante o jogo. O jogo atravessa e põe em movimento os principais domínios de experiência¹⁹¹ (SARDINHA, 2011a, p. 211, tradução nossa).

Nesses termos, mais do que um todo sem fissuras capaz de tudo abarcar, o sistema diz respeito a

um conjunto de partes que não esgotam o espaço de conhecimento possível e que, até mesmo, abrem esse conhecimento para uma busca infinita, uma busca que não é só *sem fim*, mas também *sem outra finalidade* que não seja mostrar o que somos a cada momento e o que estamos nos tornando¹⁹² (SARDINHA, 2011a, p. 219, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Essa sistematicidade sem fim, ou sem finalidade, fruto de um trabalho crítico em relação aos limites de nossa atualidade (e, por conseguinte, de nós mesmo); essa tarefa que pode e deve ser infinitamente recomeçada, inocula, portanto, a liberdade no interior do sistema. Trata-se de um sistema aberto, ou ainda, um sistema que, quando acionado, opera uma pulsação – sístoles e diástoles; trata-se, pois, de irrigar um determinado espaço com o fluxo do devir e, em um movimento de abertura e fechamento de suas comportas, afirmar, simultaneamente, as funções de desconstrução e de criação que são, pois, inerentes à vida; trata-se, com isso, e em suma, de efetuar um trabalho crítico que, primeiramente, efetiva “uma destruição de nosso passado, que

¹⁹¹ « [...] premièrement, aucun des domaines n'exerce définitivement la primauté sur les autres, mais ils s'accordent tous selon des proportions différentes dans chaque forme d'expérience étudiée. Ainsi, c'est parfois le savoir qui exerce la primauté dans la relation, d'autres fois le pouvoir, d'autres fois encore l'éthique. C'est ce qu'entend Foucault lorsqu'il affirme que « l'importance relative de ces trois axes n'est pas toujours la même dans toutes les formes d'expérience ». Deuxièmement, le jeu est libre en ce que ses règles sont toujours susceptibles d'être modifiées, voire remplacées par d'autres, et que par conséquent le résultat de leur application demeure indéfiniment ouvert. En somme, l'intrication indique une activité réglée, dont il est donc possible de rendre compte. En revanche, cette activité est libre, puisqu'elle se déroule dans un cadre à l'intérieur duquel des éléments divers se disputent constamment la primauté et que les règles du jeu peuvent elles-mêmes être modifiées en cours de partie. Le jeu traverse, et il met en mouvement, les grands domaines de l'expérience » (SARDINHA, 2011a, p. 211).

¹⁹² « [...] d'ensemble de parties qui n'épuisent pas l'espace de la connaissance possible et qui ouvrent même cette connaissance à une recherche infinie, recherche non seulement *sans fin*, mais aussi *sans autres finalité* que celle de montrer ce que nous sommes à chaque moment et ce que nous devenons » (SARDINHA, 2011a, p. 219, *itálicos do autor*).

agora aparece como um conjunto de condições contingentes e historicamente determinadas”¹⁹³, e, por conseguinte, após desestabilizar a pretensão de universalidade e necessidade envolta na insistência (ou presença) desse passado, efetiva uma forma singular de emancipação:

Ao submeter o passado a uma crítica radical, [a crítica] dá uma forma inesperada aos “fardos da história”, não para negá-los, mas para circunscrevê-los. [...] Definitivamente, a sistematicidade ontológico-crítica é bem diferente de uma arquitetônica clássica. O jogo em que ela se encontra é aberto e infinito, e assim constitui o princípio de funcionamento, mas também de compreensão, da dinâmica da experiência, o todo é mais do que a soma das partes: a intrincação obedece a uma lógica própria. Mas se as regras do jogo são uma questão de disputa, então nem tudo é resolvido com antecedência, mas há espaço para o exercício da liberdade. Esta liberdade torna possível tanto as diferentes formas de exercer o poder quanto as múltiplas formas de trabalhar sobre si mesmo e sobre nós¹⁹⁴ (ibid., p. 231, tradução nossa).

Se o sistema de Foucault é finito, já que articulado por três eixos bem definidos, o jogo que imanta sua sistematicidade é infinito. E penso que poderíamos, até mesmo, levar essas considerações de Sardinha adiante, isto é: a cada vez que o sistema é (re)montado, invariavelmente, as linhas que dizem respeito ao nosso presente nele são inseridas; se os fragmentos descontínuos do arquivo-Foucault remetem a um passado, sua ordem só pode ser (re)feita e (re)atualizada em nosso presente, que costura tais fragmentos e, com eles, tecem uma nova trama. Recomeçamos o jogo, infinitamente. Ao custo de que, em cada (re)organização, acabamos por afastar Foucault dele próprio, mas também nos afastamos de nós mesmos e do presente de onde iniciamos nossa leitura. Nesse sentido, é possível fazer eco às considerações de Réal Fillion (2012) que ressaltam a liberdade, indefinida de maneira prévia, como história, isto é, como um trabalho histórico constante, ininterrupto e sempre recomeçado:

Penso que uma tradução mais apropriada de “*indéfini*” é *indeterminado* em vez de *indefinido*, no sentido de que é um tipo de trabalho que deve ser retomado sempre de novo, que não tem prazo ou fim, que é em estar

¹⁹³ « [...] une destruction de notre passé, qui apparaît dorénavant comme ensemble de conditions contingentes et historiquement déterminées [...] » (SARDINHA, 2011a, p. 230).

¹⁹⁴ « [...] en soumettant le passé à une critique radicale, elle donne une forme inattendue aux « pesanteurs de l’histoire », non pas pour les nier, mais pour les circonscrire. [...] En définitive, la systématique ontologico-critique est bien différente d’une architectonique classique. Le jeu dans lequel elle se trouve est ouvert et infini, et il constitue par là le principe de fonctionnement, mais aussi de compréhension, de la dynamique de l’expérience, l’ensemble est plus que la somme de ses parties : l’intrication obéit à une logique qui lui est propre. Mais si les règles du jeu constituent une matière de dispute, alors tout n’est pas réglé d’avance, mais il y a de la place pour l’exercice la liberté. Cette liberté rend possible tant les différents modes d’exercice du pouvoir que les chemins multiples du travail sur soi et sur nous » (SARDINHA 2011a, p. 231).

indeterminadamente engajado que nossa liberdade se manifesta, por mais fugaz que seja¹⁹⁵ (p. 388-389, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Junto a esse reestabelecimento da noção de sistema, se viabiliza, ainda, uma visão panorâmica e um certo afastamento que, entretanto, não equivale a uma pretensa neutralidade e, por consequência, maior grau de exatidão: trata-se, tão-só, de uma tentativa de ampliar a abrangência de um campo de visão ciente de que, quanto maior a distância, nos tornamos menos sensíveis a diferentes nuances e matizes referentes a cada momento. Trata-se de um movimento primeiro, de leitura, que coteja o arquivo-Foucault e identifica algumas das possíveis regularidades provenientes entre seus termos e suas concatenações possíveis, para, em seguida, acompanhar o trajeto e a dinâmica própria de cada intensidade estudada, isto é, o jogo de rupturas, permanências e articulações que podemos engendrar por entre cada uma delas.

Como sublinha Judith Revel (2014a), Foucault se encontra com a coerência de um pensamento do descontínuo na medida em que fez de seu próprio pensamento um campo de experimentação para descontinuidades. Trata-se, pois, de uma noção que não somente expressa sua concepção de história como também perfaz uma prática constantemente reiterada e reatualizada ao longo de sua trajetória e em seus diversos escritos. Ademais, na medida em que tais escritos podem ser compreendidos como descontínuos entre si a questão de como organizá-los vem à tona novamente a cada vez que, nos limites de uma determinada atualidade, esse arquivo é mobilizado e em função de novos problemas.

Diante disso, penso que, talvez, a questão não é necessariamente o caminho que construímos, *mas o modo como o trilhamos*; a questão é, pois, acerca de *como se movimentar*. As saídas dependem, pois, de onde queremos chegar e estão longe de serem unificadas. Tal como nos adverte Orlandi (2008), “nosso presente comprova o que talvez esteja embutido em qualquer dimensão do tempo: que a vastidão do nosso campo problemático não cabe numa única escolha” (p. 152). Entre as coerências possíveis que verificamos, *a posteriori*, e que correspondem ao ponto de onde nos fixamos para observar, ao olhar panorâmico que ele proporciona e à verificação da possibilidade dessas coerências, ou ainda, o modo de transformação particular que cada uma delas implica, é possível instaurar, pois, um movimento pendular que coteja o arquivo-Foucault tanto a jusante quanto a montante, onde cada uma dessas perspectivas pode ser mais ou menos intensa em relação à outra, mas sem anularem de todo. Se, por um lado, as leituras realizadas à montante permitem uma visão ampla e voltada

¹⁹⁵ “I think a more appropriate translation of ‘*indéfini*’ is *indefinite* rather than *undefined*, in the sense that is a kind of work that must be taken up ever anew, that it has no term or end, that it is in being indefinitely engaged that our freedom manifests itself, however fleetingly” (FILLION, 2012, p. 388-389, *itálicos do autor*, tradução nossa).

aos sedimentos que permitem uma inteligibilidade de algum tema ou problema junto aos escritos de Foucault em função de uma sistematicidade possível, elas encontram seus limites, no entanto, quando constroem, a partir daí, um sistema unitário por entre tais escritos, algo que não se sustenta junto à proposta histórico-filosófica de Foucault. O mesmo acontece quando os resultados advindos de uma leitura a jusante são fixados como um ponto de chegada pré-disposto: independente da diacronia que o percorre, chegar-se-á sempre ao fim já esperado.

Uma vez comentadas algumas das implicações que a noção de descontinuidade possui tanto na concepção de história de Foucault quanto na constituição de seu arquivo – e, consequentemente nas possibilidades de abordá-lo – torna-se possível perseguir, agora, algumas de suas recorrências junto aos escritos de Foucault. Para tanto, é possível perseguir essas aparições em sua diacronia a fim de que, assim, seja possível acompanhá-las em suas múltiplas e singulares manifestações. Se a descontinuidade está implicada na prática de pensamento de Foucault é razoável pensarmos, também, que ela ressoa em sua prática de escrita, e não somente em seus principais livros, mas em quaisquer outras produções textuais. Desse modo, voltando-me a um conjunto de escritos onde a noção de descontinuidade é efetivamente mobilizada por Foucault, considero importante não perder de vista a materialidade e a cronologia desses textos, enfatizando, assim, não somente a singularidade de composição de cada um deles, ou ainda, o modo como a noção de descontinuidade opera junto a eles, como também os deslocamentos decorrentes nas formas de inteligibilidade atinentes ao contexto intelectual em que cada um se vincula¹⁹⁶ - nesse caso, menos para demarcar uma série progressiva e linear do que um trajeto cujo desdobramento seja responsável por deslindar diversas diferenciações.

¹⁹⁶ Tal como argumenta Prado (2018): “Quando não estabelecemos, como modelo de leitura, a linearidade progressiva e tampouco a forma arquitetônica concebida de antemão, ou o recorte do momento de especial luminosidade que se estenderia sob a vastidão passada e futura da obra, atendo-nos ao que diz o texto no momento em que ele foi escrito e às relações imanentes – muitas vezes conflituosas entre os mesmos –, melhor nos posicionamos para a descoberta de novos aspectos de uma obra; para a ampliação de seu universo” (p. XIV).

2. A DESCONTINUIDADE E O TEMPO: O HERACLITISMO DE FOUCAULT

*Ser como rio que deflui
Silencioso dentro da noite.
Não temer as trevas da noite.
Se há estrelas nos céus, refleti-las.
E se o céu se peja de nuvens,
Como o rio as nuvens são água,
Refleti-las também sem mágoa
Nas profundidades tranquilas.*

(Manuel Bandeira, *O rio*)

2.1. Devir, história, (des)continuidade

Ao assumir como tarefa o estabelecimento de um diagnóstico acerca daquilo que passa, Foucault se distancia da função, comumente atribuída à filosofia, de apontar para supostas essências imutáveis e contínuas, universais e necessárias, que especificariam e fundamentariam a razão humana em sua relação com o mundo¹⁹⁷. Assim, o presente a que ele se debruça não é enredado nos termos de um distante pertencimento, de um longo fio evolutivo, mas, antes, é abordado por meio da distinção de sua radical singularidade, descontínua, portanto, em relação ao passado: “qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?”¹⁹⁸ (FOUCAULT, 2000a, p. 337). Mais atenta ao movimento do que à inércia, às transformações do que às persistências, tal perspectiva afirma a realidade, bem como os jogos de verdade atinentes a ela, como impermanente e em constante modificação. *Aquilo que, hoje, é*, não diz respeito a um desdobramento necessário e determinado *daquilo que foi*, e se Foucault se volta a todo um conjunto de elementos estruturados de um determinado passado, isso deve menos a uma tentativa de ressaltar uma linearidade a partir desses elementos do que a um esforço de ressaltar os limites que nos separam e nos afastam desse *mesmo* passado; em outros termos, os limites que nos apontam que esse passado, do qual julgamos – senão, reivindicamos – sermos herdeiros definitivamente já morreu.

Em certo sentido, é provavelmente por isso que me interesso pelo passado. Não me interesso, de modo algum, pelo passado para tentar fazê-lo reviver, mas sim porque ele está morto. Não há aí nenhuma teleologia de ressurreição,

¹⁹⁷ *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui”* : “Le philosophe a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement. Il a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe » (FOUCAULT, 2001a, p. 609).

¹⁹⁸ *Qu’est-ce que les Lumières?*: « [...] quelle différence aujourd’hui introduit-il par rapport à hier ? » (FOUCAULT, 2001b, 1383).

mas, isto sim, a constatação de que esse passado está morto. É a partir dessa morte que se pode dizer dele coisas absolutamente serenas, completamente analíticas e anatômicas, não dirigidas a uma possível repetição ou ressurreição. Por essa razão também, nada está mais longe de mim que o desejo de encontrar no passado o segredo da origem (FOUCAULT, 2016a, p. 48)¹⁹⁹.

No entanto, nos relacionamos com a morte. E a realização de um trabalho histórico de separação e diferenciação entre instâncias temporais implica que, de alguma maneira, o passado encontra-se incidindo e insistindo, por vezes com sua viva morbidez, sobre o presente. Como sublinha Ernani Chaves:

nessa perspectiva o passado não está morto, mas também não pode ser ressuscitado tal como ele foi. Um passado vivo é aquele que nos interpela a todo instante, mesmo que ele sempre se apresenta de forma lacunar, de tal modo que sem essa interpelação, não há nenhuma possibilidade de entendermos nosso presente. [...] [Por sua vez], o “atual” não coincide, necessariamente, com o “hoje”. Assim sendo, quando Foucault, em uma entrevista da década de 1970, afirma que seu objetivo é entender “o presente que hoje somos”, “presente” aí quer dizer exatamente a conjunção entre o passado que não está morto e as questões que enfrentamos no hoje, que exigem de nós uma tomada de posição (CHAVES apud RODRIGUES, 2016, p. 10).

Desse modo, uma vez estabelecido nos termos de sua singularidade, são criadas condições para que o presente se desvencilhe das linhas de forças oriundas do passado que, mesmo morto, se estendem sobre ele, se repetem – ainda que se diferenciando – e insistentemente o interpelam. Em um mesmo movimento, o trabalho de reconhecimento daquilo que somos em um dado presente, que, por sua vez, implica em uma segmentação e separação em relação à compleição viva de um passado morto que se estende sobre esse mesmo presente, abre também a possibilidade de nos liberarmos desse mesmo presente em direção, por conseguinte, a algo distinto daquilo que somos; em outros termos, abre a possibilidade de nos transformarmos menos em função de um passado e um presente pré-estabelecidos do que em direção a um porvir que, *a priori*, é indeterminado.

De maneira um tanto enigmática, Gilles Deleuze sugere que “sempre houve um heraclitismo em Foucault mais profundo do que em Heidegger, pois, afinal, a fenomenologia é pacificadora demais, ela abençoou coisas demais” (DELEUZE, 2005, p. 120)²⁰⁰. Não é o caso de aprofundar aqui esse contraponto que Deleuze ressalta em relação à fenomenologia, trata-se

¹⁹⁹ Trecho da entrevista intitulada *O belo perigo*, de 1968.

²⁰⁰ Comentário presente no texto intitulado *As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)*. (DELEUZE, 2005).

de um tema devidamente debatido²⁰¹ e, por isso, talvez seja a face já iluminada de sua sentença. Gostaria de me voltar, antes, a aquilo que ela apresenta de mais opaco: o suposto heraclitismo de Foucault – somente sugerido, vale lembrar; com ele, Deleuze estabelece um ponto de coagulação que permite tomar os três diferentes momentos do pensamento de Foucault sobre o *ser* enfatizando a dimensão histórica e transformativa que perfaz a cada um deles:

O Ser-saber é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciável em *determinado momento*, e a luz e a linguagem não são separáveis da “*existência singular e limitada*” que têm *sobre determinado estrato*. O Ser-poder é determinado nas relações de forças, as quais passam, elas próprias por singularidades variáveis conforme a *época*. E o si, o ser-si, é determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos *locais por onde passa a dobra* (os gregos não tem nada de universal) (DELEUZE, 2005, p. 122, *itálicos nossos*).

O *insight* não avança no sentido de evidenciar se essa postura de Foucault, que se nega a afirmar os núcleos de experiência que ele investiga em função de uma determinação universal, teria ou não algum ponto de contato direto com os fragmentos de Heráclito. Se levarmos em consideração que em seus textos, salvo uma única exceção²⁰², Foucault praticamente não faz

²⁰¹ Conferir, nesse sentido, os trabalhos de Marcos Nalli, especificamente o artigo *Foucault: um fenomenólogo malgré-lui* (2006a) e o livro *Foucault e a fenomenologia* (2006b), o artigo de Todd May (2016) *A relação de Foucault com a fenomenologia*, e o livro *The early Foucault* de Stuart Elden (2021).

²⁰² Me refiro à introdução de 1954 redigida para a tradução francesa de *Le Rêve et l'Existence*, livro do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger. Oriunda de um contexto intelectual marcado pelos estudos de psicologia de Foucault e por sua relação com o pensamento fenomenológico, preocupado em questionar o privilégio tradicionalmente concedido à consciência vígil, e em se contrapor à dualidade e ao desnível edificado pelo discurso da psicanálise entre sono e vigília, Foucault busca tratar ambas como forças ambivalentes. Com efeito, o estado de consciência que nos caracteriza enquanto estamos despertos não seria responsável por estabelecer um conhecimento mais legítimo acerca de nossa relação com o mundo. Para tanto, sono é compreendido como aquele que também possui um mundo que lhe é próprio, nem mais e nem menos inferior que a seu oposto; Sono-Vigília são tratados como um binômio, de modo que o sonho, por sua vez, não conduz à manifestação de desejos inconscientes – como aquilo que trai o sentido e que, portanto, deveria ser interpretado de modo a trazê-lo novamente à tona –, mas, antes, em termos que o dispõe a partir de um jogo com a consciência. Na única menção diretamente feita a Heráclito ao longo de todos os seus escritos, vemos Foucault inserindo o pré-socrático em uma longa linhagem de pensamento responsável por compreender o sonho para além dos limites de uma tal psicologia. Mediado pela leitura de Binswanger, Heráclito é mobilizado como aquele que busca abordar, justamente, essa alegada diferença complementar entre vigília e sono: o primeiro remete-se a um mundo de conhecimento, objetivo, e o segundo a um mundo interior, *de cada um*. Diante da interação dos termos que constituem esse binômio, o sonho não se refere a um mundo de fantasia, mas, antes, à alma do homem e à sua possível liberdade; o sonho seria responsável por abrir a uma relação fundamental com o mundo que se dá, efetivamente, pelo jogo dos pares de opostos que formam nossa existência. Desse modo, “o sonho, como toda experiência imaginária, é um indício antropológico de transcendência; e, nessa transcendência, ele anuncia o homem ao mundo, fazendo-se mundo ele próprio, e tomando ele próprio as espécies da luz e do fogo, da água e da escuridão” (FOUCAULT, 1999, p. 88) – « [...] le rêve, comme toute expérience imaginaire, est un indice anthropologique de transcendence; et, dans cette transcendence, il annonce à l’homme le monde en se faisant lui-même monde, et prenant lui-même les espèces de la lumière et du feu, de l’eau et de l’obscurité (FOUCAULT, 2001a, p. 116). Graças ao trabalho de Marcio Luiz Miotto (2011) que, em *O problema antropológico em Michel Foucault*, investigou os textos de Binswanger aos quais Foucault se debruça, sabemos que o fragmento de Heráclito, citado por Foucault nesse texto, e apenas indiretamente, é o 89 de Sexto Empírico, onde lemos: “Heráclito diz que para os despertos um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio” (HERÁCLITO, 1974).

nenhuma menção ao pensador de Éfeso, teríamos motivos plausíveis para compreender o motivo pelo qual tal investida não tenha sido levada adiante por Deleuze.

De todo modo, não seria estranho ao pensamento de Foucault a afirmação de que tudo aquilo que constitui *nosso mundo* é impermanente e encontra-se em intensa transformação. Trata-se, pois, de um cotejo de determinadas ordens a partir da perspectiva de *ser do devir* ou *vir-a-ser*; o que, de certo modo, implica em uma atualização das célebres passagens de Heráclito: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (frag. nº 49a) e “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (frag. nº 91) (HERÁCLITO DE ÉFESO, 1974, p. 90 e 94).

A presença de nossos corpos, mergulhados no rio, não interrompe ou corta seu fluxo de todo. Suas águas nos circundam, e desaceleram, ainda que por um instante ínfimo; se abrem diante de *nós*, para se reencontrarem novamente às nossas costas, seguindo seu curso. Todavia, uma vez que nele estamos, o rio também se modifica. Afinal, seu volume é deslocado e, em um determinado ponto de seu trajeto, aquele onde nos encontramos, seu ritmo se dará de outra maneira. Qualquer corpo que, com sua espessura e densidade própria, se encontra no interior do rio produz algum desvio, alguma modificação em sua hidrodinâmica. E se *nós* também nos transformamos, isso se deve tanto às partículas infinitesimais que se associam e constituem nosso corpo²⁰³, às células mortas de nosso corpo que são levadas pela correnteza, como também

Coincidentemente, é na introdução de 1954 que se pode localizar, também, a primeira menção de Foucault ao termo *descontinuidade*. Apesar de estar envolvida em uma trama distinta daquelas marcam os trabalhos de Foucault a partir da década de 1960, é possível notar que a descontinuidade já assume, mesmo em 1954, o sentido de uma ruptura. Nesse caso, dada a forte predominância de um diálogo com a fenomenologia na *Introdução* redigida por Foucault, o que encontramos é uma mobilização da descontinuidade nos termos de uma definição de formas autênticas e inautênticas da existência: “O movimento de transcendência da temporalidade pode ser igualmente recoberto e escondido por uma pseudotranscendência do espaço; então, o eixo vertical se reabsorve inteiramente na trajetória horizontal da existência; o futuro inverte-se no ponto longínquo do espaço; e, contra as ameaças de morte que ele leva com ele, a existência se defende através de todos os ritos obsessivos que barram com obstáculos mágicos os livres caminhos do mundo. Poder-se-ia também descrever a transcendência que se assume unicamente na *descontinuidade* do instante, e que não se anuncia senão na ruptura de si consigo: é nesse sentido que Binswanger descreveu a ‘existência maníaca’” (FOUCAULT, 1999, p. 110, *itálicos nossos*) – « Le mouvement de transcendance de la temporalité peut être également recouvert et caché par une pseudo-transcendance de l’espace; alors l’axe vertical se résorbe tout entier dans la trajectoire horizontale de l’existence; l’avenir s’investit dans le lointain de l’espace; et contre les menaces de mort qu’il porte avec lui, l’existence se défend par tous les rites obsessionnels qui barrent d’obstacles magiques le libres chemins du monde. On pourrait aussi décrire la transcendance qui s’assume uniquement dans la *discontinuité* de l’instant et qui ne s’annonce que dans la rupture de soi avec soi : c’est en ce sens que Binswanger a décrit l’existence maniaque » (FOUCAULT, 2001a, p. 136, *itálicos nossos*). Como bem sabemos, nas reflexões posteriores de Foucault, a descontinuidade continuará ligada a uma ruptura de si consigo, todavia, tal concepção assumirá o *status* de um índice de transformação ao qual uma filosofia da diferença busca, sobretudo, afirmar.

²⁰³ Nesse caso, é possível remeter, ainda, à noção de molecular, tal como apontam Deleuze e Guattari (2010b) ao comentarem o caso Schreber (analisado por Freud): “O presidente Schreber aglutina sobre seu corpo milhares de homenzinhos. Dir-se-ia que, das duas direções da *física*, a direção molar que se volta para os grandes números e para os fenômenos de multidão, e a direção molecular, que, ao contrário, embrenha-se nas singularidades, nas interações e nas suas ligações à distância ou de ordens diferentes, o paranoico escolheu a primeira ele faz macrofísica. Dir-se-ia que o esquizo, ao contrário, vai na outra orientação, a da microfísica, a das moléculas que

pelo fato de que o rio pode nos carregar para um ponto distinto e distante daquele onde submergimos, ou, ainda, no limite, nos tragar por completo em sua correnteza.

Como nos aponta Hélio Rebello Cardoso Júnior (2011b), o que dá à imagem do rio um alcance seminal, perfazendo, pois, um desafio em que diferentes pensadores se debruçaram²⁰⁴, é o fato de que ela não somente forja um conceito que nos auxilia a pensar o tempo como devir, como transformação, mas também nos oferece certa sensação de estar no tempo: “[...] o rio/tempo é o mesmo, mas quando nele estamos, o rio já não é mais o mesmo, assim como não são os mesmos aqueles que nele se banham [...]”²⁰⁵ (CARDOSO JÚNIOR, 2011b, p. 2, tradução nossa). A imagem hidrodinâmica forjada por Heráclito, assim, alia ao aspecto teórico, cognitivo, uma função estética, sensorial; ela conduz o conceito em direção ao corpo, que, para Foucault, é a superfície de inscrição dos acontecimentos, o volume em perpétuo desmoronamento²⁰⁶.

Então, jogando com os termos dispostos até aqui, seria possível compreender que Foucault *bebe* do rio de Heráclito, já que seus trabalhos apresentam uma forma singular de pensar a história enquanto passagem e, a partir daí, de escrevê-la por meio de descrições voltadas às mudanças radicais entre determinadas ordens. Devido a descontinuidade estabelecida entre tais ordens, a escrita da história demarca, mais do que uma continuidade linear, uma passagem entre estruturas que desaparecem completamente ou perdem a abrangência de sua extensão para que outras, abruptamente, tomem o seu lugar. A descontinuidade caracteriza a transformação, portanto, apontando menos para um fluir incessante e meramente corrosivo do que para o nascimento, perecimento e entrecruzamento de determinadas estruturas de saber e de poder em suas dinâmicas próprias de deslocamento que, por sua vez, caracterizam o devir a partir das *passagens* existentes entre elas. Mas Foucault também *se banha* nesse rio, uma vez que, como destacado no capítulo anterior, não busca assumir a posição de um expectador capaz de apontar o sentido ou a lógica subjacente a esses

já não obedecem às leis estatísticas; ondas e corpúsculos, fluxos e objetos parciais que já não são tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitesimais em vez de perspectivas de grandes conjuntos” (p. 369-370, *itálicos dos autores*).

²⁰⁴ É possível citar, por exemplo, Hegel em *Preleções à História da Filosofia* (1974); Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos* (2009a); e Heidegger em *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a origem heraclítica do logos* (1998).

²⁰⁵ “[...] the river/time is the same, but when we are in its waters, nor the river neither those who bathe in it remain unchangeable.” (CARDOSO JÚNIOR, 2011b, p.2).

²⁰⁶ Em *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, de 1971, lemos : “O corpo : superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao quale le tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização)” – « Le corps : surface d’inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d’une unité substantielle), volume en perpétuel effritement » (FOUCAULT, 2001a, p. 1011).

instantes que passam, mas, antes, reconhece que seu próprio pensamento, assim como seus escritos, e até mesmo seu corpo, *devêm*, isto é, passam – juntamente com o presente de que fazem parte.

Portanto, mais do que uma análise imóvel²⁰⁷, a história descontínua de Foucault perfaz o próprio corpo do devir. Contudo, como várias formas de história, ela é escrita, e é graças a seus diagnósticos descritivos que o devir pode ser reconhecido em função da diferença que estabelece entre as dimensões do passado e do presente - diferentemente de Hegel, por exemplo, para quem o devir se apresenta por meio de uma ordenação dialética onde *aquilo que é e aquilo que foi* – o *ser* e o *não-ser* – se interconectam em uma mesma trajetória de evolução do Espírito²⁰⁸.

Apesar de cultivar uma distância em relação ao discurso (morto) que descreve, a posição da história descontínua é limítrofe. Ela é responsável por estabelecer a visibilidade desse limite que separa e diferencia o presente do passado, que sobre ele persiste²⁰⁹, principalmente quando este passado *mesmo* estende sua morbidez em relação à vivacidade do presente, aprisionando-o em uma continuidade determinada *a priori* e que diante da vida em sua dinâmica criativa torna-se pesada, senão mesmo intolerável. Temos, portanto, uma perspectiva em torno do devir que se exime em estabelecer a relação entre a passagem – do passado ao presente – a partir de quaisquer formas de totalização ou de valores superiores prévios e que atuem como princípios ordenadores.

²⁰⁷ No artigo *Réponse à une question*, publicado em 1968 na revista *Esprit*, Foucault afirma: “Esforço-me, ao contrário, para mostrar que a descontinuidade não é, entre os acontecimentos, um vazio monótono e impensável, que seria preciso se apressar para preencher (duas soluções perfeitamente simétricas) pela plenitude morna da causa ou pelo ágil ludião do espírito [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 8). – « Je m’efforce au contraire de montrer que la discontinuité n’est pas entre les événements un vide monotone et impensable, qu’il faudrait se hâter de remplir (deux solutions parfaitement symétriques) par la plénitude morne de la cause ou par l’agile ludion de l’esprit [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 708).

²⁰⁸ “O tempo é isto: não ser imediatamente no ser e ser imediatamente no não ser, - ele é essa reversão (*Umschlagen*) do ser no não-ser, esse conceito abstrato, mas (intuído) de maneira objetiva, na medida em que é para nós. No tempo o Passado e o Futuro não são, mas somente o Agora; e este é para não ser, ele é desde logo aniquilado, passado, - e esse não-ser se reverte igualmente no ser, pois ele é. Ele é a intuição abstrata dessa reversão” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 88, *itálicos do autor*). Conforme, ainda, as considerações de Paulo Arantes (2000) em *Hegel: a ordem do tempo*: “A conexão assim concebida entre o Agora e seu Outro – com auxílio da negação determinada, que os faz, por assim dizer, comunicarem por dentro – designa o Futuro como essência do Presente e permite reconhecer no não-ser do Presente o ser do Futuro, isto é, a realidade do Agora. Este, com efeito, não é nada mais que essa reviravolta, que está sempre reproduzindo ou se repondo, em que o ser desaparece no não-ser, o qual se converte imediatamente em seu contrário, o ser. Dizer que o Futuro é a essência do Presente é afirmar que *o Futuro é justamente esse momento do negativo no Presente*, que ele é imediatamente no Presente” (p. 61-62, *itálicos do autor*).

²⁰⁹ “Claro, eu acho que poderia falar das coisas que ainda estão muito próximas de nós, mas sob a condição de que houvesse entre essas coisas bem próximas e o momento em que escrevo essa ínfima defasagem, essa fina película através da qual a morte se instaurou” (FOUCAULT, 2016a, p. 47). Trecho da entrevista *O belo perigo*, de 1968.

Essa ausência de compromisso com a tentativa de tornar o devir ordenado e linear seria correlata a uma afirmação de que sob a perspectiva descontínua a história cederia a um relativismo desenfreado e a uma completa corrosão?

Quanto a isso, é importante não perder de vista o débito que Foucault possui com o pensamento crítico de Kant. Nesse caso, conforme as considerações de Chaves (2013), é possível compreender por pensamento crítico certa extração, desdobrada a partir dos escritos de Kant, e ao qual Foucault se alinha²¹⁰, responsável por tomar a forma de uma ontologia do presente e que, por sua vez, se diferenciaria de outra vertente, advinda também dos escritos de Kant, caracterizada, principalmente,

pela filosofia analítica anglo-saxônica, que, priorizando as *Críticas*, em especial a *Primeira*, questiona as possibilidades do conhecimento verdadeiro, apresentando-se como uma “analítica da verdade”, que reivindica para si uma “filosofia crítica” (p.13-14).

Se, devido à nossa condição finita, a razão humana é propensa, por segurança ou por angústia, a ultrapassar os limites daquilo que constitui nossa experiência sensível em direção a uma coesão primeira e localizada alhures, então, o trabalho crítico será aquele responsável por reestabelecer os seus limites, de fato e de direito. Quanto aos alegados desdobramentos do pensamento de Kant, tal premissa seria o seu ponto em comum, seu vaso comunicante. Contudo, enquanto a extração analítica se debruça às *condições de possibilidade* que tornam a verdade possível e compartilhada em um âmbito universal²¹¹, a *ontologia do presente* se voltaria, antes,

²¹⁰ Tal como Foucault afirma no curso de 5 de janeiro de 1983 realizado no *Collège de France* e publicado sob o título de *Qu'est-ce que les Lumières ? [O que são as Luzes ?]* : “Existe, porém, na filosofia moderna e contemporânea outro tipo de interrogação : é justamente o que vemos nascer na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução. Essa outra audição crítica formula a questão : ‘O que é a nossa atualidade ? Qual é o campo atual das experiências possíveis ?’ Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á do que se poderia chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos. E me parece que a escolha filosófica com a qual nos confrontamos atualmente é esta : podemos optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou então podemos optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. Foi essa forma de filosofia que, De Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber fundou um modo de reflexão no qual procurei trabalhar” (FOUCAULT, 2011b, p. 268) – «Mais existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d’interrogation critique : c’est celle que l’on voit naître justement dans la question de l’*Aufklärung* ou dans le texte sur la révolution ; cette autre audition critique pose la question : ‘Qu’est-ce que c’est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ?’ Il ne s’agit pas là d’une analytique de la vérité, il s’agira de ce que l’on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d’une ontologie de nous-mêmes, d’une ontologie de l’actualité ; c’est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l’école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j’ai essayé de travailler » (FOUCAULT, 2001b, p.1506).

²¹¹ A respeito do papel da Razão no âmbito da arquitetônica de Kant, Gilles Deleuze (2012) diz que “não é lícito dizer, com efeito, que a razão legisla sobre a matéria dos fenômenos. Ela deve supor uma unidade sistemática da

para as *condições de existência* (FOUCAULT, 2013a) que tornam a verdade possível em um âmbito contingente e localizado, isto é, tratam-se de *condições históricas de existência*.

Uma vez vinculada à ideia de uma *ontologia do presente*, não é difícil notar que a extração crítica ao qual Foucault dialoga, a partir do trabalho da descontinuidade, se diferencia da chamada filosofia da história de Kant. Afinal, esta última, expressa, principalmente, pelo escrito de *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*²¹², de 1784, orienta-se em função de um possível princípio geral que, por sua vez, sirva como fio-condutor para a organização dos fenômenos históricos a partir de certa ordem moral, pré-disposta pela Natureza e à qual o homem, ao seguir suas disposições racionais, seria capaz de se compatibilizar²¹³, de modo a cancelar o progresso de sua razão em direção a um fim já estabelecido. Trata-se de desenvolver essa reflexão ocupando-se com uma unidade sistemática, isto é, visando o ponto onde a razão humana converge com a Natureza²¹⁴.

Nesse sentido, ressalta-se as diferenças de entre uma preocupação com a reflexão acerca da *história universal (Weltgeschichte)* e a historiografia (*Historie*)²¹⁵. Quanto a isso, Joel Thiago

Natureza, deve fixar esta unidade como problema ou, como limite e pautar todas as suas diligências pela ideia deste limite até ao infinito. A razão é, pois, a faculdade que diz: tudo se passa como se... Não afirma de modo algum que a totalidade e a unidade das condições são dadas no objeto, mas apenas que os objetos nos permitem tender para esta unidade sistemática como para o mais alto grau do nosso conhecimento” (p.28).

²¹² Os comentários de Kant a respeito da história, contudo, não se restringem somente ao conhecido ensaio de 1784. Para maiores considerações a respeito, conferir: *Os significados da história em Kant* (2006) de Daniel Omar Perez.

²¹³ “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem a tal propósito, pouco lhes importaria” (KANT, 2011, p. 4).

²¹⁴ Nesse sentido, seria possível compreender, então, de que maneira há em Kant um ideal de perfeição ontológico, a partir de uma filosofia moral, que visa unificar Natureza e Liberdade. Nesse caso, a natureza tende a assumir a forma de um *sistema de fins*, e o conceito que procura dar conta dessa unificação é o de *físico-teologia* (KLEIN, 2014). A respeito desse conceito, e de sua novidade em Kant, Gérard Lebrun (2010) afirma: “A natureza pode revelar-nos o equivalente a uma ‘técnica’; não permite, porém, concluir a presença de um planejador supremo. Essa ideia é essencial, não só porque destrói a físico-teologia clássica, mas, sobretudo, porque é precursora da noção de História (*Weltgeschichte*) no sentido de Kant e de Hegel. Se a Providência divina deve desdobrar-se em alguma parte, não será doravante sobre o teatro da natureza, mas sobre um outro teatro. [...] Há, pois, um mutismo insuperável da natureza no que se refere à finalidade. Kant ainda exprime esta ideia de outra maneira. É a *forma* ou a estrutura de um ser orgânico, diz ele, que nos obriga a considerá-lo como um fim natural (*Naturzweck*); mas esse juízo, porém, não poderia fazer-nos ver em sua *existência* (ou melhor, no fato que ele existe) um fim expressamente desejado pela natureza (*Zweck der Natur*). Que um produto seja (ou parece ser) fabricado com o máximo de engenhosidade, isto não significa que sua existência seja absolutamente necessária ou que, se não existisse, haveria uma lacuna na ordem no mundo. Uma das ingenuidades do finalismo tradicional consistiu precisamente em pretender justificar a todo custo a existência de todos os seres como peças indispensáveis da Criação” (p. 105, *itálicos do autor*).” E ainda: “[...] Na natureza é impossível determinar um ‘telos’. [...] Em outras palavras, a natureza é a-télica. Permite-nos encontrar apenas *coisas*, ou seja, seres cuja existência só tem valor relativo ao meio” (p. 107). E finalmente: “É a razão prática que nos possibilita a ideia de um objetivo final. É porque sei de *antemão* que o homem, enquanto submetido à moralidade, é um fim em si, que posso ter a certeza de que sua existência não foi criada em vista de outra coisa, sendo, pois, a única que dá um conteúdo ao conceito de ‘objetivo final’” (p. 108, *itálicos do autor*).

²¹⁵ O texto de Kant referência, nesse caso, é *Início conjectural da história humana*, de 1786, texto este que, conforme aponta Klein (2014), “não está propondo uma filosofia da história diferente daquela apresentada em

Klein (2014) chama a atenção, ainda, para o fato de que uma não pode atuar como fundamento para a outra. Isso porque, a preocupação central da história universal, tal como preconizada por Kant, se assenta em uma filosofia dos costumes, o que equivale a dizer, em outras palavras, que sua filosofia da história se assenta no desenvolvimento de sua filosofia prática e não em sua filosofia teórica. Ou seja, a preocupação de Kant com a história visa menos o desenvolvimento de um questionamento acerca de nossas maneiras mais ou menos legítimas de conhecer determinado fenômeno (no caso, algum fenômeno passado), do que, primeiramente, ao questionamento de determinadas coordenadas para uma filosofia prática, voltada, pois, ao *agir*, e, em seguida, àquilo que é possível esperar do desenvolvimento histórico, uma vez orientado por tais ações. Desse modo, a preocupação com a história em sua totalidade, o que inclui as dimensões do passado, presente e futuro, é um interesse que não se calca no conceito de uma teleologia teórico-regulativa²¹⁶, mas se define, antes, por uma teleologia prático-regulativa²¹⁷

[Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita]” (p. 68). Logo no início do referido escrito, lemos: “Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura nas causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ela não poderia levar o nome de uma *história conjectural*, mas de mera *ficção*. Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza não o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem é, por isso, algo completamente diferente da história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações. Contudo, não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso da saúde e do ânimo e não como uma ocupação séria. Assim, essas conjecturas também não podem se comparar com aquela história, que a respeito do mesmo acontecimento é acreditada e estabelecida sobre informações reais, cujas provas descansam sobre fundamentos completamente distintos, como mera filosofia da natureza” (KANT, 2009, p.157, *itálicos do autor*).

²¹⁶ Entende-se, nesse caso, um procedimento baseado em uma reflexão cujo propósito é auxiliar no uso sistemático do entendimento. Baseado principalmente nas considerações desenvolvidas na primeira crítica de Kant, *Crítica da Razão Pura* (2016a), trata-se de compreender, pois, o uso legítimo da razão pura em seu sentido teórico e, no que tange à teleologia, trata-se de encontrar maneiras de aplicar os conceitos puros da razão em direção aos fenômenos da natureza, visando, assim, haurir, a partir daí, o fio-condutor que interliga esses mesmos fenômenos em uma série causal, ou ainda, visando encontrar nessas séries as causas para determinados efeitos. Em suma, trata-se de um conceito útil ao campo do conhecimento. Tomemos um exemplo: “[...] pode-se assumir teleologicamente que o apêndice tem alguma função no corpo humano. Contudo, uma vez que não se consegue encontrar nenhuma função para o apêndice no corpo humano, então, de acordo com a hipótese teleológica pode-se assumir, para propósitos de investigação, que no passado essa parte do corpo humano tinha uma função, mas *não podemos pressupor legitimamente que haverá alguma função para este órgão no futuro.*” (KLEIN, 2014, p.54, *itálicos do autor*).

²¹⁷ Entende-se, nesse caso, um procedimento baseado em uma reflexão cujo propósito é auxiliar no uso da razão junto ao âmbito moral. Baseado principalmente nas considerações desenvolvidas por Kant em sua segunda crítica, *Crítica da Razão Prática* (2016b), trata-se de compreender, pois, o uso da razão a partir de seus interesses práticos, e não teóricos. A natureza, nesse caso, é tomada enquanto aquela que promove os *fins morais da espécie humana* que, por sua vez, é compreendida agora como um fim em si mesmo e não somente como *mais um* ente entre os demais entes. Nesse âmbito, portanto, a espécie humana é tomada a partir de um valor absoluto. Com efeito, no que tange à teleologia, a postura assumida pela razão prática se distingue da razão teórica, pois, se aquela não podia pressupor legitimamente o desdobramento de um fio-condutor em direção ao futuro, esta última, por sua

que mais do que se restringir à vontade de um agente moral individual, tem em vista os *fins atinentes à espécie humana*²¹⁸. Como aponta Klein (2014):

para abordar tal perspectiva moral é necessário assumir um ponto de vista mais alto, a saber, o da *Natureza*, a qual age por meio da *natureza humana* para assegurar o progresso **contínuo** das suas disposições naturais. Essa teleologia prático-regulativa possui um *status* teórico distinto da teleologia prático-constitutiva. Enquanto que a razão prática demanda sem exceção que todos os seres racionais sejam considerados fins em si mesmos, não pode ser demandado que um agente singular realize sozinho e por si mesmo o progresso moral da espécie humana. É por isso que a teleologia prático-constitutiva é parte da resposta à questão “que devo fazer?”, enquanto que a teleologia prático-regulativa faz parte da resposta à questão “que me é permitido esperar?” (p. 70, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Apontada para o futuro, calcada na esperança – *agindo segundo de acordo com o dever, o que posso esperar para a espécie humana no futuro?* –, essa última questão apela a uma resposta “que precisa se adequar a *este mundo*” (KLEIN, 2014, p. 75, *itálicos do autor*)²¹⁹ e que, por isso, perfaz, ao mesmo tempo, uma questão teórica e prática. Sendo esta última aquela cuja resposta serve de fio-condutor à primeira,

[p]ois toda a esperança se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente o mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o fim último possível) *porque algo deve acontecer*; e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) *porque algo acontece* (KANT, 2016a, B834, p. 585, *itálicos do autor*).

vez, se desenvolve justamente nessa direção. Seguindo o exemplo tomado anteriormente: “[...] esse modo de pensar, [direcionado ao futuro] é exatamente aquele que Kant adota em [Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita], não no sentido de um desenvolvimento biológico de alguma característica futura, mas a respeito do desenvolvimento de uma alegada disposição moral. Ele pressupõe que o ser humano tem uma disposição moral que pode nem estar sendo usada no presente, mas que irá se efetivar e atuar de modo cada vez mais intenso no futuro” (KLEIN, 2014, p. 54).

²¹⁸ Conforme a segunda proposição de *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (2011): “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo (p. 5, *itálicos do autor*)”.

²¹⁹ “Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais (*Staatsveränderungen*) (um uso que já era feito de outro modo da história dos homens, mesmo quando se a considerava com o efeito desconexo de uma liberdade sem regras!), mas que abre também (o que, com razão [*Grund*], não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo. De que server enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se aparte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo?” (KANT, 2011, p. 21-22, *itálicos do autor*).

Reencontramo-nos, aqui, com certo sentido à ideia de leitura, especificamente de uma *leitura como ação*. Vinculada aos desígnios de uma filosofia prática, a filosofia da história de Kant pode, então, ser compreendida como aquela responsável por estabelecer um fio-condutor que, por sua vez, ao evidenciar a alegada compatibilidade entre as ações humanas e *os fins da natureza*, permita *ler* junto a determinados acontecimentos os signos de que a espécie humana está em um contínuo progresso – tal como Kant destaca em *O conflito das faculdades* (1993), de 1798:

importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no género humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que esteve sempre em progresso) (p. 101).

Mais do que somente um mero reconhecimento, no entanto, essa leitura voltada à continuidade surge, antes, como uma tarefa que cumpre ser postulada; em outras palavras, surge como um dever voltado à uma ação fundada sobre uma filosofia moral²²⁰. Nesse sentido, como sublinha Daniel Omar Perez (2006):

A tarefa (especulativa) de encontrar um fio condutor *a priori* que nos permita **ler** uma história com sentido é, por sua vez, uma tarefa (moral) prática determinada por uma ideia (de progresso para o melhor) e efetivada em um sentimento (de entusiasmo) que não só deve ser executado pelo indivíduo, mas pela espécie. Cabe destacar que a ideia não postula um *telos* utópico senão que funciona como conceito heurístico do agir (p. 104, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Vemos, nesse sentido, que é o sentimento de entusiasmo²²¹, aquilo que permite a efetivação de uma leitura capaz de alçar, mas, principalmente, de postular, um acontecimento

²²⁰ Trata-se em suma de uma ideia de leitura seletiva, com finalidade. Como indica Lebrun (2010), com base na *Crítica da faculdade de julgar*: “Antes demais nada não nos esqueçamos de que o juízo de finalidade é apenas uma *leitura* da experiência, e nada tem a ver, como Kant não se cansa de repetir, com uma asserção objetiva [...]. O espetáculo dos seres vivos não nos permite em absoluto afirmar que haja na ordem do mundo ‘um ser agindo com intenção’. Tal espetáculo só nos conduz – pelo menos aos homens – a ‘postular um ser inteligente no fundamento da possibilidade desses fins-naturais’, com a condição, todavia, de jamais esquecer que se trata de uma assunção do juízo que não deve ser considerada uma verdade dogmática” (p. 104).

²²¹ Conforme as considerações de Foucault quanto a análise que Kant realiza da Revolução em *O conflito das faculdades*: “Em compensação, o que faz sentido e constituirá o signo de progresso é o fato de haver, em torno da revolução, diz Kant, ‘uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo’. O importante na revolução não é ela própria, mas o que acontece na cabeça dos que não a fazem ou que não são seus atores principais, é a relação que têm com essa revolução da qual não são os agentes ativos. Segundo Kant, o entusiasmo pela revolução é sinal de uma disposição moral da humanidade” (FOUCAULT, 2011b, p. 265). – « En revanche, ce qui fait sens et ce qui va constituer le signe de progrès, c’est que, tout autour de la révolution, il y a, dit Kant, ‘une sympathie d’aspiration qui frise l’enthousiasme’. Ce qui est important dans la révolution, ce n’est pas la révolution elle-même, c’est ce

à condição de signo de um progresso moral da história²²². Foucault não deixa de se atentar a esse aspecto presente na filosofia da história de Kant, principalmente enfatizando aquilo que ela tem de *continuísta*. Assim, no curso do *Collège de France* de 5 de janeiro de 1983, publicado com o título *Qu'est-ce que les Lumières?* [O que são as Luzes?], ele traça as seguintes considerações:

Não basta seguir a trama teleológica que torna um progresso possível. É preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de sinal. Sinal de quê? De existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo da própria história, guiou os homens na via do progresso. Causa constante da qual se deve mostrar que ela agiu outrora, que age agora e agirá depois. Por conseguinte, o acontecimento que poderá nos permitir decidir se há progresso será um sinal “*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*”. É preciso ser um sinal mostrando que isso sempre foi assim (é o sinal rememorativo); um sinal mostrando, de fato, que as coisas acontecem atualmente também (é demonstrativo); por fim, um sinal mostrando que doravante isso acontecerá em permanência desse modo (sinal prognóstico). E, nesse sentido, poderemos estar seguros de que a causa que torna possível o progresso não age simplesmente em um dado momento, mas garante a tendência geral da totalidade do gênero humano de marchar na direção do progresso. Eis aí a questão: “Haveria à nossa volta um acontecimento rememorativo, demonstrativo e prognóstico de progresso permanente que arraste o gênero humano em sua totalidade?”²²³ (FOUCAULT, 2011b, p. 263).

qui se passa dans la tête de ceux qui ne la font pas les acteurs principaux, c'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution dont ils ne sont pas les agents actifs. L'enthousiasme pour la révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'humanité (FOUCAULT, 2001b, p. 1504).

²²² Se o entusiasmo é fundamental para a edificação de uma ideia de progresso para a história, isso se deve à relação que ele possui, portanto, com uma determinada moral. Nesse sentido, é válido destacar aqui, por sua vez, a posição crítica de Nietzsche quanto a esta última, cujo alicerce é, sobretudo, a confiança. Nesse sentido, em *Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais*, de 1881, lemos as seguintes considerações: “[...] descí à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*” (NIETZSCHE, 2016a, p. 10). Uma vez que Nietzsche aborda a moral menos como algo cujo sustentáculo remeteria a instâncias metafísicas do que, antes, por uma confiança compartilhada e incontestada, essa desconfiança que ele sugere que os filósofos adotem diante da moral poderia, então, ser entendida aos historiadores que, nesse caso, poderiam desconfiar de um acontecimento e de sua força transformativa, principalmente quando este se vê envolto de uma atmosfera de ululante entusiasmo.

²²³ « Il ne suffit donc pas de suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès ; il faut isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement qui aura valeur de signe. Signe de quoi ? Signe de l'existence d'une cause, d'une cause permanente qui, tout au long de l'histoire elle-même, a guidé les hommes sur la voie du progrès. Cause constante dont on doit donc montrer qu'elle a agi autrefois, qu'elle agit maintenant, qu'elle agira par la suite. L'événement, par conséquent, qui pourra nous permettre de décider s'il y a un progrès sera un signe, « *rememorativum, demonstrativum, pronosticum* ». Il faut que ce soit un signe qui montre que ça a bien toujours été comme ça (c'est le signe remémoratif), un signe qui montre bien que les choses se passent actuellement aussi (c'est le démonstratif), qui enfin montre que ça se passera bien en permanence comme ça (signe pronostique). Et c'est ainsi que nous pourrions être sûrs que la cause qui rend possible le progrès n'a pas agi simplement à un moment donné, mais qu'elle garantit une tendance générale du genre humain dans sa totalité à marcher dans le sens du progrès, Voilà la question : « Y a-t-il autour de nous un événement qui serait remémoratif, démonstratif et pronostique d'un progrès permanent qui emporte le genre humain dans sa totalité ? » (FOUCAULT, 2001b, p. 1502, *itálicos do autor*).

Com efeito, congeminado a essa tarefa de leitura do acontecimento capitaneada por Kant, seria possível destacar, ainda, certa orientação para a escrita dessa história de âmbito teleológico, universal, totalizante e, portanto, sintético; como aponta Lebrun (2011):

Que haja uma História, que seja possível e até mesmo recomendável representar-se “o agregado das ações humanas como formando, pelo menos em linhas gerais, um sistema” – será isso uma asserção teórica, ou uma asserção prático-dogmática? Parece, antes, que aqui entramos numa rubrica mista: a do ideológico. – Por um lado, *não se trata de teoria*: “nossa visão é demasiada curta para penetrar o mecanismo secreto do organismo da natureza”, e uma história “composta segunda a ideia do caminho que o mundo deveria trilhar, se fosse adaptado a objetivos racionáveis seguros”, pode passar por um projeto de “romance”. Assim, o discurso da *Geschichte* não pretenderá oferecer uma análise da empiria melhor que a história dos historiadores: não é esta sua ambição (e Hegel insistirá bastante nessa total heterogeneidade dos dois domínios). Mas, por outro lado, *o interesse moral proíbe-nos de ler a Geschichte como um romance sobre o “andamento das coisas”*: “se podemos admitir que a própria natureza, no jogo da liberdade humana, não procede sem plano ou sem intenção final, vemos que tal ideia bem poderia tornar-se utilizável...”. Na verdade, não apenas podemos, como devemos admitir essa ideia, senão privaremos de qualquer base a moralidade militante... Em suma, a História não passa de simili-teoria. Mas o interesse prático que a engendra é de tal peso que temos de considerar essa vetorialização como a única solução que nos evite relegar “as ações e reações dos homens em seu conjunto” no acaso epicúrico e, portanto, nos permita conferir-lhe um valor parateórico. Assim vemos, também, onde se enraíza a oposição *Historie/Geschichte*, que imuniza nossa confiança *racional* no “sentido da História” contra todos os argumentos *de entendimento* retirados da “história” (p.97-98, *itálicos do autor*).

Se as sínteses possíveis dos fenômenos históricos investem sobre a elaboração de uma continuidade teleológica inscrita na Natureza e direcionada ao desenvolvimento pleno das disposições humanas – no futuro; e, ademais, se elas identificam e imputam esse fio-condutor da natureza atuando na empiria da história do ser humano, a perspectiva histórica de Foucault com uma história descontínua, e avessa a essa centralidade conferida ao homem, só poderia se conduzir de outra maneira. Sob a égide de um pensamento crítico centrado no presente, ela se volta, então, menos à formação e afirmação de novas sínteses do que a um trabalho crítico que visa demarcar limites em relação a aquilo que, nos termos mobilizados em sua *tese complementar*, de 1961, poderia ser entendido como “as *sínteses já operadas* [da] ligação [do homem] com o mundo” (FOUCAULT, 2011, p. 48, *itálicos nossos*). Afinal, se Foucault procura estabelecer uma perspectiva histórica marcada pela descontinuidade e por uma ideia de transformação acentuada pela diferença e não por uma continuidade linear, progressiva e universal, entendo que isso não implica necessariamente em afirmar a impossibilidade do

estabelecimento de relações sintéticas e de uma relação pautada pela mera corrosão e pelo caos²²⁴. O que interessa a Foucault, antes, se fosse possível falar em sínteses, termo ao qual ele não se debruça com frequência, seria, pois, um tempo que reina “na síntese do presente” (FOUCAULT, 2011, p. 47).

Mais do que *assumir um ponto de vista mais alto* – tal como destacado anteriormente – essa questão envolve um reposicionamento. Ao invés de formular sínteses, mimetizando a posição de um grande calculador ou grande arquiteto, trata-se de diagnosticar os limites de sínteses que já se encontram presentes – que já *estão aí* – formadas menos pela habilidade e destreza de sua pena – ou caneta – do que por uma conquista da coletividade e do próprio processo histórico em meio a um lento e longo cozimento. Para não haver dúvidas, voltemonos às palavras de Foucault, desenvolvidas em 1975, no Brasil, em entrevista à revista *Versus*. Questionado acerca da necessidade de elaboração de uma síntese em seus trabalhos, ele afirma:

O que faz a síntese é o processo histórico. A síntese é feita pela coletividade. Se o intelectual quer fazer a síntese dessas diversas atividades, ele retomará seu velho papel solene e inútil. A síntese se situa no nível das cristalizações históricas. [...] Não falei da falta de sínteses como de alguma coisa que falta, mas de uma conquista: enfim, nos liberamos da síntese, da totalidade²²⁵ (FOUCAULT, 2011b, p. 322).

Nesse sentido, os lamentos acerca do que seria um certo ocaso da possibilidade de pensar por meio de sínteses, talvez, sejam tão-só dos senhores que perderam suas posições privilegiadas em relação a determinado domínio de enunciação da razão – tendo, agora, que compreender e compartilhar o senhorio de sua acalentada posse com toda uma coletividade, múltipla e plural. Enfim, há uma diferença cabal entre criticar, isto é, reconhecer a condição histórica de existência de determinadas sínteses, seus pontos de fratura e vacilação, e simplesmente afirmar que elas não são possíveis ou não existem. Entretanto, bem sabemos que se Dom Quixote enxergasse efetivamente moinhos, e não gigantes, toda sua história se dissiparia logo de saída.

Quando as sínteses, como cristalizações históricas, açambarcam o potencial criativo da vida em função de seus desígnios – datados, vale ressaltar –, a história descontínua atua

²²⁴ E, aliás, seria um ótimo desafio encontrar nas páginas dos escritos de Foucault algo que aponte necessariamente para essa direção.

²²⁵ « Ce qui fait la synthèse, c’est le processus historique, la synthèse est faite par la collectivité. Si l’intellectuel veut faire la synthèse de ces diverses activités, il reprendra son vieux rôle solennel et inutile. La synthèse se place au niveau des cristallisations historiques. [...] Je n’ai parlé du manque de synthèse, come de quelque chose qui manque, mais d’une conquête : enfin, nous nous libérons de la synthèse, de la totalité » (FOUCAULT, 2001a, p. 1650).

estabelecendo cortes e limites que seccionam suas pretensões de continuidade e corroem suas aspirações de universalidade e necessidade, reinserindo-as, a seu modo, em direção ao devir e à transformação; em suma, em direção a um tempo que passa, mas que ainda não possui uma ordenação *apriorística*²²⁶.

Ademais, é importante ter em vista, também, a quais tipos de cristalizações históricas Foucault tem como alvo com sua perspectiva histórica descontínua, ao menos nos momentos iniciais de sua trajetória intelectual. Nesse caso, ao longo da década de 1960, seus trabalhos se voltam de maneira crítica às edificações do pensamento ocidental que se estabelecem sob a base de um humanismo, isto é, por uma forma de pensamento responsável por estabelecer um conjunto de valores, entendidos como universais e centrados em torno do homem. Valores estes que, como Foucault sublinha, prometem o homem ao homem, ou seja, o tomam como objeto para, a partir do conhecimento daí extraído, estabelecer um conjunto de temas morais predicativos, prescritivos e preditivos. Nesse sentido,

[...] o humanismo, a antropologia e o pensamento dialético têm interesses em comum [...] a dialética evoca acessoriamente o humanismo. Ela o evoca por várias razões: por ela ser uma filosofia da história, por ser uma filosofia da prática humana, por ser uma filosofia da alienação e reconciliação. Por todas essas razões e por ela ser sempre, no fundo, uma filosofia de retorno a si

²²⁶ Conforme as considerações tecidas por Foucault ao longo de *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]: “É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra de onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos” (FOUCAULT, 2013a, p. 26); ademais: “Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. *Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente*, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas [...]” (ibid., p. 31, *itálicos nossos*); e por fim: “Em suma, as modalidades diversas de enunciação não estão relacionadas à unidade de um sujeito – quer se trate do sujeito tomado como pura instância fundadora da racionalidade, ou do sujeito tomado como função empírica da síntese. Nem o “conhecer”, nem os “conhecimentos” (ibid., p. 65). – « Il faut remettre en question ces synthèses toutes faites, ces groupements que d’ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d’entrée de jeu ; il faut débusquer ces formes et ces forces obscures par lesquelles on a l’habitude de lier entre eux les discours des hommes ; il faut les chasser de l’ombre où elles règnent. Et plutôt que des les laisser valoir spontanément, accepter de n’avoir affaire, par souci de méthode et en première instance, qu’à une population d’événements dispersés » (FOUCAULT, 2015b, p. 22) ; « Ces formes préalables de continuité, toutes ces synthèses qu’on ne problématise pas et qu’on laisse valoir de plein droit, il faut donc les tenir suspens. Non point, certes, les récuser définitivement, mais secouer la quiétude avec laquelle on les accepte ; montrer qu’elles ne vont pas de soi, qu’elles sont toujours l’effet d’une construction dont il s’agit de connaître les règles et de contrôler les justifications [...] » (ibid., p. 26) ; « En somme, on ne réfère pas les modalités diverses de l’énonciation à l’unité d’un sujet – qu’il s’agisse du sujet pris comme pure instance fondatrice de rationalité, ou du sujet pris comme fonction empirique de synthèse. Ni le ‘connaître’, ni les ‘connaissances’ » (ibid., p. 57).

mesmo, a dialética promete ao ser humano, de algum modo, que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro²²⁷ (FOUCAULT, 2011b, p. 152).

Estabelecer uma crítica a essa pressuposição requer, portanto, colocar em xeque as filosofias que constroem sínteses do conhecimento em torno da figura do homem e, por isso, compreendem o desenrolar da história como uma evolução contínua de sua consciência, ou então, de seu sentido interno. Como Foucault enfatiza em *A arqueologia do saber*, de 1969,

Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas, se ela unisse, continuamente, encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramasse, em torno do que os homens dizem e fazem, obscuras sínteses que a isso se antecipam, o preparam e o conduzem, indefinidamente, para seu futuro, ela seria, para a soberania da consciência um abrigo privilegiado. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; *a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta*; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo tipo de pensamento²²⁸ (FOUCAULT, 2013a, p. 15, *itálicos nossos*).

Acontece que o tema do humanismo e de uma sobrevalorização do humano não é comum a todas as culturas²²⁹. Trata-se, segundo Foucault, de uma invenção recente, atinente ao

²²⁷ Excerto oriundo da entrevista *L'homme est-il mort?* [*O homem está morto?*], publicada em 1966 em *Arts et Loisirs*: « [...] l'humanisme, l'anthropologie et la pensée dialectique ont partie liée [...] la dialectique, elle, appelle accessoirement l'humanisme. Elle l'appelle pour plusieurs raisons : parce qu'elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai » (FOUCAULT, 2001a, p. 569).

²²⁸ *L'archéologie du savoir* : « Si l'histoire de la pensée pouvait demeurer le lieu des continuités ininterrompues, si elle nouait sans cesse des enchaînements que nulle analyse ne saurait défaire sans abstraction, si elle tramait, tout autour de ce que les hommes disent et font, d'obscures synthèses qui anticipent sur eux, les préparent, et les conduisent indéfiniment vers leur avenir, –elle serait pour la souveraineté de la conscience un abri privilégié, L'histoire continue, c'est la corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra le être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa meure. Faire de l'analyse historique le discours do continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce son les deux faces d'un même système de pensée » (FOUCAULT, 2015b, p. 14).

²²⁹ *L'homme est-il mort?* [*O homem está morto?*]: “Acredita-se que o humanismo seja uma noção muito antiga, remontando bem antes de Montaigne. Ora, a palavra ‘humanismo’ não existe no *Litttré*. De fato, com a tentação da ilusão retrospectiva à qual sucumbimos com demasiada frequência, imaginamos de bom grado que o humanismo sempre foi a grande constante da cultura ocidental. Assim, o que distinguiria essa cultura das outras, das culturas orientais ou islâmicas, por exemplo, seria o humanismo. Emocionamo-nos quando reconhecemos os traços desse humanismo alhures, num autor chinês ou árabe, e temos então a impressão de estarmos nos comunicando com a universalidade do gênero humano. Ora, não apenas o humanismo não existe nas outras culturas, como também é

século XIX, localizada, especificamente, junto à florescência da cultura europeia ocidental e que tem justamente o homem europeu como régua para a definição e delimitação daquilo que pode ser compreendido como o *homem autêntico e verdadeiro*.

Sendo o rincão mais “civilizado” do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um “direito das gentes”. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, permitindo-lhe exercer seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão pertencente ao gênero humano e, enquanto tal, interessado por tudo o que é humano. Só ele codificou uma gama de costumes acertos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. O Resto – figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do *poder puro do negativo* – constituía a manifestação por excelência da existência objetificada (MBEMBE, 2018, p. 29, *itálicos nossos*).

Se no desenvolvimento da história europeia está inscrita o destino autêntico e verdadeiro da humanidade, às demais culturas, aquelas cujos homens não se afinam por esse diapasão, restam outros epítetos: “*homem-metal, homem-mercadoria e homem-moeda*” (ibid., p. 93, *itálicos do autor*).

Mas se Foucault compreende que, aliado ao humanismo, a dialética e a continuidade são figuras gêmeas, tal como indicado no excerto acima, isso se deve ao papel de supressão do negativo²³⁰ que a dialética realiza em prol de uma sucessão contínua e progressiva em torno

provável que, na nossa, ele seja da ordem da miragem” (FOUCAULT, 2011b, p. 151). – « On croit que l’humanisme est une notion très ancienne qui remonte à Montaigne et bien au-delà. Or le mot ‘humanisme’ n’existe pas dans la Littré. En fait, avec cette tentation de l’illusion rétrospective à laquelle on ne succombe que trop souvent, on s’imagine volontiers que l’humanisme a toujours été la grande constante de la culture occidentale. Ainsi, ce qui distinguerait cette culture des autres, des cultures orientales ou islamiques par exemple, ce serait l’humanisme. On s’émeut quand on reconnaît des traces de cet humanisme ailleurs, chez un auteur chinois ou arabe, et on a l’impression alors de communiquer avec l’universalité du genre humain. Or non seulement l’humanisme n’existe pas dans les autres cultures, mais il est probablement dans la nôtre de l’ordre du mirage » (FOUCAULT, 2001a, p. 568).

²³⁰ Quanto a isso, remeto novamente ao texto *Theatrum Philosophicum*, de 1970, onde Foucault afirma: “Na verdade, a dialética não libera o diferente; ela garante, ao contrário, que ele será sempre recapturado. A soberania dialética do mesmo consiste em deixá-lo ser, mas sob a lei do negativo, como o momento do não-ser. Acredita-se ver resplandecer a subversão do Outro, mas em segredo a contradição trabalha para a preservação do idêntico. Será preciso lembrar a origem invariavelmente pedagógica da dialética? (FOUCAULT, 2000a, p. 245) – « À vrai dire, la dialectique ne libère pas le différent ; elle garantit au contraire qu’il sera toujours rattrapé. La souveraineté dialectique du même consiste à le laisser être, mais sous la loi du négatif, comme le moment du non-être. On croit voir éclater la subversion de l’Autre, mais en secret la contradiction travaille pour le salut de l’identique. Faut-il rappeler l’origine constamment institutrice de la dialectique ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 958). Ademais, em 1977, no prefácio da edição estadunidense do livro *Anti-Œdipus: Capitalism and Schizophrenia*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, Foucault ressalta: “– liberem-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna, que o pensamento ocidental há muito tempo sacralizou como forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os arranjos móveis aos sistemas. Considerem que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade (FOUCAULT, 2013b, p. 105). – « - affranchissez-vous des Vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la

daquilo que se considera o polo positivo, em outras palavras, daquilo que considera o signo positivo que aponta e chancela o almejado desenvolvimento pleno das aptidões humanas²³¹. Como Foucault afirma em uma entrevista de 1977, publicada pela primeira vez na edição italiana de *Microfísica del potere* [*Microfísica do poder*]:

Meu problema não foi absolutamente dizer: eia, pois, viva a descontinuidade, estamos na descontinuidade e fiquemos nela, mas apresentar a questão: como pode acontecer que se tenha em alguns momentos e em algumas ordens de saber essas bruscas arrancadas, essas precipitações de evolução, essas transformações que não respondem à imagem tranquila e continuísta que se faz dela ordinariamente? [...] *A história não tem sentido, o que não quer dizer que ela seja absurda ou incoerente. Ela é, ao contrário, inteligível e deve poder ser analisada até em seu menor detalhe*: mas segunda a inteligibilidade das lutas, das estratégias e das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição) nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. Essa inteligibilidade, a dialética é uma maneira de esquivar sua realidade sempre ocasional e aberta, rebaixando-a sobre o esqueleto hegeliano; e a semiologia é uma maneira de esquivar seu caráter violento, sangrento, mortal, rebaixando-a sobre a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo²³² (FOUCAULT, 2014c, p. 16-18, *itálicos nossos*).

lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisé comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniformité, les flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire mais nomade » (FOUCAULT, 2001b, p. 135).

²³¹ Quanto a isso, vejamos as palavras de Jean Hyppolite (1971) a respeito do pensamento de Kant: “Assim como para a razão teórica o positivo representa aquilo que do exterior se impõe ao pensamento e que ele deve receber passivamente, também para a razão prática o positivo representa uma ordem e implica uma relação de senhor e escravo entre Deus e o homem. Ora a grande ideia de Kant que vai muito além do racionalismo trivial da *Aufklärung*, mas é contudo a sua expressão suprema, é que a razão é prática por si mesma. A mais alta exigência do homem é ser livre, isto é, não depender senão dele próprio a sua regra de ação. A ideia de liberdade e a ideia de autonomia são conceitos básicos da crítica da razão prática. Se, por outro lado, Kant diz ter limitado a razão para dar lugar à fé, não se trata de entender por isso a aceitação de um irracional no campo da razão pura. A lei admitida por Kant é uma lei moral; ela de algum modo apela para a história e para uma revelação particular” (p. 35).; e a respeito do pensamento de Hegel: “Não é mais em relação à ideia de razão que Hegel julga o positivo, mas em relação à vida, e no desenvolvimento do seu pensamento durante o período de Francforte esta ideia da vida vai torna-se a dominante de sua reflexão. O positivo, no sentido pejorativo do termo, não será o elemento concreto, histórico, que está ligado estreitamente ao desenvolvimento de uma religião ou de uma sociedade, que faz corpo com elas e assim não se lhes impõe do exterior, será somente o elemento morto, que perdeu o seu sentido vivo e não é mais que um resíduo da história (p. 39).”

²³² « Mon problème n'a pas été du tout de dire : eh bien voilà, vive la discontinuité, on est dans la discontinuité et restons-y, mais de poser la question : comment peut-il se faire qu'on ait à certains moments et dans certains ordres de savoir ces brusques décrochages, ces précipitations d'évolution, ces transformations qui ne répondent pas à l'image tranquille et continuiste qu'on s'en fait d'ordinaire ? [...] L'histoire n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle est absurde ou incohérente. Elle est au contraire intelligible et elle doit pouvoir être analysée jusque dans son moindre détail : mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques. Ni la dialectique (comme logique de contradiction), ni la sémiotique (comme structure de la communication) ne sauraient rendre compte de ce qui est l'intelligibilité intrinsèque des affrontements. Cette intelligibilité, la dialectique est une manière d'en esquivar la réalité toujours hasardeuse et ouverte, en la rabattant sur le squelette hégélien ; et la sémiologie est une manière d'en esquivar la caractère violent, sanglant, mortel en la rabattant sur la forme apaisée et platonicienne du langage et du dialogue » (FOUCAULT, 2001b, p. 143-145).

Insistindo um pouco mais sobre a filosofia da história de Kant, é possível notar, por exemplo, que até mesmo aquilo que é considerado um desvio, ou, então, uma não conformidade em relação às disposições racionais do homem, não seria capaz de intervir no decurso em direção aos fins estabelecidos pela Natureza (PRADO, 2018). E se, ao contrário de manifestações de *desrazão* – tais como, “tolice, capricho pueril e frequentemente maldade infantil e vandalismo”²³³ (KANT, 2011, p. 4) –, todas elas dispensáveis, as disposições racionais dos homens os levarem à deflagração de conflitos, Kant compreende aí, ainda, a possibilidade de que tais contendas sejam úteis, como motores para o desenvolvimento do bem-estar de gerações futuras²³⁴. Seja pela integração dos conflitos produzidos no âmbito da razão ou pela exclusão daquilo que não diz respeito aos seus limites, o progresso contínuo da história humana permanece assegurado.

No que tange à dialética referida por Foucault, a figura central que emerge para sua sistematização junto à história, no entanto, é a do pensamento de Hegel²³⁵. Diferentemente do pensamento transcendental de Kant, para quem a efetuação das sínteses somente pode se dar como condição de possibilidade²³⁶, a dialética de Hegel é a responsável por articular as sínteses

²³³ E Kant prossegue: “[...] com o que não se sabe ao cabo de que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas. Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segunda um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (KANT, 2011, p. 4, *itálicos do autor*).

²³⁴ É o caso de salientar, então, a quarta proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, qual seja: “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (KANT, 2011, p. 8, *itálicos do autor*). Nessa proposição, Kant apresenta aquilo que pode ser considerado como o motor, ou mola propulsora, de sua filosofia da história por meio da noção de *insociável sociabilidade*. Tal conceito remete, pois, à disposição inata presente nos homens que, a despeito de sua inclinação de associar-se, busca conduzir tudo invariavelmente a seu proveito – o que o deixa à espreita de encontrar oposição, mas também na posição de opositor quando tal aptidão se manifesta em outrem. De acordo com Kant, tal inclinação, opositora, por assim dizer, “é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar a tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinadas e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*. [...] Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles as todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos” (KANT, 2011, p. 8-9, *itálicos do autor*).

²³⁵ Conferir [O homem está morto? (FOUCAULT, 2011b, p. 151)] – *L’homme est-il mort?* (FOUCAULT, 2001a, p. 568).

²³⁶ “Vê-se facilmente que a razão pura não tem outra coisa por propósito senão a totalidade absoluta da síntese pela *lado das condições* (seja da inerência, da dependência ou da concorrência), e que ela nada tem a ganhar com a completude absoluta pelo *lado do condicionado*. Pois ela só precisa daquela para pressupor a inteira série das

a partir de uma ordem de sucessão contínua²³⁷. O problema de uma *totalidade a realizar* (HERRERO, 1991) é uma questão fundamental, aberta por Kant em sua filosofia da história, e que será retomada por Hegel a partir do estabelecimento de uma lógica onde o desenvolvimento do Espírito, em sua teleologia progressiva, estará assegurado menos pela supressão dos elementos negativos, isto é, dos elementos que não dizem respeito aos limites da razão, do que por um movimento que integra a totalidade de tudo aquilo que se apresenta no desdobrar do tempo, de modo a evidenciar, a partir daí, a racionalidade incutida no movimento da história – que nada mais é, pois, o movimento do próprio Espírito²³⁸. Desse modo,

condições e, assim, oferecê-la *a priori* ao entendimento. Se, no entanto, existir algum dia uma condição completa e (incondicionalmente) dada, já não será necessário um conceito da razão em relação à continuação da série; pois o entendimento daria esse passo à frente, da condição para o condicionado, por si mesmo. Desse modo, as ideias transcendentais servem apenas para ascender na série das condições até o incondicionado, i.e., até os princípios. No que diz respeito a descer para o condicionado, no entanto, embora, haja um uso lógico bastante estendido que a nossa razão faz das leis do entendimento, não há qualquer uso transcendental; e, se concebemos alguma ideia da totalidade absoluta dessa síntese (do *progressus*), p.ex. da inteira série de todas as modificações futuras do mundo, ela é um produto de pensamento (*ens rationis*) que só é pensado arbitrariamente, e não pressuposto necessariamente pela razão. Pois, embora a totalidade de suas condições seja pressuposta para a possibilidade do condicionado, suas consequências [sucessões] não o são (KANT, 2016a, B393-B394, p. 299-300).

²³⁷ “[...] [A] descontinuidade da multiplicidade volta a soldar-se quando se considera a comum pertinência genérica dos múltiplos. Unos, identificados pela equivalência enunciada pelo conceito sob o qual eles caem. Podemos representar-nos o espaço e o tempo como infinitamente divididos, desarticulá-los em uma infinidade de pontos; nem por isso a continuidade deixa de estar presente: ‘como conceito, essa continuidade consiste em que todos são iguais, em que, portanto, não se separam verdadeiramente uns dos outros enquanto pontos, enquanto unos’. A unidade do contínuo e do descontínuo comporta, pois, combinando-as, essas duas maneiras de conceber a continuidade, indistinção ou identidade lógica e conexão primitiva; por outro lado, tanto no contínuo quanto no discreto reencontramos a unidade do Uno e do Múltiplo. Essas múltiplas sínteses, nós a vimos em obra no tempo. Elas permitem compreender como se mantém juntas, na pluralidade temporal, a continuidade e a discreção, o fato de que o tempo – ao contrário do espaço, em que há coexistência de partes – seja um contínuo sucessivo ou uma sucessão contínua (e esse era em Aristóteles um dos problemas máximos). A abstração, em que não se produz nenhuma diferença real, define desde o início sua continuidade. Mas desde logo a negatividade de seus momentos introduz nele a descontinuidade de um-depois-do-outro. Ora, o Agora é Uno e Múltiplo, discreto e contínuo: o momento presente como Agora – podemos ler na *Enciclopédia* §259 – é, ao mesmo tempo, singularidade exclusiva e este limite indistinto em que o tempo *se continua* pura e simplesmente nos outros momentos” (ARANTES, 2000, p. 126-127). E ainda: “O tempo, portanto, é uma pluralidade dotada do caráter de série. É uma multiplicidade contínua cujos elementos são sucessivos” (ibid., p. 129).

²³⁸ “Com a *Fenomenologia do espírito*, Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do *fenômeno* ao qual tem acesso o olhar no Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. [...] O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana é acolhido pelo sujeito ao qual ‘aparece’ nas formas acabadas das categorias do Entendimento, e apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a ‘aparição’ do sujeito a si mesmo no simples ‘aqui’ e ‘agora’ da *certeza sensível* [...] aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte de suas experiências (LIMA VAZ apud HEGEL, 1992, p. 10-11).

o que Hegel faz é encontrar um lugar para a razão em tudo o que nos parece acidental e alheio, fazendo da razão não um domínio dentro de determinados limites estabelecidos pela crítica, e dos quais não devemos fugir, mas um sistema absoluto que abarca toda a história, seus grandes marcos e seus aparentes descaminhos – segundo os desígnios da Providência (PRADO, 2018, p. 31).

Para tanto, a dialética de Hegel volta-se ao trabalho de elaboração conceitual no sentido de racionalizar tudo aquilo que se apresenta como negativo e obscuro. Para Hegel, “o real é racional” (PRADO, 2018, p. 32); e o racional, por sua vez, já diz respeito a aquilo que se encontra em um âmbito universal²³⁹. Daí, então, a história comportar certa interpenetração entre cultura e dialética, uma vez que,

chamamos cultura o conceito posto em obra no seio da realidade efetiva, na medida em que não aparece na pureza de sua abstração, mas em unidade com o conteúdo diversificado de toda representação. Na cultura o conceito é seguramente dominador e motor, pelo fato de que o determinado é reconhecido em seu limite, em sua passagem a outra coisa (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 257, nota 16).

Sendo assim, mais do que compreender que os elementos irracionais – ou manifestações de desrazão – seriam um entrave ou meros acidentes no que tange ao desdobramento da história humana em seus desígnios, a questão é haurir desses fenômenos empíricos²⁴⁰ a inteligibilidade que lhes são subjacentes, demonstrando, a partir daí, um sentido teleológico estabelecido pela Providência. Trata-se, pois, de pensar uma totalidade em contínuo devir, de modo que determinado estágio de superação do negativo em direção à Consciência universal implica em diferentes posições em relação aos “degraus-de-formação-cultural do espírito universal”

²³⁹ “A certeza sensível, isto é, a pura sensibilidade que a gente recebe, diz Hegel, no momento em que ela apanha o ‘isto’, esse ‘isto’, só vale para ela depois que é universalizado. Há um processo dialético no qual o aqui e agora é universalizado. Enquanto é mera sensibilidade, não vale nada, é inútil. Ele só se torna alguma coisa depois que é universalizado, depois que é convertido em conceito por meio de um processo dialético que compreende o verdadeiro e afasta o ilusório. Por essa razão, o ‘isto’ da ‘certeza sensível’, a experiência de alguma coisa particular e singular é fundamental no início da dialética que estabelece o pensamento, já que todo pensar é pensar por meio de conceitos, por meio de universais” (MONTEAGUDO, 2006, p. 284).

²⁴⁰ “O que disse previamente, e o que ainda direi, não é que se considere nossa ciência como presunção, mas como visão geral, consequência de futuras reflexões, resultado que é do meu conhecimento, porque já conheço a totalidade. Portanto, o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explicita na existência universal. Tal deve ser, como dissemos, o resultado do estudo da história. A história, porém, devemos considerá-la como ela é: devemos proceder de forma histórica, empírica; ademais, não podemos permitir que os historiadores profissionais nos seduzam, pois estes, principalmente os alemães, que gozam de grande autoridade, fazem aquilo de que acusam os filósofos, ou seja, invenções *a priori* da história” (HEGEL, 2008, p. 17-18).

(HEGEL, 1992, p. 36)²⁴¹. Como Hegel afirma na introdução de sua *Filosofia da História*, de 1837:

Se se admite que a Providência se manifesta em tais objetos e coisas, por que recusá-lo na história universal? Essa matéria parece bastante extensa. Mas a sabedoria divina, isto é, a razão é idêntica nas grandes e nas pequenas coisas, e nós não precisamos considerar Deus por demais fraco por utilizar sua sabedoria nas grandes coisas. Nosso conhecimento visa ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do espírito real e ativo no mundo. Nossa observação é, em certa medida uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou a seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas; assim deveria ser entendido o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal. Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliar do que a *história universal*. Essa conciliação só pode ser alcançada *pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece o negativo*, tornando-se este subordinado e superado pela consciência, em parte o que é o objetivo final do mundo; de outra parte, a realização desse objetivo nele, sem que o mal seja finalmente mantido a seu lado. Mas para isso não basta a mera crença no *nous* e na Providência. A razão, da qual se disse que rege o mundo, é, igualmente, uma palavra tão indeterminada como a Providência; fala-se sempre da razão, mesmo sem poder indicar qual é sua determinação, o seu conteúdo, segundo quais princípios podemos julgá-la, se algo é racional, se é irracional. A razão, compreendida em sua determinação, é o objeto que tratamos aqui: o restante, se quisermos permanecer ainda na razão, são apenas palavras (HEGEL, 2008, p. 21, *itálicos nossos*).

Mais do que uma continuidade homogênea e única para a história humana, tal como preconizado na filosofia da história de Kant, Hegel complexifica a continuidade histórica especificando-a em relação a diferentes povos, pensando cada um deles a partir de distintos estágios ou graus de evolução²⁴². E uma vez que a história universal diz respeito à própria trajetória da fenomenologia do Espírito, a questão, então, seria menos a compatibilidade, ou não, com os desígnios da Natureza do que, justamente, os diferentes graus que cada civilização

²⁴¹ Como destaca Hyppolite em *Introdução à Filosofia da história de Hegel* (1971), é possível afirmar, então, a preocupação de Hegel de pensar “não somente a historicidade da vida de um povo, mas o devir histórico em toda sua amplitude. O motor desse devir é a oposição continuamente renascente entre a vida absoluta e as formas particulares que essa vida deve assumir. Há sempre, portanto, uma inadequação entre o espírito de um povo particular e o espírito absoluto que nele se apresenta” (p. 88).

²⁴² Ainda em conformidade com as palavras de Hyppolite (1971): “A *Aufklärung* visava a um progresso unilateral, uma marcha para a unidade de uma unidade sempre idêntica a si mesma, mas ainda prisioneira dos prejuízos da infância. Mas a ideia não pode ser mais a mesma para os teóricos como Herder e Hegel, que dividem a unicidade divina, e vêem nos povos realizações diversas, mas sempre expressões da vida absoluta. “Uma espécie de panteísmo pluralista sucedeu ao monismo racionalista do Ocidente”, e pode-se mesmo dizer que, nos primeiros esboços sobre a sua filosofia da história, Hegel **pensa menos em um progresso contínuo do que em desenvolvimentos diversos**, em sucessões de realizações tão incomparáveis em seu gênero como uma tragédia antiga ou um drama de Shakespeare. Todavia, a ideia de uma evolução histórica ocupará cada vez maior lugar na visão hegeliana do mundo, e é quase uma síntese da concepção de progresso da *Aufklärung* e da ideia de diversidade das expressões do absoluto que ele dará mais tarde na sua filosofia da história” (p. 59, *itálicos do autor, negritos nossos*).

teria, ou não, atingido em relação a essa trajetória: “O espírito de um povo, [nos diz Hegel], é um espírito particular e *determinado* pelo grau do seu desenvolvimento histórico” (HEGEL, 2008, p. 50, *itálicos do autor*) – perspectiva esta que, inclusive, admite que os povos distantes do processo de desenvolvimento do Espírito, distantes de uma consciência universal, portanto, pudessem ser classificados como *sem história*²⁴³.

Com as filosofias da história de Kant e Hegel temos, então, duas distintas maneiras de pensar a história e o deslindar do tempo enquanto *modos de continuidade*. Ambos os autores, em outros termos, são copartícipes de uma filosofia especulativa da história que visa, sobretudo, a uma domesticação de todo e qualquer aspecto que, de alguma maneira, apresente alguma forma de ruptura ou novidade em relação a ordem do devir. Conforme as considerações de Zoltán Boldizsár Simon (2019),

é que o conceito moderno de história nada mais é do que uma forma de dar sentido ao mundo e a nós mesmos através da operação de domesticar a novidade experimentada, e a *domesticação em si significa a incorporação do novo num padrão de continuidade temporal profunda*, configurando assim a novidade como se desenvolvendo a partir do antigo²⁴⁴ (p. 22, *itálicos nossos*, tradução nossa).

Arelado a um conceito e a uma sensibilidade moderna da história, tudo aquilo que diz respeito a uma eventual fratura na ordem inteligível, ou ainda, um acontecimento que, diante de tal ordem, se apresente enquanto um *impensado*, deveria, de alguma maneira, ser novamente cooptado para uma ordem da Razão que, por sua vez, não somente lhe retiraria o *status* de evento anômalo ou bizarro como também o remeteria à uma linearidade responsável por conectá-lo, novamente, à continuidade existente entre passado, presente e futuro. Nas palavras de Reinhart Koselleck (2006), podemos compreender, portanto, que, com isso,

²⁴³ Com essa ótica, Hegel faz o seguinte apontamento na introdução de sua *Filosofia da História*: “Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela – melhor dizendo, no norte dela – pertence ao mundo asiático e ao europeu. Cartago foi um momento importante e passageiro; mas como colônia fenícia pertence à Ásia. O Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado e sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que deve ser representado aqui no limiar da história universal” (HEGEL, 2008, p. 88). Temos, nesse caso, um exemplo eloquente de como a conciliação no curso contínuo da história universal em Hegel depende de uma captura, ou então, subordinação daquilo que se considera o polo negativo em relação à consciência afirmativa, tal como afirmado anteriormente. A respeito desse movimento conciliador, totalizador (mas também excludente) em Hegel conferir, ainda, o estudo de Réal Fillion (2008) *Multicultural dynamics and the ends of history: exploring Kant, Hegel and Marx*.

²⁴⁴ “[...] is that the modern concept of history is nothing other than way of making sense of the world and ourselves through the operation of domesticating experienced novelty, and the domestication itself means the incorporation of the new into a pattern of a deep temporal continuity, thereby configuring novelty as developing out of the old” (SIMON, 2019, p. 22).

Kant pôde descrever a “astúcia da natureza”, que antecipa a “astúcia da razão” de Hegel, com a qual tudo o que é aparentemente casual adquire sentido. *A consideração filosófica não tem outro propósito que seja o de eliminar tudo o que é casual. A casualidade é apenas a necessidade exterior, ou seja, a necessidade que remete às causas, que por sua vez nada mais são do que circunstâncias exteriores. Temos de buscar na história um objetivo universal, o objetivo final do mundo* (p. 159, *itálicos nossos*).

Com efeito, diante da irrupção, presença e persistência de um acontecimento que poderia ser avesso à ordem estabelecida em seus limites, cumpre a essa história total ser reaberta, isto é, continuamente reescrita para que, assim, quaisquer formas de desvio que se insinuassem em seu trajeto possam ser reinscritas junto à requerida linearidade de seu processo.

A partir de então um acontecimento podia mudar de identidade quando se modificasse seu *status* na história total, que avançava continuamente. As duas coisas, o julgamento perspectivista e a história efetiva demonstrável, adquiriram força retrospectiva. A história é temporalizada, no sentido de que, graças ao correr do tempo, a cada hoje, e com o crescente distanciamento, ela se modifica também no passado, ou melhor, se revela em sua verdade. A “modernidade” [*Neuzeit*] confere ao passado como um todo uma qualidade de história universal. Com isso, a novidade de uma história que, cada vez que se produz, pensa em si mesma como nova reivindica um direito sempre crescente sobre o conjunto da história. Torna-se evidente que a história, precisamente como história universal, precisa ser continuamente reescrita [...]. “Pois o contemporâneo de um tempo que avança é levado a pontos de vista a partir dos quais o passado pode ser visto e julgado de maneira nova” (KOSELLECK, 2006, p. 287).

Mais do que um tempo tomado pela imagem de um devir meramente corrosivo e desatado, portanto, tanto Kant quanto Hegel salientam uma ordem possível de ser haurida junto ao seu desenrolar e, ademais, apontam o sentido que o orienta e o primeiro motor que conduz a sua dinâmica. Todos os elementos descontínuos, por sua vez, mais do que afirmados pela singularidade e diferença que os perfazem, são subsumidos: ao antagonismo necessário para a evolução plena de nossa razão e de nossas disposições morais; ou ainda pela integração (solda) da multiplicidade e heterogeneidade que eles representam sob uma mesma ordem do conceito.

É preciso não se enganar quanto a ascendência de tais pensamentos junto ao contexto intelectual de Foucault; mais do que longínquos, eles estão equidistantes. O diálogo com certa extração do pensamento crítico de Kant, como já destacado anteriormente, é algo a que o próprio Foucault reivindica, mesmo que, para tanto, ele realize uma leitura singular desse mesmo pensamento. Já a interlocução com Hegel, por sua vez, remete não somente a um dos

primeiros trabalhos acadêmicos realizados por Foucault²⁴⁵, talvez principalmente, pela figura de Jean Hyppolite. A respeito dessa mediação com o pensamento de Hegel efetuada por Hyppolite, Fillion (2012) afirma:

Foucault, então, por meio de Hyppolite, continua esse questionamento da filosofia, da própria presença da filosofia na e através da escrita da história, que, com efeito, descreve a própria condição de possibilidade da filosofia, ou seja, aqueles sistemas de pensamento que revelam a “maquinaria” do pensamento, suas “descontínuas sistematicidades” e traçam, na própria raiz do pensamento, os elementos do acaso, da descontinuidade e da materialidade. Foucault, após Hyppolite, radicaliza a relação do pensamento consigo mesmo, radicalizando sua relação com suas manifestações históricas²⁴⁶ (p. 175, tradução nossa).

Mais do que aprofundar nessas relações²⁴⁷, convém enfatizar, aqui, juntamente com as colocações de Prado (2018), o modo como Foucault se posiciona diante de tais modos de pensar a história enquanto continuidade que ainda ressoam em seu contexto intelectual. A história descontínua, desse modo, cumpre o desígnio de assumir

a atitude crítica de Kant e a dedicação hegeliana à empiria histórica, [mais ainda], parece que a saída de Foucault para atender às próprias exigências dos dois filósofos da tradição quando confrontados, foi se tornar mais crítico do que Kant e respeitar mais os acontecimentos do que fizera Hegel (p. 32).

Nesse caso, para levar adiante esse argumento de Prado, e, concomitantemente, estabelecer uma leve difração em relação ao sustentado por Fillion acima, entendo que seria o caso de afirmar, novamente, que a história descontínua de Foucault se volta, pois, menos às *condições de possibilidade* de determinadas formas de pensamento do que as suas *condições históricas de existência* (FOUCAULT, 2013a). Isto é, trata-se de afirmar que, mais do que

²⁴⁵ Me refiro à dissertação intitulada *La constitution d'un transcendantal historique dans La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Primeiro trabalho acadêmico de Foucault, produzido sob a direção de Jean Hyppolite em 1949 (ERIBON, 1991; FOUCAULT, 2001a, p. 17).

²⁴⁶ “Foucault, then, through Hyppolite, continues this questioning of philosophy, of the very presence of philosophy in and through the writing of history, which in effect, describes philosophy’s very condition of possibility, that is, those systems of thought that reveal thought’s “machinery”, its “discontinuous systematicities” and trace at the very root of thought the elements of chance, discontinuity and materiality. Foucault, after Hyppolite, radicalizes thought’s relation to itself by radicalizing its relation to its historical manifestations” (FILLION, 2012, p.175).

²⁴⁷ Para tanto, conferir os textos *Anti-hegelianismo e representação em Michel Foucault*, de Ricardo Monteagudo (2006) e *Foucault after Hyppolite: Toward a A-Theistic Theodicy*, capítulo do livro *Foucault and the Indefinite Work of Freedom* de Réal Fillion (2012). Este último escrito, em especial, faz uma reunião de alguns temas oriundos do pensamento de Hegel que, por intermédio do contato com Hyppolite, são mobilizados por Foucault. Para maiores considerações a respeito da relação de Foucault com o pensamento de Hegel e, por extensão, com a figura de Jean Hyppolite, conferir, ainda, o capítulo *The Voice of Hegel* presente na biografia *Michel Foucault, 1926-1984* (ERIBON, 1991, p. 15).

transcendentais, as condições que perfazem a formação – e a duração – de uma determinada ordem histórica dependem menos de condições formais do que da concatenação empírica das práticas que as efetuam. A primeira pressupõe uma inclinação para o futuro, na medida em que a estrutura formal condiciona aquilo que determinado objeto ou acontecimento poderá ser, devido ao transcendental que lhe antecede e o dota de sentido de antemão; já a segunda, enquanto reconhecimento da maneira pela qual as práticas compõem entre si, podendo, ou não, harmonizar na forma de um sistema de atualidade, é calcada na prevalência de um determinado estado do presente que *somente pode ser na escandido na medida em que efetivamente se efetua*.

Ademais, é possível localizar o trabalho crítico, e a tentativa de estabelecimento de um pensamento marcado pela descontinuidade, como um contraponto à ideia de continuidade proposta por um pensamento humanista centrado em determinada idealização do homem e, segundo Foucault, fiada pela dialética. Mais do que contra os direitos da pessoa humana²⁴⁸, é contra essa perspectiva ocidentalista, bem como à sua aspiração universalista, que Foucault se volta²⁴⁹. Desse modo, avesso à ideia de valores morais superiores, a explicação acerca da dinâmica e da transformação histórica em Foucault não apela a quaisquer tipos de ganchos de transcendência, seja o encontro com a manifestação dos planos secretos da Natureza, à maneira de Kant, ou da evolução do Espírito à maneira de Hegel. Sem se furtar em relação ao conjunto de relações, múltiplas e plurais²⁵⁰, existentes tão-só em um campo empírico e imanente,

²⁴⁸ “As pessoas rancorosas dizem que ele é o novo representante de uma tecnologia, de uma tecnocracia estrutural. Outros, que tomam sua própria estupidez por inteligência, dizem [...] que ele agride os direitos do homem (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a ‘morte do homem’)” (DELEUZE, 2005, p. 13). “Trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças. Pode-se já prever que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma forma-Homem, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra forma: mesmo se considerarmos um curto período, o Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre. Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com forças de fora muito especiais” (ibid., p. 132).

²⁴⁹ Acerca dessa alegada aspiração ocidental, e da presença que o pensamento de Hegel aí desempenha, conferir o capítulo *O negro e o reconhecimento*, subitem *O negro e Hegel* em *Pele negra, Máscaras brancas*, de Frantz Fanon (2020).

²⁵⁰ “A propósito, como atesta Deleuze ‘*Surveiller et Punir*’ é o livro onde Foucault ultrapassa expressamente o dualismo aparentes dos livros precedentes (esse dualismo tendia a ser ultrapassado em direção a uma teoria das multiplicidades’) ou, ainda, ‘seu método repudia os universais, e descobre processos sempre singulares que se produzem em multiplicidades’. Com efeito, atendendo o apelo das multiplicidades, Foucault não se vincularia nem à vertente lógica nem à vertente linguística da filosofia contemporânea, assim como não se vincularia a todas as combinações possíveis, e esperadas, de ambas as vertentes. É que sua teoria dos enunciados não pode ser reduzida nem a uma linguística do significante que estabelece as relações de significação entre as palavras e as coisas, entre o que se diz e o que se vê, nem pode se resumir a uma lógica proposicional onde o estado de coisas se relacionam com as proposições através do valor de verdade. Tanto no caso da linguística quanto no caso da lógica, as relações estabelecidas não ultrapassariam o âmbito que Foucault denomina de estratos de saber ou formações históricas, visto que, por não incluírem uma lógica não-representacional do acontecimento que responderia ao problema da distribuição diferencial das relações de poder, de suas estratégias, recaem no dualismo das palavras e das coisas. [...] Devido a esse comprometimento com a teoria das multiplicidades, Foucault foi o filósofo que trouxe para a filosofia lições que a literatura, o teatro, o cinema, [a história] e o inconsciente nos legaram em nosso século, e que nem a filosofia da linguagem no afã de autonear-se tradutora do universal, nem a lógica proposicional em sua

Foucault considera a transformação e o devir nos termos de uma diferença, isto é, sem o estabelecimento de uma linha contínua que remeta a certo ideal de homem e ao progresso de sua razão – que, por sua vez, só pode ser alcançado às expensas de um processo de exclusão, supressão ou captura daquilo que se considera seus polos negativos e distantes de uma acalentada noção de civilização cujo princípio e fim remete a um mesmo centro. Como destaca André Glücksmann (1992), se Foucault está alinhado a certo anti-humanismo, aclimatado ao longo da década de 1960²⁵¹, isso

não designa uma oposição eterna a um humanismo eterna, mas uma forma muito precisa de humanismo, aquela que pertenceu ao final do século XIX e início do século XX. Este foi um humanismo positivo que atribuiu ao homem europeu o conhecimento sobre os valores supremos. Para pessoas como Gide, Sartre ou Foucault, este suposto conhecimento produziu uma cegueira em relação ao colonialismo, ao fascismo, aos campos siberianos e ao Stalinismo²⁵² (p. 336, tradução nossa).

Mais do que o estabelecimento de um novo conjunto de valores superiores e absolutos a questão se torna, então, a afirmação de uma resistência frente àquilo que esses mesmos valores, e o grandes projetos para implementá-los de maneira homogênea – bem como o preço pago por tais tentativas –, apresenta de *intolerável*. Acerca dessa noção de intolerável, outros dois preceitos evocados por Glücksmann (1992) podem contribuir, ainda mais, para seu entendimento. O primeiro, de Montaigne, que diz: “Não sei o que sou [no sentido de que não tenho ideal] mas sei do que estou fugindo [ou seja, sei o que rejeito, o que me recuso a aceitar]”²⁵³ (p. 337, tradução nossa); e o segundo, de Ésquilo que afirma que o “*pathein*, a dolorosa experiência da injustiça, da doença e do mal, é a condição da *mathein* do conhecimento e da percepção”²⁵⁴ (ibid., loc. cit. *itálicos do autor*). E, aos exemplos de Glücksmann, penso ser oportuno acrescentar, ainda, as palavras de Frantz Fanon (2020):

Dissemos [...] que o homem era um *sim*. Continuaremos a repetir isso.

tarifa de reduzir tudo a valores espaço-temporais, seriam capazes de captar” (CARDOSO JÚNIOR, 1996, p. 308-309).

²⁵¹ Para um panorama acerca do referido contexto intelectual e seus desdobramentos em relação à prática filosófica, conferir o ensaio de Pedro Duarte de Andrade (2012), intitulado *A filosofia e os anos 1960*.

²⁵² “[...]it does designate an eternal opposition to an eternal humanism but a very precise form of humanism, that which belonged to the end of nineteenth century and the beginning of twentieth. This was a positive humanism which attributed knowledge concerning supreme values to European man. For people like Gide, Sartre or Foucault this alleged knowledge produced a blinding effect regarding colonialism, fascism, Siberian camps and Stalinism” (GLÜCKSMANN, 1992, p. 336).

²⁵³ “I do not know what I am [in the sense that I have no ideal] but I do know what I am fleeing [that is to say, I know what I am reject, what I refuse to accept]” (GLÜCKSMANN, 1992, p. 337).

²⁵⁴ “[...] *pathein*, the painful experience of the injustice of sickness and evil, is the condition of the *mathein* of knowledge and perception [*savoir* and *connaissance*]” (GLÜCKSMANN, 1992, p. 337, *itálicos do autor*).

Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade.

Mas o homem é também um *não*. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato do que há de mais humano no homem: a liberdade.

O comportamento do homem não é apenas reativo. E sempre há ressentimento em uma *reação*. Nietzsche já havia indicado isso em *A vontade de poder*. (p. 232, *itálicos do autor*).

Desta feita, não seria um exagero pensar, talvez, que a função da história descontínua passa pela tarefa de (re)estabelecer – e, por conseguinte, de afirmar –, a singularidade de tudo aquilo que foi relegado à posição de negativo. Foucault, assim, “nos ensina a transformar o que parece ser negativo em algo positivo”²⁵⁵ (GLUCKSMANN, 1992, p. 336, tradução nossa). Em outros termos, trata-se de reencontrar um lugar próprio a aquilo que, tratado como polo negativo de uma relação, precisou ser excluído ou cooptado ante a uma lógica construída em torno daquilo que é considerado como o polo positivo; trata-se, pois, de um diapasão que auxilia a *apreensão do intolerável*²⁵⁶ em suas múltiplas manifestações possíveis e ante a uma lógica de homogeneização que só pode ser construída a partir da exclusão de determinadas singularidades históricas. A desconfiança em relação aos valores superiores e absolutos tipicamente ocidentais não se encerra, necessariamente, em uma paralisia ou conformismo. Afinal, se não estamos vinculados a nenhuma transcendência, tendo tão-só os jogos imanentes ao *nosso mundo* sócio-histórico como referência e apoio, o intolerável estará presente justamente onde esses valores superiores são criados e imputados, e principalmente, quando, para isso, a violência se estabelece como justificativa – senão como hipoteca. Diante de uma vontade de verdade que se pretende tirana e despótica, que arroga para si uma posição de eterna e absoluta, a transformação

²⁵⁵ “Foucault, however, teaches us to turn that which appears to be negative into something positive” (p. 336).

²⁵⁶ “A apreensão do intolerável cede a várias interpretações. Pode-se dizer que essa consideração é a *ratio cognoscendi* de uma intuição do bem que nos sobrepõe, mas que também funda essa intuição e, como tal, é também *ratio essendi*. Pode-se também concordar com Deleuze quando diz que o intolerável é compreendido no contexto do dispositivo social e que se tal aparato se torna universal, o intolerável também se torna: quando o arame farpado das ideologias se espalha, o mal se move para todos os lados junto com ele. Pode-se concordar também com Lévi-Strauss ao dizer que a proibição do incesto significa o pronunciamento de algo que não deve ser feito em nenhum lugar e que isto se torna, por assim dizer, o ato por meio do qual as sociedades são constituídas. Finalmente, poderia ser dito que a questão da filosofia não é a de ser, mas de não ser. Assim, Platão nos adverte que a consideração da lama e da sujeira funda a obra do filósofo e a educação dos cidadãos pelo menos tanto quanto a ideia do bem (GLÜCKSMANN, 1992, p. 337, tradução livre). – “The apprehension of the intolerable yields to several interpretations. It could be said that consideration is the *ratio cognoscendi* of an intuition of good which comes after us, but which also so founds this intuition and is as such the *ratio essendi*. One could also go along with Deleuze is saying that the intolerable is grasped within the context social apparatus and that if such apparatus becomes universal, so too does the intolerable: when the barbed wire of ideologies spreads, evil moves in everywhere along with it. One could also go along with Lévi-Strauss in saying that the prohibition of incest means the pronouncement of something which must not be done anywhere and that this becomes, as it were, the act by means of which societies are constituted. Finally, it could be said that the question of philosophy is not that of being but of non-being. Thus Plato warns us that the consideration of mud and dirt founds the work the philosopher and the education of citizens at least as much as the idea of good” (GLÜCKSMANN, 1992, p. 337).

– de si e do mundo –, por meio de uma reinserção das fraturas e dos cortes, torna-se, pois, um compromisso.

É nesse sentido, então, que seria possível destacar, de maneira geral, as noções de descontinuidade e de história em Foucault, sendo a primeira “um jogo de transformações específicas, diferentes (cada uma com suas condições, regras, nível) e ligadas entre elas segundo esquemas de dependência” (FOUCAULT, 2013b, p. 8), e a segunda “a análise descritiva e a teoria dessas transformações”²⁵⁷ (ibid., 9). Pode-se dizer que a descontinuidade, em suma, reinsere o aspecto corrosivo do devir diante de um tempo que foi colonizado por um pensamento que o dotou de determinada ordem e continuidade, estabelecendo em torno do homem o seu retorno e sua promessa. Não se trata, portanto, de uma análise que chancela um caminho contínuo, isto é, uma transformação afeita a uma mesma ordem linear de desdobramento – aquela que situa certa essência evolutiva e linear do homem –, mas antes, trata-se de afirmar mudanças que estabelecem, e extravasam, os limites de tais continuidades; e apreensão do intolerável, por sua vez, diz respeito justamente à *leitura* que capta e, ao mesmo tempo, estabelece tais limites.

Como análise descritiva dessas transformações, a história pode ser destacada como aquela que diagnostica um determinado estado do presente e a dinâmica de movimento que lhe é específica. Sua escrita, como destacada anteriormente, pode ser pensada como um diário de bordo, como um conjunto de coordenadas de outras navegações: mais do que o domínio completo das águas, tais descrições fornecem possibilidades de iniciar e forjar sua própria saga. Em outras palavras, o conhecimento das águas como fluxo e como devir torna possível outras viagens, menos pela repetição ou prolongamento de uma *mesma* rota do que pela diferenciação em relação a outras navegações. Em sua descontinuidade, a história se torna também uma maneira própria de se posicionar ante ao presente, isto é, trata-se de, a partir de coordenadas já registradas – até mesmo para negá-las se for preciso – criar caminhos outros, modificando aqueles já percorridos e, com isso, imputando novos rumos e sentidos possíveis; trata-se de saber içar as velas no momento adequado, de quais rotas desviar e quais direções inóspitas podem, ou não, serem exploradas. Como força motora que resiste e persiste em encontrar, senão forjar, seus próprios remansos para aportes provisórios, prolongando, assim, o movimento de

²⁵⁷ *Réponse à une question*: « elle [la discontinuité] est un jeu de transformations spécifiées, différentes les unes des autres (avec, chacune, ses conditions, ses règles, sis niveau) et liées entre elles selon les schémas de dépendance. L’histoire, c’est l’analyse descriptive et la théorie de ces transformations » (FOUCAULT, 2001a, p. 708).

deslocamento e transformação, a história descontínua, como destacado no primeiro capítulo, faz da navegação um modo de vida.

Embora as referências aos pensamentos de Kant e Hegel ajudem a situar alguns aspectos singulares a respeito daquilo que seria o *modo de navegação* próprio de Foucault – voltado, pois, a escapar das referências à continuidade que um pensamento centrado em torno de determinada figura do homem (ocidental) implica –, penso que o diálogo com outro pensador ajudará a aproximar da referência ao suposto *heraclitismo* de que aqui me ocupo. Desse modo, voltando-me, agora, a um diálogo mais pautado pela afirmação do que pela negação e pelo contraste, é o caso de explorar alguns aspectos que envolvem a noção de descontinuidade, e, a partir daí, explorar o flanco que permite abordá-la em função de uma interlocução possível com o pensamento de Nietzsche.

2.2. Variações da descontinuidade: a disposição e o dispositivo

Mas tudo o que foi dito até aqui pouco nos diz a respeito da maneira pela qual a noção de descontinuidade opera, em seus meandros e implicações, junto aos trabalhos de Foucault. Afinal, é possível reconhecê-la como uma noção dinâmica, reiterada e atualizada ao longo de toda sua trajetória intelectual, o que, nesse caso, compreende seus primeiros trabalhos redigidos na década de 1950 até os escritos da década de 1980. Justamente por recobrir um período tão longo, com uma aparição insistente em diferentes lugares do arquivo, ela dialoga e se adapta às circunstâncias das várias inflexões que Foucault efetua em suas reflexões; ela assume, pois, múltiplas funções junto a seus textos de modo que a tentativa de a circunscrevê-la somente a um âmbito de sua trajetória pode fazer com que uma noção dinâmica e complexa acabe se reduzindo a uma perspectiva monista. E a recíproca é verdadeira quando se trata de estabelecê-la de maneira definitiva sob a égide de somente uma das diversas interfaces teórico-metodológicas com as quais Foucault dialoga.

Quanto a isso, Judith Revel (2011), no seu *Dicionário Foucault*, aponta para ao menos quatro possíveis pontos de articulação para abordar a noção de descontinuidade em Foucault. O primeiro deles, junto a literatos, “que permite descobrir a riqueza e a novidade das figuras do inacabado, da transição, da interrupção ou da suspensão (p. 38)”²⁵⁸; o segundo seria tributário

²⁵⁸ Nesse sentido, se destaca a publicação de *Raymond Roussel*, de 1963, que, como sublinha Tomás Prado (2018), “é em grande medida um texto teórico sobre a linguagem e, mais especificamente, sobre a relação que ela nutre com a morte” (p. 180). A leitura de Foucault a Roussel, desse modo, apresenta um posicionamento “contrário da relação que vemos em Hölderlin e Heidegger da linguagem com o tempo, como um desdobramento de uma origem esquecida, [Foucault, por outro lado,] confere primazia à relação da linguagem com o espaço e as

do diálogo com o pensamento de Nietzsche – segundo Revel, “[...] um Nietzsche mais da escrita fragmentada e da intempestividade histórica do que um Nietzsche da vontade de poder ou do eterno [retorno] [...]” (p. 38); o terceiro, por sua vez, remeteria à interlocução estabelecida por Foucault com estudos de epistemologia e história das ciências – como, por exemplo, com os trabalhos de Georges Canguilhem, uma vez que este recusa “a necessidade de um *continuum* absoluto” bem como em pensar a história “como um processo linear isento de qualquer ruptura” (p.39)²⁵⁹; e o quarto ponto sublinhado por Revel, por fim, aponta para a noção de descontinuidade em Foucault pensada a partir de uma contiguidade com o desenvolvimento da chamada Nova História, capitaneada pela historiografia construída pela *École des Annales*, principalmente em sua chamada terceira geração²⁶⁰.

descontinuidades” (ibid.). Para maiores considerações, conferir, ainda, toda discussão desenvolvida no capítulo 4, *A isomorfia da morte* (PRADO, 2018, p. 175). Nas palavras de Foucault: “O velho princípio da continuidade das ordens que, no mito, organizou a desordem da metamorfose e a propagou por ondas como uma seiva, é substituído por uma figura descontínua e vertical, que esconde poderes muito maiores de inquietação. Tanto mais que essa lacuna hierárquica se manifesta é negada por uma rigorosa simultaneidade. A metamorfose comumente segue a ordem e o tempo; ela é passagem. A sobreposição dos reinos em Roussel é hierática; no contorno geral da figura deixa imóvel e fixa definitivamente esta cavidade que nenhuma evolução irá resolver” (FOUCAULT, 2015a, p. 965, tradução livre) – « Le vieux principe de la continuité des ordres qui organisait, dans le mythe, le désordre de la métamorphose et la propageait par onde comme une sève, est remplacé par une figura discontinue et verticale qui cache de bien plus grands pouvoirs d’inquiétude. D’autant plus grands que cet écart hiérarchique est à la fois manifesté et nié par une rigoureuse simultanité. La métamorphose d’ordinaire suit l’ordre, le temps ; elle est passage. La superposition des règnes chez Roussel est hiératique ; dans le contour général de la figure elle laisse immobile et définitivement fixée cette béance qu’aucune évolution ne viendra résoudre » (FOUCAULT, 2015a, p. 965). Ademais, é o caso de mencionar também o estudo de Roberto Machado (2000) intitulado *Foucault, a filosofia e a literatura*.

²⁵⁹ Analisando a maneira pela qual Foucault se apropria desse procedimento em seus trabalhos, Roberto Machado (1982) em *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault* aponta para as diferentes maneiras pelas quais a descontinuidade opera junto aos trabalhos da década de 1960, variando de acordo com os desígnios correspondentes a cada pesquisa, mas também, fundamentalmente, se diferenciando em relação aos critérios adotados pela história das ciências: “A ciência é o lugar específico da verdade no sentido em que ela não tem que se adequar a uma verdade que lhe seria exterior, pois só seus procedimentos são capazes de produzi-la; a questão da verdade se reduz à dos critérios do conhecimento verdadeiro, critérios esses definidos pela ciência em sua atualidade. A arqueologia desloca radicalmente esta problemática. Privilegiando em sua análise não mais a ciência, mas o saber, a história arqueológica também neutraliza a questão da verdade. Ou melhor, desvincula a reflexão histórico-filosófica sobre a verdade da ciência e sua atualidade, eliminando a utilização de qualquer critério externo de verdade para julgar o que é dito nos discursos (p. 184)”.

²⁶⁰ Esse elo é reivindicado por Jacques Le Goff. Na conferência *Foucault e a Nova História*, de 1995, (2003), há um esforço de reconhecer a descontinuidade como uma noção que aproxima, senão enraíza, os interesses de Foucault junto aos *Annales*, juntamente com outros aspectos que delinearam os contornos dessa escola, tais como a ênfase a uma história desenvolvida a partir do presente, aspecto marcante junto às figuras dos pais fundadores Marc Bloch e Lucien Febvre, e a noção de documento monumento que, segundo Le Goff, “Foucault fez a teoria e nós, [historiadores], operamos conjuntamente essa revolução, que me parece uma aquisição fundamental e durável” (p. 207). Em *Da Filosofia à História: os diálogos entre Foucault e os Annales* (2017), Lucas de Almeida Pereira evidencia as relações desenvolvidas entre Foucault e os historiadores dos *Annales* não somente em um âmbito teórico-metodológico como também em importantes aspectos da vida intelectual e, ademais, os efeitos mútuos e pontos de afastamento nessas relações. Junto à configuração dessa linha de força, dois importantes aspectos podem ser destacados: em primeiro lugar, que a relação de Foucault com os historiadores não se dá sem diversos ruídos e polêmicas, principalmente pelo fato de que o afã empirista defendido pelos pais fundadores dos *Annales* foi responsável por produzir um significativo afastamento da historiografia em relação a reflexões de cunho filosófico. Entretanto, o fato de Foucault desenvolver seus livros por meio de fartas pesquisas documentais permite uma reconfiguração desse debate. Afinal, nomes de peso da historiografia francesa, tal como Fernand

Cada um desses pontos de articulação destacados por Revel podem ser desdobrados em diferentes linhas de forças e exploradas cada qual em sua própria intensidade, isto é, acompanhando de que maneira a noção de descontinuidade em Foucault dialoga e se posiciona em relação a cada um desses diálogos. Ademais, entendo que são abordagens que se entrecruzam e se retroalimentam, de modo que não é o caso de tomá-las em função de uma certa hierarquia quanto a sua exatidão e cronologia – *qual linha de força veio primeiro? Qual é a mais original e, por isso, mais fundamental?* –, para, a partir daí, afirmar uma possível e única fonte de significação para a noção de descontinuidade. Submetendo o pensamento de Foucault a certa busca por origens, se ignora o risco de recair naquilo que Orlandi (1987) sublinha como um argumento *pré-arqueológico*²⁶¹.

Embora a busca por um único e exato filão para a epigênese da noção de descontinuidade seja dispensável, isso não impede, contudo, de identificar algumas nuances no que envolvem seu desdobramento no decorrer do pensamento de Foucault. Sardinha (2011a) identifica ao menos duas importantes variações nesse sentido, possíveis de serem classificadas heurísticamente a partir das interações que estabelecem com as noções de *disposição* e *dispositivo* – ambas, vale ressaltar, ocupadas com as metamorfoses históricas atinentes a cada um desses conceitos.

A *disposição* surge como um termo-chave para os estudos referentes ao domínio do Saber. Ela se refere a determinada ordem histórica sobre a qual se assentam aquilo que pode ou não ser validado como verdadeiro em qual ou tal momento, o que equivale a dizer que a disposição diz respeito a uma maneira específica de posicionar – e relacionar – objetos, sujeitos, conceitos e categorias do saber. Em outros termos, e valendo-me, aqui, do chavão atinente ao principal trabalho voltado à exploração dessa questão – qual seja, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (2015a, p. 1033) [*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*] (2007) – *a disposição diz respeito à ordem que possibilita que, em determinado momento histórico, seja possível relacionar as palavras e as coisas de qual ou tal maneira*. Sendo assim, uma transformação no campo do Saber somente pode ser reconhecida

Braudel e Robert Mandrou (1962), reconhecem no trabalho de Foucault o desenvolvimento de uma pesquisa de cunho histórico, e na introdução de *A arqueologia do saber* (2013), de 1969, podemos encontrar um diagnóstico que aponta para certa contiguidade entre o desenvolvimento da noção de descontinuidade, tal como aludida acima no campo da história das ciências, junto também à historiografia francesa da época. Como, por exemplo, com Pierra Nora, um dos expoentes da chamada Nova História e editor de importantes livros de Foucault junto à editora Gallimard (cf. PEREIRA, 2017).

²⁶¹ Nas esteira das considerações desenvolvidas por Orlandi (1987), em *Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze*, entendo como *pré-arqueológico* o argumento ou abordagem que passa ao largo, ou então, simplesmente desconsidera o alcance e as consequências das reflexões desenvolvidas pela arqueologia de Foucault, o que leva, nesse caso, a (re)inocular temas que foram criticados ou colocados em suspenso por ela, tais como: a intencionalidade do autor, o tema da origem, a ideia de unidade de obra, etc.

como efetiva quando ela diz respeito à uma mutação dessa ordem imanente e profunda que diz respeito ao Saber em seu próprio ser. Em um sentido inverso, todas as mudanças que se dão sobre esse mesmo solo epistemológico seriam, antes, superficiais, isto é, não se tratam modificações nas maneiras de dispor as relações entre palavras e coisas. São essas mudanças superficiais as responsáveis por estabelecer uma ordem linear entre o passado e o presente, o que, por sua vez, nos levaria a pressupor que entre os elementos epistemológicos que organizam o domínio do Saber haveria uma evolução – senão mesmo, um progresso – contínuo e ascendente. Entretanto, ao remeter a efetividade da ordem do Saber à profundidade da disposição, Foucault recusa esse possível encadeamento temporal: aquilo que diz respeito à passagem entre uma e outra disposição não é uma lenta e contínua transformação, efetuada a partir de um alargamento paulatino dos limites da ordem anterior em direção à posterior, mas, antes, uma mudança brusca e repentina, ocasionada, por sua vez, por um *acontecimento radical* que, de todo, é imprevisível, inexplicável e incondicionado; um acontecimento, ademais, responsável por fazer com que toda a disposição do Saber tenha que se reorganizar – o que implica, portanto, na ascensão de uma nova e diferente maneira de conhecer que em nada deve a aquela que lhe é era anterior. Quanto a isso, vejamos as palavras de Foucault a partir de excertos oriundos de *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (2015a, p. 1033) [*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*] (2007), de 1966. Primeiramente, no panorama geral de sua pesquisa que Foucault, mobilizado logo no prefácio do trabalho:

*Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes discontinuidades na epistêmê da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta de meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade. A ordem sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos²⁶² (FOUCAULT, 2007, p. XIX, *itálicos do autor*).*

Ademais, é possível notar junto à economia e estrutura do livro que sua subdivisão em duas grandes seções corresponde exatamente às duas grandes discontinuidades comentadas por Foucault, de modo que, entre cada uma dessas seções, camadas ou extratos, a discontinuidade reemerge cumprindo, assim, a função de uma charneira que articula, mas também diferencia, os dois segmentos que ela conecta. Esse é o caso, por exemplo, dos comentários tecidos por

²⁶² « Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l'épistème de la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVIIe siècle) et celle qui, au début du XIXe, marque le seuil de notre modernité. L'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques » (FOUCAULT, 2015a, p. 1043, *itálicos do autor*).

Foucault quanto à *passagem* entre a *epistémê* do Renascimento, marcada pela similitude, e a Clássica, cuja principal característica é a representação:

Não é fácil estabelecer o estatuto das discontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? *Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel*. Pretende-se demarcar um período? Tem-se porém o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria? A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência e seu desaparecimento? Se ele tem em si seu princípio de coerência, donde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo? O descontínuo – *o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo* – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem. [...] Bastará pois, por ora, acolher essas discontinuidades na ordem empírica ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão²⁶³ (ibid., p. 68-69, *itálicos nossos*).

Finalmente, encontramos o mesmo recurso na *passagem* entre a *epistémê* Clássica e a Moderna (onde o conhecimento se organiza em função da História).

Os últimos anos do século XVIII são rompidos por uma discontinuidade simétrica àquela que, no começo do século XVII, cindira o pensamento do Renascimento; então, as grandes figuras circulares em que se encerrava a similitude tinham-se deslocado e aberto para que o quadro das identidades pudesse se desdobrar-se; e esse quadro agora vai por sua vez desfazer-se, alojando-se o espaço do saber num espaço novo. [...] Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela “explicada”, nem mesmo recolhida numa palavra única. É um *acontecimento radical* que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhoreando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si

²⁶³ « Le statu des discontinuités n'est pas facile à établir pour l'histoire en général. Moins encore sans doute pour l'histoire de la pensée. Moins encore sans doute pour l'histoire de la pensée. Veut-on tracer un partage ? Toute limite n'est peut-être qu'une coupure arbitraire dans un ensemble indéfiniment mobile. Veut-on découper une période ? Mais a-t-on le droit d'établir, en deux points du temps, des ruptures symétriques, pour faire apparaître entre elles un système continu et unitaire ? D'où viendrait alors qu'il se constitue, d'où viendrait ensuite qu'il s'efface et bascule ? à quel régime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition ? S'il a en lui son principe de cohérence, d'où peut venir l'élément étranger qui peut le récuser ? Comment une pensée peut-elle s'esquiver devant autre chose qu'elle-même ? Que veut dire d'une façon générale : ne plus pouvoir penser une pensée ? Et inaugurer une pensée nouvelle ? Le discontinu – le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement – ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine. [...] Qu'il suffise donc pour l'instant d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur, où elles se donnent » (FOUCAULT, 2015a, p. 1096-1097).

mesma, *a verdade solitária desse acontecimento*²⁶⁴ (ibid., p. 297-298, *itálicos nossos*).

A descontinuidade implica, portanto, em um corte no fluxo do tempo, de modo que o presente e o passado, desse modo, não possam mais ser compreendidos nos termos de uma imbricação, mas, antes, por meio de um contraste. O progresso somente dissimula essas mutações bruscas e fundamentais (SARDINHA, 2011a); cada diferente disposição do Saber surge a partir de um acontecimento cuja radicalidade o impede ser completamente cognoscível e, assim, de ser cooptado e reinscrito na linearidade da ordem: mais do que ser reabsorvido por ela, é ele quem a abala. Trata-se, pois, de um acontecimento que não é instituído ou postulado por um sujeito, mas refere-se à uma dinâmica própria ao ser do Saber que redistribui a ordem e passagem do tempo de uma nova maneira, e desaparece. “A história é, sob esse aspecto, apenas uma sucessão de eventos do mesmo tipo, que cada vez estabelecem a diferença radical de uma verdade, igual em sua solidão àquelas que a precederam”²⁶⁵ (SARDINHA 2011a, p. 105, tradução nossa). Vinculada à transformação das disposições, ademais, a descontinuidade não somente indica uma transformação radical entre uma e outra ordem do saber como também evita uma superposição dessas ordens: uma nova ordem somente surge no espaço de onde a sua anterior pereceu e desapareceu. Esse é o caso das disposições do saber que constituem as descrições de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]: renascimento – clássica – modernidade. Uma ordem após a outra, em suma.

Essa dinâmica de transformação descontínua se dá de outra maneira, no entanto, quando a de descontinuidade é articulada à noção de dispositivo. Assim como fez em suas análises referentes ao domínio do Saber, Foucault permanecesse fiel ao vocabulário das épocas quando desloca a ênfase de seus trabalhos ao domínio do Saber-Poder. Contudo, as maneiras pelas quais as transformações irão se dar aí implica em uma dinâmica diversa daquela apresentada anteriormente em torno irrupção de um acontecimento radical que abala determinada *epistémê*. Se a disposição se circunscreve ao domínio da linguagem, em seu aspecto mais arcaico e

²⁶⁴ « Les dernières années du XVIII siècle sont rompues par une discontinuité symétrique de celle qui avait brisé, au début du XVIIe, la pensée de la Renaissance ; alors, les grandes figures circulaires où s'enfermait la similitude s'étaient disloquées et ouvertes pour que le tableau des identités puisse de déployer ; et ce tableau maintenant va se défaire à son tour, le savoir se logeant dans un espace nouveau. [...] Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être 'expliquée' ni même recueillie en une parole unique. Elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets. Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement » (FOUCAULT, 2015a, p. 1271-1272).

²⁶⁵ « L'histoire n'est, sous ce rapport, qu'une succession d'événements du même type, qui à chaque fois instaurent la différence radicale d'une vérité, égale dans sa solitude à celles qui l'ont précédée » (SARDINHA, 2011a, p. 105).

material, o dispositivo, por outro lado, aponta para um conjunto mais complexo e heterogêneo. Isso porque, trata-se de uma noção que visa agregar, ao domínio discursivo da ordem do pensamento, uma verticalização em direção às práticas não-discursivas. O que está em jogo, nesse caso, é todo um conjunto de múltiplas práticas que agenciam sobre os corpos – e ações – dos indivíduos a fim de que, com isso, se obtenham determinados efeitos sobre suas vidas; as modificações, agora, são tomadas pelo eixo da política e não somente epistemológico. Sendo assim, o dispositivo implica justamente no circuito que interliga todo esse complexo conjunto de práticas discursivas e não-discursivas e cuja configuração pode se dar de qual ou tal maneira de acordo com o momento histórico de sua emergência. Quanto a isso, vejamos as palavras de Foucault oriundas da entrevista de 1977, intitulada *Le jeu de Michel Foucault* [O Jogo de Michel Foucault] e publicada no periódico *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a *rede* que se pode estabelecer entre esses elementos²⁶⁶ (FOUCAULT, 2014c, p. 45).

²⁶⁶ « Ce que j’essaie de repérer sous ce nom, c’est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c’est le réseau qu’on peut établir entre ces éléments » (FOUCAULT, 2001b, p. 299). – A respeito da noção de dispositivo, ainda, Foucault prossegue: “em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Assim tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição, ora pelo contrário como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática, que permanece, ela, muda, ou funcionar como interpretação secundária desta prática, dar-lhe acesso a um plano novo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, modificações de posições, que podem eles também, serem muito diferentes. Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie – digamos – de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante. Isso pôde ser, por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que uma sociedade de economia do tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: houve aí um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou pouco a pouco o dispositivo de controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose” (FOUCAULT, 2014c, p. 45) – « Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c’est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d’une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différentes. Troisièmement, par dispositif, j’entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d’une masse de population flottante qu’une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d’un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose (FOUCAULT, 2001b, p. 299).

Diante da multiplicidade de elementos que o constitui, bem como da diversidade de relações possíveis de serem estabelecidas entre eles, as transformações, junto aos dispositivos de Saber-Poder, não se dão da mesma maneira que aquelas verificáveis junto às disposições do Saber. O que é o equivalente a dizer que, nesse caso, a descontinuidade opera de outra maneira: determinada prática, emergente junto a um dispositivo, pode ser cooptada e admitida em uma nova organização, de modo que, assim, ao invés de uma ruptura drástica, as mutações se caracterizarão, antes, pelo *envolvimento* (SARDINHA, 2011a). Embora diferentes no que diz respeito à maneira pela qual constituem as redes que interligam as multiplicidades, os dispositivos não se sucedem *um após o outro* tal como as disposições²⁶⁷, comportando, antes, uma convivência ou, ainda, uma *imbricação*. Tal é o caso, por exemplo, da relação de imbricação entre o *dispositivo da aliança* e o *dispositivo da sexualidade* descritas por Foucault em *La volonté de savoir* (FOUCAULT, 2015b, p. 615) [*A vontade de saber* (2020a)], primeiro volume de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*]. A despeito de sua extensão, o excerto a seguir proporciona uma imagem precisa dessa alegada interpenetração, por isso, gostaria de reproduzi-lo na íntegra:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à **grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns nos outros, segundo algumas estratégias de saber e de poder**. Pode-se admitir, em dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda sociedade, a um *dispositivo de aliança*: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Este dispositivo de aliança, com os mecanismos de constrição que o garantem, com o saber muitas vezes complexo que requer, perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente. As sociedades ocidentais modernas inventaram e instalaram, sobretudo a partir do século XVIII, um novo dispositivo que se **superpõe** ao primeiro e que, **sem o pôr de lado**, contribui para reduzir sua importância. É o *dispositivo da sexualidade*: como o de aliança, este se articula aos parceiros sexuais; mas de um modo inteiramente diferente. Poder-se-ia opô-los termo a termo. O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade

²⁶⁷ Em *Surveiller et punir: naissance de la prison* [*Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*], de 1975, ao comentar sobre a rede de estruturação dos micropoderes e suas formas de transformação, Foucault afirma: “A derrubada desses ‘micropoderes’ não obedece portanto à lei do tudo ou nada; ele não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou uma destruição das instituições; em compensação nenhum de seus episódios localizados pode ser inscrito na história senão pelos efeitos por ele induzidos em toda a rede em que se encontra” (FOUCAULT, 1991, p. 29). – « Le renversement de ces ‘micropouvoirs’ n’obéit pas à la loi du tout ou rien; il n’est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions; en revanche aucun de ses épisodes localisés ne peut s’inscrire dans sinon par les effets qu’il induit sur tout le réseau où il est pris » (FOUCAULT, 2015b, p. 288).

funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfas e conjunturais de poder. O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com *status* definido; para o segundo, são as sensações do corpo, qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam. Enfim, se o dispositivo da aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação de riquezas, o dispositivo da sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome. Numa palavra, o dispositivo da aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato do momento decisivo, para ele, ser a “reprodução”. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. Devem-se admitir, portanto, três ou quatro teses contrárias à pressuposta pelo tema de uma sexualidade reprimida pelas formas modernas da sociedade: a sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder; estava em expansão crescente a partir do século XVII; a articulação que a tem sustentado, desde então, não se ordena em função da reprodução; esta articulação, desde a origem, vinculou-se a uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de saber e como elemento nas relações de poder.

Dizer que o dispositivo da sexualidade substituiu o dispositivo da aliança não seria exato. Pode-se imaginar que talvez, um dia, o substitua. Mas de fato, hoje em dia, se por um lado tende a recobri-lo, não o suprimiu nem tornou inútil. Historicamente, aliás, foi em torno e a partir do dispositivo da aliança que o de sexualidade se instalou²⁶⁸ (p. 115-116-117, *itálicos do autor, negritos nossos*).

²⁶⁸ « C’est le nom qu’on peut donner à un dispositif historique : non pas réalité d’en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l’intensification des plaisirs, l’incitation du discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s’enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. On peut admettre sans doute que les relations de sexe ont donné lieu, dans toute société, à un *dispositif d’alliance* : système de mariage, de fixation et de développement des parentés, de transmission des noms et des biens. Ce dispositif d’alliance, avec les mécanismes de contrainte qui l’assurent avec le savoir souvent complexe qu’il appelle a perdu de son importance, à mesure que les processus économiques et que les structures politiques ne pouvaient plus trouver en lui un instrument adéquat ou un support suffisant. Les sociétés occidentales modernes ont inventé et mis en place, surtout à partir du XVIII^e siècle, un nouveau dispositif qui se superpose à lui et, sans lui donner congé, a contribué à en réduire l’importance. C’est le *dispositif de sexualité* comme le dispositif d’alliance, il se branche sur les partenaires sexuels ; mais selon un tout autre mode. On pourrait les opposer terme à terme. Le dispositif d’alliance se charpente autour d’un système de règles définissant le permis et le défendu, le prescrit et l’illicite ; le dispositif de sexualité fonctionne d’après des techniques mobiles, polymorphes et conjoncturelles de pouvoir. Le dispositif d’alliance a, parmi ses objectifs principaux, de reproduire le jeu des relations et de maintenir la loi qui les régit ; le dispositif de sexualité engendre en revanche une extension permanente des domaines et des formes de contrôle. Pour le premier, ce qui est pertinent, c’est le lien entre des partenaires au statut défini ; pour le second, ce sont les sensations du corps, la qualité des plaisirs, la nature des impressions aussi ténues ou imperceptibles qu’elles soient. Enfin si le dispositif d’alliance est fortement articulé sur l’économie à cause du rôle qu’il peut jouer dans la transmission ou la circulation des richesses, le dispositif de sexualité est lié à l’économie par des relais nombreux et subtils, mais dont le principal est le corps- corps qui produit et qui consomme. D’un mot, le dispositif d’alliance est ordonné sans doute à une homéostase du corps social qu’il a pour fonction de maintenir ; de là son lien privilégié avec le droit ; de là aussi le fait que le temps fort pour lui est la ‘reproduction’. Le dispositif de sexualité a pour raison d’être non de se reproduire, mais de proliférer, d’innover, d’annexer, d’inventer, de pénétrer les corps de façon plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale. Il faut donc admettre trois ou quatre thèses contraires à celle que suppose le thème d’une sexualité

Se cada disposição do Saber dizia respeito a um espaço que, por sua vez, comportava distintas ordens do tempo, essa referida superposição entre dispositivos que se imiscuem implica, também, em uma multiplicidade diversa de temporalidades que se entrecruzam. Desse modo, diferentemente da disposição, cuja causa de suas relações de superficiais poderiam ser todas elas remetidas à *condição* que a *epistémê* lhes outorgou, o dispositivo apresenta aquilo que Sardinha (2011a) salienta como uma *demultiplicação causal*, o que faz com que as metamorfoses tomem uma dimensão distinta. Na disposição, todas as multiplicidades são acomodadas em função de um mesmo solo (ou soclo) do Saber responsável por dispor o jogo de suas relações, já na dinâmica atinente ao dispositivo, bem como a forma de recorte que ele estabelece, dada a pulverização típica do poder, não é possível que as multiplicidades convirjam a uma única base e nem mesmo a uma única causa explicativa. Em suma, as causas também se tornam múltiplas e, afeitas a um mesmo plano de imanência, elas revezam em suas posições com um também múltiplo conjunto de efeitos.

Assim, quando se trata de buscar o quadro histórico dentro do qual nasceu a sociedade disciplinar, Foucault não estabelece uma hierarquia rígida entre os processos “econômicos, jurídicos políticos [e] científicos”, mas os coloca no mesmo nível. Podemos ver, então, como a multiplicidade se opõe à velha solidão da verdade: por mais que o evento tenha sido sem causa assinalável, as transformações no poder concernem a conjuntos de causas e efeitos entrelaçados ²⁶⁹ (SARDINHA, 2011a, p. 109, tradução nossa).

Ao lermos trabalhos como *Surveiller et punir: naissance de la prison* (2015b, p. 261) [*Vigir e Punir: nascimento da prisão* (1991)], de 1975, e a *La volonté de savoir* (FOUCAULT, 2015b, p. 615) [*A vontade de saber* (2020a)], de 1976, notamos, contudo, que, a despeito dessa flagrante modificação em relação à maneira de demarcar as transformações, Foucault continua afeito a um vocabulário epocal. Ou seja, assim como podemos verificar em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], os períodos analisados por Foucault nesses trabalhos dizem respeito às divisões entre épocas - clássica (vitoriana), moderna etc. Na ausência de um corte

réprimée par les formes modernes de la société : la sexualité est liée à des dispositifs récents de pouvoir ; elle a été en expansion croissante depuis le XVII^e siècle ; l’agencement qui l’a soutenue depuis lors n’est pas ordonné à la reproduction ; il a été lié dès l’origine à une intensification du corps – à sa valorisation comme objet de savoir et comme élément dans les rapports de pouvoir. Dire que le dispositif de sexualité s’est substitué au dispositif d’alliance ne serait pas exact. On peut imaginer qu’un Jour peut-être il l’aura remplacé. Mais de fait, aujourd’hui, s’il tend à le recouvrir, il ne l’a pas effacé ni rendu inutile. Historiquement d’ailleurs, c’est autour et à partir du dispositif d’alliance que celui de sexualité s’est mis en place » (FOUCAULT, 2015b, 693-694-695).

²⁶⁹ « Ainsi, lorsqu’il s’agit de chercher le cadre historique à l’intérieur duquel est née la société disciplinaire, Foucault n’établit pas de hiérarchie rigide entre les processus « économique, juridico-politique [et] scientifiques », mais les place au même niveau. On voit alors combien la multiplicité s’oppose à l’ancienne solitude de la vérité épistémologique : autant l’événement était sans cause assignable, autant les transformations dans le pouvoir concernent des ensembles de causes et d’effets entrelacés » (SARDINHA, 2011a, p. 109).

abrupto, tal como aquele representado pelo *acontecimento radical* que demarca a finalização de uma ordem do Saber, como identificar as passagens entre diferentes épocas? Ademais, como a descontinuidade pode ser aí demarcada?

Ao invés de ordens sucessivas, a abordagem agora sugere que as transições entre épocas se dão, antes, a partir do momento em que um conjunto de técnicas arregimentado junto a um determinado dispositivo adquire uma *extensão* significativa em relação aos outros. Desse modo, é possível dizer que as transições são estabelecidas a partir da *generalização*: “uma época é definida justamente como o período no qual um núcleo de certas técnicas é aperfeiçoado e difundido, alcançando cada vez mais espaços diferentes”²⁷⁰ (SARDINHA, 2011a, p. 110, tradução nossa). Em resumo, na medida em que a rede que constitui um dispositivo avança, em sua imbricação e assimilação, em direção a outro, cooptando seus elementos e subvertendo-os em função de seus desígnios, ainda que não os suprimindo de todo, temos, aí, uma passagem ou transição entre épocas históricas. E uma vez que cada época possui inúmeras práticas que são reiteradas e atualizadas pelos entrelaçamentos dos dispositivos que a forma, é possível compreender, ainda, que uma mesma época por comportar diversas temporalidades distintas, ou ainda, diversas *formas de passagem* atuando de maneira dinâmica no interior de seu recorte.

A “invenção” dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apoiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-los em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturam a organização militar. Circularam às vezes *muito rápido de um ponto a outro* (entre o exército e as escolas técnicas ou os colégios e liceus), às vezes *lentamente e de maneira mais discreta* (militarização insidiosa das grandes oficinas). A cada vez, ou quase, impuseram-se para responder a exigências de conjuntura: aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia. O que não impede que se inscrevam, no total, nas transformações gerais e essenciais que necessariamente serão determinadas²⁷¹ (FOUCAULT, 1991, p. 127-128, *itálicos nossos*).

²⁷⁰ « Une époque se définit justement comme la période au fil de laquelle un noyau de techniques déterminées se perfectionne et se répand, pour atteindre de plus en plus d’espaces différents » (SARDINHA, 2011a, p. 110).

²⁷¹ *Surveiller et punir : naissance de la prison* [Vigiar e punir : nascimento da prisão] « L’invention de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l’entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d’origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s’imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d’application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l’épure d’une méthode générale. On les trouve à l’œuvre dans les collèges, très tôt ; plus tard dans les écoles élémentaires ; ils ont investi lentement l’espace hospitalier ; et en quelques dizaines d’années, ils ont restructuré l’organisation militaire. Ils ont circulé parfois très vite d’un point à un autre (entre l’armée et les écoles techniques ou les collèges et lycées), parfois lentement et de façon plus discrète

Sendo assim, a descontinuidade não mais coincide necessariamente com a periodização, tal como ocorre em relação à transição entre as disposições. Ou seja, em uma mesma época é possível encontrar uma multiplicidade de processos que se emaranham e que, por sua vez, por não corresponderem a uma mesma condição de existência, apresentam significativos *descompassos* entre si. A descontinuidade, portanto, diz respeito agora à essa convivência entre diferentes ritmos que não se harmonizam em relação a um todo, mas se imbricam, se entrecruzam, onde um pode vibrar e servir como diapasão em relação ao outros sem que, para tanto, eles se reduzam a somente um denominador comum. Nesse sentido, como Foucault afirma na conferência *Revenir à l'histoire* [*Retornar à história*] de 1970 (e publicada em 1972 no periódico *Paideia*):

A história aparece então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas. [...] A história não é, portanto, uma duração ; é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros. [...]É preciso multiplicar os tipos de acontecimentos como se multiplica os tipos de duração²⁷² (FOUCAULT, 2000a, p. 293-294).

Na medida em que os dispositivos, na dinâmica de seus entrelaçamentos, estabelecem não uma ruptura abrupta, mas uma transformação por meio da imbricação, superposição e envolvimento, Sardinha (2011a) reconhece que no desenvolvimento do pensamento de Foucault haveria um processo de obnubilação (*estompage*) da descontinuidade. Isso porque, ao contrário das mutações abruptas ocorridas no âmbito do Saber, que são internas à própria dinâmica das disposições, os dispositivos sempre estariam afeitos a certa ingerência das relações de poder que, por sua vez, como forças do *fora*²⁷³, fariam do envolvimento uma

(militarisation insidieuse des grands ateliers). Chaque fois, ou presque, ils se sont imposés pour répondre à des exigences de conjoncture : ici une innovation industrielle, là la recrudescence de certaines maladies épidémiques, ailleurs l'invention du fusil ou les victoires de la Prusse. Ce qui n'empêche pas qu'ils s'inscrivent au total dans des transformations générales et essentielles qu'il faudra essayer de dégager » (FOUCAULT, 2015b, p. 402-403).

²⁷² « L'histoire apparaît alors non pas comme une grande continuité sous une discontinuité apparente, mais comme un enchevêtrement de discontinuités superposées. [...] L'histoire, ce n'est donc pas une durée, c'est une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres [...]. Il faut multiplier les types d'événements comme on multiplie les types de durée » (FOUCAULT, 2001a, p.1147-1148).

²⁷³ Como explica Deleuze (2005), “o apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior. ‘Quando o lado de fora escava e atrai a interioridade...’ É que o interior supõe um começo e um fim, uma origem e um destino capazes de coincidir, de fazer ‘tudo’. Mas, quando há apenas meios e entremeios, quando as palavras e as coisas abrem-se ao meio sem nunca coincidirem, é para liberar forças que vêm do lado de fora e que só existem em estado de agitação, de mistura e de recombinação, de mutação” (p. 94).

resposta a certos problemas que lhes são imputados e, ainda, um meio para evitar uma drástica ruptura. De acordo com Sardinha:

O ordenamento das relações de poder é transformado devido as respostas que tentam ajustar os meios aos problemas. Nesta transformação, os agentes dos processos também são modificados, o movimento do conjunto desenha o limiar de uma nova época. Desse modo, os momentos particularmente inventivos são aqueles nos quais certas instâncias de poder não resistem mais às tensões extremas que se estabelecem entre os novos problemas e os meios à sua disposição para afrontá-los. Torna-se urgente, então, o estabelecimento de outros mecanismos, que resultarão em um desarme da ameaça de ruptura²⁷⁴ (SARDINHA, 2011a, p. 112, tradução nossa)

Segundo essa abordagem, isso culminaria, ainda, em um abandono completo das rupturas na ocasião em que o eixo da ética se torna central nos trabalhos de Foucault, especificamente, nesse caso, nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*], *L'usage des plaisirs* (FOUCAULT, 2015b, p. 737) [*O uso dos prazeres* (2020b)] e *Le souci de soi* (FOUCAULT, 2015b, p. 969) [*O cuidado de si* (2020c)]. Ao contrário do Saber e do Saber-Poder, os estudos voltados à Ética, cujo olhar, dirigido a textos da antiguidade grega e romana, demandaria uma atenção a um tempo lento, onde, mais do que um retorno das grandes sínteses e continuidades absolutas, teríamos, antes, transformações que somente seriam percebidas a partir de um tempo longo, tal como Foucault afirma em *A hermenêutica do sujeito* – curso realizado em 1982 no *Collège de France*:

E diria que quem quisesse fazer a história da subjetividade – ou antes, a história das relações entre sujeito e verdade – deverá tentar encontrar a muito longa e muito lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito, nesse outro dispositivo de subjetividade que é o nosso e que é comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito à lei (FOUCAULT, 2010b, p. 284).

²⁷⁴ « L'aménagement des rapports de pouvoir se transforme par les réponses qui tentent d'ajuster les moyens aux problèmes. Dans cette transformation, les agents des processus se trouvent du même coup modifiés, le mouvement d'ensemble dessinant le seuil d'une époque nouvelle. Si bien que les moments particulièrement inventifs sont ceux dans lesquels certaines instances de pouvoir ne résistent plus aux tensions extrêmes qui s'établissent entre les nouveaux problèmes et les moyens dont elles disposent pour y parer. Il devient alors urgent d'instaurer d'autres mécanismes, qui auront pour résultat le désamorçage de la menace de rupture » (SARDINHA, 2011a, p. 112).

No que tange aos temas do *uso dos prazeres* e do *cuidado de si*, teríamos, então, transformações marcadas menos pelas rupturas – drásticas ou radicais – do que pelas *inflexões, deslocamentos e diferenças de ênfases*²⁷⁵. Isso porque,

a complexidade e a riqueza da história da ética parecem residir mais nas combinações originais de valores, de procedimentos e de práticas bastante tradicionais, e não na súbita invenção de princípios. Desta maneira, o fim das rupturas caminha lado a lado com a acentuação do papel da tradição, e pode-se dizer que somente após múltiplos reajustes sucessivos de práticas e princípios consagrados através do tempo que um modo original de relação consigo pode ser definido. Somente assim as heterogeneidades fundamentais tornam-se manifestas. A tradição, banida do Saber, superficial no Poder, é reabilitada na Ética²⁷⁶ (SARDINHA, 2011a, p. 117, tradução nossa).

No âmbito da Ética, aquele que reúne aspectos atinentes a um longo prazo, o que está em jogo, portanto, são as *combinações originais* de procedimentos que já estão arraigados e diversas outras tradições de práticas de si, isto é, trata-se da infinitude de combinações possíveis dessas práticas que, em si, são finitas e remetem-se a possibilidades já arregimentadas outrora. Mais do que cortes definitivos, temos, então, a ideia de um *retorno*, mas, antes, um *retorno de certas práticas como diferença*, já que mobilizadas em um espaço distinto daquelas onde emergiram. Afinal, vale ressaltar que a incursão realizada por Foucault em direção aos Antigos tem como foco central o potencial crítico que tais escritos teriam, sobretudo, em nossa atualidade (CHAVES, 2013).

Não é o caso de questionar ou rejeitar as lapidares colocações de Sardinha (2011a), mesmo porque a perspectiva assumida aqui é distinta daquela que o orienta – enquanto seu trabalho se debruça à especificação daquilo que organiza os trabalhos de Foucault em um todo (*Ganz*) coerente com o estabelecimento de um sistema de liberdade, gostaria de pensar essa

²⁷⁵ Em *O cuidado de si* (2020c), a respeito da dietética e dos cuidados relativos ao corpo, lemos: “De modo geral, todos esses temas da dietética permaneceram extraordinariamente contínuos desde a época clássica; os princípios gerais, como vemos, foram mantidos; no máximo, eles foram desenvolvidos, detalhados e aprimorados; eles propõem um ajuste da vida mais estrito e solicitam da parte daqueles que querem observá-los uma atenção ao corpo mais constantemente vigilante. As evocações de sua vida cotidiana, que são encontradas nas cartas de Sêneca ou na correspondência entre Marco Aurélio e Frontão, testemunham esse modo de atenção a si e ao próprio corpo. Intensificação, muito mais do que mudança radical; aumento da inquietação e não desqualificação do corpo; modificação de graduação nos elementos aos quais a atenção é dirigida, e não outro modo de perceber-se enquanto indivíduo físico” (p. 132).

²⁷⁶ « La complexité et la richesse de l’histoire de l’éthique semblent tenir aux combinaisons originales de valeurs, de procédures et de pratiques plutôt traditionnelles, plus qu’à l’invention soudaine de principes. De cette manière, la fin des ruptures va de pair avec l’accentuation du rôle de la tradition, et on peut dire que ce n’est qu’au bout de multiples remaniements successifs de pratiques et de principes consacrés par le temps qu’un mode original de rapport à soi parvient à être défini. Ainsi uniquement, les hétérogénéités fondamentales deviennent manifestes. La tradition, bannie du savoir, effleurant dans le pouvoir, est réhabilitée dans l’éthique » (SARDINHA, 2011a, p. 117).

mesma “sistematicidade sem fim”²⁷⁷ em função da descontinuidade haurida no âmbito do arquivo formado por seu pensamento, o que implica voltar-se para algumas nuances que ultrapassam a coerência estabelecida pela lógica atribuída ao desenvolvimento de seus principais trabalhos monográficos. Me pergunto, todavia, se essa diferença de perspectiva não permite outras considerações a respeito da noção de descontinuidade em Foucault.

Em primeiro lugar, pois, como visto acima a partir do diálogo com Sardinha, entendo que não haveria uma simetria necessária entre a descontinuidade e a periodização – algo que, talvez, se circunscreva somente às análises desenvolvidas em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], mas que não se estende de maneira tranquila a outros livros da década de 1960, tal como *Histoire de la folie* [História da Loucura]²⁷⁸ e *Naissance de la clinique* [O Nascimento da Clínica]²⁷⁹.

Judith Revel (2014a) compartilha de uma perspectiva semelhante à de Sardinha, ainda que seu trabalho se movimente em outra direção. Ao abordar a trajetória de Foucault a partir de uma evolução que parte da *descontinuidade do pensamento* em direção a um *pensamento do descontínuo*, Revel não se debruça somente aos seus principais livros, ainda que parta deles, inicialmente, para desembocar, nos capítulos finais de seu trabalho, em análises concentradas nos cursos do *Collège de France*. Ainda que justifique claramente que seu objetivo não é a elaboração de uma análise exaustiva, nem mesmo o encontro do sistema aberto que organiza os

²⁷⁷ “Mas a sistematicidade não implica em nenhum sistema acabado e fechado sobre si mesmo, como um ‘todo sem fissuras’. Ela é melhor compreendida, antes, como uma rede dominada por três polos, cuja presença deve ser descoberta e explorada por toda pesquisa ontológica-crítica independentemente de seu objeto e de seu campo, seja ele a arte, a loucura ou a ciência” (SARDINHA, 2011a, p. 230, tradução nossa). – « Mais la systématique n’implique aucun système achevé et clos sur lui-même, comme un ‘tout sans fissure’. Elle est plutôt à comprendre comme un réseau dominé par trois pôles, dont la présence est à repérer et à explorer par toute recherche ontologico-critique indépendamment de son objet ou de son champ, que ce soit l’art, la folie ou la science » (SARDINHA, 2011a, p. 230).

²⁷⁸ “Verdade trivial à qual é hora de voltar: a consciência da loucura, pelo menos na cultura europeia, nunca foi um fato maciço, formando um bloco e se metamorfoseando como um conjunto homogêneo. Para a consciência ocidental, a loucura surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto e cuja figura esconde talvez o enigma de uma verdade. Sentido sempre despedaçado.” (FOUCAULT, 2010a, p. 165). – « Vérité triviale sur laquelle il est temps de revenir maintenant : la conscience de la folie, au moins dans la culture européenne, n’a jamais été un fait massif, formant bloc et se métamorphosant comme un ensemble homogène. Pour la conscience occidentale, la folie surgit simultanément en des points multiples, formant une constellation qui peu à peu se déplace, transforme son dessin et dont la figure réserve peut-être l’énigme d’une vérité. Sens toujours fracassé » (FOUCAULT, 2015a, p. 190).

²⁷⁹ “A morte é, portanto, múltipla e dispersa no tempo: não é o ponto absoluto e privilegiado a partir de que os tempos se detêm para se inverterem; tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço; pouco a pouco, cada um dos nós se rompe em vários lugares até que a vida orgânica cesse, ao menos em suas formas principais; pois muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam” (FOUCAULT, 2018, p. 157). – « La mort est donc multiple et dispersée dans le temps: elle n’est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s’arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l’analyse peut repartir dans le temps et l’espace; peu à peu, ici ou là, chacun des nœuds vient à se rompre, jusqu’à ce que cesse la vie organique, au moins dans ses formes majeures, morts minuscules et partielles viendront à leur tour dissocier les îlots de vie qui s’obstinent » (FOUCAULT, 2015a, p. 832).

trabalhos de Foucault, tal como faz Sardinha, me parece que Revel compartilha da perspectiva de que a descontinuidade, a princípio, estaria presa ao mesmo corte abrupto que caracteriza as transformações no domínio do Saber.

Apesar de compreender que o trabalho de Foucault não é linear, e afirmar isso em diversos momentos de sua apreciação – o que leva à rejeição de termos como *fracasso metodológico* usado por Rabinow e Dreyfus (2010) –, Revel (2014a) compreende as transformações decorrentes após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] como frutos dos problemas engendrados por esse livro. Especificamente, pela questão, sem uma resposta única e direta, acerca da natureza e característica do *acontecimento radical* responsável pela transformação das *epistémês*. Esse é o caso, por exemplo, quando Revel atribui essa não-explicação do corte abrupto por parte de Foucault a um embaraço ao qual ele estaria submetido. Desse modo, é notável que, apesar de fazer uma profícua distinção entre os livros principais e as demais escritos de Foucault, chamados pela autora de escólios, são os primeiros que dão a tônica.

Todavia, sem negar que são os debates e dificuldades apresentadas a Foucault por seus interlocutores que alavancam as transformações de seu pensamento²⁸⁰, é preciso lembrar, também, o aspecto localizado (e incendiário) de seus livros: e se as explicações contínuas e causais são um modo de fiar uma filosofia do sujeito, o suposto vácuo deixado por Foucault em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] no que diz respeito à explicação da transformações das *epistémês* seja menos um problema metodológico do que uma tentativa de resposta, política, diante das filosofia dos sujeito em relação aos quais o livro se posiciona (LEBRUN, 1992). Em suma, mais do que uma tentativa de instituir um modelo definitivo de método arqueológico – replicável em outras instâncias que não aquela circunscrita por seu recorte –, *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] seria mais *um* dos diversos artefatos produzidos por Foucault e poderia, por isso, ser compreendido também pela luta localizada que ele efetiva.

Em segundo lugar, e principalmente, entendo que assumindo essa perspectiva do arquivo, isto é, aquela que reconhece que o pensamento de Foucault não se circunscreve somente aos seus principais livros, mas, antes, é um terreno de experimentação que se arraiga

²⁸⁰ Poder-se-ia pressupor que, na ótica adotada aqui, Foucault não teria cometido erros, equívocos de abordagens e inversões em sua própria trajetória, implicando-a, pois, em um caminho linear. Não é o caso. É certo que Foucault testou métodos, noções e categorias, validando uns e abandonando outros. Contudo, insisto na importância de destacar, também, cada trabalho, reflexão ou abordagem na singularidade que lhe é própria, ou ainda, em seu próprio *princípio de presença* e no conjunto de efeitos que ele pode, ou não, desencadear em sua efetuação sem que, para tanto, eles sejam remetidos às maneiras pelas quais eles foram aplainados ou aprimorados *a posteriori*.

por todas as suas produções, escritas ou não, talvez seja possível acessar alguns outros componentes importantes acerca da noção de descontinuidade; nesse caso, pensando-a como uma *postura crítica* que perfaz, justamente, todo e qualquer trabalho. Mesmo porque, encontramos, já na década de 1960, referências à descontinuidade cuja conotações se distinguem da utilização feita em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]. E trata-se de textos advindos do mesmo ano de publicação desse livro, 1966; é o caso, por exemplo, da *compte rendu* do livro *Ouverture*, de Jean Thibaudeau, intitulada *À la recherche du présent perdu* [Em busca do presente perdido] e publicada junto ao periódico *Tel Quel*. A descontinuidade, nesse caso, diz respeito à dispersão do regime temporal que organiza o romance do autor (e Foucault conduz sua argumentação a partir de uma comparação com outro romance do mesmo autor, *Une cérémonie royale*) – o que a torna muito mais próxima àquela forma de descontinuidade demarcada pelo descompasso das séries que formam do dispositivo:

A narração de *une cérémonie royale* obedecia à lei de uma disposição circular, em que as figuras voltavam, em que os gestos se repetiam quase idênticos – mais ou menos como uma vibração. Um desfile de cavaleiros e de carruagens girava em roda, voltando ao seu ponto de partida, evoluindo como cavalos de madeira em torno de um eixo ao mesmo tempo presente e ausente, passado e futuro: um atentado real, imaginário, invisível e contado sem cessar atava e desatava incansavelmente ordem da cerimônia: descontinuidade do idêntico. [...] O presente, no romance de Thibaudeau, não é o que junto o tempo em um ponto para oferecer um passado restituído e cintilante; é, ao contrário, o que abre o tempo sobre uma irreparável dispersão. Como se esse lugar vazio em torno do qual acontecia a *Cérémonie Royale* fosse reocupado agora por um “eu” e por um “presente”. Não o velho sujeito que se lembra, mas um “eu” destruidor e corrosivo, um presente arruinado, que transborda, desfaz, indelével: canto de noite incrustrado no dia e em torno do qual se reagrupam e se dispersam luzes, distâncias, imagens. À descontinuidade das coisas vistas por fragmentos repetidos se substitui a continuidade de um sujeito que seu presente derrama sem parar para fora dele mesmo, mas que circula sem embate em sua própria espessura dispersa. Por meio das mudanças de cronologia, de escala, de personagens, uma identidade se mantém por onde as coisas se comunicam. [...] A palavra, em seu presente de noite, abre indefinidamente os lábios do tempo²⁸¹ (FOUCAULT, 2014b, 17-18).

²⁸¹ « Le récit d'*Une cérémonie royale* obéissait à la loi d'une disposition circulaire, où les figures revenaient, où les gestes se répétaient presque identiques – à une vibration près. Un défilé de cavaliers et de carrosses tournait en rond, revenant à son point de départ, évoluant comme des chevaux de bois autour d'un axe à la fois présent en absent, passé et futur : un attentat réel, imaginaire, invisible et sans cesse raconté nouait et dénouait inlassablement l'ordre de la cérémonie : discontinuité de l'identique. [...] Le présent, dans le roman de Thibaudeau, ce n'est pas ce que remasse le temps en un point pour offrir un passé restitué et scintillant ; c'est, au contraire, ce qui ouvre le temps sur une irréparable dispersion. Comme si cette place vide autour de laquelle tournait la *Cérémonie royale* était réoccupée maintenant par un « je » et par un « présent ». Non pas le vieux sujet qui se souvient, mais un « je » destructeur et rongeur, un présent ruiné, débordant, défait, ineffaçable : coin de nuit enfoncé dans le jour et autour duquel se rameutent et se dispersent lumières, distances, images. À la discontinuité des choses vues par fragments répétés se substitue la continuité d'un sujet que son présent déverse sans cesse hors de lui-même, mais qui circule sans heurt dans sa propre épaisseur dispersée. A travers les changements de chronologie, d'échelle, de personnages,

Ainda em 1966, em um artigo sobre *Jules Verne*, intitulado *L'arrière-fable* [*Por trás da fábula*] e publicado junto ao periódico *L'Arc*, encontramos outra menção à noção de descontinuidade, onde, mais uma vez, o que está em questão é a temporalidade de uma narrativa. Foucault, nessa apreciação, compreende a descontinuidade a partir dos atravessamentos de regimes de narrativas diversos – entendidos como *ficções* – em relação àquilo que é efetivamente contado – referido como *fábula*²⁸². Nesse sentido, Foucault afirma que as narrativas de *Jules Verne*

estão maravilhosamente cheias dessas descontinuidades no modo da ficção. A relação estabelecida entre narrador, discurso e fábula incessantemente se desfaz e se reconstitui conforme um novo desenho²⁸³ (FOUCAULT, 2009, p. 2011).

Em 1967, um ano após as publicações de tais textos, em entrevista publicada junto a *Les Lettres françaises* intitulada *Sur les façons d'écrire l'histoire* [*Sobre as maneiras de escrever a história*], Foucault, mais uma vez, remete à noção de descontinuidade a partir da referência à uma multiplicação das referências temporais. Quando questionado acerca da novidade dos trabalhos históricos em relação aos quais ele se orienta, Foucault faz a seguinte menção:

Cada periodização recorta na história um certo nível de acontecimentos e, opostamente, cada estrato de acontecimentos exige sua própria periodização. Trata-se de um conjunto de problemas delicados, já que, de acordo com o nível escolhido, será preciso delimitar periodizações diferentes, e, conforme a periodização que se dê, atingir-se-ão níveis diferentes. Acede-se, assim, à metodologia complexa da descontinuidade²⁸⁴ (FOUCAULT, 2000a, p. 63, *itálicos nossos*).

Além de tais excertos, é possível localizar na década de 1980, momento endossado por Sardinha (2011a) como aquele onde Foucault estabelece um abandono das rupturas, especificamente nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*], encontramos a menção à descontinuidade que, talvez, melhor resuma o intento aqui perseguido.

une identité se maintient par où les choses communiquent. [...] La parole, en son présent de nuit, ouvre indéfiniment les lèvres du temps » (FOUCAULT, 2001a, p. 532-533, *itálicos do autor*).

²⁸² Tratarei desse assunto minuciosamente nos capítulos subsequentes.

²⁸³ « Les récits de Jules Verne sont merveilleusement pleins de ces discontinuités dans le mode de la fiction. Sans cesse, le rapport établi entre narrateur, discours et fable se dénoue et se reconstitue selon un nouveau dessin » (FOUCAULT, 2001a, p. 535).

²⁸⁴ « Chaque périodisation découpe dans l'histoire un certain niveau d'événements, et, inversement, chaque couche d'événements appelle sa propre périodisation. C'est là un ensemble de problèmes délicats, puisque, selon le niveau qu'on choisit, on devra délimiter des périodisations différentes, et que, selon la périodisation qu'on se donne, on atteindra des niveaux différents. On accède ainsi à la méthodologie complexe de la discontinuité » (FOUCAULT, 2001a, p. 614).

Trata-se do texto de uma publicação póstuma, de 1985, intitulado *La vie: l'expérience et la Science* [A vida: a experiência e a ciência]. Último texto redigido por Foucault e enviado para impressão, o artigo, produzido em 1984²⁸⁵, integra um volume da *Revue de métaphysique et de morale* dedicado a homenagear Georges Canguilhem. Visando destacar a novidade que seu antigo professor proporcionou, não somente no âmbito de sua competência, qual seja, a história das ciências, Foucault destaca:

Ele retomou o tema da “descontinuidade” [...] Georges Canguilhem insiste no fato de que a identificação das descontinuidades não é, para ele, nem um postulado nem um resultado; é antes uma “maneira de fazer”, um procedimento que se integrou à história das ciências, porque ele é requisitado pelo próprio objeto do qual ele deve tratar. [...] Em suma, a história das descontinuidades não é adquirida de uma vez por todas; ela é “*impermanente*” por si mesma, ela é descontínua; deve ser ininterruptamente retomada através de novos esforços²⁸⁶ (FOUCAULT, 2000a, p. 360-361-362, *itálicos nossos*).

Maneira de fazer, procedimento impermanente; assumir a descontinuidade como orientação de postura e de método requer compreender, então, que, seus usos e reatualizações são, pois, descontínuas, e sua face, o modo pela qual ela irá se expressar, irá variar de acordo com a necessidade do alvo em relação ao qual ela é direcionada – e de onde ela será extraída. Mais do que uma modificação, os dois tipos de descontinuidade apontados anteriormente junto à *disposição* e ao *dispositivo* talvez se correlacionem na trajetória de Foucault, de acordo com o objetivo de sua intervenção e sem que, para tanto, se anulem de todo.

A descontinuidade, desse modo, poderia ser entendida, de modo *lato*, como qualquer não conformidade com parâmetros já bem aceitos – contínuos – quanto a determinadas perspectivas históricas continuístas ou, ainda, quanto às continuidades de práticas que estabelecem a *praxe* comum de um determinado campo do saber – tal como comentado no capítulo anterior. A descontinuidade, portanto, seria a expressão de um pensamento que insistentemente, e em diferentes âmbitos, afirma a *singularidade das diferenças* e as *multiplicidades*. Fazendo eco, agora, às considerações de Judith Revel (2014a), entendo haver aí uma possibilidade de reatualização constante e adaptada, por sua vez, às vicissitudes dos

²⁸⁵ Na verdade, o artigo em questão foi redigido originalmente em 1978 como introdução para a versão estadunidense do livro *On the normal and the Pathological* de Georges Canguilhem. O texto de 1984, desse modo, trata-se de uma versão revisada e alterada por Foucault.

²⁸⁶ Il a repris d’abord le thème de la « discontinuité » [...], Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n’est pour lui ni un postulat ni un résultat; c’est plutôt une « manière de faire », une procédure qui fait corps avec l’histoire de las sciences parce qu’elle est appelée par l’objet même dont celle-ci doit traiter. [...] En somme, l’histoire des discontinuités n’est pas acquise une fois pour toutes; elle est « impermanente » par elle-même, elle est discontinue; elle doit sans cesse être reprise à nouveaux frais (FOUCAULT, 2001b, p. 1588-1589).

diferentes problemas de onde o pensamento de Foucault é (des)continuamente mobilizado, bem como à coerência que diz respeito à ética que o perfaz:

A imagem da caixa de ferramentas, embora seja ainda mais sedutora porque proposta pelo próprio Foucault, não deve nos levar a crer que fazer uso de um pensamento significa não se importar das consequências de seu uso. Quando se utiliza uma ferramenta, o que está em questão não é o fato de tê-la tomado de empréstimo, mas o propósito que este empréstimo pressupõe e, muitas vezes, a maneira como a utilizamos para alcançar esse propósito. Em suma, há total liberdade de uso do pensamento de Foucault, com a condição, no entanto, que seja respeitada a própria exigência de Foucault: fazer do trabalho do pensamento e de seu entrelaçamento com a experiência um terreno onde seja possível questionar sempre as categorias de nossa relação com o mundo e as condições de nossa subjetivação²⁸⁷ (REVEL, 2014a, p. 238-239, tradução nossa).

Diante dessa impermanência que a noção de descontinuidade sugere, seja como método ou como resultado, nos encontramos, novamente com a noção de devir. Lembremo-nos que toda a discussão mobilizada aqui tem em vista pensar a descontinuidade em função da transformação (histórica). Se a intenção é testar, densificar e levar adiante o *insight* sugerido por Deleuze a respeito de um suposto *heraclitismo* presente no pensamento de Foucault, entendendo que o diálogo com o pensamento de Nietzsche, pouco explorado pelo viés da descontinuidade, merece, pois, ser enfatizado; “[...] o descontínuo nietzscheano [enquanto] narrativa dos acidentes, das digressões, das bifurcações, das reviravoltas, dos acasos e dos erros [...]” (REVEL, 2011, p. 38) adquire, assim, o *status* de fundamental para a compreensão que interessa, aqui, à noção de descontinuidade. E o elo se torna evidente diante daquilo que Foucault destaca em 1971, no artigo *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história]: ao tratar de um conjunto de procedimentos hauridos do método genealógico de Nietzsche, Foucault os sublinha como responsáveis pela possibilidade de efetuação de uma escrita da história cuja efetividade perfaz, justamente, um ato de ruptura em relação à imagem de um sujeito de conhecimento fixo, soberano quanto ao método que mobiliza e, por isso, imune em relação ao objeto a que se debruça.

²⁸⁷ “La imagen de la caja de herramientas, aunque es más seductora aún por cuanto nos la propone el propio Foucault, no debe movernos a creer que servirse de un pensamiento significa no cuidarse de las consecuencias de su uso. Cuando se utiliza una herramienta, lo que está en cuestión no es el hecho de haberla tomado en préstamo, sino la finalidad que ese préstamo, sino la finalidad que ese préstamo supone y, con gran frecuencia, la manera en que nos servimos de ella para alcanzar esa finalidad. En suma, hay una total libertad de uso del pensamiento foucaultiano, a condición, sin embargo, de que se respete la exigencia misma de Foucault: hacer del trabajo del pensamiento y de su entrelazamiento con la experiencia un terreno donde sea posible cuestionar siempre las categorías de nuestra relación con el mundo y las condiciones de nuestra subjetivación” (REVEL, 2014a, p. 238-239).

A história será “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a ele mesmo. Ela não deixará debaixo de si nada que tivesse a estabilidade asseguradora da vida ou da natureza; não se deixará levar por nenhuma obstinação muda na direção de um fim milenar. Ela irá esvaziar aquilo que sobre o que se acostuma fazê-la repousar, e se obstinará contra sua pretensa continuidade²⁸⁸ (FOUCAULT, 2000a, p. 272).

Como argumenta Cardoso Júnior (2002), “se Foucault acolhe as lições nietzscheanas sobre o tempo e a história, então, o pensamento de Heráclito não pode ser descartado como uma presença longínqua ou adventícia em seu campo conceitual” (p. 32). Afinal, trata-se de um autor que ocupa um importante lugar junto às reflexões de Nietzsche a respeito do tempo e da história. Profundo e longínquo, o heraclitismo de Foucault, não é algo evidente, ainda que, de diferentes maneiras, ele perpassa uma relação com as multiplicidades. Para (re)constituir alguns de seus aspectos e, por conseguinte, demarcar esse componente fundamental atinente à transformação em uma história descontínua, uma compreensão geral acerca da leitura que Nietzsche realiza ao pensamento de Heráclito pode ser uma via sugestiva. Isso requer uma breve digressão.

2.3. Nietzsche e o rio de Heráclito

O diálogo com os escritos de Nietzsche, e, por extensão, à leitura que ele realiza ao pensamento de Heráclito poderia, de saída, ser apontado como um aporte para uma filosofia crítica que se volta contra àquilo que Manuel Dries (2008) chama de *estaticismo* (*staticism*). Isto é, à compreensão de que “o mundo é uma coleção de objetos duradouros e re-identificáveis que só mudam muito gradualmente e de acordo com leis determinantes”²⁸⁹ (p. 1, tradução

²⁸⁸ « L’histoire sera ‘effective’ dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments ; elle dramatisera nos instincts ; elle multipliera notre corps et l’opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature ; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s’acharnera contre sa prétendue continuité » (p. 1015-1016, *itálicos nossos*).

²⁸⁹ “[...] the world is a collection of enduring, re-identifiable objects that change only very gradually and according to determinate laws” (DRIES, 2008, p.1). É o caso de destacar aqui, também, aquilo que Dries entende como três proposições que ajudam a delimitar aquilo que ele compreende como o *estaticismo* criticado por Nietzsche, a saber: “(i) O mundo é melhor conhecido como um mundo de objetos relativamente fáceis de distinguir, que se caracterizam pela propriedade-instancial e que permanecem suficientemente idênticos ao longo do tempo para serem nomeados, referidos e lembrados; (ii) A coleção de objetos chamada “o mundo” é regida por leis suficientemente determinadas para evitar o caos, e para permitir que os humanos, objetos com propriedades especiais, façam previsões sobre o que vai acontecer no futuro; (iii) A existência desse mundo determinístico de objetos é de alguma forma compatível com a possibilidade de escolha real e de ação voluntária” (DRIES, 2008, p. 2, tradução nossa) – “(i) The world is the best conceived as a world of relatively easily distinguishable, property-instantiating objects that remain sufficiently identical over time to be named, referred to and remembered; (ii) The collection of objects called ‘the world’ is governed by laws that are sufficiently determinate to prevent chaos from ensuing, and to allow humans, objects with special properties, to make some predictions about what will happen

nossa). Ademais, Dries entende, ainda, que a perspectiva que privilegia a fixidez diz respeito às nossas formas de tornar cognoscíveis os objetos que compõe o mundo, de modo que, assim, ela se vincula a um questionamento acerca dos limites atinentes à razão humana em sua especificidade.

Nesse sentido, é possível situar a leitura que Nietzsche realiza aos escritos de Heráclito estabelecendo, como pano de fundo, a filosofia crítica de Kant, responsável por um questionamento voltado menos à suposta essência constitutiva do mundo do que, antes, às nossas formas de conhecê-lo e pensá-lo. O comentário a seguir, oriundo de *Crítica da Razão Pura* (2016a), é lapidar no que tange ao estabelecimento de sua investida. Assim, em sua primeira crítica, Kant afirma que

predicados supostamente transcendentais das *coisas* não são outra coisa senão os requisitos e critérios lógicos de todo *conhecimento das coisas* em geral, e lhe fornecem como fundamento as categorias da quantidade, quais sejam, as de *unidade, pluralidade e totalidade*; com a diferença de que estas, que tinham que ser tomadas materialmente como pertencentes à possibilidade das coisas mesmas, são, na verdade, empregadas apenas em sentidos formal, como pertencentes ao requisito lógico relativo a todo conhecimento; apesar disso, esses critérios do pensamento eram transformados, de maneira descuidada, em propriedades das coisas em si mesmas (KANT, 2016a, B114, p.119, *itálicos do autor*).

Diante da inacessibilidade da coisa em si, a revolução copernicana efetuada por Kant propõe a tarefa de *conhecer o conhecimento*, para que, com isso, seja possível discernir seu funcionamento legítimo, alcance, as possibilidades de sua extensão, mas também os seus limites.

É em um contexto intelectual de forte presença do pensamento de Kant que Nietzsche reatualiza a leitura de Heráclito. Embora essa não seja a única chave de leitura possível para o estabelecimento do diálogo com o pensador de Éfeso, certamente ela possui uma importante ressonância na constituição das reflexões de Nietzsche²⁹⁰. Com efeito, se Foucault procura se posicionar em relação a uma diferente extração do pensamento de Kant, talvez a referência a Nietzsche, bem como a maneira como ele se posiciona em relação à filosofia crítica, possa

in the future; (iii) The existence of this deterministic world off objects is somehow compatible with the possibility of actual choice and voluntary action” (DRIES, 2008, p. 2). Para maiores considerações conferir Manuel Dries (2008) *Nietzsche on time and history*.

²⁹⁰ Vale lembrar, nesse sentido, a fundação da Universidade de Berlin, em 1810, a partir do projeto de Humboldt e, nesse contexto, o papel fundamental da escola neokantiana de Baden, representada, principalmente por Rickert e Windelband, para o desenvolvimento, juntos a fenômenos humanos, dos métodos arraigados pelo modelo *humboltiano*. Para maiores considerações, conferir o artigo de José Rezende Júnior (2017), intitulado *O problema da experiência na disputa sobre o método científico: Dilthey, Windelband e Rickert*.

fornecer alguns elementos que ajudem a compreender a singularidade de sua dissensão, voltada, vale lembrar, a um pensamento crítico ocupado com o presente – ao qual Nietzsche, certamente, pode também ser alinhado²⁹¹.

Quando nos voltamos a um dos primeiros escritos de Nietzsche, intitulado *A filosofia na idade trágica dos gregos* (2009a), de 1783, encontramos uma importante comparação entre Anaximandro e Heráclito que, por sua vez, ajuda a compreender qual teria sido a novidade empreendida pelo segundo com sua célebre imagem do rio. De acordo com Nietzsche, Anaximandro já apresentaria uma constatação acerca do devir, ao afirmar que onde há propriedades determinadas há também o sucumbir dessas mesmas propriedades; a imagem do vir-a-ser em Anaximandro, portanto, já apontaria para a eterna instabilidade e mutabilidade do mundo. Contudo, Anaximandro teria sobreposto a esse movimento contínuo um plano superior, responsável por regê-lo, e, ao conduzir sua apreciação, Nietzsche torna flagrante que sua atualização dos pré-socráticos é efetuada a partir de um contexto marcado pelo pensamento de Kant:

o ser primordial assim denominado está acima do vir-a-ser. É certo que essa unidade última naquele “indeterminado”, matriz de todas as coisas, só pode ser designada negativamente pelo homem, como a algo que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, *e poderia ser tomada como congênere da “coisa em si” kantiana* (p. 256, *itálicos nossos*)²⁹².

Contrastando o pensamento de Heráclito a tal perspectiva, Nietzsche aponta para as duas negações interconectadas. Primeiramente, o pensador de Éfeso teria negado a dualidade entre um mundo físico e outro metafísico, “um reino de qualidades determinadas [e outro] da indeterminação indefinível” (NIETZSCHE, 2009a, p. 257). Em seguida, Heráclito teria cometido aquilo que para Nietzsche foi a maior de todas as audácias: “Negou, em geral, o ser” (ibid., loc. cit.). A partir daí, Nietzsche chama a imagem de Heráclito para si e, travestido com a máscara do pensador de Éfeso, anuncia:

Não vejo nada além do vir-a-ser. Não deixar enganar! E vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar em terra firme em alguma parte

²⁹¹ Quanto a isso, é o caso de destacar aqui as palavras de Ernani Chaves (2013), que afirma: “Reitero ainda, neste diapasão, a importância e o lugar decisivo do pensamento de Nietzsche para Foucault, na contra-corrente de uma dupla tendência: aquele que insiste em considera-lo, excessivamente, uma espécie de continuador da tradição kantiana; ou ainda a que destaca seu débito com a fenomenologia, sem demarcar com a clareza com que ele próprio o fez sua distância cada vez maior dessa tradição” (p. 14).

²⁹² A coisa em si kantiana a que Nietzsche se refere, nesse caso, diz respeito menos às suas considerações desenvolvidas em *Crítica da razão pura* (2016a) acerca das condições de possibilidade do conhecimento do que ao desenvolvimento de sua filosofia moral e prática. Nesse sentido, é a sua segunda crítica, qual seja: *Crítica da razão prática* (2016b), o texto de referência para essa discussão.

do mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entraís pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez (idem, p. 258).

Nada além e nada aquém, portanto, do vir-a-ser em seu fluxo (des)contínuo: contínuo se o tomarmos pelos termos de uma perpétua e incontornável corrosão que permite pensar o *ser* somente enquanto *ser do devir*; descontínuo se pensarmos essa transformação constante a partir de uma radical diferença entre o *antes* e o *depois* – ou então, entre o *ser* e o *não-ser* –, isto é, em função de uma não identificação, ou compatibilidade plena, entre essas duas instâncias, de modo que é somente a partir da singularização de determinado estado presente que o *ser do devir* pode ser tornar inteligível – ainda que jamais de modo definitivo e absoluto, não é demasiado ressaltar.

O pensamento e o conhecimento, o espírito e a razão, o corpo... todos fazem parte do mundo, de um mesmo mundo que também devêm. Nietzsche pensa o rio de Heráclito, antes, como um princípio cosmológico: seu movimento se dá por meio de uma perpétua conflagração de forças cuja efetividade é, justamente, efetuar-se uma sob as outras²⁹³. A noção de força,

²⁹³ Conforme as palavras de Scarlett Marton (1993): “O conceito de força, central em sua obra, tem caráter relacional: toda força se acha numa relação essencial com outra; relação que não abriga elemento negativo algum, mesmo porque uma força não nega a outra – apenas afirma sua diferença. Com isso, as noções de luta, guerra, rivalidade e mesmo comparação tornam-se secundárias. As forças definem-se quantitativamente; a determinação puramente quantitativa, porém, abstrata, quando a ela não se junta, uma interpretação e uma avaliação das qualidades. Ora, a essência da força reside na diferença de quantidade que ela apresenta ao relacionar-se com outra, de sorte que não se pode separar a própria quantidade da diferença de quantidade. Assim, a diferença de quantidade passa a constituir a qualidade da força; mais ainda, ela acaba por remeter a um elemento diferencial das forças em relação, que é também o elemento genético de suas qualidades” (p. 32). Ademais, Deleuze (1976) afirma, ainda, que “jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiótico. A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade. Mesmo a percepção em seus aspectos diversos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Isto quer dizer que a própria natureza tem uma história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar.” (p. 3). Por fim, considero conveniente sublinhar, também, as considerações que Deleuze (2005) estabelece a respeito das forças no âmbito do pensamento de Foucault: “O que é o Poder? A definição de Foucault parece bem simples o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma ‘relação de poder’. Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado; e que a relação de poder não se estabelece entre duas formas, como o saber. Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser força. Não se deve ver nisto uma volta ao direito natural, porque o direito, por sua conta, é uma forma de expressão, a Natureza uma forma de visibilidade e a violência um concomitante ou um consequente da força, mas não seu constituinte. Foucault está mais perto de Nietzsche (e também de Marx), para quem a relação de forças ultrapassa singularmente a violência, e não pode ser definida por ela. [...] *Vigiar e Punir* havia estabelecido, nesse sentido, uma lista mais detalhada dos valores que a relação de forças assumia no decorrer do século XVIII: *dividir no espaço* (o que resultava nas práticas específicas de internar, enquadrar, ordenar, colocar em série...), *ordenar no tempo* (subdividir o tempo, programar o ato, decompor o gesto), *compor no espaço-tempo* (todas as maneiras de ‘constituir uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares que a compõem’...)”. (p. 78-79).

assim, apresenta uma extensão ampla que, por seu turno, tem a função tanto de ultrapassar dualidades – tais como essência-existência, espiritual-material, físico-psíquico etc. – quanto de evitar submeter algum desses termos à posição de polo negativo do outro, tal como faz a dialética²⁹⁴. Não existe, pois, um traço distintivo fundamental que qualificaria as forças de antemão, todas elas são distribuídas em um terreno plano, imanente, onde elas agem e reagem entre si, afirmam suas diferenças e lutam por espaço. Assim, os fenômenos que decorrem em um mundo físico não são mais equacionados como representações ou frações imperfeitas de um mundo indeterminado e metafísico, mas, antes, são compreendidos a partir da noção de *jogo* (*Spiel*): as forças jogam entre si, agem e reagem uma sob as outras sem que, no entanto, entre elas, haja uma resolução definitiva e de ordem sintética, e a constância de suas conflagrações é, justamente, aquilo que faz com que o rio permaneça em movimento.

A imagem do rio de Heráclito retomada por Nietzsche pode ser enriquecida a partir de aspectos de outros momentos de sua trajetória. A partir do diálogo com as ciências²⁹⁵, ele incorpora novos componentes ao conceito de força que auxiliam na compreensão do aspecto cósmico que envolve o vir-a-ser: com a biologia, a força poderá ser pensada como um elemento atuante em todo ser vivo, como uma vontade orgânica que, em seu processo de expansão, se depara com obstáculos com os quais digladiava no intuito de “submeter os que a ela se opõe e os coloca-los a seu serviço” (MARTON, 1993, p. 43); junto à física, a noção de força que, primeiramente se remete à vida orgânica e, por isso, poderia sugerir a leitura de Nietzsche de uma aceção de vida próxima à dos românticos²⁹⁶, se estende tanto ao orgânico quanto ao inorgânico, isto é, passa a atuar em relação a tudo aquilo que diz respeito à constituição do mundo.

*Seja pedra, seja planta, seja bicho, seja humano*²⁹⁷. A força se manifesta quando visa prevalecer em relação às demais. Não existe por si, portanto. Seu caráter é eminentemente relacional. Todo o vir-a-ser, desse modo, é resultado do embate entre forças, de uma luta, onde

²⁹⁴ Valendo-me, uma vez mais, das palavras de Marton (1993): “A dialética, em específico, seria uma força que, impossibilitada de afirmar a sua diferença, não mais agiria; ela se limitaria a reagir às forças que a dominam. Negando tudo o que não é, ela poria o ele o elemento negativo em primeiro plano e dele faria a própria essência e o princípio mesmo de sua existência” (p. 33).

²⁹⁵ A partir da publicação de *Humano demais humano* (2007), publicado pela primeira vez em 1878 e dedicado a Voltaire, temos o início daquilo que os comentadores dos escritos de Nietzsche chamam de *o período racionalista, aufklärer*, ou segunda fase do pensamento de Nietzsche. Iniciada logo após o fim do chamado período do *jovem Nietzsche*, essa segunda fase de seu pensamento, denominada de *filosofia para espíritos livres*, se destaca por um maior diálogo com conceitos, noções e métodos oriundos das ciências naturais. Para maiores considerações, conferir (FINK, 1988), (DENAT, 2008), (DELEUZE, 2009), (SAFRANSKI, 2005).

²⁹⁶ Para maiores considerações a respeito do conceito de vida em Nietzsche, conferir o mapeamento realizado no trabalho de Hélio Sochodolak (2009) *O jovem Nietzsche e a história: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo*.

²⁹⁷ Jards Macalé, *Olhos de lince, Real Grandeza (parcerias com Waly Salomão)*, Biscoito Fino, 2005.

uma força age e outra reage – bem como invertem e revezam em suas posições –, de modo que, dessa perspectiva agonística, não resulta uma solução final. Se, como destaca Gilles Deleuze (1976), o pensamento de Nietzsche apresenta um caráter antidialético²⁹⁸ é porque afirma as diferenças das forças sem buscar um momento sintético responsável por subsumi-las e unificá-las em torno daquilo que seria somente sua positividade²⁹⁹. Sem uma resolução de ordem dialética, cabe reestabelecer ao negativo, ou então, à diferença, seus direitos. No embate entre forças, na tentativa de prevaleceram uma sob as outras, o que se apresenta, antes, é um “querer-vir-a-ser-mais-forte” (MARTON, 1993, p. 43), onde uma força visa efetivar-se até o limite de sua potência. Essa tentativa de extensão, bem como a quantidade de energia expressa nessa tentativa, é o que qualifica toda força motora como *vontade de potência*.

Nessa perspectiva cosmológica, que visa compreender o movimento do rio de Heráclito como um jogo ininterrupto, combate inesgotável, sem meios, começos ou fins, não haveria um *telos* possível de ser discernido, seja *a priori* ou *a posteriori*. Trata-se, pois, de um rio de fogo³⁰⁰.

²⁹⁸ O *retorno a Heráclito* realizado por Nietzsche procura ultrapassar não somente o dualismo kantiano entre aparência e coisa em si (*fenômeno* e *númeno*) como também a dialética de Hegel, também marcante em seu contexto intelectual. Ainda que crítica à perspectiva de Kant, a filosofia da história de Hegel, também devedora do pensamento de Heráclito, vale ressaltar, operaria, ainda, por meio de uma bipartição: diante da corrosão e dispersão sugerida por aquilo que se manifesta de maneira imediata na forma do devir, trata-se de encontrar um *princípio lógico* que, como uma correnteza principal, seria responsável por conduzir as conflagrações (que são *modos de realidade*) em direção a um sentido mais profundo. A mudança, possível pela oposição entre os contrários, torna-se aquilo que os une (MARTON, 1993), afinal, se no rio *somos e não somos*, é próprio ao devir uma identidade entre o *ser* e o *não-ser*. A mediação dos contrários a partir de um processo dialético, trabalho do pensamento e da natureza, desse modo, “afirma que é pelo vir-a-ser que o ser assegura a sua identidade, ou seja, põe o vir-a-ser como princípio lógico” (MARTON, 1993, p. 38). Ocupado com esse princípio lógico, e voltado, pois, à supressão das diferenças, a questão é cotejar, junto aos modos de realidade, à luta entre os contrários, aquilo que diz respeito à sua essência enquanto movimento que é conduzido pela *ultrapassagem dialética que é próprio ao ser*. A razão, princípio que governa o mundo e consciência universal da fluência, é histórica, se transforma; e a história universal é também, portanto, um processo racional. (HEGEL, 1974; 2008; 1992).

²⁹⁹ “O que quer o próprio dialético? O que quer essa vontade que quer a dialética? Uma força esgotada que não tem força para afirmar sua diferença, uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e princípio de existência” (DELEUZE, 1976, p. 8).

³⁰⁰ É válido sublinhar aqui as considerações de Foucault, traçadas em 1954 na *Introdução a Binswanger*. Preocupado com o estabelecimento de uma possibilidade de leitura fenomenológica e existencial para as imagens e os sonhos, Foucault reencontra, em diferentes momentos da história, a imagem do fogo como unidade-pluralidade, consumação e transformação: “Para outros o elemento místico no qual o sonho vem unir-se ao mundo não é a água, mas o fogo. No sonho, o corpo sutil da alma viria a alumiar-se no fogo secreto do mundo, e com ele penetraria na intimidade das coisas. É o tema estoico da coesão do mundo assegurada pelo *πνεῦμα* [*pneuma*] e mantida por esse calor que levará ao abrasamento universal; é o tema esotérico – constante desde a alquimia medieval até o espírito ‘pré-científico’ do século XVII de uma oniromancia que seria como flogística da alma; é, enfim, o tema romântico no qual a imagem do fogo começa a se atenuar para dele não mais conservar senão as qualidades espirituais e os valores dinâmicos: sutileza, leveza, luz vacilante e portadora de sombras, ardor que transforma, consome, destrói, e que não deixa senão as cinzas lá onde estiveram a claridade e a alegria (FOUCAULT, 1999, p. 86, *itálicos nossos*). – « Pour d’autres, l’élément mythique où le rêve vient rejoindre le monde n’est pas l’eau, mais le feu. Dans le rêve, le corps subtil de l’âme viendrait s’allumer au feu secret du monde, et avec lui pénétrerait dans l’intimité des choses. C’est le thème stoïcien de la cohésion du monde assurée *πνεῦμα* maintenue par cette chaleur qui finira dans l’embrasement universel ; c’est ce thème ésotérique – constant depuis l’alchimie médiévale jusqu’à l’esprit ‘préscientifique’ du XVIIIe siècle d’une oniromancie qui serait

Elemento místico cuja característica não remete a uma unidade primordial estática, mas a algo que, incessantemente, se autoproduz e se autoconsume. Nas palavras de Nietzsche, “[...] o mundo é o jogo de Zeus, ou, exprimindo fisicamente, do *fogo*, consigo mesmo; somente nesse sentido o um é ao mesmo tempo o múltiplo” (NIETZSCHE, 2009a, p. 44, *itálicos do autor*)³⁰¹. “Isso não significa, porém, que o fogo sempre vivo, em sua perpétua atividade construtiva e destrutiva, busque cumprir algum ditame ou alcançar algum fim” (MARTON, 1993, p. 39), e, de acordo ainda com Marton (1993), com essa imagem do fogo em perpétua combustão, é possível haurir, por fim, uma imagem cosmológica do tempo em seu desdobramento que, antes de lógico, perfaz, sobretudo, uma dimensão ética:

Partindo do princípio de conservação da força e entendendo o tempo como eterno, [Nietzsche] sustenta que o mundo é finito, mas incriado. Se ele tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já a teria realizado. Hipótese cosmológica, o eterno retorno adianta que tudo já existiu e tudo voltará a existir, cada instante retorna um número infinito de vezes, traz em si a marca da eternidade. Pensamento ético, ele fornece um imperativo para a ação: o de só querer algo de forma a também querer que retorne sem cessar e com isso remente à noção de *amor fati*. Nem conformismo, nem submissão passiva: *amor*; nem causa, nem fim: *fatum*. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado, é afirmar, com alegria, o mundo do vir a ser (p. 40, *itálicos da autora*)³⁰².

Há, portanto, no pensamento de Nietzsche uma afirmação da pluralidade que se manifesta na forma do jogo e do combate entre forças. Essa agonística pode ser compreendida como uma harmonia temporária, expressa menos por um único e mesmo movimento do que pela maneira como as forças (orgânicas e inorgânicas) interagem entre si, mas também pelo

comme la phlogistique de l'âme ; c'est enfin le thème romantique où l'image précise du feu commence à s'atténuer pour n'en plus conserver que les qualités spirituelles et les valeurs dynamiques : subtilité, légèreté, consume et détruit, et qui ne laisse que cendres là où furent la clarté et la joie » (FOUCAULT, 2001a, p. 114).

³⁰¹ Nas palavras de Bárbara Lucchesi (1996): “Nietzsche enfatiza ainda: ‘o próprio conflito do múltiplo é a pura justiça! E, em suma: o um é o múltiplo’. Ele identifica, então, a singularidade do pensamento de Heráclito entre os primeiros filósofos gregos. O fogo heraclítico a *arkhé*, não se reduz à ideia de unidade primordial que, por diferenciação e separação, deu origem à multiplicidade do mundo, tal como seus antecessores pensaram. A unidade, para Heráclito, nada mais é do que a luta dos contrários e essa unidade é multiplicidade. O que torna possível esta unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno? A *phýsis*, por apresentar-se como a própria manifestação visível da unidade-múltipla do vir-a-ser, sendo o fogo o ‘elemento’ constitutivo de todas as coisas. Nietzsche compreende esta dimensão cosmológica e não metafísica do pensamento heraclítico ao afirmar que o princípio originário, o fogo, é ao mesmo tempo unidade e pluralidade” (p. 56, *itálicos da autora*).

³⁰² Uma imagem lapidar da noção de *Eterno retorno* cunhada por Nietzsche pode, talvez, ser encontrada no breve conto de Borges intitulado *a trama*: “Para que seu horror seja perfeito, César, acossado ao pé de uma estátua pelos impacientes punhais de seus amigos, descobre entre os rostos e os aços o de Marco Júnio Bruto, seu protegido, talvez seu filho, e já não se defende, exclamando: ‘Até tu, meu filho!’”. Shakespeare e Quevedo recolhem o patético grito. Ao destino agradam as repetições, as variantes, as simetrias; dezenove séculos depois, no sul da província de Buenos Aires, um gaúcho é agredido por outros gaúchos e, ao cair, reconhece um afilhado seu e lhe diz com mansa reprovação e lenta surpresa (estas palavras devem ser ouvidas, não lidas): ‘Pero, che!’”. Matam-no e ele não sabe que morre para que se repita uma cena.” (BORGES, 2008, p. 26).

estabelecimento do campo onde elas jogam entre si. A regularidade se encontra, portanto, no âmbito dessas constantes conflagrações produtivas, fruto de um embate de forças antagônicas que visam afirmar suas diferenças. O tempo, desse modo, é afirmado pela circularidade e pela diferença: circularidade, já que o embate entre as forças é aquilo que *sempre retorna*, como motor imanente do mundo; diferença, já que, *a cada vez que retorna*, isto é, a cada vez que é reestabelecido, o embate se estabelece como um novo e singular jogo.

Junto a imagem do rio de Heráclito, em suma, Nietzsche consegue forjar o expediente para seu conceito de tempo. Ao pensar em um rio sem início, meio ou fim; sem uma única origem ou única foz, “o ritmo do vir-a-ser heraclítico [em Nietzsche] não é decretado por um deus *ex machina*” (LUCCHESI, 1996, p. 55): não há um regente do fluxo do rio, que corre, nem mesmo um rio mais estável – e a nós cognoscível –, fluindo por debaixo de sua correnteza principal. O *ser do devir* só pode ser pensado enquanto dinâmica das lutas e resultados, efêmeros, de insistentes conflagrações. E mais do que simplesmente apontar para o constante nascimento e perecimento das coisas, para a instabilidade do ser enquanto pensado na perspectiva do devir, Nietzsche procura, desde seus primeiros escritos, apontar para uma possibilidade de afirmação, e subversão criativa, da visão ameaçadora que a impermanência sem amparos, reparos e direções poderia nos sugerir³⁰³. Em *Assim falava Zaratustra*, de 1883, por exemplo, a tentativa de afirmar a vida enquanto fluxo e impermanência se dá no embate de Zaratustra com o espírito de peso³⁰⁴, isto é, com aquele que, diante do devir incontornável, assume uma atitude reativa, manifesta, pois, por uma hipertrofiada vontade de conservação e fixação.

Pesado, denso e mórbido; só pensa a terra como chão fixo e ponto de repouso absoluto, não possui a leveza e fluidez das águas que se insinuam sobre a menor das frestas, ou a intensidade do fogo alimentada pelo seu próprio crepitar; zela pelos valores e regras instituídos,

³⁰³ Em *o Nascimento da Tragédia*, de 1872, Nietzsche recupera essa imagem aterradora e destrutiva do devir a partir da seguinte imagem, que versa sobre o encontro do rei Midas com o sábio Sileno: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (NIETZSCHE, 1992a, p.36)”.

³⁰⁴ “Que toda a propriedade está oculta para o seu possuidor, e de todos os tesouros o que mais tarde se descobre é o que vos pertence em propriedade: é esta a obra do espírito do pesadume. Quase no berço ainda nos dotam de pesadas palavras e pesados valores: ‘bem’ e ‘mal’ – assim se chama patrimônio. – Por causa de nos desculpam viver. E se os homens deixam aproximar de si as crianças é para impedir a tempo que se armem a si próprias: tal é a obra do espírito do pesadume. E nós... arrastamos fielmente aquilo com que nos carregam, sobre duros ombros e por áridos montes! Se suamos, dizem-nos: ‘É verdade: a vida é uma carga pesada!’” (NIETZSCHE, 2016a, p. 199-200).

e policia – quando não obriga – que estes últimos sejam válidos a todos sem reservas, mesmo quando eles atentam a todo movimento, fazendo da vida um caminhar doentio. Diante de tal espírito, Zaratustra afirma: “Afastai-vos do caminho de todos esses intolerantes! Pesam-lhe os pés e o coração; não sabem dançar. Como a terra a de ser leve para tal gente” (NIETZSCHE, 2016a, p. 300).

Com a metáfora da dança, Nietzsche pode retomar a possibilidade de restituir à terra as propriedades da água e do fogo, insistindo no fato de que nem mesmo esses elementos místicos constitutivos de um espaço cosmológico e pré-socrático são eternos; entre eles, como afirma Heráclito, existem pontos de passagem: “Morte de terra é tornar-se água, morte de água, é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa” (1974, DK 76, p. 104). O dançarino, nesse sentido, será pensado como aquele capaz de mimetizar movimentos de maneira ativa, isto é, fazendo o seu próprio jogo e sua própria dança (LACQUE-LABARTHE, 1986); como aquele cuja leveza ignora a rigidez do chão, para fazer do encontro entre este e seus pés – seu corpo – a possibilidade de um impulso, um salto, um vôo³⁰⁵. A leveza desse transitar condiz menos com um direcionamento do jogo de forças do que como uma incitação à (re)criação constantes de seus lances, ou, até mesmo, do próprio jogo. O movimento e a impermanência tornam-se, pois, correlativos e coextensivos à própria vida, como forças motoras capazes de, diante de uma fixidez de ordem reacionária, limitá-la e, com isso, relançá-la em direção ao movimento. A dança diante do peso; assim como o riso mostrou-se como saída diante dos cenhos mais sisudos: “Todas as coisas boas se aproximam do seu fim por maneira tortuosa. Como os gatos, arqueiam o lombo e ressonam interiormente, recreando-se com a sua próxima felicidade; todas as coisas boas riem” (NIETZSCHE, 2016a, p. 300). Nesse sentido, como aponta Oswaldo Giacóia Júnior (2012):

Se a extrema impotência da vontade consiste, para Nietzsche, em sua aversão ao (passar do) tempo, à transitividade do tempo – na experiência de não poder querer pra trás –, então a finitude infinita liberta do sentimento da opressão, da condenação e da punição que se abatem sobre uma existência vivida sob a ótica ressentida do castigo e da punição. Essa terapia magna de vida coloca o ressentimento sob uma nova perspectiva de interpretação e sentido, pois a raiz de todo sentimento de vingança, culpa e ressentimento está plantada contra a experiência inexorável do passar do tempo, contra a dimensão do “foi”, perante a qual a vontade nada mais pode (p. 249).

³⁰⁵ É importante destacar aqui os trechos de *Assim falava Zaratustra* que correspondem à asserção efetuada acima: “Que a minha doutrina é esta: o que quer aprender a voar um dia deve desde logo aprender a ter-se de pé, a andar, a correr, a saltar, a trepar e a bailar; não se aprende a voar logo de primeira!” (NIETZSCHE, 2016a, p. 201). E, ainda: “Eu, Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, o que agita as suas asas prontas pra voar, acenando a todas as aves, ligeiro e ágil, divinamente leve e ágil [...] (ibid., p. 301). Tais trechos correspondem, respectivamente, aos cantos *Do espírito do pesadume* e *O homem superior*.

A escrita da história em Nietzsche, desse modo, adquire uma incontornável dimensão prática e vitalista. Ela se torna a exigência de uma genealogia que, no fim de sua trajetória intelectual, e reunindo importantes aspectos oriundos de suas reflexões anteriores, oferece à sua filosofia uma dimensão axiológica e seletiva que, mais do que meramente destrutiva, aponta, antes, para a historicidade imbuída em determinados valores que, cristalizados no passado, ainda nos vergam no presente. Nas palavras de Céline Denat (2008):

Além de ser, certamente, uma investigação do passado, elaborar uma “genealogia” é mais especificamente investigar, por um lado, o que no passado é suscetível de ser considerado como nossa própria “herança” ou nossa própria “hereditariedade”: trata-se de uma investigação que leva a encarar necessariamente o presente como indissociável do passado, a historicidade do homem ou do corpo tais como são percebidos presentemente. (...) Por outro lado, a busca genealógica é, também, mais especificamente, investigação daquilo que, no âmago dessa ascendência, *merece* ser conhecido – se, no mínimo, esse termo for entendido no seu sentido nobiliárquico antigo. Neste caso, o genealogista é aquele que tem de relatar a nobreza de um homem atual através da análise dos “graus de ascendência” de seus múltiplos antepassados: sua tarefa é, portanto, efetivamente um trabalho de avaliação (p. 33, *itálicos da autora*).

Como efeito, diante de uma imagem do devir cunhada sob um princípio de total imanência, a genealogia, como prática de uma filosofia que não se exime de um trabalho histórico³⁰⁶; ela é também uma força que visa efetuar-se, isto é, trata-se de uma ação que se imiscui, que faz parte do próprio corpo do devir. Afinal, aquilo que o rio de Heráclito permite compreender é, justamente, a ausência de um substrato primeiro, ou seja, que “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2009a, p. 33).

Menos analítica do que política³⁰⁷, a genealogia vincula a história à mesma tarefa de auto-superação de um determinado presente que Nietzsche preconiza desde sua *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, de 1874. Diante de uma cultura histórica incapaz de afirmar o devir enquanto multiplicidades em perpétua conflagração e, devido a essa negação, presa em uma consciência histórica que se pretendia enquanto uma evolução una e absoluta, Nietzsche sugere que caberia à própria

³⁰⁶ Acerca da filosofia de Nietzsche como uma *filosofia histórica* conferir (FINK, 1988) e (GIACÓIA JÚNIOR, 1990).

³⁰⁷ Remeto novamente à reflexão de Thiago Mota (2012) em *Nietzsche, Foucault e o sentido da genealogia*: “A finalidade de tal tipo de pesquisa, entretanto, não deve ser entendida apenas como a demonstração do modo como se dão, a partir dos discursos, os processos de assujeitamento que constituem as subjetividades que povoam a história e os regimes de verdade vigentes em cada época, mas também, e sobretudo, como pode-se praticar uma política de resistência que tem em vista promover bloqueios no sistema para reverter relações de poder. Nesse sentido, a genealogia não apenas uma metodologia, mas uma tática de intervenção política” (p. 133).

história se colocar em perspectiva e, com isso, se abrir para outras possibilidades de leitura e escrita das transformações:

Pois a origem da cultura histórica – e sua oposição interna completamente radical ao espírito de um “novo tempo”, de uma “consciência moderna” – *precisa* ser ela mesma conhecida uma vez mais historicamente; a história *precisa* voltar seu ferrão contra si mesmo – esta *necessidade* tripla é o imperativo do espírito do “novo tempo”, caso ainda haja nele realmente algo novo, poderoso, originário e promissor para a vida (NIETZSCHE, 2003, p. 69-70, *itálicos do autor*).

2.4. Foucault em ressonância com Nietzsche: as multiplicidades

Após esse breve intercurso em direção a algumas diretrizes do pensamento histórico de Nietzsche e à sua leitura dos fragmentos de Heráclito, gostaria de salientar algumas considerações.

A primeira delas respeito ao contraponto que Nietzsche estabelece em relação à filosofia da história de Kant. Como visto inicialmente, a incursão que Nietzsche estabelece em direção aos escritos pré-socráticos, que ressoam ao longo de toda sua trajetória, visa estabelecer uma difração à ideia de *coisa-em-si* tal como estabelecida por Kant no contexto da *Aufklärung*. Mais do que a afirmação de uma pura essência, nesse caso, o que está em jogo é o estabelecimento de uma filosofia prática onde o homem, entendido agora a partir da dinâmica que permite o seu conhecer, ou ainda, da dinâmica própria de seu entendimento e de sua razão, possa ser compreendido como um *fim em si mesmo* – ou, ao menos, se posicionar enquanto um *fim em si mesmo*, isto é, como régua e finalidade para uma filosofia moral (KANT, 2016b). É nesse contexto, onde as disposições racionais do homem são concebidas como pedra de toque para avaliar o desenvolvimento e progresso da história que Nietzsche se direciona e atualiza os escritos de Heráclito, procurando haurir, a partir deles, um princípio de transformação onde o devir figura como elemento central e não é submetido a nenhum tipo de ordem que lhe é exterior: o tempo retorna, e como diferença que não percorre nenhum tipo de itinerário teleológico, seja da Natureza ou do Espírito; o motor que o impulsiona é, tão-só, a relação estabelecida entre as forças que se especificam e se digladiam em seu fluxo. Em suma, a ideia de devir em Nietzsche atinge um alcance que, mais do que ser ordenado por algum princípio *ex nihilo*, é responsável por afirmar que até mesmo as condições de possibilidade de nosso conhecimento ou a trajetória de evolução de nossa razão estão expostos a um intenso nascer e perecer que não suporta quaisquer formas de ordenação linear e contínua entre seus diferentes

estágios que, por sua vez, são compreendidos como momentos distintos do jogo de conflagração de forças.

E qual seria a incidência desse *Nietzsche heraclitano* em relação à história descontínua de Foucault? Quanto a isso, é importante ressaltar de que é justamente em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*] que Foucault afirma, como destacado anteriormente, a efetividade de um trabalho histórico que visa, antes de tudo, “reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser”³⁰⁸ (FOUCAULT, 2000a, p. 272). Em outras palavras, trata-se de compreender aquilo que somos, pensamos e fazemos hoje sem que, para tanto, busque-se uma referência em uma linha contínua, responsável por remeter o nosso presente a um desdobramento necessário, determinado e, por isso, incontornável em relação ao passado. Ademais, ante as pretensões de uma *história universal* (*Weltgeschichte*) – corroborada em filosofias da história como as de Kant e Hegel –, Nietzsche seria o responsável por reestabelecer à reflexão histórica a mesma vocação documentária e empírica³⁰⁹ dos historiadores de ofício, diferenciando-se destes últimos, no entanto, na medida em que a genealogia, entendida enquanto *Wirkliche Historie*, não se apoia em nenhuma forma de constância absoluta para o desdobramento de sua explicação. Trata-se, ao contrário, de uma tentativa de abertura daquilo que compreendemos como um tempo histórico (contínuo, ordenado, progressivo, direcionado e, sobretudo, inteligível) em direção a um tempo enquanto devir, ou ainda, dos devires e das forças – “dobrando-se, por assim dizer em uma dimensão onto-genética que permite a criação do novo” (CARDOSO JÚNIOR., 2002, p.37). Nas palavras de Foucault, ao comentar a história genealógica de Nietzsche:

O sentido histórico, e é nisto que ele pratica a *wirkliche Historie*, **reintroduz no devir** tudo aquilo que havia acreditado imortal no homem. [...] Tudo aquilo em que o homem se apoia para se voltar na direção da história e apreendê-la em sua totalidade, tudo aquilo que permite retracá-la como um **paciente**

³⁰⁸ « L’histoire sera ‘effective’ dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même » (FOUCAULT, 2001a, p. 1015).

³⁰⁹ É importante salientar aqui, no entanto, que o lugar central da empiria para a edificação de um saber histórico já é preconizado por Hegel, ainda que seja um ponto de partida para que se possa haurir princípios mais gerais. Desse modo, em sua *Filosofia da história* (2008), de 1837, lemos: “Aqui devemos considerar apenas que cada nível é diverso dos outros, tendo o seu princípio definido e característico. Na história, tal princípio é a determinação do espírito, um espírito particular daquele povo. É nela que se expressam concretamente todas as facetas da consciência e do querer, da realidade total desse povo. É na sua história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica. Essas particularidades devem ser estudadas segundo esse caráter geral do princípio próprio de um povo e vice-versa: no fato de que a história apresenta em detalhe, deve ser encoberto aquele princípio comum característico. Essa determinada particularidade, na verdade, distingue o princípio característico de um povo: esse é o aspecto que deve ser compreendido empiricamente e comprovado historicamente” (p. 60-61).

movimento contínuo, trata-se de sistematicamente destruir tudo isso³¹⁰ (FOUCAULT, 2000a, p. 272, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

No diálogo com a genealogia de Nietzsche, Foucault encontra, portanto, as premissas de um pensamento calcado em uma *imanência radical* que, por sua vez, perfaz a efetividade de um trabalho prático cuja efetuação se ancora e se disputa na cotidianidade da história (CARDOSO JÚNIOR, 2002). Ou seja, mais do que *assumir um ponto de vista mais alto* e, a partir daí, anunciar a linha mestra que conduz o sentido dos acontecimentos, trata-se de um saber se que se imiscui em meio ao movimento das forças para, entre elas, diagnosticar, senão mesmo para estabelecer cortes³¹¹, rupturas, cesuras e segmentações que evidenciem suas diferenças e o espaço singular onde elas se conflagram, afastando, desse modo, quaisquer pretensões de abarcar o movimento da história segundo uma única forma de totalidade. Seguindo, ainda, as palavras de Foucault:

Há toda uma tradição da história (teológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma *continuidade ideal* – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as formas sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento. [...] Ainda é preciso compreender esse acaso não como simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que, a todo surgimento do acaso, opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. Embora o mundo, tal como o conhecemos, não seja essa figura simples em que todos os acontecimentos se apagaram para que se apresentem pouco a pouco os traços essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é, ao contrário, uma miríade de acontecimentos entrelaçados; se ele nos parece hoje “maravilhosamente matizado, profundo e pleno de sentido” é porque uma “multidão de erros e fantasmas” o fez nascer e o povoa ainda em segredo. *Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências*

³¹⁰ « Le sens historique, et c’est en cela qu’il pratique la *wirkliche Historie*, réintroduit dans le devenir tout ce qu’on avait cru immortel chez l’homme. [...] Tout ce à quoi on s’adosse pour se retourner vers l’histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s’agit systématiquement de le briser » (FOUCAULT, 2001a, p. 1015, *itálicos do autor*).

³¹¹ *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história]: “Ela irá esvaziar aquilo sobre o que se costuma fazê-la repousar, e se obstinará contra sua pretensa continuidade. Porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar” (FOUCAULT, 2000a, p. 272). – « Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s’acharnera contre sa prétendue continuité. C’est que le savoir n’est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher » (FOUCAULT, 2001a, p. 1015-11016).

nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos³¹² (FOUCAULT, 2000a, p. 272-273, *itálicos nossos*).

É escusado dizer que essa perspectiva imanente não diz respeito a aquilo que seria tão-somente uma ou outra “fase” do pensamento de Foucault. Trata-se, pois, de um direcionamento que perpassa seus principais domínios de trabalho – Saber, Saber-Poder e Ética – e não corrobora a ideia de que o pensamento de Nietzsche ressoaria somente nos trabalhos ditos genealógicos da década de 1970³¹³. Afinal, se, como dito, entendemos por pensamento imanente aquele que se dá na cotidianidade e na disputa de forças inerente à história, ele somente poderia estar concatenado a práticas que não ultrapassam nossas experiências reais, em outros termos, práticas que dizem respeito ao *nosso* tempo. Nesse caso, cada domínio estudado por Foucault especializa um conjunto de problemas responsáveis por situar um corte em relação às contínuas experiências que estabelecemos com o saber, com o poder e consigo: “o que eu posso saber, ou o que eu posso enunciar e ver em tais condições? Que posso fazer, que poder pretender e quais resistências opor? O que eu posso ser, de que dobras me envolver ou como me produzir como sujeito?” (DELEUZE, 2005, p. 122).

³¹² *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história] : « Il y a toute une tradition de l’histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l’événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. « L’histoire effective » fait resurgir l’événement dans ce qu’il peut avoir d’unique et d’aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s’inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s’affaiblit, se détend, s’empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l’histoire n’obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d’une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l’allure d’un résultat. Elles apparaissent toujours dans l’aléa singulier de l’événement. [...] Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance que à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d’un plus grand hasard encore. Si bien que le monde tel que nous le connaissons n’est pas cette figure, simple en somme, où tous les événements se sont effacés pour que s’accusent peu à peu les traits essentiels, le sens final, la valeur première et dernière ; c’est au contraire une myriade d’événements enchevêtrés ; il nous paraît aujourd’hui ‘merveilleusement bariolé, profond, plein de sens’ ; c’est qu’une ‘foule d’erreurs et de fantasmes’ lui a donné naissance et le peuple encore en secret. Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables ; nous demandons aux historiens de nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d’événements perdus » (FOUCAULT, 2001a, p. 1016-1017).

³¹³ À revelia de um discurso que, insistentemente, tenta adjetivar o pensamento de Foucault sob os auspícios do chamado estruturalismo, Foucault, ao comentar sobre a constituição de *As palavras e as coisas*, afirma: “Se eu tivesse que recomencar esse livro concluído há dois anos, tentaria não dar a Nietzsche esse estatuto ambíguo, absolutamente privilegiado, metaistórico que tive a fraqueza de lhe atribuir. Ela advém do fato, sem dúvida, de minha arqueologia dever mais à genealogia nietzscheana do que ao estruturalismo propriamente dito” (FOUCAULT, 2000a, p. 76). – « Si j’avais à recommencer ce livre achevé il y a deux ans, j’essaierais de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique, que j’ai eu la faiblesse de lui donner. Elles est due au fait, sans doute, que mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu’au structuralisme proprement dit » (FOUCAULT, 2001a, p. 627. Esse trecho faz parte da entrevista intitulada *Sur les façons d’écrire l’histoire* [Sobre as maneiras de escrever a História], de 1967.

Tais problemas dizem respeito ao domínio pragmático de um determinado presente, isolado e articulado em sua própria diferença. Nessa singularização – ou síntese – do presente, implica um trabalho histórico que se reconhece, e se afiança, enquanto perspectivo³¹⁴, isto é, como uma prática que se emaranha em meio às forças – sendo, pois, mais uma entre outras forças – e que, por isso, não teme olhar a partir de baixo³¹⁵ e a partir daquilo que se encontra mais próximo. Nisso o sentido histórico, em Nietzsche, retoma a aquilo que já foi aludido anteriormente aqui a respeito do olhar médico³¹⁶, mas recupera, também, a imagem do andarilho que se distancia para encontrar a si mesmo, na distância; que parte de seu presente não para reencontrá-lo e, a partir daí, se reconhecer, se consolar, para alimentar suas posses e sua identidade (que nada mais é do que uma forma específica de propriedade), mas que, antes, toma, o presente e a si mesmo, como diferença para abri-lo, e para abrir-se, à transformação e ao porvir.

Dessa maneira, a história descontínua de Foucault, na ressonância que estabelece com o pensamento de Nietzsche, especificamente do *Nietzsche heraclítico* que aqui me ocupei brevemente, se reencontra com a preocupação de um pensamento crítico voltado à atualidade, ou ainda, à uma história do presente. Mas essa orientação não seria uma extração do pensamento de Kant? Quanto a isso, vale ressaltar que, no que diz respeito especificamente com um questionamento acerca da atualidade, Nietzsche não se encontra totalmente avesso à novidade que Foucault localiza junto ao pensamento de Kant. Afinal, se é possível encontrar em Kant uma primeira interrogação acerca do sentido de nossa atualidade, Nietzsche, por sua vez, é aquele que prolonga essa interrogação e atribui a esse exercício o caráter de um *diagnóstico*. Quanto a isso, as palavras de Chaves (2013) são lapidares:

³¹⁴ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, *a genealogia, a história*] : “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, se sabe perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. Em vez de fingir um discreto apagamento diante daquilo que ele olha, em vez de ali buscar sua lei e de submeter a isso cada um de seus movimentos, é um olhar que sabe de onde olha, assim como o que olha” (FOUCAULT, 2000a, p. 275). – « Le sens historique, tel que Nietzsche l’entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d’apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu’il regarde, plutôt que d’y chercher sa loi et d’y soumettre chacun de ses mouvements, c’est un regard qui sait d’où il regarde aussi bien que ce qu’il regarde » (FOUCAULT, 2001a, p.1018).

³¹⁵ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, *a genealogia, a história*] : “[...] não teme olhar embaixo [...]” (FOUCAULT, 2000a, p. 274). – « [...] ne craint pas de regarder en bas [...] » (FOUCAULT, 2001a, p.1017).

³¹⁶ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, *a genealogia, a história*] : “[...] a história efetiva olha para o mais próximo, mas para dele se afastar bruscamente e apreendê-lo a distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença). O sentido histórico é muito mais próximo da medicina do que da filosofia” (FOUCAULT, 2000a, p. 274). – « [...] l’histoire effective, elle, regarde au plus près, mais pour s’en arracher brusquement et le ressaisir à distance (regard semblable à celui du médecin qui plonge pour diagnostiquer et dire la différence). Le sens historique est beaucoup plus proche de la médecine que de la philosophie » (FOUCAULT, 2001a, p. 1017).

Não se trata, evidentemente, da caricatura do Nietzsche irracionalista, inimigo da *Aufklärung*, niilista desesperado, pós-modernista conservador. A presença de Nietzsche é importante também porque nos permite compreender o sentido mais profundo dessa ideia de “atualidade”, qual seja, o de uma “atualidade” sempre “inatual”, sempre “extemporânea”. Não por acaso, ainda em 1967, no calor das discussões sobre *As palavras e as coisas*, Foucault já assinalava, com bastante ênfase, o papel de Nietzsche como aquele que inaugurou um novo modo de filosofar: ao invés de procurar uma verdade que possa valer para todos, a filosofia tem como finalidade “diagnosticar”, fornecer um “diagnóstico do presente”, ou seja “dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos”. Mais de dez anos depois, em 1978, ele volta a declarar que Nietzsche deve ter sido o “o primeiro, creio, que definiu a filosofia como sendo a atividade que serve para saber o que se passa e o que se passa agora”. Retomando mais uma vez a metáfora médica do “diagnóstico”, também própria do pensamento de Nietzsche, que se autointitulava “médico da cultura”, conclui: “Dito de outra maneira, somos atravessados por processos, movimentos, forças; estes processos, estas forças, nós não conhecemos e o papel do filósofo é, sem dúvida, o de ser o diagnosticador destas forças, o de diagnosticar a atualidade” (CHAVES, 2013, p. 14-15).

Não seria um exagero, portanto, compreender que a leitura que Foucault realiza ao pensamento de Kant, afirmando um pensamento crítico focado na atualidade é mediada e atravessada pelos escritos de Nietzsche; em suma, se o diálogo de Foucault com o pensamento de Kant deve menos a uma filosofia da história calcada em uma teleologia do que a um questionamento crítico em torno do presente, me parece que a relação com o pensamento de Nietzsche encontra-se, aí, vibrando, e com fortes ressonâncias, principalmente no que tange à atualização que este último realiza do pensamento de Heráclito em função de uma teoria das forças.

À maneira de Nietzsche, negando a presença de um *télos* – bem como a de um primeiro motor – para o tempo que passa, a concepção de história de Foucault se abre à noção de multiplicidades (ORLANDI, 1987). Estas últimas, ademais, trazem novamente à tona os elementos singulares que são suplantados, aplainados ou mesmo sufocados por aqueles que defendem um ponto de vista histórico cuja ordem e evolução emana somente a partir de um único epicentro diretor e doador de sentido; em suma, elementos que são individualizados a partir de um mesmo esquema que, por sua vez, tende a tratá-los como homogêneos, sob uma mesma correspondência funcional e alinhados a um mesmo fim³¹⁷. Remetendo-se às

³¹⁷ Tomemos um exemplo importante. No curso do *Collège de France* relativo ao biênio 1977-1978, publicado sob o título de *Segurança, território, população*, especificamente na aula de 11 de janeiro de 1978, Foucault trata da questão da disciplina nos seguintes termos: “A disciplina também, é claro, se exerce sobre o corpo dos indivíduos, mas procurei lhes mostrar como, na verdade, o indivíduo não é na disciplina o dado primeiro sobre o qual ela se exercia. A disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade. A disciplina escolar, a disciplinar militar, a disciplina penal também, a disciplina nas fábricas, a disciplina operária, tudo isso é uma determinada maneira de administrar a

multiplicidades em Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) afirmam que elas “não se deixam reduzir a relações de correspondência ou causalidade, mas estão em pressuposição recíproca” (p. 104, nota 36)³¹⁸, isto é, determinado momento histórico demarca suas condições de existência e seus modos de relação sem que, contudo, isso implique em uma única ligação universal e necessária entre elas. O universal, aliás, deixa de se tornar uma causa primeira e o ponto para onde toda e qualquer forma de explicação histórica deve se remeter, para se tornar, antes, um efeito das multiplicidades em sua própria dinâmica³¹⁹. Em suma, como enfatiza Hélió Rebello Cardoso Júnior (1996) ao cotejar o trabalho histórico de Foucault:

A aplicação de uma teoria das multiplicidades por Foucault indica uma nova concepção tanto das relações de significação quanto das relações proposicionais entre as palavras e as coisas, pois ele teria demonstrado assim que a consideração das estratégias de poder, ou seja, da relação entre forças, implica que o enunciável e que o visível não está em relação dual seja ela estabelecida por uma verdade significativa seja ela referida a um valor de verdade. A relação entre as palavras e as coisas, de fato, é uma relação histórica de convivência transitória e instável (p. 309).

Tais conjuntos, que reúnem singularidades sobre determinadas ordens em qual ou tal estrato histórico, remetem, como destacado acima, a *espaços históricos de convivência* entre palavras e coisas, sujeitos e objetos. A descontinuidade, desse modo, diz respeito ao estabelecimento de um *limite* que evidencia não somente como tais espaços encontram-se com

multiplicidade, de organizá-la, de estabelecer seus pontos de implantação, as coordenações, as trajetórias laterais ou horizontais, as trajetórias verticais e piramidais, a hierarquia, etc. E, para uma disciplina, o indivíduo é muito mais uma determinada maneira de recortar a multiplicidade do que a matéria-prima a partir da qual ela é construída. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que, a partir dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos. Portanto, afinal, a soberania, a disciplina, como também, é claro, a segurança só podem lidar com multiplicidades” (p. 16).

³¹⁸ “Michel Foucault desenvolveu uma teoria dos enunciados, segundo níveis sucessivos e que recortam o conjunto desses problemas. 1º) Em *L’Archéologie du savoir*, Foucault distingue dois tipos de multiplicidades, de conteúdo e de expressão, que não se deixam reduzir a relações de correspondência ou de causalidade, mas estão em pressuposição recíproca; 2º) em *Surveiller et punir*, ele busca uma instância capaz de dar conta das duas formas heterogêneas imbricadas uma na outra, e a encontra nos agenciamentos de poder ou micropoderes; 3º) mas igualmente a série desses agenciamentos coletivos (escola, exército, fábrica, asilo, prisão etc.) consiste apenas em graus ou singularidades em um ‘diagrama’ abstrato, que comporta unicamente por sua conta matéria e função (multiplicidade humana qualquer a ser controlada); 4º) a *Histoire de la sexualité* vai ainda em uma outra direção, já que os agenciamentos não são aí mais relacionados e confrontados a um diagrama, mas a uma ‘biopolítica da população’ como máquina abstrata” (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 104, nota 36).

³¹⁹ Segundo Deleuze (2005): “Hoje, novos tolos – ou os mesmos, reencarnados – se espantam porque Foucault participava das lutas políticas, ele que proclamara a morte do homem. Contra Foucault, eles invocam uma consciência universal e eterno dos direitos do homem que deve ser preservada contra qualquer análise. Não é a primeira vez que o recurso ao eterno serve de máscara para um pensamento débil e sumário demais, que ignora até mesmo o que deveria alimentá-lo (as transformações do direito moderno desde o século XIX). É verdade que Foucault nunca deu grande importância ao universal e ao eterno: são somente efeitos massivos que vêm de certas repartições de singularidades, em tal forma histórica, e sob tal processo de formalização. Sob o universal, há jogos de singularidades, emissões de singularidades, e a universalidade ou eternidade do homem é apenas a sombra de uma combinação singular e transitória carregada por um estrato histórico” (p. 96-97).

certa saturação das convivências nelas estabelecidas como também na emergência de novos conjuntos de relações. Desta feita, quando uma singularidade é isolada e articulada em sua raridade, ou seja, enquanto um elemento que não se subsume de maneira tranquila a uma estrutura, ela cumpre uma dupla função: por um lado, escande toda a desestruturação de um conjunto, apontando não somente uma falha naquilo que se pretendia homogêneo como também o processo de *mudança e passagem* desse conjunto para outro; por outro lado, permite também a percepção da maneira pela qual tais conjuntos, aquele que deixa de existir e aquele que emerge em seu lugar – ou que com ele se interpenetra – se edificam, em outros termos, evidencia o modo de funcionamento do solo que excluía qual ou tal singularidade. A descontinuidade, portanto, situa-se no interstício, ou ainda, no hífen, que separa e, concomitantemente, liga o espaço estrutural com o tempo entendido enquanto devir: estrutura-devir; espaço-tempo.

Para além de um dirigismo, estabelecido por um *deus ex-machina*, a dinâmica das transformações históricas, quando explicadas por meio da descontinuidade, se dão em função do influxo promovido pelo devir, entendido, pois, enquanto um elemento de instabilidade, em relação às estruturas. Sendo assim,

[...] cada formação histórica possui determinadas séries que integralizam singularidades. As singularidades que assim se efetuam lançam séries que se prolongam umas nas outras até que o limite das relações diferenciais das estratégias de poder determine o momento em que essas séries prolongáveis passam a divergir e, portanto, surge um “corte” onde se inicia uma nova formação histórica (CARDOSO JÚNIOR, 1996. p. 311).

A cada vez que emerge, e é devidamente descrita e lapidada em sua raridade e rarefação, a descontinuidade aponta para a formação de um novo espaço que, por sua vez, corresponde a diferentes maneiras de pensar e relacionar as dimensões temporais do passado, presente e futuro. Uma vez estabelecida a diferença radical que marca o limite entre (um conjunto) passado e o presente, isto é, o ponto onde eles se separam, o futuro abre-se enquanto porvir, possível, porém, de antemão, indefinido e indeterminado. Diferentemente da premissa kantiana que demarca o tempo enquanto forma do sentido interno e, desse modo, como desdobramento atinente a uma memória essencial, sob o corte que caracteriza a descontinuidade, o vínculo necessário entre o passado e o presente se dilui em função de um esquecimento ativo³²⁰, de

³²⁰ O tema do esquecimento ativo está presente nas considerações tecidas por Nietzsche na segunda dissertação de *Genealogia da Moral: uma polêmica* (2009b), intitulada “*Culpa*”, “*Má consciência*” e *coisas afins*: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... o fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força

modo que a presença no tempo, assim, se torne “um fator de criação da novidade a partir de um ser que não deseja ser a lembrança ou o conhecimento de si mesmo, mas o meio de processos de diferenciação que estejam nele mesmo” (CARDOSO JÚNIOR, 1996, p. 311).

Nesse ponto, é possível salientar a profunda distinção no que tange ao trabalho de *leitura* mobilizado por Foucault a partir da noção de descontinuidade em relação a aquelas que, anteriormente, foram denominadas, aqui, como *modos de continuidade*. Mais do que uma *leitura* voltada a um fio-condutor da história, trata-se de uma *leitura-diagnóstica* que visa apontar, justamente, a diferença enquanto presença, como outras formas possíveis de acordos entre as faculdades produzidas junto às frestas de determinados conjuntos arquitetônicos que se pretendem coesos, contínuos e lineares; contudo, para que isso seja possível, é preciso que a diferença seja não somente identificada, mas também *fabricada e trazida aos olhos*: a *escrita*, desse modo, constitui um *fio-condutor descontínuo* que, por sua vez, distante do projeto de abarcar estruturas universais do conhecimento ou de uma ação moral - bem como o *télos* responsável por as orientar -, refere-se a um *material, a uma época, a um corpo de práticas e a discursos determinados* naquilo que eles têm de contingente, singular e histórico: contingente, uma vez que se trata de formações que não são erigidas por uma consciência localizada alhures, mas em um campo de imanência que não está imune à ação do devir e do lance de dados do acaso; singular, já que não se inserem em uma continuidade metafísica, aquém ou além das relações empíricas, mas se especializam na especificidade do acontecimento e no acúmulo de um arquivo; histórica, pois efetua um movimento que evidencia um trabalho com a temporalidade uma vez que o pensamento volta-se à sua própria história (passado), se desloca em relação a ela (presente) e, assim, abre-se a um porvir em que ele *pode e deve*, pensar e agir de outra forma (futuro) (DELEUZE, 2005).

De todo modo, com a afirmação de um pensamento do devir e à leitura da história que ele implica, temos somente um aspecto que diz respeito à noção de descontinuidade. Ela não se reduz somente a esse filão, pois, afinal, envolve também uma determinada forma de escrita e, sobretudo, a produção de uma determinada inteligibilidade. E para que possamos avançar em

inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, o prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” (p. 43, *itálicos do autor*).

relação a tais componentes conceituais, talvez seja oportuno delinear alguns pontos onde Foucault estabelece a singularidade de sua abordagem, o que implica, por sua vez, em uma dissensão em relação a Nietzsche.

2.5. *Descontinuidade contínua?*

Diante da imagem do rio como perpétua conflagração de forças, estabelecida em um plano imanente e sem nenhuma forma prévia de dirigismo ou universalização, poderíamos, então, posicionar a história descontínua, em sua ênfase às transformações, a partir de sua ressonância com o pensamento de Nietzsche. Para tanto, o diálogo com Judith Revel se faz mais uma vez profícuo. Em *Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?* (2007) encontramos uma formulação acerca da descontinuidade em Foucault que parece remeter à imagem do rio que flui e se transforma constantemente, tal como vimos acima. Mais do que uma oposição entre continuidade e descontinuidade, onde a segunda somente seria visível e possível como uma interferência, por vezes irrisória, na homogeneidade e linearidade da primeira, Foucault modificaria, segundo Revel, a acepção usual desses termos. Teríamos, assim,

[...] um primeiro modelo onde a única continuidade seria garantida pela ausência de mudança, ou seja, pela permanência absoluta de uma forma em toda parte idêntica a si mesma, e um segundo modelo onde a única continuidade seria, ao contrário, a própria forma de mudança, a constância de seu movimento inelutável [...], *[ou seja]*, [...] a única constante concebível seria aquela de uma descontinuidade entendida como mudança contínua, como continuidade em movimento³²¹ (p. 2, *itálicos nossos*, tradução nossa).

Um rio que corre sem cessar; rio do tempo como devir; rio da vida finita que cria, transforma, prolifera e, de modo incontornável, perece. Pensar o jogo continuidade-descontinuidade a partir da imagem do rio, levando adiante, assim, a lição de Heráclito, seria um caminho para entender aquilo que Revel destaca junto ao pensamento de Foucault como uma “*discontinuité continue*” [*descontinuidade contínua*] (REVEL, 2007, p. 2).

Enquanto uma agitação de superfície e, por isso, estéril, a descontinuidade é submetida a uma continuidade, que lhe é anterior e determinante. O movimento, desse modo, repousa

³²¹ « [...] un premier modèle où la seule continuité serait garantie par l’absence de changement, c’est-à-dire par la permanence absolu d’une forme partout identique à elle-même, et un second modèle où la seule continuité serait au contraire la forme même du changement, la constance de son mouvement inéluctable [...], *[c’est à dire]*, [...] la seule constante imaginable soit celle d’une discontinuité entendue comme changement continu, comme continuité en mouvement » (REVEL 2007, p. 2, *itálicos nossos*).

sobre uma base primeva que o dota de sentido. Os possíveis cortes, desvios e rupturas seriam como clarões, ou aberturas, para esse primeiro motor, cuja essência, por sua vez, relegaria a esses desvios o *status* de confirmação ou acidente em relação a esse movimento primeiro e ao seu princípio lógico. Sob essa perspectiva, continuidade e descontinuidade – mas, também, outras noções correlatas como permanência e ruptura, fixidez e fluxo, estrutura e devir etc. – constituem uma relação assimétrica, onde o segundo termo é cotejado como derivado do primeiro e somente identificável em função do pano de fundo que ele representa. Por outro lado, se o devir e a transformação são compreendidos concomitantemente como forma e conteúdo de um movimento sem fim ou finalidade prévia, a continuidade perde seus *status* de essência e, com isso, deixa de ser compreendida como vetor de todo movimento, ou ainda, como a profundidade recôndita que, de antemão, dotaria a história de sentido. Os polos se invertem e a única constante possível é a de um processo de transformação e diferenciação das multiplicidades históricas que, por sua vez, se abstém quanto ao trabalho de remontá-las à uma continuidade homogênea e uma única sucessão causal. A descontinuidade, assim, assume uma posição prioritária. Não porque ela se situe aquém, ou alhures, mas, antes, por permitir reconhecer como se dá o processo de metamorfose em um plano histórico-imanente; por permitir, em suma, traçar divisas entre os elementos desse plano, de modo a destacar, frente à remissão a uma razão universal, a singularidade e a conflagração *de cada um de seus fragmentos* e, diante de uma necessidade buscada como liame entre cada um de seus termos, a impossibilidade existente *entre eles*.

E na medida em que a descontinuidade é delineada, senão (re)estabelecida, permitindo, assim, reinserir um movimento histórico-crítico em relação a um pensamento que se pretende universal e absoluto – crítica esta que o fratura e, por sua vez, demanda que ele se reestabeleça, novamente e em outro lugar –, ela tornar-se-ia, também, o *motor de um processo de constante diferenciação*. “Nem um postulado, nem um resultado, mas uma ‘maneira de fazer’: estamos tratando, portanto, de uma verdadeira escolha de método”³²² (REVEL, 2007, p. 4, tradução nossa). E, no que tange aos domínios explorados por Foucault *in loco*, haveria, pois, processos de transformação específicos atinentes a determinadas ordens do Saber, do Saber-Poder e da Ética e às conflagrações que, no interior e entre tais domínios, definem certo estado histórico da atualidade. A *descontinuidade contínua*, tal como sugerida por Revel (2007), poderia, então, ser apontada como um aporte sugestivo para evidenciar a maneira pela qual o pensamento de Nietzsche, que traz, em sua composição, uma leitura do rio de Heráclito, pode ressoar na

³²² « Ni un postulat, ni un résultat, mais une ‘une manière de faire’ : on a donc affaire à un véritable choix de méthode » (REVEL, 2007, p. 4)

concepção de história de Foucault. Frente ao *heraclitismo de Foucault*, sugestão de Deleuze tomada aqui como desafio, surge uma pista: ela aponta para o pensamento do vir-a-ser, das constantes e ininterruptas transformações bem como das multiplicidades, singularidades e das diferenças que são, pois, o corpo de tais mudanças.

Mas essa pista refere-se a um caminho que, como veremos, é parcial e limitado. Em outras palavras, quanto a noção de descontinuidade, a referência ao devir talvez constitua somente um de seus componentes, uma de suas linhas de força. Pois quando nos voltamos às descontinuidades justamente enquanto *maneiras de fazer* outro componente importante vêm à tona. Talvez possamos visualizá-lo melhor se delinearmos, agora, menos as semelhanças do que as diferenças atinentes às abordagens de Nietzsche e de Foucault. É preciso, então, suspender o influxo de nossa primeira pista, ou, ao menos, delimitar o alcance de sua contribuição.

Cada qual à sua maneira, Nietzsche e Foucault estabelecem uma relação com a ideia de devir sem deixar de se ocuparem com a elaboração de métodos próprios, todos eles voltados para a exploração sintomatológica acerca daquilo que seria o estado de forças atinente a uma determinada ordem do presente. A isso corresponde, portanto, uma constante reelaboração de suas ferramentas de inteligibilidade quanto de suas escritas, de modo a tornar inteligíveis e perceptíveis as transformações e diferenças das quais se ocupam em determinado momento. Ao trabalho crítico, que visa decantar os universais em sua suposta homogeneidade, linearidade e necessidade, mostrando-os, pois, enquanto uma composição heterogênea e acidentada, se alia, portanto, uma tarefa produtiva.

Nesse sentido, no que tange ao aspecto produtivo de seus trabalhos, podemos, então, demarcar *uma* importante inflexão na relação criativa que Foucault estabelece com o pensamento histórico de Nietzsche.

Articulado em seus escritos derradeiros³²³, o método genealógico de Nietzsche acolhe e incorpora importantes aspectos que dizem respeito ao desenvolvimento de sua concepção de história, presente desde suas primeiras reflexões. Dentre elas, é possível destacar a ideia de certo equilíbrio estabelecido pela agonística entre as forças que constituem o mundo em seu fluir. Convém ressaltar, especificamente, a relação entre as forças da memória e do

³²³ Me refiro aqui, sobretudo, aos escritos publicados por Nietzsche a partir de 1883, com destaque para *Assim falava Zaratustra* (2016b), desse mesmo ano, *Além do bem e do mal* (1992b), de 1886 e *Genealogia da Moral: uma polêmica* (2009b), de 1887.

esquecimento³²⁴, do apolíneo e do dionisíaco³²⁵, que estabelece a ideia de *saúde do sentido histórico*³²⁶: diante daquilo que considera uma hipertrofia da memória, vinculada, pois, a uma sobrevalorização do elemento apolíneo junto à cultura de seu tempo, Nietzsche preconiza o reestabelecimento de certa capacidade de esquecer como contraponto ao fardo que uma memória histórica pode representar para uma cultura – nesse mesmo sentido, uma revitalização das potências dionisíacas pelo elemento da música seriam as responsáveis por balancear o excesso de centralidade conferida à razão e suas formas plásticas³²⁷.

A recuperação de um pensamento pré-socrático, desse modo, está vinculada à essa tentativa de superação em relação ao pensamento dialético, cujo edifício lógico é construído, como já afirmado, a partir do papel do negativo em uma relação entre forças. E a leitura que Nietzsche efetua ao pensamento de Heráclito, como vimos acima, visa reestabelecer um princípio para que a agonística entre as forças possa ser pensada somente nos termos de uma afirmação. Como nos explica Deleuze,

em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação. Quanto ao conceito negativo (isto é, a negação como conceito), “é apenas um pálido contraste, nascido tardiamente em comparação com o conceito fundamental, todo impregnado de vida e de paixão”. Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo. É nesse sentido que existe um empirismo nietzscheano. A pergunta tão frequente em Nietzsche: o que uma vontade quer? o que quer este? aquele? não deve ser compreendida como a procura de um objetivo, de um motivo nem de um objeto para esta vontade. O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto

³²⁴ Tema central de sua *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (2003), de 1874.

³²⁵ O equilíbrio entre as pulsões do apolíneo e dionisíaco, nesse caso, é tema do primeiro trabalho monográfico de Nietzsche *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo* (1992a).

³²⁶ “Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura*” (NIETZSCHE, 2003, p. 11, *itálicos do autor*).

³²⁷ “Teremos muito ganho a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica, mas à certeza imediata da *introvisão* [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*” (NIETZSCHE, 1992a, p. 27); e ainda: “Nesse encantamento [pressuposto da arte dramática] o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro e *como sátiro por sua vez contempla o deus*, isto é, em sua metamorfose e vê fora de si uma visão que é a ultimização apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo. Nos termos desse entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneas” (ibid., p. 60, *itálicos do autor*).

de afirmação: “O prazer de se saber diferente”, o gozo da diferença: eis o elemento conceitual novo, agressivo e aéreo pelo qual o empirismo substitui as pesadas noções da dialética e, sobretudo, como diz o dialético, o trabalho do negativo. Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los. E quem nos diz que há mais pensamento num trabalho do que num gozo? A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência. O “sim” de Nietzsche se opõe ao “não” dialético; a leveza, a dança, ao peso dialético, a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas. O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição (DELEUZE, 1976, p. 7-8).

Nessa perspectiva, portanto, e mais uma vez, ressalta-se o equilíbrio da relação de forças, de modo que, no jogo estabelecido entre elas, não se trata de uma submissão absoluta de uma força à outra – a isso Nietzsche atribuía justamente o adoecimento de uma cultura histórica³²⁸.

Pensem no exemplo mais extremo, um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver por toda a parte um vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo (NIETZSCHE, 2003, p. 9).

Borges pensou nesse exemplo. Em *Funes, el memorioso* encontramos a imagem de Ireneo Funes, homem cuja resignação em relação ao agir surge menos como produto de um esquecimento do que devido a astúcia de sua memória hipertrofiada:

Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer do dia 30 de abril de 1882 e podia compará-las na lembrança com os veios de um livro em papel espanhol que ele havia olhado uma única vez e com as linhas de espuma que um remo levantou no rio Negro na véspera da Batalha de Quebracho. Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada a sensações musculares, térmicas etc. Podia reconstituir todos os sonhos, todos os entressonhos. Duas ou três vezes tinha reconstruído um dia inteiro; não tinha duvidado nunca, mas cada reconstituição tinha exigido um dia inteiro. Disse-me: *Eu sozinho tenho mais lembranças que terão tido todos os homens desde que o mundo é mundo*. E também: *Meu sonho é como a vigília de vocês*. E ainda, por volta do amanhecer: *minha memória, senhor, é como um monte de lixo*. Uma circunferência numa lousa, um triângulo retângulo, um losango, são formas que podemos intuir plenamente; o mesmo acontecia com Ireneo em relação às tempestuosas crinas de um potro, a uma ponta de gado numa coxilha, ao fogo bruxelante e às cinzas inumeráveis, às muitas caras de um morto num longo

³²⁸ “Pois a vida estava apenas oculta, na prisão, ela ainda não apodreceu e se extinguiu – perguntai a vós mesmos! Mas ela está doente, esta vida desagrilhada, esta doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e não sofre apenas da lembrança de seus grilhões – ela sofre, o que nos diz respeito especialmente, da *doença histórica*. O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento poderoso” (NIETZSCHE, 2003, p. 94, *itálicos do autor*).

velório. Não sei quantas estrelas veria no céu. (BORGES, 2008, p. 53, *itálicos do autor*).

Se, ao contrário do animal, “preso ao instante que passa” e é instantaneamente esquecido, o homem se lembra, o tempo humano, isto é, seu sentido interno, é constituído, desse modo, a partir de uma recusa, ou, até, mesmo, de um esquecimento do tempo efetivo do vir-a-ser – onde tudo tão-só *passa*. Por um lado, se esse aspecto o diferencia do animal, por outro, segundo o diagnóstico de Nietzsche, essa mesma recusa afasta o homem da efetividade de sua existência, aprisionando-o em instâncias e valores metafísicos - que ele julga tão ou mais duradouros que as imagens que povoam sua memória. Entretanto, a lembrança também o remete ao fato de que *aquilo que foi* não pode ser recuperado, que o passado não pode ser restituído ainda que possa ser parcialmente rememorado. Desarmado, diante dessa radical experiência de finitude, o homem reage; e sua reação é carregada de um ressentimento em relação ao tempo que passa (*devir*) e, por extensão, à sua própria existência, finita e limitada³²⁹. Funes, mais uma vez, apresenta-se como o extremo dessa reação, pois

não só lhe custava compreender que o símbolo genérico *cachorro* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; incomodava-o que o cachorro das três horas e catorze minutos (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cachorro das três e quinze (visto de frente) (BORGES, 2008, p. 55, *itálicos do autor*).

O fato de Nietzsche reestabelecer uma função afirmativa às pulsões dionisíacas e à faculdade do esquecimento não implica, contudo, que aquilo que sua genealogia expressa como uma história efetiva seja construída somente em torno desses elementos. Jogando com os termos mobilizados até aqui, nada sugere, portanto, que o pensamento histórico de Nietzsche faça ode ao vir-a-ser como uma correnteza desatada e simplesmente corrosiva. A solução para uma memória histórica hipertrofiada e, por isso, estagnada pelo peso daquilo que acumula em seu bojo³³⁰ não é, em contrapartida, um retorno a um esquecimento radical e paralisante – consequentemente, a um pensamento meramente destrutor, niilista, reativo e negativo porque apegado à efemeridade do instante que passa e ao seu fluxo corrosivo.

³²⁹ Nas palavras de Oswaldo Giacóia Júnior (2012): “Esclarecer-se sobre o ressentimento é superar a aversão ao tempo, ao passar do tempo. É fazer uso de uma espécie de terapia budista como vitória sobre a incapacidade de esquecer e assimilar vivências negativas. Simulacro de meditação, a vingança só aprofunda a doença, envenena a ferida que finge curar. Saúde significa, em Nietzsche, uma autoterapia capaz de livrar alguém do venenoso do ressentimento pelo restabelecimento da força plástica do esquecimento” (p. 235).

³³⁰ “Na interioridade repousa assim certamente uma sensação similar à daquela serpente que engoliu coelhos inteiros e então se deita ao sol silenciosamente saciada, evitando qualquer movimento desnecessário” (NIETZSCHE, 2003, p. 34).

O método genealógico se apresenta, antes, como o corolário de um trajeto que, inicialmente, toma o pensamento do vir-a-ser heraclítico a partir daquilo que Nietzsche estabelece como uma crítica à estagnação gerada pelo desequilíbrio na relação entre aquilo que ele considera como as forças constitutivas da cultura histórica e filosófica de seu período. Conforme resume Céline Denat (2008):

A exigência nietzscheana de pensar a filosofia como sendo apenas “a extensão mais ampla da história” implica, portanto, por um lado, reconsiderar sua dimensão prática ou vital, reflexão que se desenvolve, em primeiro lugar, através do questionamento do “sentido histórico”, e se completa através de uma retomada – sob uma nova perspectiva – do vínculo, como havia sido pensado originalmente, entre “história” e “história natural. Mas, por outro lado, trata-se também, ao mesmo tempo, de pensar a dimensão axiológica e seletiva que deve necessariamente implicar a história, se esta deve estar a serviço da vida e tornar-se o instrumento privilegiado de um filósofo criador e legislador. Então sob o nome de “genealogia”, Nietzsche designa precisamente a exigência de um questionamento histórico, de fatos cuja característica, além de sua variabilidade consiste em serem o resultado de uma longa história, assim como das múltiplas fontes e procedências dos valores do presente ou passado, numa perspectiva sempre axiológica e seletiva³³¹, em vez de pura e simplesmente destrutiva e crítica (DENAT, 2008, p. 33-34).

Mais do que simplesmente sintetizar a complexa trajetória que envolve o pensamento histórico de Nietzsche, gostaria de enfatizar, a partir do que foi exposto até aqui, que a leitura de Nietzsche a respeito do vir-a-ser, seu heraclitismo se assim preferirmos, passa por uma afirmação e primazia conferida à ideia do *tempo como devir*. Nesse sentido, Heráclito pode ser pensado como o personagem conceitual que permite a Nietzsche recuperar uma perspectiva cosmológica de um tempo efetivo *que somente passa*, e, com ela, estabelecer sua crítica a aquilo que considera conceitos de tempo tomados por uma supervalorização da memória e do apolíneo, em outras palavras, organizados em função da razão e de sua ordem – que, no espaço moderno, tudo tenta abarcar; conseqüentemente, sua crítica se volta, também, às concepções de história construídas em torno desse ímpeto de organizar o tempo que passa sob um princípio e um *telos*, como, por exemplo, as filosofias da história de Kant e de Hegel e a maneira que ambas se valem da continuidade histórica.

Se cabe à história resolver o problema da história, trata-se, então, de restituir o esquecimento no jogo que envolve o pensamento histórico; e como este último se configura a partir de uma recusa e como reação ao fluxo do devir, isto é, de um esquecimento da finitude e do perecimento, um esquecimento do vir-a-ser que perpassa a existência e, no limite, uma

³³¹ Para um levantamento acerca do tema do *perspectivismo* nos escritos de Nietzsche, conferir o artigo *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*, de Thiago Mota (2010).

recusa da própria existência, trata-se, portanto, de *esquecer esse esquecimento* que alimenta a memória, sobretudo, sob os auspícios de um ressentimento. Trata-se, em suma, de reinserir o tempo como devir e fluxo, que, a princípio, certamente, é destrutor, no interior de uma ordem da razão, da memória e do tempo histórico, mas para que essa ordem se reestabeleça de outra maneira e, por conseguinte, para que o *tempo possa ser organizado de outra forma*. Diante das estagnações, reinserir o movimento; diante das linearidades pré-determinadas, das teleologias, reinserir o jogo do acaso e da contingência; diante da memória ressentida, reinserir o esquecimento para que, assim, ela possa ser liberada para novos registros (que afirmem, pois, a vida e seu movimento incessante de criação).

Tanto Nietzsche quanto Foucault procuram se desvencilhar de uma ideia de continuidade que remeta a ordem do tempo à razão humana, isto é, ao que seria uma fixidez ou uma constância progressiva das estruturas do conhecimento humano. A essa postura poderíamos chamar de *constante antropológica*. Em sentido *lato*, entendo por antropologia, aqui, um conjunto sistemático de conhecimentos que se têm a respeito do homem e que, por isso, encaminham um questionamento acerca *daquilo que ele é*; em seu conjunto; tais conhecimentos são conduzidos, em suma, como amálgama para um questionamento e, conseqüentemente, uma busca, acerca da suposta essência conferida ao humano (SARDINHA, 2012/3a); e por sua vez, desta mesma essência como um liame e um fio-condutor para o desenvolvimento de uma ideia contínua do tempo como sentido interno vinculado à sua consciência. Nietzsche, como visto, descentraliza o homem a partir de uma leitura cosmológica que o aborda como mais *um* ente por dentre os diversos outros seres orgânicos e elementos inorgânicos que, interagindo como forças em conflagração, constituem o mundo. Ainda que reconheça a memória como uma diferença qualitativa de nossa constituição, a questão é superar o engodo criado por essa faculdade de modo a reinserir os valores humanos no mesmo âmbito transformacional atinente a outros elementos da natureza. É nesse sentido, por exemplo, que podemos ler algumas das reflexões oriundas dos livros que constituem a chamada segunda fase do pensamento de Nietzsche: ali o vemos dialogar com os saberes das ciências naturais para, a partir de uma emulação de seus métodos, questionar a constituição histórica e a dinâmica dos valores humanos. Como sublinha Denat (2008):

ao sobrepor assim, de algum modo, o modelo da história ao modelo das ciências naturais, Nietzsche pretende renunciar às crenças que, na maior parte das vezes, subentendem a primeira: exigir a consideração simultânea de uma *história* e de uma *química* dos sentimentos morais é indicar que os “sentimentos morais” que nos caracterizam não são, absolutamente, efeitos de uma pura racionalidade ou de nossa vontade livre; portanto, eles não têm

“origem miraculosa”, mas são fenômenos que concernem ao orgânico – eis por que, no mesmo momento, ele pode evocar a “fisiologia e [...] a história da evolução dos organismos e das ideias” (p. 27, *itálicos da autora*).

Quanto a isso, se, por um lado, Foucault também se afasta da postura de oferecer uma centralidade ao homem e, assim, fundar um pensamento pautado em uma constante antropológica, por outro lado, como aponta Scarllet Marton em *Foucault leitor de Nietzsche* (1985), as forças em Foucault “atuam especificamente na esfera humana - e, aparentemente, apenas nela” (p. 43). Em suma, se Foucault desfere sua crítica a aquilo que, em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], de 1966, ele reconhece como o *sono antropológico*³³² no qual o pensamento moderno encontra-se adormecido desde o século XIX - e reconhece também que Nietzsche talvez represente o primeiro esforço de “desenraizamento da Antropologia” (FOUCAULT, 2007, p. 472) – isso não implica que para produzir o seu desvio e seu diagnóstico crítico Foucault também tenha recorrido a uma cosmologia. Esse ponto de resistência e diferença em relação à Nietzsche é importante ser ressaltado, portanto.

Como visto, o elemento fundamental que marca o rio de Heráclito, segundo a leitura de Nietzsche, é o fogo, uma vez que o seu autoconsumir-se especifica uma imagem adequada às forças que se unificam por meio de suas lutas³³³. Já a água, por sua vez, é compreendida como

³³² E, curiosamente, mais uma vez, o riso filosófico é a imagem que se contrapõe, como saída, à antropologização do pensamento. Assim, em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas], lemos: “A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino e de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos que querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo silencioso” (FOUCAULT, 2007, p. 473). « À tous ceux qui veulent encore parler de l’homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu’est l’homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l’homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démythifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c’est l’homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu’opposer un rire philosophique – c’est-à-dire, pour une certaine part, silencieux » (FOUCAULT, 2015a, p. 1408-1409). Passados mais de 50 anos da realização dessa afirmação, talvez ainda sejamos instados a sustentar esse mesmo silêncio.

³³³ O fogo, nesse sentido, poderia ser compreendido enquanto *lógos*, mas que, entretanto, não atua como aquilo que possibilita a uma lógica. Nesse sentido, é importante ressaltar as palavras de Bárbara Lucchesi (1996): “O sentido técnico de *lógos* introduzido por Heráclito é o de medida (*métro*). Assim, se o cosmos é e sempre foi constituído pelo fogo que acende e apaga segundo a medida (DK30), esta medida, por sua vez, é identificada como o *lógos* (DK80). Só a partir dessa articulação entre *lógos* e fogo é possível compreender a dinâmica da multiplicidade que é unidade e da unidade que é multiplicidade” (p. 57); e, ainda: “A leitura nietzscheana enfatiza o aspecto intuitivo do *lógos* heraclitano em contraposição à necessidade de verdade lógica exaltada por Parmênides. Heráclito, anota o filósofo alemão, apreende a verdade em intuições: contempla, em um êxtase sibilico, mas não observa; conhece, mas não calcula. Já nesta época, Nietzsche enfatiza os limites da linguagem para apreender conceitual e racionalmente a verdade intuitiva contemplada por Heráclito, qual seja: ‘A essência da efetividade é, justamente apenas efetuação’. O *lógos*, enquanto princípio unificador da pluridimensão das coisas constituídas pelo fogo, não se reduz à linguagem estritamente humana. Ao contrário, o *lógos* é, antes de tudo, a linguagem do *kósmos*, a medida do vir-a-ser, seja como luta dos opostos, com a circularidade do jogo do *Aion*, como o acender e o apagar do fogo, como criação e destruição. Deste modo, Nietzsche partilha da concepção

o elemento místico que, ao contrário da luminosidade viva do fogo, leva à obscuridade da morte, tal como indica o seguinte fragmento extraído de Sexto Empírico: “Mas, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal” (HERÁCLITO DE ÉFESO, DK61, 1974). A água, portanto, adequa-se à imagem do limite e da morte³³⁴, à

heraclitiana segundo a qual o homem é um ser-cósmico, pois ele pode participar do *lógos* cósmico, mas são poucos aqueles que acordam para tal possibilidade” (p. 57-58).

³³⁴ Junto à tese de 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica] encontramos a descrição da *Stultifera navis*, a Nau dos Loucos, tematizada em diferentes escritos e pinturas da Renascença e responsável por criar a divisão entre aqueles que poderiam transitar nas terras firmes da razão e os loucos e insensatos que, por sua vez, eram lançados ao mar. Aqui temos uma primeira associação significativa entre a água, o limite e a morte, como também a uma volta, recomeço e renovação: “Mas a isso a água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais do que isso, ela purifica. Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último. É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca. Esta navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a Passagem absoluta (p. 12)”. – « Mais à cela, l'eau ajoute la masse obscure de ses propres valeurs ; elle emporte mais elle fait plus, elle purifie ; et puis la navigation livre l'homme à l'incertitude du sort ; là chacun est confié à son propre destin, tout embarquement est, en puissance, le dernier. C'est ver l'autre monde qu'il vient quand il débarque. Cette navigation du fou, c'est à la fois le partage rigoureux, et l'absolu Passage » (FOUCAULT, 2015a, p.19). – Esse aspecto purificador, que remete ao encontro com um limite, seu trespasse, e, por conseguinte, o início de um novo ciclo, aparece também no ato inaugural de outro trabalho, *Le naissence de la clinique: une archéologie du Regard médical* [O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico], de 1963; especificamente, na descrição dos banhos diários, de 10 a 12 horas, que Pomme, em meados do século XVIII, aplica à sua paciente, cujo diagnóstico é histeria (FOUCAULT, 2018). Processo de cura, “[...] contra o ressecamento do sistema nervoso e o calor que o conservava [...]”, cuja terapêutica implica, pois, um “novo nascimento do corpo no elemento benéfico do frescor das águas” (p. VII-VIII). – « [...] contre le dessèchement du système nerveux et la chaleur qui l'entretenait [...] »; « [...] nouvelle naissance du corps dans l'élément bénéfique de la fraîcheur et des eaux [...] » (FOUCAULT, 2015a, p. 673-675). – Ainda em 1963, poucos meses após o lançamento de *Le naissence de la clinique* [O nascimento da clínica], no opúsculo intitulado *L'eau et la folie* [A água e a loucura], a oposição novamente é retomada e, de acordo com Foucault, há uma cumplicidade entre a loucura e a água, na medida em que esta última, devido à sua liquidez, está estritamente ligada, por exemplo, a temas como a embriaguez “modelo breve e provisório da loucura” (FOUCAULT, 1999, p. 186) – « [...] modèle bref et provisoire de la folie [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 296) –, e a melancolia, “água negra e calma, lago fúnebre, espelho em lágrimas” (FOUCAULT, 1999, p. 186) – [...] « eau noire et calme, lac funèbre, miroir en larmes [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 297) –, e devido a tais aspectos, a partir do século XVII, e até o final do século XVIII, a hidroterapia se instala como uma maneira de utilizar a água contra aquilo que ela própria mobiliza. Novamente os banhos efetuados por Pomme em seus pacientes são citados como referência de tratamento, mas em um contexto que, agora, parece ligar-se também com aquilo que fora expresso anteriormente em *História da loucura*: “[...] a água tem virtudes eficazes contra o oceano venenoso da loucura. Ela cai do céu: quer dizer ela é pura; como ela é fresca, ela pode refrescar os espíritos agitados e as fibras retorcidas; ela impregna, em vez de deixar flutuar na incoerência; ela lava, devolvendo às coisas e aos seres sua verdade, enquanto o mar os carrega para horizontes estrangeiros. Uma é providência, a outra, tentação” (FOUCAULT, 1999, p. 187). – « [...] l'eau a des vertus efficaces contre l'océan venimeux de la folie. Elle tombe du ciel : c'est-à-dire qu'elle est pure ; comme elle est fraîche, elle peut refroidir les esprits agités et les fibres tordues ; elle imprègne, au lieu de laisser flotter dans l'incohérence ; elle lave, rendant les choses et les êtres à leur vérité, alors que la mer les entraîne vers des horizons étrangers. L'une est providence, l'autre tentation » (FOUCAULT, 2001a, p. 297). – A água, como imagem da morte e do limite, assume uma ambivalência. Torna-se *Pharmakon*, isto é, aquilo cujo vício e a virtude são separados pela linha tênue da dosagem, da administração (NIETZSCHE, 2003). Se essa função terapêutica é uma perspectiva que se estende até o século XIX, seu protocolo de administração, segundo Foucault, se transforma. As descrições de Pinel e o trabalho de Lauret sobre um de seus pacientes, apresentam, agora, um regime cuja água não é mais tratada a partir de propriedades benéficas, não mais como uma relação com os limites que, administrados pouco a pouco, evitavam uma ultrapassagem abrupta, definitiva. Os banhos quentes são substituídos pela ducha fria, cuja função é extrair do louco uma confissão onde ele reconheça a sua condição, tornando-se, assim, apto a ultrapassá-la, ou, ainda, apto a retornar ao mundo iluminado da ordem do qual ele havia sido exilado; a retornar, pois, à terra firme: “[...] em uma época na qual julgamento e vontade eram considerados como constituindo a razão (e a desrazão)” (FOUCAULT, 1999, p. 188) – [...] « à une époque où jugement et volonté passaient pour constituer la raison (et la déraison) [...] »

linha tênue entre o acender-se e apagar-se; capaz de cessar o movimento do fogo, mas que, de certo modo, também se encontra nele implicado, afinal é de pequenas mortes que se faz seu crepitar. Esse *tête-à-tête* com o limite e com a morte diz respeito, como vimos, a uma experiência da finitude que é propriamente humana – ainda que ela não remeta necessariamente a *uma* imagem ou representação idealizada e utópica do homem.

Nos pilares da matéria e do pensamento, o tempo enquanto devir é água que infiltra, encharca e abala. Nesse sentido, seria possível demarcar a noção de descontinuidade junto a aquilo que ela tem de devedora de um certo heraclitismo – precisamente na desconfiança que ela expressa em relação a sínteses contínuas, universais e absolutas. Trata-se, pois, de mostrar a fragilidade e o limite desses projetos que buscam cingir em torno de si todas as multiplicidades, colonizando, desse modo, as diferenças e suas singularidades, submetendo-as ao desenrolar de um *mesmo* e de seu suposto trajeto contínuo e evolutivo. No entanto, há mais. Se o rio que corre é tempo – é água – ele também diz respeito ao movimento que envolve seu fluxo e, principalmente, *nossas possibilidades de conhecê-lo*: suas margens, nascentes, fozes, torvelinhos, remansos etc.

Diagnosticar *aquilo que passa*, portanto, requer uma atenção aos elementos que possibilitam o estabelecimento de uma inteligibilidade a toda essa hidrodinâmica. Tarefa esta que requer uma conversão de nosso olhar a outra faceta presente junto história descontínua.

Se a noção de descontinuidade em Foucault tem na ideia de devir como uma importante linha de força de sua composição, tornando o diálogo com Nietzsche e sua leitura do pensamento de Heráclito aportes profícuos para sua abordagem, a maneira como ela se volta às transformações, no entanto, não se dá por meio de uma primazia do tempo como devir, mas, antes, se articula por meio de uma linguagem relativa ao espaço e aos limites.

(FOUCAULT, 2001a, p. 298) –, a confissão expressa o caminho de retorno à saúde de uma consciência que, a ela própria, se torna translúcida. A água teria por função ser o fluído, o elemento de passagem entre a linguagem da razão e da desrazão, a linguagem do médico e a do louco, do afogador e do afogado, cujo intercâmbio de palavras teria por função submeter, na violência da ducha fria, a segunda em função da primeira.

3. ENTRE FÁBULAS E FICÇÕES, ENTRE A BIBLIOTECA E O ARQUIVO: A INVENÇÃO DE UM MUNDO – DESCONTINUIDADE, ESPACIALIDADE E LINGUAGEM

Penso num comércio de frisos e de asas, de sucos de sêmen e de pólen, de mudas de escamas, de pus e de sementes. Um comércio de cios e cantos virtuais; de gosma e de lêndeas; de cheiro de íncolas e de rios cortados. Comércio de pequenas jias e suas conas redondas. Inacabados orifícios de tênias implumes. Um comércio corcunda de armaus e de traças; de folhas recolhidas por formigas; de orelhas-de-pau ainda em larva. Comércio de hermafroditas de instintos adesivos. As veias rasgadas de um escuro besouro. O sapo rejeitando sua infame cauda. Um comércio de anéis de escorpiões e sementes de peixe.

E ao cabo de três meses de trocas e infusões, - a chuva começa a descer. E a arraia vai levantar-se. Seu corpo deu sangue e bebeu. Na carne ainda está embutido o fedor de um carrapato. De novo ela caminha para os brejos refertos. Girinos pretos de rabinhos e olhos de feto, fugiram do grande útero, e agora já fervem nas águas das chuvas.

É a pura inauguração de um outro universo. Que vai corromper, irromper, irrigar e recompor a natureza.

Uma festa de insetos e aves no brejo!

(Manoel de Barros, *Agroval*)

3.1. Seres inteligentes e suas fábulas

Se quisermos enfatizar as ressonâncias que a concepção de história de Foucault possui em relação ao pensamento de Nietzsche, temos, então, como tônica, a desconfiança em relação a uma história temporalizada³³⁵ (SARDINHA, 2011a), isto é, uma história conduzida por um

³³⁵ “Contra a temporalização da história, Foucault faz uma escolha *fundamental*: ele pensa na história dos domínios da experiência (saber, poder, ética) sob o modelo das épocas cujo modo de ser está enraizado em um pano de fundo que está subjacente às suas determinações visuais” (SARDINHA, 2011a, p. 153, tradução nossa). – « Contre la temporalisation de l’histoire, Foucault fait un choix *fundamental*: il pense l’histoire des domaines de l’expérience

pensamento ocupado com o tempo entendido fundamentalmente enquanto modo de sucessão e continuidade – cujo sentido e direção, por sua vez, conviria ser explicitado nos termos de um movimento universal e necessário. Em resposta dirigida a Sartre, e à consideração feita por este último de que Foucault seria o responsável por matar a história, encontramos na entrevista *Foucault répond à Sartre* [Foucault responde a Sartre], publicada no periódico *La Quinzaine littéraire* em 1968, tal atribuição àquilo que seria uma *história para filósofos*, e Foucault se posiciona diante a ela:

Essa desaprovação nunca me foi feita por nenhum historiador. Há uma espécie de mito da história para filósofos. [...] A história para filósofos, uma espécie de grande e vasta continuidade em que vêm enredar-se a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas e sociais. Quando se toca em alguns destes grandes temas: continuidade, exercício efetivo da liberdade humana, articulação da liberdade individual com as determinações sociais, quando se toca num desses três mitos, logo um certo grupo de gente fina se põe a bradar a violação ou o assassinato da história. De fato, já há um bom tempo que pessoas tão importantes quanto Marc Bloch, Lucien Febvre, os historiadores ingleses etc. deram fim a esse mito da história. Eles praticam a história de um modo completamente diferente, de modo que o mito filosófico da história que me acusam de ter matado, pois bem fico feliz de tê-lo matado. Era precisamente isso que eu queria matar, de modo alguma a história em geral. Não se mata a história, mas a história para filósofos, sim, quero com certeza matá-la³³⁶ (FOUCAULT, 2011b, p. 173-174).

Um ano antes dessa entrevista, em conferência intitulada *Des espaces autres* [Outros espaços], proferida no *Cercle d'Études Architecturales* em 1967³³⁷, Foucault situa suas considerações nos termos de uma *transformação epocal* calcada, sobretudo, na modificação do espaço:

(savoir, pouvoir, éthique) sous le modèle des époques dont le mode d'être plonge ses racines dans un fond qui en sous-tend les déterminations visibles » (SARDINHA, 2011a, p. 153, *itálicos do autor*).

³³⁶ « Ce reproche ne m'a jamais été fait par aucun historien. Il y a une sorte de mythe de l'histoire pour philosophes. [...] L'histoire pour philosophes, c'est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales. Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol ou à l'assassinat de l'histoire. En fait, il y a beau temps que des gens aussi importants que March Bloch, Lucien Febvre, les historiens anglais, etc., ont mis fin à ce mythe de l'histoire. Ils pratiquent l'histoire sur un tout autre mode, si bien que le mythe philosophique, esse mythe philosophique que l'on m'accuse d'avoir tué, eh bien, je suis ravi si je l'ai tué. C'est précisément cela que je voulais tuer, non pas du tout l'histoire en général. On ne tue pas l'histoire, mais tuer l'histoire pour philosophes, ça oui, je veux absolument la tuer » (FOUCAULT, 2001a, p. 694-695).

³³⁷ O texto vinculado à conferência supracitada somente tem sua publicação autorizada junto ao periódico *Architecture, Mouvement, Continuité* no ano de 1984. Esta data é utilizada como referência junto à coleção *Dits et écrits*, da editora Quarto Gallimard, bem como da coleção *Ditos e escritos*, publicado pela *Forense universitária* – versões cotejadas nessa pesquisa. Assim como em outros textos mobilizados aqui, no entanto, optei por priorizar a data original de produção do escrito.

A grande mania que obcecou o século XIX foi, como se sabe, a história: temos do desenvolvimento e da estagnação, temas da crise e do ciclo, temas da acumulação do passado, grande sobrecarga de mortos, resfriamento ameaçador do mundo. É no segundo princípio de termodinâmica que o século XIX encontrou o essencial dos seus recursos mitológicos³³⁸. A época atual seria talvez de preferência a época do espaço. Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. *Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito menos como uma que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama*³³⁹ (FOUCAULT, 2011b, p. 411, *itálicos nossos*).

Penso que tais diretivas permitem realizar um ajuste de foco em relação a tudo que foi dito até aqui a respeito da história descontínua de Foucault. Se o rio, devido a seu fluxo incessante, entendido como transformação e diferenciação contínua, pode ser pensado nos termos de uma *descontinuidade contínua*, tal como sugere Revel (2007), e se, ademais, Foucault posiciona-se de maneira crítica diante de uma abordagem do pensamento ocupada com o estabelecimento de *uma* ordem linear do tempo, é preciso também o esforço de destacar aquilo que permite que reconheçamos a descontinuidade de maneira estrita, ou seja, aquilo que delimita a diferença e a singularidade de seus diferentes momentos, de modo a não os tratar como interligados entre si por meio de uma necessidade e universalidade, mas, antes, como séries diversas e marcadas por rupturas, acidentes e contingências.

Isso não implica em renegar o fluxo do tempo enquanto devir, mas, antes, em se inclinar à criação de ferramentas que deem conta de pensar e (re)conhecer a complexidade, o ritmo e a

³³⁸ Conforme Moran et al. (2018) não há um único enunciado que aborde todos os aspectos da segunda lei da termodinâmica, referida por Foucault no trecho supracitado. No entanto, dentro os principais enunciados a respeito do segundo princípio é possível destacar o de Clausius, que afirma que: “É impossível para qualquer sistema operar de tal maneira que o único resultado seja a transferência de energia sob a forma de calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente” (MORAN et al. 2018, p. 368) – desse modo, o sentido de um fluxo de calor tende a ser da temperatura mais alta para a mais baixa, e somente um agente externo pode inverter esse fluxo; o de Kelvin-Planck: “É impossível para qualquer sistema operar um ciclo termodinâmico e fornecer uma quantidade líquida de trabalho para sua vizinhança enquanto recebe energia por transferência de calor de um único reservatório térmico” (ibid., p. 368); e o chamado *enunciado da entropia*: “É impossível para qualquer sistema operar de uma maneira que a entropia seja destruída” (ibid., 370) – por menor que seja, sempre há uma quantidade de calor que não se transforma em trabalho, de modo que nenhum sistema térmico tende a operar em um rendimento de 100%. De qualquer maneira, aquilo a que Foucault se refere ao enfatizar que o século XIX haure da segunda lei da termodinâmica os seus mitos, poderia ser resumido a partir dos seguintes aspectos: “1. Prever o sentido dos processos; 2. Estabelecer condições para o equilíbrio; 3. Determinar o melhor desempenho teórico de ciclos, motores e outros dispositivos; 4. Avaliar quantitativamente os fatores que impedem o alcance do melhor nível do desempenho teórico” (ibid., 367).

³³⁹ « La grande hantise qui a obsédé le XIXe siècle a été, on le sait, l’histoire : thèmes du développement et de l’arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l’accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C’est dans le second principe de thermodynamique que le XIXe siècle a trouvé l’essentiel de ses ressources mythologiques. L’époque actuelle serait peut-être plutôt l’époque de l’espace. Nous sommes à l’époque du simultané, nous sommes à l’époque de la juxtaposition, à l’époque du proche et du lointain, du côté à côté, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s’éprouve, je crois, moins comme qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau » (FOUCAULT, 2001b, p. 1571).

duração que envolve suas mais variadas *passagens*. Afinal, mesmo um rio possui em sua hidrodinâmica diversos movimentos, intensidades e velocidades. Se seu escoamento não for estacionário, sua constituição se dá por uma intensa dinâmica de diferentes tempos, de múltiplas velocidades e durações: nos pontos onde suas margens estão mais próximas suas águas se aceleram, como mostra a equação da continuidade de Castelli ou, mais adiante, o princípio de Bernoulli³⁴⁰; já nos trechos mais largos existem diferenças entre a velocidade de seu ponto central em relação àquela encontrada no extremo de suas margens; os ritmos são distintos, ainda, se nos atentamos também para as diferenças daquilo que se move em sua superfície e aquilo que se move em suas profundezas, afinal, a estas últimas se acrescenta, ainda, uma variação de pressão em suas águas. É na complexa interação entre esses – e outros – diferentes movimentos que se dá a formação torvelinhos e ressaltos, a definição de canais e remansos, a acumulação de ilhotas, bancos de areia, enfim, onde se dá uma desaceleração momentânea do fluxo, permite o acúmulo de fragmentos e a emergência das diferenças onde a vida, e novas formas de passagem, podem pulular.

Estes calmos remansos são como redemoinhos que rodopiam ao longo do rio, de modo que tais remansos têm seu próprio fluxo, pois correm como pequenos rios dentro do rio mais largo, na maioria das vezes revertendo a direção da correnteza principal. Eles se fundem em pequenas turbulências que descrevem uma certa trajetória do rio, aproximando-se das suas margens para se dissiparem em silêncio. Também podemos dizer que essas águas calmas são excessos do rio – os redemoinhos se formam como uma função da corrente principal. Mas eles são reentrâncias do rio, mesmo assim, porque seus redemoinhos de calor protegem relativamente da corrente mais rápida³⁴¹ (CARDOSO JÚNIOR, 2011b, p. 12-13, tradução nossa).

É a partir de uma projeção espacial sobre o tempo, limitando-o, entrecortando-o e multiplicando-o, que se pode tornar inteligível, portanto, suas discontinuidades. Se, como destacado anteriormente, o Ser-Saber, o Ser-Poder e o Ser-Si são entendidos historicamente, isso se dá também devido ao fato de que cada um desses domínios estudados por Foucault

³⁴⁰ Discípulo de Galileu, Castelli define a equação de continuidade que diz respeito à relação entre a velocidade de um fluido e a área de seção por onde esse mesmo fluido passa: quanto menor seção, maior a velocidade de escoamento do fluido. Desse modo, a vazão é definida como a razão entre o volume e o tempo. Já o físico suíço Daniel Bernoulli propõe o princípio de que *se a velocidade de uma partícula de um fluido aumenta enquanto ela se escoa ao longo de uma linha corrente, a pressão do fluido deve diminuir e vice-versa*. Ainda que distante das discussões desenvolvidas aqui e, portanto, fora da área de competência do presente estudo, para maiores explicações conferir *Introdução à Mecânica dos Fluidos* de Fox, McDonald, Pritchard, (2018).

³⁴¹ “These calm backwaters are like eddies that whirl along the river, so that these backwaters have their own stream as they run like small rivers inside the wider river, mostly they usually reverse the direction of the main stream. They merge into small turbulences which describe a certain trajectory within the river, approaching its margins to dissipate in silence. We are also allowed to say that these calm waters are excesses of the river – eddies formed as a function of the main current. But they are recesses of the river all the same, because their warm whirlpools relatively protect from the faster stream” (CARDOSO JÚNIOR, 2011b, p. 12-13).

perfaz diferentes zonas de estabilidade ou desaceleração no interior do fluxo, sejam elas efêmeras ou perenes, que, por sua vez, permitem que tais domínios sejam pensáveis por nossa inteligência. Seriam, portanto, os remansos, os torvelinhos, as ilhotas de que nos fala Cardoso Júnior (2011b); e se o diálogo com Heráclito, por intermédio de Nietzsche, foi útil para destacar o aspecto transformativo de tais sedimentações e afastá-las tanto do imobilismo quanto da universalização, é preciso agora, voltar-se para a maneira pela qual a história descontínua de Foucault lida, também, com a formação e a historicidade dessas estruturas móveis, mas inteligíveis – possíveis e cognoscíveis, principalmente, quando próximas de seu ocaso. Nesse mesmo sentido, devido a ênfase que dá a uma transformação incessante e ininterrupta do tempo enquanto fluxo, o que escapa à noção de *descontinuidade contínua* indicada por Revel (2007) é justamente a indicação de um caminho capaz de viabilizar um cotejo da noção de descontinuidade a partir de uma maior atenção às diferentes edificações construídas pelo homem em sua também constante refrega contra o devir.

Afinal, diante de um devir desatado, corrosivo e meramente desconstrutor; devir sem estabilidade e possibilidade de remansos ou bolsões para que possamos respirar e criar vidas possíveis, nossa atitude seria semelhante àquela de Funes ou, então, em um registro inverso, ao cinismo de Crátilo que, diante da iminente constatação da força devastadora do devir, negaria sequer a movimentar um dedo³⁴². Se em Foucault todo pensamento vincula-se a uma forma de ação³⁴³, entendo que não seria inadequado compreender, então, que ele se encontra ainda na

³⁴² Imagem utilizada por Nietzsche em sua *Segunda Consideração Intempestiva* (2003, p. 9), o sofista Crátilo seria aquele que, de certa maneira, incorpora a sabedoria aterradora enunciada por Sileno. Ou seja, diante da efemeridade dos seres e das coisas, ambos submetidos, pois, a um incessante nascer e perecer, trata-se daquele que teria levado às últimas consequências as lições de Heráclito ao refutar quaisquer possibilidades de enunciar o ser geral dos entes. Quanto a isso, Aristóteles, no livro IV de *Metafísica*, relata: “[...] vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que do que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, eles concluíram que não é possível dizer a verdade sobre o que muda, pelo menos que não é possível dizer a verdade sobre o que muda em todos os sentidos e de todas as maneiras. Dessa convicção derivou a mais radical das doutrinas mencionadas, professada pelos que se dizem seguidores de Heráclito e aceita também por Crátilo. Este acabou por se convencer de que não deveria sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo, reprovando até mesmo Heráclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez” (ARISTÓTELES, 2002, p. 169). Operando pelo registro do esquecimento, Crátilo seria aquele que, talvez, poderíamos compreender com uma atitude similar à de Funes, porém, às avessas, uma vez que, como visto, o personagem de Borges opera pelo registro da memória.

³⁴³ No debate realizado com Gilles Deleuze, intitulado *Les intellectuels et le pouvoir [Os intelectuais e o poder]*, de 1972, Foucault, ao comentar as relações entre teoria e prática – sendo a primeira afeita a um exercício intelectual e a segunda vinculada à ideia de uma ação propriamente dita –, afirma: “É nisso que uma teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática, ela é uma prática. Porém local e regional, como o senhor diz: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e indicioso. Luta, não por uma ‘tomada de consciência’ (há muito tempo que a consciência como saber é adquirida pelas massas, e que a consciência como tema é tomada pela burguesia), mas para minar e pela tomada do poder, ao lado, com todo os que lutam por ela, e não em recuo para esclarecê-los. Uma ‘teoria’ é o sistema geral dessa luta” (FOUCAULT, 2006a, p. 39). – « C’est en cela que la théorie n’exprimerait pas, ne traduirait pas, n’appliquerait pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice. Lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l’entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux. Lutte non pour

esteira de Nietzsche ao compreender que “a todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade” (NIETZSCHE, 2003, p. 9). É preciso, pois, *esquecer* ou, ao menos, nos esquivarmos momentaneamente do fato que estamos à mercê de um incontornável nascer e perecer. Com efeito, a abertura do pensamento para a espacialidade concerne em voltar nossa atenção à inteligibilidade das mais diversas tentativas de suspensão do devir em seu estado corrosivo, isto é, aos momentos em que insistentemente damos às costas ao seu efeito destrutivo e criamos habitações para que, com isso, a vida possa ser vivida e suas edificações, uma vez inteligíveis, possam ser levadas adiantes por meio de novas criações³⁴⁴.

Nesse sentido, se os três *domínios* mobilizados por Foucault constituem uma crítica de como a verdade é produzida sob uma determinada historicidade, (em suas regras, critérios, hierarquias, objetos, sujeitos, categorias, conceitos etc.) (CANDIOTTO, 2010), compreendemos o conhecimento, então, menos por sua *fixidez* do que por sua fabricação e, sobretudo, sua *brevidade*.

[...] o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é como um lance de sorte, ou como resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas³⁴⁵ (FOUCAULT, 2005a, p. 16)

une ‘prise de conscience’ (il y a longtemps que la conscience comme savoir est acquise par les masses, et que la conscience comme sujet est prise, occupée par la bourgeoisie), mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en retrait pour les éclairer. Une ‘théorie’, c’est le système régional de cette lutte. » (FOUCAULT, 2001a, p. 1176-1177).

³⁴⁴ “A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 9-10).

³⁴⁵ «[...] la connaissance n’est pas de la même nature que les instincts, elle n’est pas comme un raffinement des instincts eux-mêmes. La connaissance a pour fondement, pour base et pour point de départ les instincts, mais les instincts dans leur confrontation, dont elle n’est que le résultat, à la surface. La connaissance est comme un éclat, comme une lumière qui se répand, mais qui est produite par des mécanismes ou des réalités qui sont de nature totalement diverse. La connaissance est l’effet des instincts ; c’est comme un coup de chance, ou comme le résultat d’un long compromis. Elles est encore, dit Nietzsche, comme ‘une étincelle entre deux épées’, mais qui n’est pas fait avec le même fer » (FOUCAULT, 2001a, p. 1413). O trecho em questão advém da conferência *La vérité et les formes juridiques* [A verdade e as formas jurídicas], realizada em 1973 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e publicada em 1974. Nela, também encontramos a seguinte afirmação que arregimenta a argumentação aqui desenvolvida: “O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluta inscrito na natureza humana” (FOUCAULT, 2005a, p. 16) – « La connaissance a été, donc, inventée.

Assim, o pensamento de Foucault ressoa novamente às considerações de Nietzsche que, em *A verdade e a mentira no sentido extramoral*, de 1873, aponta para a fugacidade do conhecimento humano:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes *inventaram* o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto (NIETZSCHE, 1999, p. 53, *itálicos nossos*).

Todavia, no que tange à descontinuidade, gostaria de tratar agora menos de sua ênfase à essa efemeridade implicada no conhecimento do que a sugestiva referência à *invenção* nela implicada, já que é a partir deste componente conceitual que compreendo ser possível enfatizar a espacialidade e os instantes de criação que ela alude. Nesse sentido, como indica Albuquerque Júnior (2007), trata-se de

uma expressão [que] remete a uma temporalização dos eventos, dos objetos, e dos sujeitos, podendo se referir tanto à busca de um dado momento de fundação ou origem, como a um momento de emergência, fabricação ou instituição de algo que surge como novo. O termo *invenção*, portanto, também remete a uma dada ruptura, a uma dada cesura ou a um momento inaugural de alguma prática, de algum costume, de alguma concepção, de algum evento humano” (p. 20).

Por extensão, entendo o trabalho ou a arte da *invenção* como ligada, também, a uma espacialização do tempo: trata-se de uma tentativa de estabelecimento de uma contenção em um fluxo corrente, de modo que, uma vez limitado, se possam formar torvelinhos e remansos que permitam, sob maior ou menor duração, repetições e ritualizações. Diante de formas já consagradas de compreender a fluência, a *invenção* corresponde ao estabelecimento de um *corte*; e este corte, por sua vez, define não somente um desvio na maneira como se dá um fluxo como também os limites de um novo espaço que permitirá a fabricação e reprodução de um outro conjunto de práticas humanas.

Na medida em que esquecem o vir-a-ser e, por extensão, a existência finita que ele sugere de maneira aterradora e incontornável, seres inteligentes, segundo a fábula de Nietzsche, inventam um mundo próprio, um espaço capaz de protegê-los em relação ao devir que tudo leva em sua desatada correnteza. Inaugurar tais espaços requer o estabelecimento de uma ruptura,

Dire qu'elle a inventé, c'est dire qu'elle n'a pas d'origine. C'est dire, de façon plus précise, aussi paradoxal que ce soit, que la connaissance n'est absolument pas inscrite dans la nature humaine » (FOUCAULT, 2001a, p. 1412).

ou, ao menos, uma contenção em relação a essa torrente em seu afã corrosivo; requer, pois, o estabelecimento de uma dobradura nesse fluxo, que, por sua vez, permite a criação de um espaço comum e de desaceleração, de modo que a vida, a despeito da tragicidade que a perfaz³⁴⁶, seja possível de ser afirmada – o que requer subverter a sabedoria de Sileno e, assim, esquivar-se das posturas de Crátilo e de Funes. Seria esse impulso criativo, ademais, o responsável por fazer com que a arte seja, senão o modelo, a referência principal daquilo que a vida emula nos atos criativos que *ficcioanam* seus espaços próprios. Como destaca Deleuze (1976), “quando Nietzsche falava da ‘justificação estética da existência’, tratava-se [...] da arte como ‘estimulante da vida’: a arte afirma a vida, a vida se afirma na arte” (p. 28, nota 108)³⁴⁷.

Esse esquecimento do vir-a-ser, contudo, se cristaliza, ou, ao menos, aspira a uma cristalização. A repetição e a estabilidade se sobrepõem ao devir de maneira que, de uma

³⁴⁶ Embora suprimido da segunda edição de *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica], publicada em 1972, devido ao caráter demasiadamente originário que é atribuído à loucura, o prefácio de 1961 traz uma importante reflexão acerca dessa tragicidade da história que Foucault recupera junto ao pensamento de Nietzsche e como essa visão já implica uma perspectiva crítica em relação à continuidade histórica: “Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica. No centro das experiências-limites no mundo ocidental explode, é evidente, a do próprio trágico – tendo Nietzsche mostrado que a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. Em torno desta, que é central já que ela enlaça o trágico à dialética da história na própria recusa da tragédia pela história, muitas outras experiências gravitam. Cada uma, nas fronteiras de nossa cultura, traça um limite que significa, ao mesmo tempo, uma divisão originária” (FOUCAULT, 1999, p. 142). – « Interroger une culture sur ses expériences-limite, c’est la questionner, aux confins de l’histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire. Alor se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d’une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d’une structure tragique. Au centre de ces expériences-limites du monde occidental, éclate, bien entendu, celle du tragique même – Nietzsche ayant montré que la structure tragique à partir de laquelle se fait l’histoire dans le refus même de la tragédie par l’histoire du monde occidental n’est pas autre chose que le refus, l’oubli et la retombée silencieuse de la tragédie. Autour de celle-ci, qui est centrale puisqu’elle noue le tragique à la dialectique de l’histoire dans le refus même de la tragédie par l’histoire, bien d’autres expériences gravitent. Chacune, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire » (FOUCAULT, 2001a, p. 189).

³⁴⁷ Em 1886 Nietzsche inclui o ensaio *Tentativa de autocrítica* junto à segunda edição de *O Nascimento da tragédia*, publicado 1872. Ao tentar reinserir esse escrito no conjunto de suas preocupações atuais, Nietzsche se afasta de alguns pressupostos que o nortearam no momento de consecução de seu primeiro livro, como a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, mas também sublinha aquilo que permaneceu ressoando junto ao seu pensamento tardio, especificamente, a posição privilegiada ocupada pela arte: “[...] não quero encobrir de todo o quanto ele me parece agora desagradável, quão estranho se me apresenta agora, dezesseis anos depois – ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NIETZSCHE, 1992a, p. 15). A respeito desse tema, é oportuno nos voltarmos, ainda, às palavras de Giacóia. Jr (2012) que, atento aos movimentos que caracterizam o pensamento de Nietzsche em sua maturidade, enfatiza a premissa de que “os mais fortes, os mais comedidos, são os que se alçam (iluminam) à condição infantil e artística de inocência e criação, que transitam pelos jardins da arte e do brinquedo: *inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: sua vontade que agora o espírito, seu mundo ganha para si o perdido mundo* (p. 242, *itálicos nossos*). O trecho em itálicos é uma citação direta usada por Giacóia Jr. do Livro I de *Assim falou Zaratustra*, intitulado *Das três transformações* (NIETZSCHE, 2016a, p. 39).

fabricação contingente – e, por vezes, arbitrária – de seres inteligentes, a verdade de *um* mundo inventado se torna absoluta, se universaliza, de modo que sua ontogênese acaba por pressupor e afirmar um processo na qual ela estaria, desde sempre, inscrita nesse mesmo mundo. Em suma, os responsáveis pela criação do mundo e, por conseguinte, de uma verdade capaz de torná-lo habitável obliteram a participação que têm na *fabricação* e *circulação* de sua própria invenção. Por conseguinte, os mesmos espaços criados para que a vida possa ser vivida e afirmada, quando tratados de maneira absoluta e imóvel, tornam-se responsáveis por sufocá-la, denegando sua mobilidade, seu impulso ativo, criativo, levando-a, assim, a definhar.

Conforme o capítulo anterior, pôde-se entender que o trabalho histórico-crítico desenvolvido pela genealogia de Nietzsche visa devolver a tais *minutos soberbos* o *status* de instantes efêmeros, que passam, ainda que com durações mais ou menos brilhantes, mais ou menos estáveis. Quanto a isso, sabemos que a descontinuidade contribui justamente para evidenciar que não há um elo linear e contínuo entre esses espaços de repetições e semelhanças, e que a radical diferença que os constitui permite inferir que suas existências, mais do que soberanas, estão fadadas a um incessante nascer e perecer, ou, até mesmo, à convivência e sobreposição com outros espaço-tempos possíveis, que, por seu turno, colocam em xeque quaisquer pretensões de pureza ou homogeneidade arrogado em torno de somente qual ou tal formação histórica.

De todo modo, a noção de descontinuidade permite também uma atenção às espacialidades, interligando e, por isso, superando quaisquer tipos de dicotomias rígidas entre estrutura e devir, espaço e tempo³⁴⁸. Ela não somente diz respeito à indicação das passagens, aos momentos de transformação, aos cortes e rupturas, mas também concomitantemente delineia os contornos que permitem a inteligibilidade das diferentes espacializações – que desaparecem ou se sobrepõem umas às outras, isto é, se interseccionam. É justamente a partir dessa operação, que, por meio de um trabalho empírico-descritivo, almeja tornar visível determinados limites entre diferentes formações históricas que se torna possível especificar, singularizar, comparar e, mais importante, contrastar as referidas zonas de estabilidades, possibilitando, assim, a inteligibilidade de diferentes formas de passagem – de uma disposição

³⁴⁸ Em *A arqueologia do saber* (2013a), Foucault destaca que “[...] já há bastante tempo que os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a viva, frágil e fremente ‘história’. A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural” (FOUCAULT, 2013a, p. 14). –

« [...] il y a maintenant beau temps que les historiens repèrent, décrivent et analysent des structures, sans avoir jamais eu à se demander s’ils ne laissaient pas échapper la vivante, la fragile, la frémissante ‘histoire’. L’opposition structure-devenir n’est pertinente ni pour la définition du champ historique, ni, sans doute, pour la définition d’une méthode structurale » (FOUCAULT, 2015b, p. 13).

a outra; de um dispositivo a outro – bem como a duração atinente a cada uma delas. Tais *espacialidades moventes*, que sofrem, mas, concomitantemente, também são formas da transformação, podem ser compreendidas a partir da noção de *configuração*: incessantemente são (re)trabalhadas pelo devir, entretanto, mesmo seu nascer e completo perecer não se dão na voracidade de um fluxo desatado, se estabelecem, antes, por meio da morosidade de um processo histórico cuja recomposição de elementos podem incessantemente ser deslocados, novamente dispostos e, até mesmo, interseccionados; ou seja, podem se reconfigurar, permitindo, assim, a emergência de novas e diferentes zonas de estabilidades mais ou menos duráveis, ou seja, “são meticulosas as configurações que defin[e]m seu espaço” ³⁴⁹ (FOUCAULT, 2000a, p. 27).

Quanto a essa complexidade, por exemplo, na mesa redonda intitulada *La folie, l’absence d’oeuvre* [A Loucura, a ausência da obra], de 1964, Foucault se dirige ao olhar e ao saber sobre a loucura atinente ao seu contexto. Para tanto, aponta como ela se especializa enquanto uma dobra específica do tempo que promove uma intersecção de configurações distintas:

Estamos neste ponto, nesta *dobra do tempo* na qual um certo controle técnico da doença recobre mais do que designa o movimento que fecha sobre si a experiência da loucura. Mas é esta dobra justamente que nos permite desdobrar o que durante séculos permaneceu implicado: a doença mental e a loucura – *duas configurações diferentes*, que foram juntadas e confundidas a partir do século XVII, e que se desenlaçam agora sob os nossos olhos, ou melhor, em nossa linguagem³⁵⁰ (FOUCAULT, 1999, p. 193, *itálicos nossos*).

Ademais, e nessa mesma direção, alguns anos mais tarde, em 1968, quando se dedica a responder a um interlocutor da revista *Esprit*, cujos questionamentos faziam eco às críticas desferidas por Sartre ao livro *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] – principalmente no que tange à alegada ausência de história e de um olhar voltado às transformações junto ao seu trabalho –, Foucault, no artigo *Réponse à une question* [Resposta a uma questão], afirma que

³⁴⁹ « [...] sont méticuleuses les configurations qui définissent son espace » (FOUCAULT, 2001a, p. 523). Excerto oriundo do artigo de 1966 *La prose du monde* [A prosa do mundo], título homônimo do capítulo II de *As palavras e as coisas* publicado no formato de artigo junto ao periódico *Diogenes* em 1966.

³⁵⁰ « Nous sommes en ce point, en ce repli du temps où un certain contrôle technique de la maladie recouvre plus qu’il ne le désigne le mouvement qui referme sur soi l’expérience de la folie. Mais c’est ce pli justement qui nous permet déployer ce qui pendant des siècles est resté impliqué : la maladie mentale et la folie – *deux configurations différentes*, qui se sont rejointe et confondues à partir du XVIIe siècle, et qui se dénouent maintenant sous nos yeux ou plutôt dans notre langage » (FOUCAULT, 2001a, p. 443).

essas transformações não são arbitrárias, nem “livres”: elas operam em um domínio que tem a sua *configuração* e que, por consequência, não oferece possibilidades indefinidas de modificações. A prática política não reduz a nada a consistência do campo discursivo no qual opera. *Ela também não tem um papel de crítica universal*³⁵¹ (FOUCAULT, 2013b, p. 20, *itálicos nossos*).

Junto ao memorial redigido na ocasião de sua candidatura ao *Collège de France* em 1969, *Titres et travaux* [*Títulos e trabalhos*], é possível novamente localizar a referência à ideia de *configuração histórica*, atrelada, agora, à apreciação que Foucault estabelece ao trabalho que realizara em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], principalmente naquilo que diz respeito ao espaço comum (a disposição) entre os diferentes domínios articulados nesse trabalho, quais sejam: as classificações naturais, a gramática geral e a análise das riquezas. Sendo assim,

Não apenas podia-se definir a “arqueologia” interna de cada um desses domínios tomados um por um, como também se percebiam, de um a outro, identidades, analogias, conjunto de diferenças que se precisava descrever. Uma *configuração* global aparecia: ela estava longe, é claro, de caracterizar o espírito clássico em geral, mas organizava de modo coerente toda uma região do conhecimento empírico³⁵² (FOUCAULT, 2011b, p. 300, *itálicos nossos*).

E, finalmente, no interstício dos trabalhos arqueológicos e genealógicos, lapidado principalmente após a década de 1970, a noção de configuração atua seja tanto como referência à *configurações epistêmicas* (ou *epistemológicas*) quanto a *configurações estratégicas*. Foucault utiliza o termo configurações estratégicas justamente quando se trata de comentar a respeito da espacialização histórica atinente a determinada forma de distribuição do poder e de seus respectivos efeitos, tal como na entrevista de 1984, intitulada *Qu'appelle-t-on punir?* [*O que chamamos punir?*]. Nesse caso, acerca da complexidade do dispositivo, trata-se de afastar a ideia de uma simples causalidade compreendendo, assim, a complexidade e a imprevisibilidade que determinados efeitos podem desencadear em determinada espacialidade antes de serem novamente cooptados pelo exercício de poder que a estabelece. Desse modo,

³⁵¹ « Ces transformations ne sont pas arbitraires, ni « libres » : elles s'opèrent dans un domaine qui a sa configuration et qui, par conséquent, n'offre pas des possibilités indéfinies de modifications. La pratique politique ne réduit pas à néant la consistance du champ discursif dans lequel elle opère. Elle n'a pas non plus un rôle de critique universelle » (FOUCAULT, 2001a, p. 719, *itálicos nossos*).

³⁵² « Non seulement on pouvait définir l'« archéologie » interne de chacun de ces domaines pris un à un ; mais on percevait de l'un à l'autre des identités, des analogies, des ensembles de différences qu'il fallait décrire. Une configuration globale apparaissait : elle était loin, certes, de caractériser l'esprit classique en général, mais elle organisait d'une façon cohérente toute une région de la connaissance empirique » (FOUCAULT, 2001a, p.871, *itálicos nossos*).

o efeito não coincide com o fim, há muitas possibilidades: ou a reforma, ou então se utilizam esses efeitos para alguma coisa que não estava prevista no começo, mas que pode perfeitamente ter um sentido e uma utilidade. É o que poderíamos chamar *uso*. Assim, a prisão que não tinha o efeito de emendar serviu mais como um mecanismo de eliminação. [...] É o que poderíamos designar como as “**configurações estratégicas**”, ou seja, a partir desses usos de algum modo imprevistos, novos, mas que, apesar de tudo e até certo ponto, são voluntários, é possível construir novas condutas racionais, diferentes do programa inicial, que respondem também a seus objetivos e nos quais os jogos entre os diferentes grupos sociais podem encontrar seu lugar. [...] O programa primeiro da instituição, a finalidade inicial é, pelo contrário, anunciada e serve de justificativa, ao passo que as **configurações estratégicas** com frequência não são claras aos olhos daqueles que nela ocupam um lugar e desempenham um papel³⁵³(FOUCAULT, 2012, p. 283-284, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

À configuração é dedicada a possibilidade de lidar com estabilidades verificáveis. Mais do que uma categoria remetida a uma figura homogênea e universal, adaptável e aplicável à sorte de quaisquer situações, trata-se, antes da possibilidade de estabelecer a convivência de elementos singulares, por vezes, até mesmo contraditórios em suas finalidades, sob um mesmo regime de coerência que, por sua vez, pode variar de acordo com a região e o período relativo a cada conjunto em questão. Na medida em que dá conta de um conjunto de multiplicidades bem como da feição histórica que as relações entre elas podem receber, a configuração pode ser compreendida como uma noção que reitera a espacialização do tempo; ademais, como se trata de um conjunto móvel, capaz de se transformar e se refazer de maneiras distintas de acordo com as relações que, nele, são cernidas – e sem referência a uma necessária ligação com a configuração que lhe precedia –, ela também reativa a noção de descontinuidade.

Continuamos a deslocar, paulatinamente, nosso olhar direcionado ao tempo como devir para as espacialidades e as possibilidades de estruturação, componentes que também integram a noção de descontinuidade. Para dar mais um passo nessa direção, cumpre atentar-se à existência daquilo que pode ser considerado a *matéria-prima* que permite a edificação desse mundo relativamente estável e propriamente humano, isto é, que permite tanto a criação quanto a circulação da verdade em determinada configuração histórica. Tal papel é atribuído à

³⁵³ «[...] L’effet ne coïncide pas avec la fin, il y a plusieurs possibilités: ou bien on réforme, ou bien on utilise ces effets à quelque chose qui n’était pas prévu au départ, mais qui peut parfaitement avoir un sens et une utilité. C’est ce qu’on pourrait appeler *l’usage*; ainsi la prison, qui n’avait pas d’effet d’amendement, a plutôt servi comme un mécanisme d’élimination. [...] C’est que l’on pourrait appeler les ‘**configurations stratégiques**’, c’est-à-dire que, à partir de ces usages en quelque sorte imprévus, nouveaux, mais malgré tout jusqu’à un certain point volontaires, on peut bâtir de nouvelles conditions rationnelles, différents du programme initial, mais qui répondent aussi à leurs objectifs, et dans lesquels les jeux entre les différents groupes sociaux peuvent trouver place ; [...] Le programme premier de l’institution, la finalité initiale est au contraire affichée et sert de justification, alors que les **configurations stratégiques** ne sont pas souvent claires aux yeux mêmes de ceux qui y occupent une place et y jouent un rôle » (FOUCAULT, 2001b, p. 1458-1559, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

linguagem; à uma “experiência com a linguagem que precede as demais experiências, pois ela abre para o homem não as portas da esfera celeste, nem as portas da dimensão onde estão escondidos os segredos da natureza, mas um mundo – o seu próprio mundo” (PRADO, 2018, p. XVIII). Tal como Foucault afirma em sua *tese complementar* de 1961, a “residência [do homem] no mundo é originariamente morada na linguagem” (FOUCAULT, 2011, p. 91); linguagem esta que perfaz uma dimensão

inteiramente pronta – explícita ou silenciosa – pela qual o homem estende sobre as coisas e entre seus semelhantes uma rede de troca, de reciprocidade, de surda compreensão que precisamente não configura nem a cidade dos espíritos nem a apropriação total da natureza, mas esta habitação universal do homem no mundo (ibid., p. 86).

Desconfiando, e, por isso, se esquivando, de sua transparência, isto é, de que ela perfaz um veículo meramente neutro no que diz respeito à nossa relação e ao nosso conhecimento do mundo, o que vêm à tona em relação à linguagem é sua função demiúrgica responsável por produzir sentidos estáveis e, com isso, promover um esquecimento do tempo que, tomado na forma corrosiva do devir, não poderia ser sustentáculo à vida e para a verdade. Mais do que um simples apagar, o esquecimento do devir proporciona por meio dessa mesma linguagem a edificação de um tempo histórico responsável por organizar os fragmentos que, junto ao devir, se apresentariam tão-só como caóticos; responsável, pois, por ordenar, sob determinados limites espaciais, as diversas partículas que circulam sob a delimitação de um mesmo espaço na forma de uma continuidade inteligível, habitável e, por isso, tolerável ao humano que, a despeito de sua finitude – escancarada aos seus olhos pelo devir –, pode reconhecer sua verdade como parte de uma história e sua vida como parte de um processo.

Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar supor que possui uma “verdade” no grau acima designado. Se ele não quiser contentar-se com a verdade na forma da tautologia, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdade. O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos, no entanto, dizer: a pedra é dura: como se para nós esse “dura” fosse conhecido de ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que

transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza!³⁵⁴ (NIETZSCHE, 1999, p. 55).

Tal desconfiança, como visto já capitaneada por Nietzsche, encontra-se no prolongamento da premissa articulada por Kant de que não temos, pois, acesso às coisas-em-si pelas vias de nosso entendimento³⁵⁵. Devido a nossa finitude, somente somos capazes de intuir os objetos, isto é, conhecê-los de maneira imediata, a partir da maneira pela qual eles são recebidos pela nossa sensibilidade nas formas do espaço e do tempo, o que implica, por sua vez, em um conhecimento parcial e limitado, já que esses objetos estarão subsumidos à singularidade dessas condições em que eles nos são apresentados. Nosso conhecimento

³⁵⁴ Cumpro destacar ainda outro trecho importante no que diz respeito à essa perspectiva sustentada por Nietzsche, ainda em *A verdade e mentira no sentido extramoral*: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de *relações humanas*, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal e não mais como moedas (NIETZSCHE, 1999, p. 57, *itálicos nossos*).

³⁵⁵ Essa proximidade sutil bem como o afastamento radical que Nietzsche realiza em relação ao pensamento de Kant pode ser cotejado no seguinte trecho, advindo do aforismo 335 de *A gaia ciência* (2001), de 1882: “E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a ‘coisa em si’ – também algo ridículo –, foi furtivamente tomado pela imperativo categórico, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia arrombado a jaula! – Como? Você admira o imperativo categórico em você? Essa ‘firmeza’ do que é chamado seu juízo moral? Essa ‘incondicionalidade’ do sentimento do que ‘nisto todos têm de julgar como eu?’ Admire antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do seu egoísmo! Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como lei universal [...]” (p. 223-224, *itálicos do autor*). Como aponta Oswaldo Giacóia Júnior (2012), vemos nesse fragmento uma via dupla, que, por um lado, expressa o “reconhecimento de que foi a força e a inteligência de Kant (*Klugheit*) que tornaram primeiramente possível o arrombamento dos grilhões teleológicos e metafísicos que acorrentavam os ‘espíritos livres’” (p. 123), e, por outro lado, apresenta o notório distanciamento que Nietzsche estabelece em relação aos resultados apresentados por Kant no desenvolvimento de sua filosofia prática. Desse modo, se no desenvolvimento da primeira crítica Kant teria possibilitado uma abordagem imanente da razão humana, ou seja, uma abordagem onde a finitude que a caracteriza é tomada como ponto fulcral para o conhecimento, livrando-a de uma posição derivada em relação a um *infinito atual* e, assim, despertando-a de seu *sono dogmático*. Contudo, quando essa discussão que define a possibilidade de um sujeito lógico, transcendental, se desloca do âmbito epistemológico em direção ao campo da razão prática, Nietzsche denuncia o que seria um movimento de retorno às grades da metafísica efetuado pelo trabalho de Kant: como uma raposa que, após conseguir arrombar a jaula onde encontrava-se presa, decidiu retornar ao cativeiro. Isso porque, o conceito de imperativo categórico, cerne da discussão ética desenvolvida por Kant, aponta para um princípio que, na ausência de uma referência infinita que conteria, em si, a completude todos os valores e virtudes morais – fundamento ao qual todos os entes deveriam ser reportar –, o homem, entendido enquanto ser empírico e fenomênico, possa ascender à posição de *noumenon*, de *coisa em si*. Ora, uma vez que na *Crítica da razão pura* é estabelecido que nenhum objeto pode servir de fundamento para o estabelecimento de uma regra que possa valer de maneira universal, sendo esta, pois, algo que diz respeito tão-só a uma forma *a priori*, isto é, uma *forma da lei geral* universal e, portanto, abstraída de todo o conteúdo concernente à matéria. Daí, então, o célebre trecho de *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2007), publicado em 1785 – 3 anos antes da publicação de *Crítica da Razão Prática* –, que, centralizando a possibilidade do estabelecimento dessa lei junto ao sujeito de conhecimento, afirma: “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (p. 59). Para maiores considerações a respeito das nuances que envolvem a relação crítica, porém, complexa, entre o pensamento de Nietzsche e a filosofia de Kant conferir: *As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas* (BAILEY, 2011) e *Nietzsche the Kantian?* (BAILEY, 2013).

imediatos dos objetos por meio da intuição será sempre o conhecimento de algo singular³⁵⁶. Como nossa inteligência é limitada, como não podemos intuir todos os objetos que constituem o mundo, nossa faculdade de pensar equivale-se a *representar por conceitos*: somente podemos conhecer mediante a conceitos que permitem que os objetos sejam tomados passo a passo e por meio de raciocínios que abstraem as singularidades e visam uma universalidade, ou seja, visam a inserção em uma *ordem pensada*³⁵⁷. Tal função, ou seja, a transposição daquilo que se dá em concreto no âmbito da sensibilidade em direção a uma generalização abstrata é, pois, a tarefa do *entendimento*. “O conhecimento de todo entendimento, portanto – pelo menos o do entendimento humano –, é um conhecimento por conceitos, *um conhecimento não intuitivo, mas sim discursivo*” (KANT, 2016a, B93, p. 106, *itálicos nossos*). Em suma, nosso conhecimento dos objetos é mediato e *discursivo*, exequível por meio de conceitos que permitem representações gerais a partir de um processo, ou ainda, de um árduo trabalho de análise, “comparação, decomposição e recomposição dos elementos que [apreende-se nesses mesmos] objetos [...] tendo de ascender lentamente, degrau por degrau, até o conhecimento, sempre limitado, do objeto” (BECKENKAMP, 2011, p. 121).

Mais do que nos dar acesso direto – imediato – ao mundo, aos objetos que o constitui, os conceitos do entendimento, são, antes, *uma* forma – a nossa – pelos quais o designamos, nomeamos, classificamos, hierarquizamos e utilizamos. A partir daí, pode-se dizer que, na crítica de Nietzsche à linguagem, consciência, pensamento e linguagem vibram sob um mesmo diapasão, estão intimamente vinculados: estabelecem-se sob o elo da criação de uma coletividade e de um espaço comum e, por conseguinte, na tentativa de arregimentação desse mesmo espaço, de um vínculo comunicacional entre os seres inteligentes que o ocupam. Para tanto, as palavras, que tentam, ainda que insuficientemente, designar os distintos referentes aos quais elas nomeiam³⁵⁸, que insistem em dar conta de enunciar uma suposta essência das coisas

³⁵⁶ “Eis aqui uma escala das mesmas: o gênero é a *representação* em geral (*repraesentatio*); sob ela está a representação com consciência (*perceptio*); uma *percepção* que apenas se refere a sujeito como modificação de seu estado é uma *sensação* (*sensatio*); uma percepção objetiva é um *conhecimento* (*cognitio*); esta é ou *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). Aquela se refere imediatamente ao objeto e é única, este se refere imediatamente, através de uma marca característica, àquilo que pode ser comum a muitas coisas” (KANT, 2016a, B376, p.290).

³⁵⁷ “Na contraposição entre intuição e conceito, é preservada a tradicional ideia de que o sujeito cognoscente deve poder ser afetado pelo objeto, o que se dá pela sensibilidade; mas, por outro lado, o sujeito deve também poder pensar seu objeto, quer dizer, inseri-lo no âmbito de uma ordem pensada, que, como tal, não pode ser dada no âmbito da sensibilidade [...]: ‘A *sensibilidade* é a *receptividade* do sujeito pela qual se torna possível que seu estado representativo seja afetado de algum modo pela presença de um objeto. A *inteligência* (racionalidade) é a *faculdade* do sujeito pela qual é capaz de representar o que, devido à sua própria natureza [finita], não pode entrar por seus sentidos’” (BECKENKAMP, 2011, p. 118, *itálicos do autor*).

³⁵⁸ Ao refletir acerca da crítica que Nietzsche estabelece à linguagem, Scarlet Marton (2007) nos fornece importantes considerações: “A palavra nada mais é do que a ‘representação sonora de uma excitação nervosa’. Ela encerra duas metáforas: a que transforma a excitação nervosa em imagem mental e a que desta faz um som

que, à revelia, sempre delas escapam e sobram, buscam abarcar, ainda, um conjunto de inúmeras experiências, visando aplainá-las, e, desse modo, produzem *conceitos*: “produzidos por ‘igualação do não-igual’ e convindo a vários fenômenos, estes se mostram inapropriados e insuficientes a cada um deles em particular” (MARTON, 2007, p. 33).

Na medida em que a linguagem é o meio pelo qual se esquece – da finitude, da efemeridade da existência e das singularidades dos entes que constituem o mundo –, mas também aquela cuja própria função metafórica é, também, esquecida, seria ela, pois, corresponsável pela edificação da verdade em um mundo propriamente humano.

Concluir, a partir daí, que essa referência à fabricação de um mundo propriamente humano equivaleria à afirmação de um reino de fantasias, distante, portanto, da materialidade das lutas que dizem respeito às experiências de nossa existência cotidiana em todas suas vicissitudes, seria, talvez, um passo um tanto apressado em direção a um caminho que não apresenta nem mesmo uma entrada, quiçá uma saída – ao menos nos escritos de Nietzsche e de Foucault, *in loco*, não encontramos tal vereda. De todo modo, tal exercício de criatividade terminaria por evidenciar a maneira pelo qual nos valem da materialidade uma linguagem que *aí está*, inclusive para que possamos *falar daquilo que é material* como se, com isso, estivéssemos de posse da essência mesma dos objetos, e não envolvidos em uma luta em torno das maneiras pelas quais, no presente, procuramos enredá-los segundo os desígnios do mundo que construímos, mas também daquele que desejamos um dia habitar. Nessa luta, aqueles que se inclinam a falar da concretude da existência com ares sacerdotais não estariam em um nível superior em relação àqueles que não o fazem. A diferença, antes, seria de grau. E, independente do meridiano localizado, seja o político ou o poético, trata-se do mesmo mundo – o nosso – e à maneira como ele, agora, se apresenta; à forma atual da soberba da qual *nós* fazemos parte, ainda que somente por alguns minutos.

É somente a partir de uma instância material que a linguagem se articula: o corpo; e é nele que ela produz efeitos: a língua articula seus sons – dos primeiros balbucios, com que reivindicamos alimento, às palavras já bem encadeadas, que usamos para reivindicar nossos espaços, direitos e, também, nossos egos –, o tronco e os demais membros articulam os mais variados os gestos – inclusive o da luta. O mundo humano, mundo concreto onde nosso corpo se instala, como bem sabemos, não é o reino de um silêncio contemplativo, mas, antes, o mundo

articulado. Arbitrárias, essas transposições relacionam elementos de esferas totalmente distintas. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há, pois, um abismo. Supõe-se ainda que a palavra remeta a algo exterior; mas criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se ao próprio indivíduo. Entre a palavra e seu referente, existe, então, outro abismo” (p. 33).

de uma incessante busca pela afirmação. Questionar esse estatuto próprio à linguagem, desse modo, implica em voltar-se às maneiras pelas quais ela se imiscui nessa luta, admitindo, desse modo, que o fato de a utilizarmos como um instrumento, como uma ferramenta para a criação, não quer dizer que ela necessariamente tenha um valor neutro ou transparente: assim como os objetos que julgamos dominar *com ela*, a própria linguagem possui sua materialidade que, de todo – *em si* – nos é incognoscível. Desse modo, reconhecemos que, a respeito da verdade que ela enuncia e coloca em circulação, sempre haverá sobras; e sempre será possível falar – e lutar – de novo e de outras maneiras.

Mais do que um único *fim para o mundo*, trata-se de pôr *fim ao mundo* – ao menos este; trata-se, pois, de *fazer com que os minutos soberbos passem*. Afinal, se o “verdadeiro salto consiste em introduzir na existência a invenção” (FANON, 2020, p. 240), a soberba paralisante pode ser substituída pelo estímulo à altivez de uma incessante criação.

E quanto à alegada referência ao espaço? Se é na linguagem e pela linguagem que o homem constrói seu mundo, sua proteção em relação ao vir-a-ser, então é preciso tangenciá-la menos por uma referência linear e evolutiva – isto é, da menor à maior clarificação do mundo possível de ser estabelecida por meio dela – do que por uma referência às *oficinas*, às *fábricas* e aos *palcos* onde tais invenções são realizadas possibilitando a incessante criação de *um* mundo. Mais do que uma grande consciência unificadora do devir sob uma única direção, tal como preconizado pela história entendida, sobretudo, pela homogeneidade de um tempo histórico contínuo e responsável por concatenar, sob um mesmo eixo totalizante, todas suas instâncias, o recorte espacial sobre a linguagem em Foucault diz respeito, portanto, a tornar visível essas diferentes zonas de estabilidade, ou ainda, diferentes configurações, construídas por meio do esquecimento do fluxo e da finitude em prol de um espaço de possíveis semelhanças, repetições e circulações de efeitos. Como nos mostra Prado (2018), trata-se de remeter a linguagem àquele âmbito supracitado, qual seja, o de uma experiência mais arcaica:

Todo recorte de um tempo, de um objeto, de uma experiência; todo acontecimento singular é revelado na distribuição e na variabilidade do espaço. As suas formas não concernem somente aos domínios da física e da metafísica. O próprio movimento do pensamento não escapa de uma disposição espacial que atua como uma referência limítrofe e como a sua condição de possibilidade, o que, em Foucault não implica em um deslocamento para uma análise psicológica, das dimensões da psiquê ou dos atos da consciência. É preciso lembrar que nos posicionamos no solo da linguagem, solo mais arcaico da experiência; é lá que encontramos a sua arqueologia, e então poderemos compreender a razão pela qual abordá-la com uma topologia constitui um diferencial. Se não uma topologia de espaços homogêneos, como encontramos na matemática e na metafísica, então de

espaços heterogêneos, de coexistência de semelhantes (PRADO, 2018, p. XXI).

Mas, evidentemente, é importante que essa asserção também seja sustentada aqui a partir do arquivo; é preciso haurir dos escritos de Foucault alguns dos aspectos que envolvem, pois, o estabelecimento dessa relação entre linguagem e espaço, entendida, pois, como condição para a criação de um mundo propriamente humano.

3.2. A dobra da linguagem: espaço e repetição

Em *La langage à l'infini* [*A linguagem ao infinito*], publicado em 1963 no periódico *Tel Quel*, Foucault salienta de que maneira a linguagem pode ser pensada, justamente, a partir de sua relação com o infortúnio, entendido, pois, como um *manancial da palavra*³⁵⁹. É na aproximação com a morte, é diante da iminência de um perecimento inevitável – que, vale ressaltar, um devir desatado só viria a corroborar e intensificar – que a palavra emerge como tentativa de deter a flecha já lançada no vir-a-ser do tempo. Daí, então, a referência a Blanchot, destacada logo no início do referido artigo: “*escrever para não morrer*”³⁶⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 47).

Se o infortúnio é o responsável pelo ponto onde a linguagem começa, como uma tentativa de, por meio da narrativa, sempre recomeçada, incessantemente se afastar do momento cabal e inevitável, a morte é a responsável por cavar *na* linguagem um *espaço infinito*. Isso porque, sobre o limite da morte, isto é, sobre a fina linha que estabelece sua fronteira, a linguagem se reflete como em um jogo de espelhos que, por sua vez, não possui limites: na tentativa de deter ou atrasar ao máximo possível o instante derradeiro que, por fim, a cessaria por completo, a linguagem faz sua própria imagem da morte; estabelece, pois, um reflexo do ponto onde ela começou, e que, ao ser refletido, ela afasta, reinserido, nesse espaço, uma nova linguagem que ocupa o espaço virtual de uma auto-representação.

Talvez haja na palavra um parentesco essencial entre a morte, a continuidade ilimitada e a representação da linguagem para ela mesma. [...] É somente depois de terem inventado a escritura que a linguagem aspira; mas é também

³⁵⁹ “É possível, como diz Homero, que os deuses tenham enviado os infortúnios aos mortais para que eles pudessem contá-los, e que nesta possibilidade a palavra encontre seu infinito manancial [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 47)” – « Il se peut bien, comme le dit Homère, que les dieux envoyé les malheurs aux mortels pour qu’ils puissent les raconter, et qu’en cette possibilité la parole trouve son infinie ressource [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 278).

³⁶⁰ « Écrire pour ne pas mourir [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 278).

porque ela não queria morrer que decidiu um dia concretizar-se em signos visíveis e indelévels³⁶¹ (FOUCAULT, 2009, p. 48).

Entendida como o mais essencial acidente da linguagem, a morte perfaz, portanto, seu limite, mas também seu epicentro.

Com efeito, a escrita na cultura ocidental seria a responsável pelo estabelecimento de uma “*dobra originária*”³⁶² (FOUCAULT, 2009, p. 49), onde, mais do que se remeter, e, por isso, significar, diretamente um objeto, tentando, assim, dar conta de sua completude como coisa-em-si, referir-se-ia à própria palavra³⁶³ que narra a si mesma fazendo de seu espaço virtual um espaço de repetição, um duplo que possibilita perseguir a palavra e, do murmúrio da morte que a condena, liberar um jorro; um manancial de novas palavras.

Dessa relação entre linguagem e a morte; relação que permite, por meio de uma dobra, o estabelecimento de um espaço virtual de criação; relação que, por meio desse reflexo, avançaria contra à morte visando, pois, afastá-la, Foucault sugere uma modificação de *status*. Em suas palavras, a partir do final do século XVIII, a linguagem, como se capitulasse, deixa de se valer de seu poder para manter a morte afastada; deixa de se direcionar *contra a morte* para acompanhá-la *pari passu*, como uma *fiel inimiga* que não deixa de estar atenta às suas insinuações e a todos seus movimentos, perseguindo-a, pois, a partir da fina, e inquebrável, linha que as separa. “Escrever, hoje, está infinitamente próximo de sua origem. Isto é, desse ruído inquietante que no fundo da linguagem anuncia, logo que se abre um pouco o ouvido, aquilo contra o que se resguarda e ao mesmo tempo a quem nos endereçamos”³⁶⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 52).

Daí, então, algumas consequências. Nas palavras de Foucault, cabe à escrita de Sade e aos romances de terror ocuparem uma posição privilegiada no que tange à essa nova relação. Afinal, eles são as responsáveis por fazer da narrativa um exercício onde a linguagem, mais do

³⁶¹ « Peut-être y a-t-il dans la parole une appartenance essentielle entre la morte, la poursuite illimitée et la représentation du langage par lui-même. [...] Ce n'est pas depuis qu'on a inventé l'écriture que le langage prétend se poursuivre à l'infini ; mais ce n'est pas non parce qu'il ne voulait pas mourir qu'il a décidé un jour de prendre corps dans des signes visibles et ineffaçables » (FOUCAULT, 2001a, p. 279-280).

³⁶² « [...] pli originaire. » (FOUCAULT, 2001a, p. 280).

³⁶³ “Escrever, para a cultura ocidental, seria inicialmente se colocar no espaço virtual da auto-representação e do redobramento; a escrita significando não a coisa, mas a palavra, a obra de linguagem não faria outra coisa além de avançar mais profundamente na impalpável densidade do espelho, suscitar o duplo deste duplo que já é a escrita [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 49). – « Écrire, pour la culture occidentale, ce serait d'entrée de jeu de se placer dans l'espace virtuel de l'autoreprésentation et du redoublement ; l'écriture signifiant non la chose, mais la parole l'œuvre de langage ne ferait rien d'autre qu'avancer plus profondément dans cette impalpable épaisseur du miroir, susciter le double de ce double qu'est déjà l'écriture [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 280).

³⁶⁴ « Écrire, de nos jours, s'est infiniment rapproché de sa source. C'est-à-dire de ce bruit inquiétant qui, au fond du langage, annonce, dès qu'on tend un peu l'oreille, contre quoi on s'abrite et à quoi en même temps on s'adresse » (FOUCAULT, 2001a, p. 283).

que recuar, flerta constantemente com o limite da morte; são eles, pois, que visam, por meio da desmesura, êxtase, violência etc. a uma exaustão de tudo aquilo que, na linguagem, já foi dito, lançando-a em direção ao limite extremo daquilo que ainda se pode pensar e dizer. Nos exemplos que utiliza, Foucault fala em uma calcinação da linguagem³⁶⁵: para lançá-la em direção ao limite, ao extremo, é preciso, pois, inflamá-la ao ponto de uma exaustão, de modo que, com isso, o espaço virtual onde ela se instala, como tentativa de se esquivar da morte, possa ser confiscado, fazendo que seu sentido e seu ser sejam subtraídos pela força de uma contestação. Repetida e queimada, volatilizando os elementos que, outrora, eram usados como subterfúgios em relação à iminência do infortúnio, o espaço aberto pela linguagem toma agora a forma de um excesso que, contudo, não deixa de se multiplicar em relação a si mesma e ao limite; afinal, o mesmo excesso e desmesura levariam a uma perda de sua densidade.

Sade e os romances de terror introduzem na obra de linguagem um desequilíbrio essencial: eles a lançam na necessidade de estar sempre em excesso e em falta. Em excesso, porque a linguagem não pode mais evitar ai de se multiplicar por si mesma – como atingida por uma doença interna de proliferação: ela está sempre em relação a si mesma mas além do limite: não fala senão em suplência a partir de um desnível tal que a linguagem da qual ela se separa e recobre aparece ela própria como inútil, a mais, e boa justamente para ser riscada; mas, por este mesmo desnível, alivia-se por sua vez de todo o peso ontológico: nesse ponto ela é excessiva e de tão pouca densidade que está destinada a se prolongar ao infinito sem adquirir jamais o peso que a imobilizaria. Mas isso também não quer dizer que ela cometeu um erro, que foi atingida pela ferida do duplo? Que ele conteste a linguagem para reproduzi-la no espaço virtual (na transgressão do real) do espelho, e para abrir neste um novo espelho e um outro ainda, sempre ao infinito? Infinito atual da miragem que constitui, em sua vacuidade, a espessura da obra – esta ausência no interior da obra de onde esta, paradoxalmente, se ergue³⁶⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 57).

³⁶⁵ “A maravilhosa cosmologia negativa de Saint-Fond, os castigos que a reduz ao silêncio, Clairwil jogada no vulcão e a apoteose sem palavra de Juliette marcam os momentos da *calcinação de toda linguagem*” (FOUCAULT, 2009, p. 54, *itálicos nossos*). – « La merveilleuse cosmologie négative de Saint-Fond, le châtimeut qui la réduit au silence, Clairwil jetée au volcan et l’apothéose sans mor de Juliette marquent les moments de cette *calcination de tour langage*. » (FOUCAULT, 2001a, p. 285).

³⁶⁶ « Sade et les romans de terreur introduisent dans l’œuvre de langage un déséquilibre essentiel : ils la jettent dans la nécessité d’être toujours en excès et en défaut. En excès, puisque le langage ne peut plus éviter de s’y multiplier par lui-même – comme atteint par une maladie interne de prolifération ; il est toujours par rapport à lui-même au-delà de la limite ; il ne parle qu’en supplément à partir d’un décalage tel que le langage dont il se sépara et qu’il recouvre apparaît lui-même comme inutile, de trop, et bon tout juste à être rayé ; mais par ce même décalage, il s’allège à son tour de toute pesanteur ontologique ; el est à ce point excessif et de su peu de densité qu’il est voué à se prolonger à l’infini sans acquérir jamais la lourder qui l’immobiliserait. Mais n’est-ce pas dire aussi bien qu’il est en défaut, ou plutôt qu’il est atteint par la blessure du double ? Qu’il conteste le langage pour le reproduire dans l’espace virtuel (dans la transgression réelle) du miroir, et pour ouvrir en celui-ci un nouveau miroir et un autre encore toujours à l’infini ? Infini actuel du mirage qui constitue, en sa vanité, l’épaisseur de l’œuvre – cette absence à l’intérieur de l’œuvre d’où celle-ci, paradoxalement, se dresse » (FOUCAULT, 2001a, p. 287-288).

A relação com o limite e a morte, em suma, ocorre menos por uma tentativa de tergiversação, onde a repetição se dá em um espaço virtual que os evita e os afasta, promovendo, assim, por meio da escrita, uma *continuidade*, do que por uma intensificação desse mesmo limite, de modo que, ao transpô-lo, a partir do excesso e desmesura de uma linguagem próxima à morte, é a possibilidade de abertura de inúmeros – e novos – outros espaços de repetição que é liberada.

Ainda que, nesse ensaio de 1963, Foucault não se valha diretamente de tais termos, talvez possamos inferir, a partir daí, dois diferentes modelos de relação entre a linguagem, a morte e o espaço: um contínuo, que faz da escrita uma prática de afastamento em relação à morte e, desse modo, visa narrar para detê-la – ou atrasá-la – buscando, com isso, uma perpetuação, ou imortalidade; e outro descontínuo, onde a escrita busca, andando ao seu lado, domar³⁶⁷ o limite atinente à morte, reinserido o seu espaço de repetição após saturá-lo e transgredi-lo – o que implica, também, em criar condições de reinseri-lo, afinal, não há maneiras de conjurar o perecimento por completo.

Portanto, é jogando constantemente com esse limite atinente à nossa própria finitude que o estabelecimento de um espaço propriamente humano, possível por meio de uma astúcia da linguagem, é tornado possível. Ainda no ano de 1963, no artigo *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], publicado no periódico *Critique*, é possível encontrar uma arregimentação do argumento em torno do estabelecimento desse referido espaço da linguagem. É preciso não perder de vista que o artigo em questão se envolve em um debate bem localizado, e que pode ser compreendido a partir de um contexto intelectual marcado pela presença de uma *avant-garde* que, ao longo das décadas de 1950 e 1960, se ocupou com uma modificação das maneiras pelas quais a literatura e a crítica literária eram, até então, compreendidas (ERIBON, 1991). Como sublinham Gabriela Jaquet e Norman Madarasz (2020), se tomado por uma ótica conduzida pelas reflexões de Foucault, tratar-se-ia, justamente, de um movimento onde a linguagem, entendida em sua descontinuidade e fragmentariedade própria, era levada às últimas consequências. Isso porque, o grupo de intelectuais reunidos em periódicos como *Critique* e *Tel Quel*, e, em dado momento, sob a alcunha *Nouveau Roman*, tratavam de se desvincular de uma ótica psicologizante, priorizando, assim, uma abordagem voltada, prioritariamente, à

³⁶⁷ “É preciso falar sem cessar, por tanto tempo e tão forte quanto esse ruído infinito e ensurdecedor – por mais tempo e mais forte para que, misturando sua voz a ele, se consiga se não fazê-lo calar, domá-lo, pelo menos modular sua inutilidade nesse murmúrio sem fim que se chama literatura. Após esse momento, não é mais possível uma obra cujo sentido seria se fechar em si mesma para que fale somente de sua glória” (FOUCAULT, 2009, p. 52). – « Il faut parler sans cesse, aussi longtemps et aussi fort que ce bruit indéfini et assourdissant – plus longtemps et plus fort pour qu'en mêlant sa voix à lui on parvienne sino à le faire taire, sinon à le maîtriser, du moins à modular son inutilité en ce murmure sans terme qu'on appelle littérature. Depuis ce moment, une œuvre n'est plus possible dont le sens serait de se refermer sur elle-même pour que seule parle sa gloire » (FOUCAULT, 2001a, p. 283).

lógica e funcionalidade produzidas pelo texto literário na dinâmica interna que o organizava enquanto um sistema de signos interior à obra e sem que, para tanto, eles fossem remetidos à uma unidade de sentido assentada sobre algum fundamento ou estrutura transcendental. Tal postura implica, ainda, certa perspectiva acerca da escrita que, por sua vez, permitiria, na esteira das reflexões de Nietzsche destacadas anteriormente, um questionamento acerca da suposta separação estanque que haveria entre linguagem e pensamento; como explicam Jaquet e Madarasz (2020), a partir das reflexões de Roland Barthes em *Le degré zero de l'écriture*:

“A escrita não é, de forma alguma, um *instrumento*, de comunicação, ela não é uma via aberta por onde somente passaria uma *intenção* da linguagem”. É a partir desse ‘caráter *intransitivo* da escrita’, como Foucault designaria em 1970, que uma separação entre pensamento e linguagem também poderia ser questionada: a linguagem exige um regime ontológico próprio, pois é irreduzível a todas as outras instâncias (econômicas, religiosas, sociais, etc.). A *experiência* não existiria de uma forma ‘originária’ e fora de um ‘falar’ ou de um ‘nomear’. A **distância** será, então, ‘a metáfora profunda sobre a qual se repousa toda a linguagem em seu caminho para o pensamento’ estabelecendo precisamente a conexão entre esses dois termos³⁶⁸ (p. 5, *itálicos da autora*, **negritos nossos**, tradução nossa).

Mas é importante destacar que, na medida em que desenvolve um discurso crítico a respeito do lugar da literatura e a função que, por meio dela, é exercida pela própria linguagem, Foucault, participando de todo esse referido debate, mobiliza também um conjunto de relações de espectro amplo e que, por sua vez, não deixam de ser úteis para pensar a dinâmica de seu pensamento histórico em sua relação com a linguagem e o espaço.

O ponto de partida, e uma das referências centrais de *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], são os trabalhos de Alain Robbe-Grillet, e, mais precisamente, a maneira como sua escrita constitui uma *condição de existência* para determinada forma da linguagem e, por conseguinte, uma encruzilhada por onde *passam* outros escritores³⁶⁹. A partir

³⁶⁸ « L'écriture n'est pas nullement un *instrument* de communication, elle n'est pas une voie ouverte par où passerait seulement une *intention* de langage ». C'est à partir de ce « caractère *intransitif* de l'écriture », comme le désignera Foucault en 1970, qu'une séparation entre *pensée* et *langage* a pu être également questionnée : le langage demande son propre régime ontologique puisqu'il est irréductible à toutes les autres instances (économique, religieuse, sociale, etc.). *L'expérience* n'existerait pas de façon « originare » et en dehors d'un « parler » ou d'un « nommer ». La *distance* sera alors « la profonde métaphore sur quoi repose tout langage en chemin vers la pensée » en établissant précisément la connexion entre ces deux termes (JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 5, *itálicos da autora*).

³⁶⁹ Precisamente, dos trabalhos *Les Images*, de Jean-Louis Baudry; *Paysages en deux: les lignes de la prose*, de Marcelin Pleynet; *L'intermédiaire*, de Philippe. Nas palavras de Foucault: “Diz-se: há em Sollers (ou em Thibaudeau etc.) figuras, uma linguagem e um estilo, temas descritivos que são imitados ou emprestados de Robbe-Grillet. Eu diria de preferência: há neles, tecidos na trama de suas palavras e presentes sob seus olhos, objetos que só devem sua existência e possibilidade de existência a Robbe-Grillet” (FOUCAULT, 2009, p. 60). – « On dit: il y a chez Sollers (ou chez Thibaudeau, etc.) des figures, un langage et un style, des thèmes descriptifs qui son imités de ou empruntés à Robbe-Grillet. Je dirais plus volontiers: il y a chez eux, tissés dans la de leurs et présents sous

daí, então, Foucault afirma a possibilidade de uma *articulação discursiva*³⁷⁰, onde, mais do que figuras homogêneas, se pretende localizar isomorfismos que, por sua vez, não deixam de possuir também, em suas repetições, variações e diferenças específicas: “[...] tais isomorfismos não são ‘visões do mundo’, são dobras interiores à linguagem: as palavras pronunciadas, as frases escritas passam por eles, mesmo que eles apresentem rugas particulares”³⁷¹ (FOUCAULT, 2009, p. 61). Como visto, é o termo *dobra (pli)* que mais uma vez é mobilizado para se pensar nesse jogo que, vale ressaltar, mais do que remeter à vontade de um sujeito, concerne à própria linguagem; o que demanda, por sua vez, uma abordagem crítica centrada no conjunto de relações que estabelecidas nos limites de sua imanência, isto é, sem apelar para nexos explicativos que recorram a uma relação dialética e a uma predominância de um dos termos que constituem o binômio sujeito-objeto. A questão, antes, é contornar esse dualismo ao qual a linguagem, ora ou outra, via-se submetida a um dos termos.

Para tanto, há, certamente, o estabelecimento de um espaço de conjunto que, no entanto, como as próprias análises dos textos mobilizados por Foucault apontam, está longe de ser definitivamente acabada, com contornos definitivos, ou, ainda, com relações funcionais que, entre si, deem conta do estabelecimento de uma totalidade fechada e absoluta. Como Foucault destaca acerca da composição de *Le Parc*, de Sollers: “tudo parece natural, exceto o conjunto”³⁷² (FOUCAULT, 2009, p. 63). A imagem do parque, nesse sentido, é lapidar; ela aponta para a composição de um lugar belo, pitoresco, cuja constituição, no entanto, diz respeito à formação de uma paisagem marcada pela heterogeneidade de elementos que, para compô-la, foram deslocados de seus lugares de origem: “parque, espelho dos volumes incompatíveis. Espelho, porque sutil onde árvores distantes se entrecruzam”³⁷³ (ibid., loc. cit.). Se o intuito de Foucault é buscar por intermédio das palavras compreender aquilo que as articula em um campo de imanência – nem aquém e nem além daquilo que manifestam em sua espessura, portanto –, todo um conjunto de noções que aludem a um espaço fixo, plano e, por conseguinte, que mobilizam uma forma de inteligibilidade calcada em um fundamento transcendental - isto é, em uma estrutura formal já estabelecida e, de antemão, condicionando a articulação das palavras em

leurs yuex, des objets qui ne doivent leur existence et leurs possibilités d’existence qu’à Robbe-Grillet » (FOUCAULT, 2001a, p. 301).

³⁷⁰ “Talvez haja aí, de uma obra a outra, a imagem não de uma mutação, não de um desenvolvimento, mas de uma articulação discursiva [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 61). – « Il y a peut-être là, d’une œuvre à l’autre, l’image, non d’une mutation, non d’un développement, mais d’une articulation discursive [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 301).

³⁷¹ « [...] tels isomorphismes, ce ne sont pas des ‘visions du monde’, ce sont de plis intérieurs au langage ; les mots prononcés, les phrases écrites passent par eux, même s’ils ajoutent des rides singulières » (FOUCAULT, 2001a, p. 301-302).

³⁷² « [...] tout paraît naturel excepté l’assemblage [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 302).

³⁷³ « [...] parc, miroir des volumes incompatibles. Miroir, parc subtil où les arbres distants s’entrecroisent » (FOUCAULT, 2001a, p. 303).

conceitos do entendimento –, são descartadas e substituídas pela noção de rede (*réseau*), cuja tecitura somente vêm à tona quando seus fios são efetivamente mobilizados e entrecruzados. Diferentemente da noção de estrutura, por exemplo, que remete a um alicerce imóvel no que tange a um determinado conjunto de relações de elementos que, entre si, se dispõem de uma maneira funcional e a partir de uma redução do objeto à sua forma³⁷⁴, a rede visa dar conta de um conjunto de singularidades heterogêneas em constante relação e recomposição. Robbe-Grillet, desse modo, seria tão-só um catalizador para o estabelecimento de um conjunto de relações: a princípio, aos demais autores que diante dele se posicionam, um labirinto³⁷⁵; na medida em que constitui-se enquanto motivo para o desdobramento de toda uma rede de relações visíveis e nomeáveis, elaborada a partir de distâncias, diferenças e simultaneidades, o labirinto se transmuta: para o estabelecimento do trabalho crítico de encontrar, senão, forjar, a trama dessa rede, faz-se enquanto *fio*.

Essa rede, mesmo que a história faça aparecerem sucessivamente seus trajetos, cruzamentos e nós, pode e deve ser percorrida pela crítica segundo um movimento reversível (essa reversão modifica certas propriedades; mas ela não contesta a existência da rede, por ser justamente uma de suas leis fundamentais); e se a crítica tem um papel, quero dizer, se a linguagem necessariamente secundária da crítica pode deixar de ser uma linguagem derivada, aleatória e fatalmente dominada pela obra, se ela pode ser ao mesmo tempo secundária e fundamental, é na medida em que ela faz chegar pela

³⁷⁴ Como mostram Jaquet e Madarasz (2020), essa seria justamente uma das críticas que, por meio da apreciação de Robbe-Grillet, Foucault desfere a tal autor e, concomitantemente, ao chamado estruturalismo: “Tratava-se de uma superação da dialética que a análise estrutural não teria conseguido porque ela teria privilegiado o objeto e, com ele, a atribuição fixa da ‘diferença’: o conteúdo era submetido ao império da forma. O escrito [Robbe-Grillet,] teria transferido para o objeto o que tinha sido liberado do ‘velho’ sujeito fundador; no desejo de despsicologizar, o estruturalismo teria simplesmente substituído as noções tradicionais pelos determinismos de certos termos, como o sistema, a diferencia, os signos, etc. Mas reconhecemos a crítica, várias vezes endereçada à noção de *estrutura*: se a lacuna criada para contornar a localização do sujeito se tornar *presente* novamente, a metafísica reprimida retorna, e a estrutura seria apenas um outro nome para o antigo fundamento” (JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 13, *itálicos da autora*, tradução nossa). – « Il s’agissait d’un dépassement de la dialectique que l’analyse structurale n’aurait pas accompli parce qu’elle aurait privilégié l’objet et, avec lui, l’assignation figée de la ‘différence’ : le contenu *était* soumis à l’empire de la forme. [...] L’écrivain [Robbe-Grillet,] aurait transféré à l’objet ce qui avait été libéré du côté du ‘vieux’ sujet fondateur; dans l’envie de dépsychologiser, le structuralisme aurait tout simplement substitué les notions traditionnelles par les déterminismes de certains termes, comme le système, la différence, les signes, etc. Mais on reconnaît la critique, elle est adressée plusieurs fois à la notion de *structure* : si la lacune créée pour contourner l’emplacement du sujet redevient *présence*, la métaphysique refoulée fait retour, et la structure ne serait qu’un autre nom pour l’ancien fondement » (JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 13, *itálicos da autora*).

³⁷⁵ “Aos escritos res de *Tel Quel* (a existência dessa revista mudou alguma coisa no campo no qual se fala, mas o quê?) costuma-se opor (colocar na frente e diante deles) Robbe-Grillet: talvez não para lhes fazer uma crítica ou mostrar um descomedimento, mas para sugerir que nessa linguagem soberana, tão obsedante, mais de um, que pensava poder escapar, encontrou seu labirinto; nesse pai, uma armadilha na qual ele permanece cativo, cativado” (FOUCAULT, 2009, p. 60). – « Aux écrivains de *Tel quel* (l’existence de cette revue a changé quelque chose dans la région où on parle, mais quoi ?), on a l’habitude d’objecter (de mettre en avant et avant eux) Robbe-Grillet : non peut-être pour leur faire un reproche ou montrer une démesure, mais pour suggérer qu’en ce langage souverain, si obsédant, plus d’un, qui pensait pouvoir échapper, a trouvé son labyrinthe ; en ce père, un piège où il demeure captif, captivé » (FOUCAULT, 2001a, p. 300).

primeira vez até as palavras essa rede de obras que é para cada uma delas seu próprio mutismo³⁷⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 66)

A despeito das diferenças – de lugar de debate, de desígnios e de suporte – tais considerações forjam uma confluência entre crítica e história: a rede não diz respeito a uma estrutura imóvel, isto é, a uma condição de possibilidade formal e estática, mas, antes, a um conjunto de relações discursivas que, dada a heterogeneidade dos elementos que a constitui, está em constante mobilidade e atualização. Em *Naissance de la clinique* [*O nascimento da clínica*] (2018) que, como sabemos, também é publicado no ano de 1963, encontramos uma asserção semelhante à supracitada, construída, contudo, sob a referência dos personagens conceituais Kant e Nietzsche:

para Kant, a possibilidade e a necessidade de uma crítica estavam ligadas, através de certos conteúdos científicos, ao fato de que existe conhecimento. Em nossos dias, elas estão vinculadas – Nietzsche, o filólogo, é testemunha – ao fato de que existe linguagem e de que, nas inúmeras palavras pronunciadas pelos homens – sejam elas racionais ou insensatas, demonstrativas ou poéticas – um sentido que domina tomou corpo, conduz nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, nossa tomada de consciência, para vir à luz e pôr-se a falar. Estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito³⁷⁷ (p. XIV – XV).

Para dar sustentação a esse trabalho crítico voltado a singularidades, que se conectam formando uma rede ou um solo histórico comum, mas também provisório, Foucault, nos dois artigos de 1963 aqui mobilizados, alude à criação de um espaço onde as semelhanças não são fruto de um mero índice de identidade, que se perfilaria à sombra do Mesmo; trata-se, antes, de uma composição que diz respeito a um espaço onde aquilo que se repete são as correlações possíveis por entre as diferenças, de modo que, assim, não há um interesse somente em direção àquilo que aproxima como também às conexões possíveis de (co)dependência estabelecidas

³⁷⁶ « Ce réseau, même si l'histoire en fait apparaître successivement les trajets, les croisements et les nœuds, peut et doit être parcouru par la critique selon un mouvement réversible (cette réversion change certaines propriétés ; mais elle ne conteste pas l'existence du réseau, puisque justement elle en est une des lois fondamentales) ; et si la critique a un rôle, je veux dire si le langage nécessairement second de la critique peut cesser d'être un langage dérivé, aléatoire et fatalement emporté par l'œuvre, s'il peut être à la fois second et fondamental, c'est dans la mesure où il fait venir pour la première fois jusqu'aux mots ce réseau des œuvres qui est bien pour chacune d'elles son propre mutisme » (FOUCAULT, 2001a, p. 306).

³⁷⁷ « Pour Kant, la possibilité d'une critique et sa nécessité étaient liées, à travers certains contenus scientifiques, au fait qu'il y a de la connaissance. Elles sont liées de nos jours – et Nietzsche philologue en témoigne – au fait qu'il y a du langage et que, dans les paroles sans nombre prononcées par les hommes – qu'elles soient raisonnables ou insensées, démonstratives ou poétiques – un sens a pris corps qui nous surplombe, conduit notre aveuglement, mais attend dans l'obscurité notre prise de conscience pour venir à jour et se mettre à parler. Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur les discours, à la tâche d'entendre ce qui a été déjà dit » (FOUCAULT, 2015a, p. 680).

entre elementos que, sob o recorte de um mesmo espaço – histórico, cumpre insistir – possam se encontrar (equi)distantes. Trata-se, portanto, de um olhar conduzido pela – mas também em direção a – ideia de *isomorfismo*. Desse modo, em *Naissance de la clinique* [*O nascimento da clínica*], onde Foucault, de saída, anuncia se tratar de um estudo dedicado *ao espaço, à linguagem e à morte*³⁷⁸, é possível encontrar a seguinte asserção:

assim compreendida, a analogia não é mais uma semelhança de parentesco mais ou menos próxima e que desaparece na medida em que nos afastamos da identidade essencial; é um isomorfismo de relações entre elementos; diz respeito a um sistema de relações e de ações recíprocas, a um funcionamento ou uma disfunção³⁷⁹ (FOUCAULT, 2018, p. 109).

Já em *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*] temos:

parece-me que as possibilidades da linguagem em uma época dada não são tão numerosas que não se possam encontrar isomorfismos (portanto, possibilidades de ler vários textos em profundidade) e que não se deve deixar o quadro aberto para outros que ainda não escreveram ou outros que ainda não foram lidos³⁸⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 61).

Quanto à essa noção de isomorfismo³⁸¹, gostaria de destacar novamente o trabalho de Jaquet e Madarasz uma vez que, graça às suas considerações bem como às fontes inéditas mobilizadas, torna-se possível iluminar a compreensão do isomorfismo em Foucault enquanto um *motor de comparação*; isto é, menos como um *fato* do que como um *princípio* heurístico, uma ferramenta epistemológica voltada à condução da ordem sistemática à qual o estudo crítico

³⁷⁸ A saber: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar” (FOUCAULT, 2004, p. VII). – « Il est question dans ce livre de l’espace, du langage et de la mort ; il est question du regard » (FOUCAULT, 2015a, p. 673).

³⁷⁹ « Ainsi comprise, l’analogie n’est plus une ressemblance de parenté plus ou moins proche et s’effaçant à mesure qu’on s’éloigne de l’identité essentielle ; c’est un isomorphisme de rapports entre des éléments : elle porte sur un système de relations et d’actions réciproques, sur un fonctionnement ou un dysfonctionnement » (FOUCAULT, 2015a, p. 787).

³⁸⁰ « Il me semble pourtant que les possibilités du langage à une époque donnée ne sont pas si nombreuses qu’on ne puisse trouver des isomorphismes (donc des possibilités de lire plusieurs textes en abîme) et qu’on ne doive en laisser le tableau ouvert pour d’autres qui n’ont pas encore écrit ou d’autres qu’on n’a pas encore lus » (FOUCAULT, 2001a, p. 301).

³⁸¹ É o caso de sublinhar, ainda, as considerações que Foucault desdobra em 1967 na entrevista *Sur les façons d’écrire l’histoire* [*Sobre as maneiras de escrever a história*] que, por sua vez, ajudam na compreensão da noção de isomorfismo e de como ele se vincula a determinada configuração histórica: “[...] demonstrar que os discursos científicos de uma época decorrem de um modelo teórico comum não quer dizer que eles escapem à história e flutuem no ar como desencarnados e isolados, mas que não será possível fazer sua história, a análise do funcionamento, do papel desse saber, das condições que lhes são impostas, da maneira pela qual ele se enraíza na sociedade, sem levar em conta a força e a consistência desses isomorfismos” (FOUCAULT, 2000a, p. 68). – « [...] démontrer que les discours scientifiques d’une époque relèvent d’un modèle théorique commun ne veut pas dire qu’ils échappent à l’histoire et flottent en l’air comme désincarnés et solitaires, mais qu’on ne pourra faire l’histoire, l’analyse du fonctionnement, du rôle de ce savoir, des conditions qui lui sont faites, de la manière dont il s’enracine dans la société, sans tenir compte de la force et de la consistance de ces isomorphismes » (FOUCAULT, 2001a, p. 619).

deverá fazer emergir (JAQUET e MADARASZ, 2020). Ademais, seguindo ainda a trilha aberta pelo referido trabalho, é possível entender, também, que, na medida em que o isomorfismo aponta para um espaço de diferenças, de singularidades, ele solapa quaisquer pretensões de estabelecimento de uma oposição estanque entre estrutura e acontecimento:

A estrutura não se opõe ao acontecimento justamente porque ela não é composta de elementos fixos, mas de atualizações permanentes. [...] Como no método comparativo, cabe à lei teórica (a estrutura) incluir sua própria variação, a mudança (multi-causal) torna-se visível apenas a partir do sistema que a organiza – *é a estrutura que torna possível identificar o acontecimento*³⁸² (JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 10, *itálicos da autora*, tradução nossa).

Tais considerações têm como anteparo a seguinte citação, oriunda de escritos inéditos de Foucault³⁸³ que, graças a intermediação do trabalho de Jaquet e Madarasz, podemos ter acesso a alguns importantes trechos:

a arbitrariedade do corte. *A princípio, em qualquer ponto da cadeia temporal, um corte pode ser estabelecido*: e uma certa correspondência se descobrirá entre diferentes linhas [...]. Isso significa que o isomorfismo não é um fato, um acontecimento secreto sobre o qual poderíamos cair, ou não se poderia descobrir. O isomorfismo é um princípio geral das formações culturais: ele será encontrado por todos os lugares [...] mais ou menos fáceis de reparar, assinalável a qual ou tal nível. Mas isso não quer dizer que o acontecimento desaparece em função da estrutura: poderíamos dizer, e talvez seja melhor, que tudo a cada instante é, por direito, e por estruturação, um acontecimento. Trata-se de uma percepção indefinidamente acontecimental³⁸⁴ (FOUCAULT apud JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 10, *itálicos nossos*).

Ao reproduzir esse excerto aqui, gostaria de enfatizar outro ponto, no entanto. Trata-se de deslocar o olhar para aquilo que Foucault diz a respeito do estabelecimento de um *corte arbitrário na corrente temporal*. A descontinuidade, assim, ressurge, como um método e uma

³⁸² « La structure ne s’oppose pas à l’événement justement parce qu’elle se compose non pas d’éléments fixes mais d’actualisations permanentes. [...] Comme dans la méthode comparative, c’est à la loi théorique (la structure) de comporter sa propre variation, le changement (multi-causal) se rend visible seulement à partir du système qui l’organise – *c’est la structure qui rend possible le repérage de l’événement* » (JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 10, *itálicos da autora*).

³⁸³ A saber: FOUCAULT, Michel. *Le journal intellectuel*, Département de Manuscrits de la BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte XCI et XCII.

³⁸⁴ « [...] l’arbitraire de la coupure. *En principe en tout point de la chaîne temporelle on peut établir une coupure* : et une certaine correspondance se découvrira entre les différentes lignes [...]. Ce qui revient à dire que l’isomorphisme n’est pas un fait, un événement secret sur lequel on pourrait tomber, ou qu’on pourrait aussi bien ne pas découvrir. L’isomorphisme est un principe général des formations culturelles : on le trouvera partout [...] plus ou moins facile à repérer, assignable à tel ou tel niveau. Mais cela ne veut pas dire que l’événement disparaît au profit de la structure : on pourrait aussi bien dire, et mieux peut-être, que tout à chaque instant est, de droit, et par structuration, un événement. Il s’agit d’une perception indéfiniment événementielle » (FOUCAULT apud JAQUET e MADARASZ, 2020, p. 10, *itálicos nossos*).

escolha; uma forma de posicionamento em relação a um tecido histórico que se pretende homogêneo e ao qual se busca fraturar; nos limites estabelecidos por tais cisões, ou ainda, no espaço entrecortado por elas, torna-se possível o estabelecimento de um conjunto de correspondências entre as diferenças e, por sua vez, a busca pela trama que as dispõe e as conecta em rede. Corte sagital³⁸⁵, o estabelecimento da descontinuidade permite o isolamento de uma região a ser explorada e, com isso, uma vez delimitado os isomorfismos que a definem, pode-se projetá-la em função de uma articulação discursiva que, por sua vez, receberá o *status* de profundidade. Trata-se de um *status* já que o *fundo* é singular, histórico e móvel, não ocupa, pois, a função de um fundamento transcendental, sequer encontra-se alhures às relações de imanência dadas na superfície do campo isolado, mas, contudo, somente sobressai aos olhos na medida em que, a partir da região isolada, seja possível uma mudança de perspectiva – do olhar que a recorta e, conseqüentemente, a coteja. Como destaca Sardinha (2011a), “de acordo com essa concepção, a arqueologia não se ocupa da profundidade diretamente, mas indiretamente, ao tomar como objetos seus efeitos, tornados visíveis”³⁸⁶ (p. 35, tradução nossa).

Articulada inicialmente em função de um princípio heurístico, a descontinuidade irá se deslocar. Uma vez isolada a área em relação a qual o olhar – e o trabalho – crítico irá incidir, observar-se-á, então, as diversas (dis)junturas possíveis entre cada distinto solo comum e histórico de articulação entre discursos; e, ademais, será possível delimitar, também, que, entre tais conjuntos, existem dinâmicas particulares que, por sua vez, não permitem que um seja a outro remetido no termo de uma continuidade. Em suma, de *método heurístico* a descontinuidade torna-se, então, o *resultado do trabalho crítico-descritivo* e o *conceito* que ele incessantemente (re)elabora junto com a singularidade histórica de um determinado espaço forjado pela análise.

Essa tônica, voltada ao estabelecimento de uma relação entre história e crítica, linguagem e espaço, possui amplo espectro junto às reflexões de Foucault da década de 1960. Ainda que grande parte dessas reflexões estejam envoltas em um conjunto de escritos vinculados aos debates oriundos dos periódicos *Tel Quel* e *Critique* bem como a todas as

³⁸⁵ Quanto a isso, é o caso de destacar, também, as considerações de Russell West-Pavlov (2009): “A estratégia de Foucault era colocar parênteses em torno do pensamento – tanto literalmente como figurativamente. Colocar entre parênteses o pensamento era enquadrá-lo, mas também relativizá-lo, e assim colocá-lo de lado de modo a considerá-lo sob uma perspectiva diferente. Seu instrumento para colocar entre parênteses era a noção de limite” (p. 121, tradução nossa). – “Foucault’s strategy was to place brackets around thought – both literally and figuratively. To bracket thought was to frame it but also relativize it, and thus to set it to one side so as to regard it from a different perspective. His bracketing instrument was the notion of the limit” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 121).

³⁸⁶ « [...] d’après cette conception, l’archéologie s’occupe de la profondeur non pas directement, mais indirectement, en prenant pour objets ses effets, devenus visibles [...] » (SARDINHA, 2011a, p. 35).

discussões acerca do *Nouveau Roman* e do chamado estruturalismo, é possível, sem reduzir a complexidade de todas essas relações, haurir aqui um eixo em comum: a preocupação em estabelecer um domínio ontológico irreduzível para a linguagem (JAQUET e MADARASZ, 2020). Quanto a isso, bem sabemos que toda essa trajetória terá como seu corolário as considerações desenvolvidas em 1966 em *Les mots et les choses* [As palavras as coisas], onde a autonomização do domínio da linguagem estará vinculada a um diagnóstico acerca do espaço atinente à ordem do Saber na modernidade que, por sua vez, não deixa de salientar o papel da literatura em todo esse processo³⁸⁷. Nesse sentido, como destaca Russell West-Pavlov (2009), em *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze* (2009):

O espaço como uma estrutura que produz um novo paradigma do conhecimento estava em ação não somente na época clássica, no ambiente local da ciência do século XVII, descrita por *Les mots et les choses*, mas também no próprio livro. A razão pela qual *Naissance de la clinique* ou *Les mots et les choses* estavam tão repletas de metáforas espaciais também estava mais próxima – no contexto do pós-guerra da própria reflexão altamente inovadora de Foucault. Significativamente, o papel do espaço na “elaboração do conhecimento para produzir ciência” já é maciçamente evidente no pensamento de Foucault durante toda a década de 1960³⁸⁸ (p. 116, tradução nossa).

³⁸⁷ Como podemos ler em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]: “Crê-se atingir a essência mesma da literatura, interrogando-a não mais ao nível do que ela diz, mas na sua forma significante: fazendo-o, permanece-se no estatuto clássico da linguagem. Na idade moderna, a literatura é o que compensa (e não o que confirma) o funcionamento significativo da linguagem. Através dela o ser da linguagem brilha de novo nos limites da cultura ocidental – e em seu coração – pois ele é, desde o século XVI, aquilo que lhe é mais estranho; porém, desde esse mesmo século XVI, ele está no centro do que ela recobriu. Eis porque, cada vez mais, a literatura aparece como o que deve ser pensado; mas também, e pela mesma razão, como o que não poderá em nenhum caso ser pensado a partir de uma teoria da significação. Que a analisemos do lado do significado (o que ela quer dizer, suas ‘ideias’, o que ela promete ou o que exige), quer do lado do significante (com a ajuda de esquemas tomados da linguística ou à psicanálise), pouco importa: isso não passa de um episódio. Tanto num caso como no outro, buscam-na fora do lugar onde, para nossa cultura, ela jamais cessou, desde há um século e meio, de nascer e de se imprimir” (FOUCAULT, 2007, p. 60-61). – « On croit avoir atteint l’essence même de la littérature en ne l’interrogeant plus au niveau de ce qu’elle dit, mais dans sa forme signifiante : ce faisant, on en reste au statut classique du langage. À l’âge moderne, la littérature, c’est ce qui compense (et non ce qui confirme) le fonctionnement significatif du langage. À travers elle, l’être du langage brille à nouveaux aux limites de la culture occidentale – et en son cœur – car il est, depuis le XVI^e siècle, ce qui lui est le plus étranger ; mais depuis ce même XVI^e siècle, il est au centre de ce qu’elle a recouvert. C’est pourquoi de plus en plus la littérature apparaît comme ce qui doit être pensé ; mais aussi bien, et pour la même raison, comme ce qui ne pourra en aucun cas être pensé à partir d’une théorie de la signification. Qu’on l’analyse du côté du signifié (de ce qu’elle veut dire, de ses ‘idées’, de ce qu’elle promet ou de ce à quoi elle engage) ou du côté du signifiant (à l’aide de schémas empruntés à la linguistique ou à la psychanalyse), peu importe : ce n’est là qu’épisode. Dans le cas comme dans l’autre, on la cherche hors du lieu où, pour notre culture, elle n’a cessé, depuis un siècle et demi, de naître et de s’imprimer » (FOUCAULT, 2015a, p. 1091).

³⁸⁸ “Space as a framework producing a new paradigm of knowledge was at work not only in the classical epoch, in the local environment of seventeenth-century science, described by *Les mots et les choses*, but also in the book itself. The reason why *Naissance de la clinique* or *Les mots et les choses* were so replete with spatial metaphors also lay closer to home – in the postwar context of Foucault’s own highly innovative reflection. Significantly, the role of space in “the elaboration of knowledge to produce science” is already massively evident in Foucault’s thinking all through the 1960s” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 116).

No entanto, concentremo-nos ainda nos artigos anteriores a 1966, pois, a partir daí, é possível destacar mais algumas nuances acerca das relações entre linguagem, espaço e história.

Esse é o caso do artigo *Le langage de l'espace* [A linguagem do espaço], de 1964. Publicado periódico *Critique*, tal escrito já alude ao elo entre linguagem e espaço nos termos de uma transformação epocal, ou ainda, uma mudança entre diferentes redes epocais, dobras que, como sabemos, não necessariamente possuem relações de necessidade entre si. Após argumentar quanto ao longínquo vínculo que reestabelecia à escrita um parentesco em relação ao tempo³⁸⁹, em termos muito próximos àquele que a designava como uma tentativa de perpetuação diante do infortúnio, Foucault traça o seguinte diagnostico acerca da atualidade:

O século XX talvez seja a época em que se desençam tais parentelas. O retorno nietzscheano fechou de uma vez por todas a curva da memória platônica, e Joyce tornou a fechar a do relato homérico. O que não nos condena ao espaço como a uma única outra possibilidade, por demasiado tempo negligenciada, mas revela que a linguagem é (ou talvez tenha se tornado) coisa de espaço³⁹⁰ (FOUCAULT, 2011b, p. 36).

Existe nessa reflexão uma ressonância importante com o pensamento de Nietzsche, especificamente naquilo que tange à relação da linguagem com as metáforas³⁹¹. Na medida em que estas últimas seriam as responsáveis por transpor determinadas experiências únicas para esferas completamente distintas daquelas onde elas se dão – de uma excitação nervosa à uma

³⁸⁹ “De sorte que, ao emancipá-lo do relato, de sua ordem linear, do grande jogo sintático da concordância dos tempos, acreditou-se desobrigar o ato de escrever de sua obrigação temporal. [...] Dirigindo-se ou não ao passado, submetendo-se à ordem das cronologias ou aplicando-se a desenlçá-lo, a escrita estava aprisionada em uma curva fundamental, qual seja, a do retorno homérico, mas também a da realização das profecias judias. Alexandria, que é o nosso lugar de nascença, prescrevera esse círculo para toda a linguagem ocidental: escrever era fazer retorno, voltar à origem, reapoderar-se do primeiro momento; era estar de novo na manhã. Disso decorre, até os nossos dias, a função mítica da literatura; disso resulta sua relação com o antigo; daí o privilégio concedido por ela à analogia, assim como a toda as maravilhas da identidade. Disso decorre, sobretudo, uma estrutura de repetição que designava seu ser” (FOUCAULT, 2011b, p. 36). – « Au point qu'en l'affranchissant du récit, de son ordre linéaire, du grand jeu syntaxique de la concordance des temps, on a cru qu'on relevait l'acte d'écrire de sa vieille obédience temporelle. [...] S'adressant ou non au passé, se soumettant à l'ordre des chronologies ou s'appliquant à le dénouer, l'écriture était prise dans une courbe fondamentale qui était celle du retour homérique, mais celle aussi de l'accomplissement des prophéties juives. Alexandrie, qui est notre lieu de naissance, avait prescrit ce cercle à tout le langage occidental : écrire, c'était faire retour, c'était revenir à l'origine, se ressaisir du premier moment ; c'était être de nouveau au matin. De là, la fonction mythique, jusqu'à nous, de la littérature ; de là, son rapport à l'ancien ; de là le privilège qu'elle a accordé à l'analogie, au même, à toutes les merveilles de l'identité. De là, surtout, une structure de répétition qui désignait son être (FOUCAULT, 2001a, p. 435).

³⁹⁰ « Le XXe siècle est peut-être l'époque où se dénouent de telles parentés. Le retour nietzschéen a clos une bonne fois la courbe de la mémoire platonicienne, et Joyce refermé celle du récit homérique. Ce que ne nous condamne pas à l'espace comme à une seule autre possibilité, trop longtemps négligée, mais dévoile que le langage est (ou, peut-être, est devenu) chose d'espace » (FOUCAULT, 2001a, p. 435).

³⁹¹ Tal como enfatiza Viviane Mosé (2005), em *Nietzsche e a grande política da linguagem*: “A linguagem, sustentada na verdade da palavra, é, com isso, feita de ficções mortas, de metáforas que perdem o cunho e valem apenas como metal. São estas metáforas que, no entanto, sustentam a crença em uma identidade originárias das coisas. Mas a linguagem não pode revelar o ser das coisas, não somente porque é um acúmulo de metáforas mortas, mas porque não há ser nas coisas, senão na linguagem” (p. 57).

imagem; da imagem ao som³⁹² -, elas encontrariam junto a marcadores espaciais um campo de inteligibilidade e reencontro com o ser da linguagem *par excellence*³⁹³. Nas palavras de Foucault, “o afastamento, a distância, o intermediário, a dispersão, a fratura, a diferença não são temas da literatura atual; mas aquilo em que a linguagem agora nos é dada e chega até nós: o que faz com que ela fale”³⁹⁴ (FOUCAULT, 2011b, p. 37). A atenção às maneiras pelas quais a linguagem contemporânea se desdobra em função de metáforas espaciais, tal como demonstra as apreciações feitas no artigo de 1964, se deve ao fato de que, a partir daí, seja possível encontrar um contraponto à linearização comum à linguagem clássica em sua relação com o tempo e com o sujeito; desviando-se desse caminho, o que se tem é, justamente, a possibilidade de escansão de um domínio próprio à linguagem, tal como Foucault procura delinear não somente na década de 1960 como também em suas reflexões da década de 1970.

Quanto a isso, atento ao risco de misturar momentos distintos de sua trajetória, mas, mesmo assim, circunscrevendo-se, tão-só, à localização de uma ressonância e uma coerência plausível, penso ser possível fazer um breve salto em direção às considerações feitas por Foucault no debate realizado em 1976 pela revista *Hérodote*, intitulado *Questions à Michel Foucault sur la géographie* [Questões a Michel Foucault sobre a geografia]³⁹⁵ onde ele afirma:

Metaforizar as transformações do discurso por meio de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo da consciência individual, com sua própria temporalidade. Tentar decifrá-lo, ao contrário, através de metáforas espaciais e estratégicas nos permite compreender precisamente os pontos pelos quais os discursos se transformam através de relações de poder³⁹⁶ (FOUCAULT, 2001b, p. 33, tradução nossa).

³⁹² “Transpor uma excitação nervosa, decorrente das impressões da vista, para uma imagem é uma metáfora. Ver é sintetizar esta diversidade de impressões em uma imagem, é criar, através da simplificação, esta imagem. A seguir, transpor uma imagem para um som é dar um salto para uma esfera completamente distinta: segunda metáfora. E fazer corresponder a este som um universo específico de sentido é ainda outra metáfora, que implica identificar coisas que não têm identidade. (MOSÉ, 2005, p. 77).

³⁹³ “E se o espaço, na linguagem de hoje, é a mais obcecante das metamorfoses, não é por ele oferecer, doravante, único recurso; mas é no espaço que a linguagem, de saída, se desdobra, desliza sobre si mesma, determina suas escolhas, delinea suas figuras e suas translações. É nela que ele se transporta, que seu próprio ser se ‘metamorfoseia’ (FOUCAULT, 2011b, p. 36-37). – « Et si l’espace est dans le langage d’aujourd’hui la plus obsédante des métaphores, ce n’est pas qu’il offre désormais le seul recours ; mais c’est dans l’espace que le langage d’entrée de jeu se déploie, glisse sur lui-même, détermine ses choix, dessine ses figures et ses translations. C’est en lui qu’il se transporte, que son être même se ‘métaphorise’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 435).

³⁹⁴ « L’écart, la distance, l’intermédiaire, la dispersion, la fracture, la différence ne sont pas les thèmes de la littérature d’aujourd’hui ; mais ce en quoi le langage maintenant nous est donné et vient jusqu’à nous : ce qui fait qu’il parle » (FOUCAULT, 2001a, 435).

³⁹⁵ O desdobramento de todo esse debate, bem como uma série de análises efetuadas por estudiosos do campo da geografia às relações possíveis de Foucault com essa disciplina, pode ser conferido na coleção *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, editado e organizado por (CRAMPTON e ELDEN, 2007).

³⁹⁶ « Métaphoriser les transformations du discours par le biais d’un vocabulaire temporel conduit nécessairement à l’utilisation du modèle de la conscience individuelle, avec sa temporalité propre. Essayer de le déchiffrer, au contraire, à travers des métaphores spatiales, stratégiques permet de saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment dans, à travers et à partir des rapports de pouvoir » (FOUCAULT, 2001b, p. 33).

Suspendamos, ao menos momentaneamente, a referência às relações de poder que, como sabemos, definitivamente não faziam parte do patoá de Foucault ao longo da década de 1960 e, principalmente, em suas reflexões acerca da literatura. Isso não nos impede, contudo, de considerar válidas, nesse mesmo contexto, aquilo que ele enuncia inicialmente acerca de uma aproximação entre um vocabulário temporal e um modelo de consciência individual. Como uma transversal em sua trajetória, a linguagem do espaço (PRADO, 2018) se adapta às vicissitudes dos diferentes contextos de suas reflexões, o que não implica que esses diferentes momentos não guardem, entre si, vasos comunicantes e pontos de coerência. O desvio em relação ao modelo linear de uma consciência individual que se desdobra como o transcorrer de um tempo por ela organizado, como sabemos, é um deles.

Voltemos ao artigo de 1964. Como a questão nesse momento é de salientar a linguagem a partir de seu próprio domínio, a exclusão de uma referencialidade a uma consciência individual é desenvolvida por meio de outros recursos. A análise que Foucault efetua de textos literários em *Le langage de l'espace* [*A linguagem do espaço*]³⁹⁷ aponta, novamente, para a noção de *dobra* (*pli*) como um recurso atinente à própria linguagem. Nesse caso, a escrita se verteria sobre um novo estatuto: não mais o de perpetuação e prolongamento sobre o sujeito que escreve, mas, antes, da evasão e do apagamento desse mesmo sujeito, para que, a partir de sua evasão, se subleve o espaço que permite a própria linguagem falar.

O que assim impõe sua iminência, mas também e de imediato se desvia, não é a linguagem, mas um sujeito neutro, “ele” (*il*), sem rosto, por meio do qual toda linguagem é possível. Escrever só acontece se o *ele* se retirar para o absoluto da distância; mas escrever se torna possível quando *ele* se faz ameaçador por todo o peso de sua extrema proximidade. [...] De um modo luminoso e absolutamente reservado, esse *ele* diz a medida desmesurada da distância em alerta onde fala a linguagem. A experiência relatada por Laporte como o passado de uma prova é a mesma na qual a linguagem que relata ocorreu; é o **desdobramento** em que a linguagem **redobra** a distância vazia de onde ela nos vem e separa de si na aproximação dessa distância que lhe cabe, e apenas a ela, velar³⁹⁸ (FOUCAULT, 2011b, p. 37-38, *itálicos do autor, negritos nossos*).

³⁹⁷ A saber : *La Veille*, de Roger Laporte ; *Le Procès-Verbal*, de J.-M.G. Le Clézio ; *La mise en scène, Le Maintien de l'ordre e Été indien*, de Claude Ollier ; *Description de San Marco*, de Michel Butor.

³⁹⁸ « Ce qui impose ainsi son imminence, mais aussitôt et aussi bien se détourne, ce n'est point le langage. Mais un sujet neutre, « *il* » sans visage par quoi tout langage est possible. Écrire n'est donné que si *il* ne se retire pas dans l'absolu distance ; mais écrire devient impossible quand *il* se fait menaçant de tout le poids de son extrême proximité. [...] Sur un mode lumineux, et absolument réservé, cet *il* dit la mesure démesurée de la distance en éveil où parle le langage. L'expérience racontée par Laporte comme le passé d'une épreuve, c'est cela même où est donné le langage qui la raconte ; c'est le pli où le langage redouble la distance vide d'où il nous vient et se sépare de soi dans l'approche de cette distance sur laquelle il lui appartient, et à lui seul, de veiller » (FOUCAULT, 2001a, p. 436, *itálicos do autor*).

Astúcia da linguagem, a dobra faz com que o corte estabelecido no tempo coloque suas duas faces, início e fim, frente a frente, de modo que, assim, se circunscreva o espaço vazio onde ela investirá³⁹⁹; e o tempo, por sua vez, estará asilado sob esses mesmos limites e sob o seu jogo específico de retorno e repetição⁴⁰⁰. “Tal é o poder da linguagem: ela que é tecida de espaço, o suscita, o dá a si mesma por meio de uma abertura originária e o extrai para retomá-lo em si”⁴⁰¹ (FOUCAULT, 2011b, p. 40).

No mesmo ano de 1964, na conferência intitulada *Linguagem e literatura*⁴⁰², ministrada na *Universitaires Saint-Louis*, em Bruxelas, lemos ainda algo que diz respeito à alegada função de coagulação que a dobra da linguagem opera em relação ao fluxo do tempo como devir. Não sem antes Foucault estabelecer uma definição razoável a respeito daquilo que entende como *linguagem*, que não deixa de ressoar às suas considerações anteriores acerca da relação entre a linguagem, o murmúrio, o limite que a acompanha, bem como com a sedimentação atinente a ela no que tange à formação de *um* espaço comum ou *um* mundo compartilhado:

A linguagem é, como vocês sabem, o murmúrio de tudo aquilo que é pronunciado, e também é, ao mesmo tempo, esse sistema transparente que faz com que, quando falamos, sejamos compreendidos; em suma, a linguagem é a um só tempo todo o fato das falas acumuladas na história e o próprio sistema da língua (FOUCAULT, 2016b, p.78).

A partir daí, torna-se possível, ainda, a compreensão de que “a linguagem é, de certo modo, o único lugar do ser, provavelmente em que algo como a repetição seja absolutamente possível” (2016b, p. 111). Com a repetição – daquilo que já foi dito –, efetuada a partir do estabelecimento de limites, determinados e discerníveis por um (re)corte – que permite a percepção de um sistema histórico e localizável onde tais repetições se dão de qual ou tal maneira –, temos, então,

³⁹⁹ “Estendido na ‘diagonal do céu’, Adam Pollo está no ponto em que as faces do tempo se *redobram* uma sobre a outra. [...] E nessa *dobra* do temponas um espaço vazio, uma distância ainda não nomeada na qual a linguagem se precipita” (FOUCAULT, 2011b, p. 38, *itálicos nossos*). – « Étendu dans la ‘diagonale du ciel’, Adam Polo est au point où les faces du temps se replient l’une sur l’autre. [...] Et dans ce repli du temps naît un espace vide, une distance pas encore nommée où le langage se précipite » (FOUCAULT, 2001a, p. 437).

⁴⁰⁰ “Encerrado sobre si mesmo, o tempo agora se reparte sobre esse tabuleiro de xadrez de barras de sol. Gradeado que é, talvez, a grade da linguagem” (FOUCAULT, 2011b, p. 38). – « Refermé sur lui-même, le temps se répartit maintenant sur cet échiquier de barreaux et de soleil. Grillage qui est peut-être la grille du langage » (FOUCAULT, 2001a, p. 437).

⁴⁰¹ « Tel est le pouvoir du langage : lui qui est tissé d’espace, il le suscite, se le donne par une ouverture originarie et le prélève pour le reprendre en soi » (FOUCAULT, 2001a, p. 439).

⁴⁰² Texto inédito e que não se encontra na coleção *Dits et écrits* (2001a, 2001b). Uma primeira versão dessa conferência, traduzida por Roberto Machado, pode ser encontrada no livro *Foucault, a filosofia e a literatura* (MACHADO, 2000); uma segunda versão, de 2016, traduzida por Fernando Scheibe, pode ser encontrada junto à coleção *A grande estrangeira: sobre a literatura* (FOUCAULT, 2016b). Ambas as versões foram consultadas e confrontada; optei por utilizar as citações retiradas da tradução mais recente.

formas de acúmulo⁴⁰³. Sem perder de vista o fato de que, na conferência de 1964, Foucault se debruça especificamente a uma reflexão acerca da tríade linguagem, literatura e obra, entendendo que os contornos que ele oferece a este último termo não deixam de ser profícuos para a reflexão desenvolvida até aqui, principalmente se entendermos como *obra* justamente um trabalho efetuado no interior da linguagem para a invenção e criação de um espaço comum, habitável e suportável:

Digamos que há essa coisa estranha no interior da linguagem, essa configuração de linguagem em que se detém sobre si mesma, que se imobiliza, que constitui um espaço que lhe é próprio e que *retém nesse espaço o fluxo do murmúrio*, que torna espessa a transparência dos signos e das palavras, e que

⁴⁰³ Adiante, em *L'Archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], de 1969, Foucault irá enredar uma definição de acúmulo a partir daquilo que ele chama de *análise enunciativa*: “eis o terceiro traço da análise enunciativa: ela se dirige a formas específicas de acúmulo que não podem identificar-se nem com uma interiorização na forma da lembrança, nem com uma totalização indiferente aos documentos. Geralmente, quando analisamos discursos já efetuados, consideramo-los como afetados por uma inércia essencial: o acaso conservou-os, ou o cuidado dos homens e as ilusões que puderam tecer sobre o valor e a imortal dignidade das palavras; mas não são, a partir daí, nada mais que grafismos amontoados sob a poeira das bibliotecas, dormindo um sono para o qual não deixaram de deslizar desde que foram pronunciados, desde que foram esquecidos, e desde que seu efeito visível se perdeu no tempo. Quando muito, são suscetíveis de serem favoravelmente retomados nas redescobertas de leitura; quando muito, podem ser aí descobertos como portadores das marcas que remetem à instância de sua enunciação; quando muito essas marcas, uma vez decifradas, podem liberar, por uma espécie de memória que atravessa o tempo, significações, pensamentos, desejos, fantasmas sepultados. Estes quatro termos, leitura-traço-decifração-memória (qualquer que seja o privilégio que se dê a um ou outro, e qualquer que seja a extensão metafórica que se lhe atribua e que lhe permitia reconsiderar os três outros), definem o sistema que permite usualmente, arrancar o discurso passado de sua inércia e reencontrar, num momento, algo de sua vivacidade perdida. Ora, a particularidade da análise enunciativa não é despertar textos de seu sono atual para reencontrar, encantando as marcas ainda legíveis em sua superfície, o clarão de seu nascimento; trata-se, ao contrário, de segui-los ao longo de seu sono, ou, antes, de levantar os temas relacionados ao sono, ao esquecimento, à origem perdida, e de procurar que modo de existência pode caracterizar os enunciados, independentemente de sua enunciação, na espessura do tempo em que subsistem, em que se conservaram, em que são reativados, e utilizados, em que são, também, mas não por uma destinação originária, esquecidos e até mesmo, eventualmente, destruídos” (FOUCAULT, 2013a, p. 150-151). – « Troisième trait de l'analyse énonciative: elle s'adresse à des formes spécifiques de cumul qui ne peuvent s'identifier ni à une intériorisation dans la forme du souvenir ni à une totalisation indifférente des documents. D'ordinaire, quand comme affectés d'une inertie essentielle: le hasard les a conservés, ou le soin des hommes et les illusions qu'ils ont pu se faire sur la valeur et l'immortelle dignité de leurs paroles ; mais ils ne sont désormais rien d'autre que des graphismes entassés sous la poussière des bibliothèques, dormant d'un sommeil vers lequel ils n'ont pas cessé de glisser depuis qu'ils ont été prononcés, depuis qu'ils ont été oubliés et que leur effet visible s'est perdu dans le temps. Tout au plus sont-ils susceptibles d'être heureusement repris en charge dans les retrouvailles de la lecture ; tout au plus peuvent-ils s'y découvrir porteurs des marques qui renvoient à l'instance de leur énonciation ; tout au plus ces marques une fois déchiffrées peuvent-elles libérer, par une sorte de mémoire qui traverse le temps, des significations, des pensées, des désirs, des fantasmes ensevelis. Ces quatre termes : lecture – trace – déchiffrement – mémoire (quel que soit le privilège qu'on donne à tel ou tel, et quelle que soit l'étendue métaphorique qu'on lui accorde et qui lui permet de reprendre en compte les trois autres) définissent le système qui permet, à l'habitude, d'arracher le discours passé à son inertie et de retrouver, un instant, quelque chose de sa vivacité perdue. Or le propre de l'analyse énonciative n'est pas de réveiller les textes de leur sommeil actuel pour retrouver, en incantant les marques encore lisibles à leur surface, l'éclair de leur naissance ; il s'agit au contraire de les suivre au long de leur sommeil, ou plutôt de lever les thèmes apparentés du sommeil, de l'oubli, de l'origine perdue, et de rechercher quel mode d'existence peut caractériser les énoncés, indépendamment de leur énonciation, dans l'épaisseur du temps où ils subsistent, où ils sont conservés, où ils sont réactivés, et utilisés, où ils sont aussi, mais non par une destination originarie, oubliés, éventuellement même détruits » (FOUCAULT, 2015b, p. 132).

erige assim um certo volume opaco, provavelmente enigmático, e é isso em suma que constitui uma obra (FOUCAULT, 2016b, p. 78-79, *itálicos nossos*).

Aceitando essa torção, estaríamos alargando, ou então, seguindo uma designação de cunho kantiano, testando a *extensão* da noção de *obra* lançando-a em outra direção, qual seja, *ao ato criativo que possibilita a criação de um mundo propriamente humano* – mundo de comunicação e compartilhamento de toda uma rede de significações em comum; uma densificação cuja plethora, por sua vez, adquire um volume específico e ramificações possíveis. E é justamente graças à variação das características desse volume, atinente a cada diferente forma de acumulação e aos seus desdobramentos, que teríamos, ainda, a possibilidade de múltiplas variações de velocidade do fluir. Recuperando a imagem do rio, encontraríamos, assim, a possibilidade de compreender a formação daquilo que, anteriormente, foi indicado aqui como *remansos*: espaço onde as diferenças se misturam, se conectam, se confundem enquanto semelhanças e, por isso, se repetem até o ponto de sua saturação, abertura para um novo fluir e para a fabricação de novos espaços possíveis.

É claro, há outros seres no mundo que são repetíveis; encontramos duas vezes o mesmo animal, encontramos duas vezes a mesma planta. Mas, na ordem da natureza, a repetição não é, em realidade, mais do que uma *realidade parcial*, aliás, perfeitamente analisável de um modo discursivo. Só há repetições, em certo sentido, acredito, na ordem da linguagem. E, decerto, seria preciso fazer um dia a análise de todas as formas de repetição possíveis que há na linguagem, e é talvez na análise dessas formas de repetição que se poderá esboçar algo que seria como uma ontologia da linguagem. Digamos simplesmente agora, de uma maneira muito simples, que a linguagem não para de se repetir (FOUCAULT, 2016b, p. 111, *itálicos nossos*).

Isso nos coloca diante de uma nova possibilidade de pensar o ato de escrever: trata-se justamente de uma tarefa que busca colocar a repetição, ou ainda, aquilo que pode ser repetido na linguagem, no coração da obra; repetição que, contudo, não deixa de ser uma variação diferencial, pois, como Foucault bem destaca, se há na linguagem uma possibilidade de repetição de determinadas estruturas e códigos, isto é, repetição fonética, sintática, semântica etc., há, ainda, como é o caso da literatura, a possibilidade de uma repetição que, mais do que reiterar a tais códigos, os suspendam, os desobedeçam e até mesmo os subvertam⁴⁰⁴. Desse

⁴⁰⁴ “As duas frases: ‘Por muito tempo, deitei-me cedo’, e esta outra: ‘Por muito tempo, deitei-me cedo’, a primeira sendo aquela que digo, a segunda aquela que leio em Proust, essas duas frases são verbalmente idênticas; mas são na realidade profundamente diferentes. A partir do momento em que é escrita por Proust no limiar de *Em busca do tempo perdido*, pode ser que, no limite, nenhuma dessas palavras tenha exatamente o sentido que atribuímos a elas quando as pronunciamos cotidianamente; pode ser muito bem que a fala tenha suspenso o código a que foi tomada de empréstimo” (FOUCAULT, 2016b, p. 109).

modo, o trabalho crítico, antes dedicado a ser uma leitura privilegiada, especializada, responsável por iluminar um determinado escrito a outrem em todos os seus meandros e sentidos possíveis, passa, paulatinamente para o lado da escrita: torna-se, assim, mais um ato de repetição, isto é, um *discurso sobre discursos*; ato este que se multiplica, se espalha a diversas formas distintas de escrita e cuja função, a partir de então, é a de ser um “discurso dos duplos, vale dizer, a análise das distâncias e das diferenças nas quais se repartem as identidades da linguagem” (FOUCAULT, 2016b, p. 113-114). A esse trabalho crítico se alia, portanto, uma tarefa de reconhecimento, escansão e delineamento da maneira como tais distâncias se espacializam; isto é, a maneira pela qual a linguagem, na dobra interior a ela própria, se espacializa.

A definição dessa tarefa é capitaneada, mais uma vez, pela reiteração de um vínculo estrito entre linguagem e espaço. Nas palavras de Foucault, é certo que à linguagem seja atrelada uma função vinculada ao tempo: pelo estabelecimento de uma narrativa, que o “liga” – tecendo uma inteligibilidade entre seus fragmentos de instantes –, formando uma cadeia falada; pelo fato de que essa mesma narrativa deposita o tempo em si mesma, pois enquanto escrita ela irá se *conservar* no tempo “e manter aquilo que ela diz no tempo” (FOUCAULT, 2016b, p. 123). Na linguagem o tempo se manifesta a ele mesmo e toma consciência de si como história: “[...]podemos dizer que [...] a linguagem como logos sempre teve por alta função guardar o tempo, velar o tempo, manter-se no tempo e manter o tempo sob sua vigília imóvel” (ibid., loc. cit.). Em decorrência dessa relação de ordenação e vigília em relação ao tempo, a linguagem se apresentaria a ele, também, na forma de *promessa*. Quanto a isso, basta lembrarmos da terceira questão crítica de Kant – *O que me é permitido esperar?* – e a maneira como ela, enquanto pergunta teórica e prática, desdobra no interior de um desenvolvimento progressivo e contínuo do tempo a consumação da liberdade do homem como um objeto de esperança futura (HERRERO, 1991; ZINGANO, 1989).

Se a linguagem funciona no tempo e, por isso, exerce também em relação a ele um determinado número de funções, Foucault, no entanto, destaca que

[...] a função da linguagem não é o seu ser; e o ser da linguagem, justamente, se sua função é ser tempo, o ser da linguagem é ser espaço. Espaço, já que cada elemento da linguagem só tem sentido na rede de uma sincronia. Espaço, já que o valor semântico de cada palavra ou de cada expressão é definido pelo recorte de uma tabela, de um paradigma. Espaço, já que a própria sucessão dos elementos, a ordem das palavras, as flexões, as concordâncias entre as diferentes palavras ao longo da cadeia falada, obedece, com maior ou menor latitude, às exigências simultâneas, arquitetônicas, logo espaciais, da sintaxe. Espaço, enfim, já que, de uma maneira geral, só há signo significativo com um

significado por meio de leis de substituição, de combinação de elementos e, portanto, por meio de uma série de operações definidas sobre um conjunto – logo, num espaço (FOUCAULT, 2016b, p. 124-125, *itálicos nossos*).

A delimitação de uma espacialidade da linguagem, em suma, diz respeito à feição de um momento histórico específico de seu ser; à maneira pela qual sua *rede* se estabelece de modo a permitir que, assim, no âmbito de seu recorte, um diferente campo semântico seja estabelecido e, nesse ínterim, os signos possam se relacionar de acordo com uma determinada arquitetura cujos limites irão definir as séries, operações e concordâncias possíveis de serem (re)conhecidas e compartilhadas. Desse modo, dentre as complexidades que envolvem quaisquer singularidades, as semelhanças, como aquilo que repete nos limites de uma determinada ordem, será tão-só um índice parcial, ou ainda, um fragmento que, em outra configuração histórica, poderá ser obliterado ou excluído do jogo de afinidades em prol de outras partes – que, por sua vez, poderão ter uma atuação mais ou menos decisiva – quando a espacialidade da ordem histórica se alterar⁴⁰⁵.

Se o mundo é composto pelas singularidades de seres, ou ainda, de forças irreduzíveis entre si; se, ademais, a linguagem chancela e participa do movimento que esquece essa profusão, a fim de fazer do mundo uma criação suportável e habitável a partir de determinadas ordens, e, por isso, não abarca as *coisas em si mesmo*, então a realidade que ela designa – realidade material, concreta, vale insistentemente ressaltar – será histórica, localizada e não eterna, universal e absoluta. Trata-se menos de chegar à última palavra, a definitiva e decisiva, do que *mais uma* forma localizável de acúmulo sob um espaço específico e, por isso, com uma

⁴⁰⁵ Analisando a maneira como essa espacialidade implicava no desenvolvimento de determinadas obras, Foucault, ainda em *Linguagem e Literatura*, afirma: “Em primeiro lugar, é certo que há valores espaciais implicados em configurações culturais complexas e que especializam toda linguagem e toda obra que aparecem nessa cultura. Penso, por exemplo, no espaço da esfera desde o fim do século XV até o início, mais ou menos, do século XVIII. Durante todo o período que cobre, digamos, o extremo fim da Idade Média, o Renascimento, até o início da idade clássica. A esfera, nessa época, não foi simplesmente uma figura privilegiada, na iconografia ou na literatura, entre outras figuras; ela foi, em realidade, essa esfera, a figura realmente espacializante, o lugar absoluto e originário onde se situavam todas as outras figuras da cultura renascentista, e da cultura, digamos, barroca. A curva fechada, o centro, a cúpula, o globo, que irradia não são formas que simplesmente escolhidas pelas pessoas dessa época, são os movimentos pelos quais são dados silenciosamente e todos os espaços possíveis dessa cultura, e o espaço da linguagem. Empiricamente, é claro, houve a descoberta de que a Terra era redonda, o que privilegiou, de fato, a esfera; isso foi a descoberta de que a Terra era a imagem, portanto, sólida, escura, recolhida sobre si mesma, da esfera celeste, de sua abóbada, e, portanto, também a ideia de que o homem, por sua vez, não era mais que uma pequena esfera microcósmica, situada no cosmos da Terra, e no interior do macrocosmo do éter. [...] [O] cubo pictórico da pintura do *Quattrocento*, por exemplo, foi substituído pela esfera oca, onde foram locados e deslocados os personagens da pintura a partir do fim do século XV e, sobretudo, do início do século XVI. O que é certo é que a linguagem começou a se recurvar sobre si mesma, para inventar formas circulares, para voltar ao seu ponto de partida. [...] Em todo caso, o círculo recomeça indefinidamente. Foi provavelmente essa esfera da representação renascentista que, dissociando-se, literalmente explodindo, ou torcendo-se sobre si mesma, forneceu, no meio do século XVII, as grandes figuras barrocas do espelho, da bolha irrisada, da esfera, da trança, dessas grandes vestes que se enrolam como hélices ao redor dos corpos e que sobem na direção vertical.” (FOUCAULT, 2016b, p.126-127-128, *itálicos do autor*).

organização temporal localizada. Atribuir à linguagem uma função criativa, não meramente transparente e simplesmente adequada às coisas ou aos nossos desejos, requer, portanto, um questionamento da parcialidade, ou ainda, da perspectiva que envolve um determinado discurso verdadeiro que ela elabora e enuncia – bem como a ordem possível que sustém esse mesmo discurso em um determinado momento, ou seja, a maneira pela qual ele dispôs um espaço que forja semelhanças, repetições e conexões possíveis em *sobreposição à irreducibilidade das diferenças e às singularidades dos múltiplos elementos que o constitui*.

Mas, o que seriam as semelhanças senão um grande desfile de máscaras em um mesmo espaço comum? “Dissimulação, portanto, da repetição, máscaras sempre singulares que nada recobrem, simulacros sem dissimulação, heterogêneos ouropéis sobre uma inexistente nudez, pura diferença”⁴⁰⁶ (FOUCAULT, 2000a, p. 239). Mais do que simplesmente saber os possíveis rostos que se escondem por trás de tais máscaras, como se elas cumprissem o papel de representação, imitação e fidelidade em relação a algo cujo estatuto fosse o de *primevo* ou *original*, a questão é justamente compreender, por meio delas, a composição de uma ecologia em devir, isto é, de um espaço histórico comum por onde elas transitam e compõem uma cena dotada de sua própria historicidade: “o teatro multiplicado, policênico, simultâneo, esfacelado em cenas que se ignoram e se fazem signo, e onde sem nada representar (copiar e imitar) máscaras dançam, corpos gritam, mãos e dedos gesticulam”⁴⁰⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 235).

De todo modo, se a história descontínua de Foucault evita uma história temporalizada, aquela cujo modelo de inteligência é baseado em uma organização teleológica e sintética do tempo histórico como contínuo e linear, é porque seu princípio de inteligibilidade⁴⁰⁸ se calca, antes, na descontinuidade possível de ser demarcada a partir dessa primazia espacial. Mais do que simplesmente negar o devir em nome de um imobilismo estrutural, o que tal referência possibilita é outra compreensão das transformações, onde as dimensões temporais do passado, presente e futuro, ainda que relacionadas, não se imbricam de uma única maneira, necessária e causal, e em função de um mesmo sentido para o deslindar do tempo. Desse modo, a mudança e o movimento da história são enfatizados tanto pelo contraste proveniente da diferença que

⁴⁰⁶ « Déguisement donc de la répétition, masques toujours singuliers qui ne recouvrent rien, simulacres sans dissimulation, oripeaux disparates sur nulle nudité, pure différence » (FOUCAULT, 2001a, p. 952).

⁴⁰⁷ « [...] le théâtre multiplié, polyscénique, simultanée, morcelé en scènes qui s’ignorent et se font signe, et où sans rien représenter (copier, imiter) des marques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent » (FOUCAULT, 2001a, p. 948). Os trechos supracitados são oriundos de *Theatrum philosophicum*, compte rendu escrita por Foucault em apreciação aos livros *Différence et Répétition* e *Logique du sens* de Gilles Deleuze e publicada em 1970 em *Critique*.

⁴⁰⁸ Acerca do uso de um princípio de inteligibilidade para a história, como modo de contraposição a um princípio especulativo, conferir a aula do *Collège de France* de 10 de março de 1976, presente no conjunto *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005b, p. 257-284).

caracteriza tais dimensões, pelas relações que elas podem estabelecer, mas também pelo constante – e sempre recomeçado – jogo que passado, presente e futuro podem estabelecer sob novos recortes espaciais.

Logo, de que maneira as diferenças podem, em qual ou tal momento, habitar o mesmo espaço sob a forja que as nivela enquanto semelhanças? Ademais, quais os critérios de construção de semelhanças? Ou então, considerando as diferenças, como podem elas estabelecer relações entre si, funções complementares ou divergentes e, assim, formarem sistemas de relações dinâmicas, ou, então, como sugere Félix Guattari (2012), ecologias?⁴⁰⁹ Mas, também, senão principalmente, já que se trata de um trabalho crítico: quando tais ecologias se desequilibram? Quando se depara com diferenças irreduzíveis, disfuncionais – que, à custa da estabilidade de suas formações, precisaram ser excluídas, denegadas ou, ainda, reduzidas a polo negativo de uma equação – de que modo o espaço atinente a uma ordem tenta se recompor ou, então, desaparece? Em suma, se é preciso que uma ordem se dissipe completamente ou, então, perca seu potencial de espraiamento, para que se torne distante e, por isso, cognoscível em sua transformação, qual é, pois, seu limite? Como reconhecer, senão mesmo, estabelecer este último? Quanto a isso, recorrendo a uma antecipação que entendo não ser prejudicial, sobretudo, à consecução e coerência do argumento aqui desenvolvido, penso ser possível destacar, ainda, as seguintes palavras de Foucault, oriundas de uma entrevista realizada em 1977⁴¹⁰:

Meu problema não foi absolutamente dizer: eia, pois, viva a descontinuidade, estamos na descontinuidade e fiquemos nela, mas apresentar a questão: como pode acontecer que se tenha em alguns momentos e em algumas ordens de saber essas bruscas arrancadas, essas precipitações de evolução, essas transformações que não responder à imagem tranquila e continuísta que se faz dela ordinariamente? Mas o importante em tais mudanças não é se elas serão rápidas ou de grande extensão, ou, antes, essa rapidez e essa extensão são

⁴⁰⁹ “É no conjunto dessas frentes emaranhadas e heterogêneas que, parece-me, deverão articular-se as novas práticas ecológicas, cujo objetivo será o de tornar processualmente ativas singularidades isoladas, recalçadas, girando em torno de si mesmas” (GUATTARI, 2012, p. 34); e ainda: “A eco-lógica não mais impõe ‘resolver’ os contrários, como o queriam as dialéticas hegelianas e marxistas. Em particular no domínio da ecologia social haverá momentos de luta onde todos e todas serão conduzidos a fixar objetivos comuns e a se comportar como ‘soldadinhos’ – quero dizer, como bons militantes; mas haverá, ao mesmo tempo, momentos de ressingularização onde as subjetividades individuais e coletivas ‘voltarão a ficar na delas’ e onde prevalecerá a expressão criadora enquanto tal, sem mais nenhuma preocupação com relação às finalidades coletivas. [...] Um provérbio pretende que a ‘exceção confirme a regra’, mas ela pode muito bem dobrá-la ou recriá-la” (ibid., p. 35-36).

⁴¹⁰ *Entretien avec Michel Foucault*: « Mon problème n’a été du tout de dire : eh bien voilà, vive la discontinuité, on est dans la discontinuité et restons-y, mais de poser la question : comment peut-il se faire qu’on ait à certains moments et dans certains ordres de savoir ces brusques décrochages, ces précipitations d’évolution, ces transformations qui ne répondent pas à l’image tranquille et continuiste qu’on s’en fait d’ordinaire ? Mais l’important dans de tels changements, ce n’est pas s’ils seront rapides ou de grande étendue, ou plutôt cette rapidité et cette étendue ne sont que le signe d’autres choses : une modification dans les règles de formation des énoncés qui sont acceptés comme scientifiquement vrais » (FOUCAULT, 2001b, p. 143).

apenas os sinais de outras coisas: uma modificação nas regras de formação dos enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros (FOUCAULT, 2014c, p. 16).

Tais questões permitem dispor outras, a princípio, aqui, mais fundamentais. Pois, afinal, se a linguagem é responsável pela construção de um espaço que escamoteia as diferenças, se ela camufla o devir das diferenças no tempo, de que maneira o espaço mobilizado por ela pode ser entendido, ainda, como um elemento central para a história crítica pensada sobre a égide da descontinuidade? Esta, como diversas outras formas de história, é escrita. De que maneira a escrita que a perfaz, portanto, pode se ater e afirmar as transformações sem recair, novamente, em algum tipo de subterfúgio ou dirigismo em relação ao devir?

Para arriscar a responder a essas últimas interrogações, é o caso de recuperar, primeiramente, aquilo que Nietzsche preconiza em sua *Segunda consideração intempestiva* quando afirma que “compete à própria história resolver o problema da história, o saber *precisa* voltar o próprio ferrão contra si mesmo” (NIETZSCHE, 2003, p. 69). Compete à própria história, portanto, utilizar de suas ferramentas, seus princípios metodológicos e sua linguagem própria para apontar para os diferentes usos – e abusos – aos quais ela já foi submetida. Trata-se de uma operação que pode ser entendida como coextensiva à linguagem, isto é, para evidenciar de que maneira ela seria *mais um* dos elementos que constituem o mundo, perfazendo, por isso, uma ferramenta nem mais e nem menos clarificada no conhecimento de sua constituição; por isso, Nietzsche procura voltar a linguagem contra ela própria⁴¹¹. Se a

⁴¹¹ Cumpre destacar o papel que a filologia, disciplina ao qual se dedicara desde os primeiros anos de sua trajetória intelectual, possui junto ao pensamento de Nietzsche (SAFRANSKI, 2005). Talvez advenha dessa experiência não somente a importância da relação de seu pensamento com os antigos como também a contribuição para pensar a tarefa histórico-interpretativa a que deveria se engajar a filosofia diante da volatilidade das palavras. Quanto a isso, é importante ressaltar, por exemplo, que a célebre *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* é uma dissertação que, originalmente, fazia parte de um conjunto com outros três textos ocupados em estabelecer uma crítica à filosofia, à cultura, à educação e à cultura histórica da Alemanha de sua época sob as referências da antiguidade mas também da música de Richard Wagner e da filosofia de Arthur Schopenhauer – quais sejam: *David Strauss, o devoto e o escritor* – primeira consideração intempestiva –, *Schopenhauer educador* – terceira intempestiva –, *Richard Wagner em Bayreuth* – quarta intempestiva. O projeto de uma quinta intempestiva, intitulada *Nós, os filólogos* – projetada entre 1874 e 1875, mas, no entanto, não levada a cabo por Nietzsche –, traz, em seus fragmentos póstumos, algumas importantes considerações, principalmente no que tange à relação do pensamento de Nietzsche com o passado que, por sua vez, a despeito das mudanças de designios que seu pensamento irá experimentar em relação a esses escritos do início de sua carreira, irá se estender a outros momentos de seu labor intelectual, tal como a preocupação com a vida e o presente – tal como lemos por exemplo no fragmento 120: “Um pensamento retrospectivo muito exato é que somos a multiplicação de muitos passados. Como poderíamos ser um fim último? Mas, por que não? A maioria de nós não queremos ser, nos colocamos em fila, trabalhamos em um rincão e esperamos que nosso trabalho não seja trabalho perdido. Mas isto é realmente o tonel das Danaides: de nada serve; devemos fazer tudo por nós mesmos e somente por nós mesmos; por exemplo: adaptar a ciência às nossas necessidades, perguntando-nos: o que é a ciência para nós? Mas não: que somos nós para a ciência? Fazemos a vida demasiadamente fácil quando a tomamos historicamente e com fins de utilidade. ‘Sua saúde, acima de tudo – diz-se muitas vezes –, e não há nenhuma instituição que devas estimar mais eu sua própria alma’. Mas agora o homem conhece a si mesmo, sente-se miserável, deprecia-se, se alegra em encontrar fora de si algo digno de estima. E, então, ele se submete, subordinando-se a alguém, cumprindo

capacidade criadora da linguagem é esquecida, cumpre, então, utilizá-la para que essa sua função seja recuperada, demonstrando, assim, por meio do trabalho crítico e genealógico, que diversas das instâncias atinentes a um pensamento metafísico e, por isso, referentes a instâncias absolutas, ou, então, diversos conceitos atinentes ao nosso entendimento que atingem certa universalidade nada mais são do que produções históricas efetuadas pela linguagem. A radicalidade da crítica efetuada por Nietzsche consiste, justamente, em apontar para a linguagem como uma rede que, por sua vez, situa um espaço histórico atinente ao mundo humano e onde, nos limites dessa delimitação, são estabelecidas um jogo de relações que, por sua vez, se hipostasia e se inverte: aquilo que foi criado nessa e por essa rede torna-se, pois, as referências metafísicas e petrificadas para a realidade que as geriu – como se entre *ser* e *discurso* houvesse, pois, uma relação contínua e de identidade. Categorias e conceitos como substância, Deus, alma, liberdade, causalidade que, a princípio, nada mais são do que meras designações gramaticais visando a comunicação em um espaço comum acabam, pois, por constituírem uma duplicação cuja cidadania aponta para outro mundo permanente, imutável, imune, pois, ao vir-a-ser (MARTON, 2007). Daí, então, a célebre passagem de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*

estritamente seu dever, expiando sua própria existência; sabe que não trabalha para si mesmo; ele vai querer ajudar aqueles que ousam viver para si mesmos, como Sócrates. Consequência: o sábio deve ser sábio pelo autoconhecimento, ou seja, deve conhecer a si mesmo como o servo de alguém que está mais alto do que ele, que vem a ele. Caso contrário, ele seria uma ovelha” (NIETZSCHE, 1959, p. 266-267, tradução nossa). – “Un pensamiento retrospectivo muy exacto es que nosotros somos la multiplicación de muchos pasados. ¿Como habíamos de ser nosotros un fin último? Pero ¿por qué no? La mayoría no queremos serlo, nos colocamos en fila, trabajamos en un rincón y esperamos que nuestro trabajo no sea trabajo perdido. Pero esto es realmente el tonel de las Danaides: de nada sirve; lo debemos hacer todo para nosotros mismos y sólo para nosotros; por ejemplo: adaptar la ciencia a nuestras necesidades, preguntándonos: ¿qué es la ciencia para nosotros? Pero no: ¿qué somos nosotros para la ciencia? Hacemos la vida demasiado fácil cuando la tomamos históricamente y con fines de utilidad. ‘Tu salud, sobre todo – se suele decir –, y no hay institución alguna que hayas de estimar más que tu propia alma’. Pero ahora se conoce el hombre, se encuentra lamentable, se deprecia a sí mismo, se alegra de encontrar fuera de sí algo digno de estimación. Y entonces se somete subordinándose a alguien, cumpliendo estrictamente su deber, expiando su existencia; sabe que no trabaja para sí mismo; querrá ayudar a aquellos que se atreven a vivir para sí mismos, como Sócrates. Consecuencia: el sabio debe serlo por el conocimiento de sí mismo, es decir, debe conocerse como servidor de alguien que está más alto que él, que viene hacia él. De lo contrario, sería una oveja” (NIETZSCHE, 1959, p. 266-267). A respeito da posição que a filologia ocupa junto ao pensamento de Nietzsche, principalmente na época de seus primeiros escritos, conferir *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*, de Roberto Machado (2005). Foucault não deixa de se atentar para essa relação. No colóquio intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*, de 1967, Foucault remete a Nietzsche o papel de uma filologia aberta e sem termo: “Em Nietzsche, também, é evidente que a interpretação é sempre inacabada. O que é, para ele, a filosofia, senão um tipo de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem término, desenvolvida sempre mais adiante, uma filologia que nunca seria absolutamente fixada? Por quê? Porque, como ele diz em *Além do bem e do mal*, ‘morrer pelo conhecimento absoluto bem poderia fazer parte do fundamento do ser’” (FOUCAULT, 2000a, p. 46). – « Chez Nietzsche aussi, il est évident que l’interprétation est toujours inachevée. Qu’est-ce pour lui que la philosophie, sinon une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme, déroulée toujours plus loin, une philologie qui ne serait jamais absolument fixée ? Pourquoi ? C’est, comme il le dit dans *Par-delà le bien et le mal*, parce que ‘périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l’être’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 598).

(2006), de 1889: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática... (p. 28)⁴¹²”.

A criação de um mundo propriamente humano está estritamente ligada à linguagem. Trata-se de uma arquitetônica que forja um espaço comum onde o tempo, como forma do sentido interno, é tomado como desdobramento sucessivo, por vezes progressivo, da forma histórica da consciência que o habita; consciência histórica que esquece esta sua condição e naturaliza seu deslindar por meio de uma universalidade cuja origem remeteria a um início dos tempos e as relações entre sujeito e objeto que se estabelecem em seus limites como uma linha contínua e necessária. Nesse ínterim, onde um determinado espaço de relações se estabelece, se cristaliza e faz as vezes de absoluto

[...] o futuro do objeto é o dejetivo
o dejetivo do futuro é o sujeito
o sujeito sem pretérito é o presente
o presente é um futuro sem sujeito
o futuro do sujeito é ser
complemento do objeto
o dejetivo do futuro é
o presente do sujeito⁴¹³ [...]

Outras destinações possíveis aos sujeitos, aos objetos, ao presente e, conseqüentemente, ao pretérito e ao futuro. A história será descontínua na medida em que inserir uma quebra nesse desenrolar que se pretende determinado; será crítica uma vez que estabelecerá limites nas formas de sucessões que, por pressuporem um ente superior além à linguagem as conduzindo, estabelecem a correlação entre passado, presente e futuro somente em função de *uma* forma de experiência e intelecção possível – limitada, vale ressaltar. Em suma, se a história descontínua opera um influxo que toma a diferença excluída de um espaço para, junto dela, estabelecer um corte e, por conseguinte, uma pletora de onde será possível a formação de um novo espaço e novas formas de compreensão do tempo, ela é também, uma *contra-arquitetura*. Nietzsche vale-se do próprio espaço atinente à sua época e do patoá que ele o oferece; dobra-o, por assim

⁴¹² “A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos. Acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28, *itálicos do autor*).

⁴¹³ Batone, *Antiarquitetura*, Single, Der Leone, 2013.

dizer, buscando, com isso, criar uma linguagem nova, menos pela cunhagem de novos termos do que pela utilização de diversos deslizos semânticos em relação ao repertório já disponibilizado pela filosofia e a ciência que lhe eram contemporâneos - tal atitude reitera a postura *intempestiva* de fazer parte de um tempo, mas posicionar-se contra ele e em favor de um tempo outro. Em outros termos, se a linguagem é responsável por edificar uma proteção em relação ao devir, e se essa proteção, por sua vez, tende a se cristalizar e, assim, deixar de afirmar a vida e o movimento que lhe é inerente, Nietzsche procura se valer dessa mesma matéria-prima visando, antes, a construção de outros espaços possíveis, ao pensamento e à vida.

Essa mesma postura pode ser sugestiva se quisermos pensar como o espaço torna-se um componente importante para a história descontínua de Foucault. Isso porque, se, como afirmado acima, Foucault compreende que a linguagem possui um vínculo estrito com o espaço, se ela, em seu nível material e arcaico, é a responsável por distribuir toda uma rede móvel de relações, também movediças, que permitem que, em um momento histórico determinado, as palavras e as coisas se relacionem de qual ou tal forma – e não de outra –, isso não implica que tal espaço, contudo, seja um espaço homogêneo. A homogeneidade, aliás, seria, tão-só, o efeito da disposição de elementos forjados enquanto semelhantes sob determinados limites, aos quais as diferenças, de alguma maneira, tendem sempre a resistir.

3.3. Fábulas e Ficções

À sua maneira, portanto, Foucault também *volta a história contra ela própria*: vale-se, pois, de um incontornável afã à empiria, da dedicação à documentação e de um método descritivo de escrita para que, assim, espaços outros possam ser constituídos a partir das diferenças outrora renegadas de uma determinada ordem histórica hegemônica; espaços heterogêneos, contudo, e capazes de redistribuírem todo um campo que, a partir de então, se tornará inteligível a partir das relações – dispersas – entre as multiplicidades que o compõem sob a égide de uma nova configuração histórica.

A construção desse campo de análise de possíveis isomorfismos diz respeito, pois, à uma invenção. Trata-se de estabelecer uma nova grade de percepção e inteligibilidade para o mundo e, por conseguinte, de edificar, a partir daí, *um* novo mundo. Afinal, se “o homem habita uma cultura, não um planeta” (CANGUILHEM, 2012, p. 11), se participamos dessa criação, e se a reiteramos cotidianamente por meio de repetições, regras e rituais que especificam a dobra da linguagem na qual historicamente nos instalamos, a mobilização de todo um aparato teórico-

metodológico voltado a tornar cognoscível a ordem das diferenças atinente à atualidade não é um mero exercício diagnóstico e indene: trata-se de uma tentativa de forjar um espaço que, por sua vez, não remete a nenhuma ontogênese e a nenhuma ontogonia, uma vez que tal tarefa somente pode ser realizada a partir do elemento já começado do *Arquivo*⁴¹⁴; trata-se, pois, de uma tentativa de redistribuir diante de nossos olhos um conjunto de elementos finitos, isto é, *deste e neste mundo*, de modo que, com isso, novas ordens sejam possíveis de serem pensadas e vividas – ordens onde diferenças outrora ignoradas possam, então, ser cotejadas e alçadas à condição de parte integrante daquilo que, em um recorte histórico determinado, consideramos e validamos como o *ser*. Novas grades de percepção e inteligibilidade implicam em novas lentes para o trabalho histórico-crítico, ou ainda, novos regimes de *leitura do mundo* e de sua atual ecologia. Esse trabalho criativo, inventivo, pode ser resumido por um termo em específico: ficção.

Acerca da constituição desse quadro, como um espaço aberto, móvel, apto a transformações e que se projeta em relação direção a uma arquitetura já bem estabelecida –, aquilo que, no âmbito da cultura, pode ser entendido enquanto fábula –, Foucault, em *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], antes mesmo de se deter ao conceito de ficção, mobiliza a noção de *simulacro*; partindo daquilo que o termo denota, isto é, uma simulação inconsistente, ludibriosa, enganadora para, em seguida, se deslocar em direção às sutilezas que o termo carrega:

Mas talvez fosse necessário ouvir a etimologia com mais atenção: simular não é “vir junto”, ser ao mesmo tempo que si e separado de si? Ser si mesmo nesse outro lugar, que não é o lugar de nascimento, o solo nativo da percepção, mas a uma distância sem medida, no exterior mais próximo? Estar fora de si, consigo, em um “com” no qual se cruzam as distâncias⁴¹⁵ (FOUCAULT, 2009, p. 63).

Descompassado em relação ao espaço em relação ao qual se projeta, presente diante deste último ainda que nunca situado no mesmo nível e, por isso, pouco apto a introduzir-se nesse mesmo espaço, o simulacro seria aquilo que caracteriza propriamente as repetições (PRADO, 2018).

⁴¹⁴ Como se trata de conferir uma densidade conceitual a essa noção, a grafarei, doravante, em letra maiúscula a fim de enfatizar sua especificidade.

⁴¹⁵ « Mais peut-être faudrait-il écouter l'étymologie avec plus d'attention : simuler n'est-il pas « venir ensemble », être en même temps que soi, et décalé de soi ? Être soi-même en cet autre lieu, qui n'est pas l'emplacement de naissance, le sol natif de la perception, mais à une distance sans mesure, à l'extérieur le plus proche ? Être hors de soi, avec soi, dans un *avec* où se croisent les lointains » (FOUCAULT, 2001a, p. 303, *itálicos do autor*).

Isso não quer dizer, no entanto, que o simulacro seja uma mera cópia imperfeita de um domínio primevo, de um espaço ontologicamente mais legítimo. A questão, antes, é emular o próprio movimento da linguagem naquilo que ela tem de mais arcaico: sua função criativa, demiúrgica.

O simulacro, desse modo, diz respeito a regiões separadas por uma linha que, incessantemente, se transpõe e se recompõe. Linha tênue. Corte; um limite que, como Foucault afirma, não exclui, mas, antes, libera duas regiões diferenciais que, no entanto, são repartições de um mesmo espaço⁴¹⁶. Trata-se de um mesmo movimento onde o espaço atinente à linguagem se mostra na medida em que esconde. As imagens mobilizadas por Foucault para dar conta de tal movimento são as do leque e da asa, isto é, figuras que, em si, contêm, em seu pulsar, a ambiguidade de um (des)velamento⁴¹⁷. Tais imagens são aludidas, principalmente, na já citada conferência *Linguagem e literatura*, de 1964. Concentremo-nos nela momentaneamente como um recurso para o auxílio da consecução do argumento construído aqui em torno do artigo *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*]:

O leque e a asa, quando estão abertos, têm essa propriedade de se furtarem à vista: a asa furta o pássaro à vista, de tão ampla que é, o leque esconde o rosto. A asa e o leque furtam à vista, escondem, colocam fora de alcance e à distância, mas só escondem na medida em que desdobram, vale dizer, na medida em que se encontra desdobrada a riqueza colorida da asa ou o próprio desenho do leque. E quando estão fechados, ao contrário, a asa deixa ver o pássaro, o leque deixa ver o rosto, deixam, portanto, aproximar-se, oferecem à apreensão do olhar ou da mão aquilo que escondiam antes, quando estavam abertos, mas, no exato momento em que voltam a se fechar, em que se escondem, encobrem precisamente tudo aquilo que estava exposto no momento em que se abriam. Portanto, a asa e o leque formam o momento ambíguo do desvelamento e, contudo, do enigma; formam o momento do véu

⁴¹⁶ *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*] : “Mas o essencial, nessa distância milimétrica como uma linha não é o que ela exclui, mas antes fundamentalmente o que ela abre; ela libera, de um lado e de outro de sua lança, dois espaços que tem o segredo de serem o mesmo, de estarem inteiramente aqui e lá” (FOUCAULT, 2009, p. 64). – « Mais l’essentiel, dans cette distance millimétrique comme une ligne, ce n’est pas qu’elle exclut, c’est plus fondamentalement qu’elle ouvre ; elle libère, de part et d’autre de sa lance, deux espaces qui ont ce secret d’être le même, d’être tout entiers ici et là [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 304).

⁴¹⁷ Tal como sugere Georges Didi-Huberman (2014) em *Atlas do impossível – Warburg, Borges, Deleuze, Foucault*: “Um quadro como *As meninas* não é o lugar para uma *totalidade do único*, como teriam querido não sei que estetas. É, antes, uma *totalidade do múltiplo* que aí se encontra organizada sinoticamente sob a autoridade do semelhante” (p. 240, *itálicos do autor*). Uma investigação detalhada a respeito da presença e do uso das imagens nos escritos de Foucault é um trabalho a ser realizado, e que, devido ao tempo e viabilidade de execução, não pode ser efetuado junto à presente pesquisa. De todo modo, é o caso de nos atentarmos às diferentes funções estratégicas que as imagens exercem dentro daquilo que podemos reconhecer como os esquemas de *visibilidade* mobilizados por Foucault. Nesse caso, mais do que simplesmente meras ilustrações de algo que lhes seria exterior, as imagens devem ser pensadas como parte do processo crítico desenvolvido por uma história descontínua, sobretudo, devido ao seu poder de estabelecimento de uma compreensão sinótica que, por sua vez, não subsume a multiplicidade em função de um *único epicentro doador de sentido*. A escrita da história, desse modo, poderia ser cotejada, também, por meio da articulação de importantes noções como *quadro* e *paisagem*, dando acesso, então, àquilo que Stefano Catucci (2014) sugere como *O pensamento pictural* de Foucault.

estendido sobre o que há para ver, e igualmente o momento da exibição absoluta (FOUCAULT, 2016b, p. 131).

Na medida em que cumpre essa função de *vir junto ainda que distante*, ao perfazer a função de um *analogon* do discurso, o simulacro, como sublinha Prado (2018), torna-se tanto aquilo que “precisa ser recusado [...] [como] aquilo que a promove e impede que ela, [a obra literária], simplesmente cesse em uma espécie de identidade absoluta com a realidade cotidiana, que é perseguida, mas que realizada, a destituiria de seu papel” (p. 197). Ou seja, seguindo ainda as considerações de Prado (2018), uma vez que “nada numa obra de linguagem, é semelhante ao que se diz cotidianamente” (FOUCAULT, 2016b, p. 85)⁴¹⁸, o simulacro é o responsável por inserir no interior da obra, que, por sua vez, é um simulacro da realidade efetiva, a transgressão como um ato deliberado. Em relação à obra de linguagem, em suma, o simulacro cumpre a função de, na sua distância, bem como na particularidade de seu regime, estabelecer o limite constituinte de um espaço próprio. Emula, pois, em relação à obra de linguagem, o movimento coagulante que a própria linguagem realiza ao trazer

a lume um espaço que não seria o da cultura, que não seria o da obra, mas o da própria linguagem, colocada ali sobre a folha branca de papel; linguagem que por sua própria natureza constitui e abre certo espaço, um espaço frequentemente muito complicado [...] ao mesmo tempo tensionado e liso, fechado recurvado sobre si mesmo, que se abre em todas as suas qualidades de lisura, que se abre à penetração absoluta do olhar que pode percorrê-lo; mas o olhar, no fundo, só pode deslizar sobre ele, esse espaço aberto é, ao mesmo tempo um espaço completamente fechado, esse espaço que podemos percorrer é um espaço como que congelado, inteiramente fechado (FOUCAULT, 2016b, p. 130).

O desdobrar-se das palavras sobre a brancura do papel exhibe um ornamento que, ao mesmo, encobre o vácuo, o oco, a ausência de sentido ou origem primeva – que nada poderia sustentar diante de uma completa instabilidade e perecimento dos seres e das coisas no movimento do devir. Se o olhar somente pode deslizar sobre essa superfície onde a linguagem se desdobra, é justamente porque além desse espaço, em direção a alhures, nada há. Se esse espaço, desdobrado sobre a brancura, é congelado, fechado como sugere Foucault, isso não o impede que, em seu pulsar, em seu abrir e fechar, em seus avanços e recuos – sístoles e diástoles – ele não distribua, novamente, toda uma nova rede possível de ser percorrida de distintas maneiras.

Voltemos, então, a *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*]. A esse movimento associado ao simulacro, Foucault recupera a possibilidade de uma restauração do

⁴¹⁸ “Nada é linguagem verdadeira, desafio vocês a encontrarem uma única passagem de uma obra qualquer que realmente pertença à realidade da linguagem cotidiana” (FOUCAULT, 2016b, p. 85).

tempo naquilo que ele chama de uma dimensão sagital, isto é, menos como uma forma de coabitação de formas sucessivas sobre o percurso de um mesmo espaço do que como flechas que atravessam verticalmente a densidade daquilo que se apresenta diante de nós. É nesse sentido, então, que o passado adquire um status específico como aquilo que, desse mesmo espaço de presença, *sobrevém*:

o passado não sendo mais o solo sobre o qual estamos, nem uma ascensão até nós sob as formas da lembrança, mas, pelo contrário, *sobrevindo* a despeito das mais velhas metáforas da memória, chegando do fundo de tão próxima distância e com ela: ele adquire uma estrutura vertical de sobreposição em que o mais antigo é paradoxalmente o mais próximo do cume, crista e **linha de fuga**, alto lugar da inversão⁴¹⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 64, *itálicos do autor, negritos nossos*).

Ainda que tais considerações se imiscuam em um debate específico que, como já foi destacado aqui, está vinculado a análises literárias e ao debate sobre o *Nouveau Roman*, é importante não perder de vista, também, que, com tais reflexões, Foucault dá ensejo a diretrizes de seu próprio pensamento, ou ainda, tal como ele afirma, realiza seu próprio *simulacro de filosofia*⁴²⁰. Compreendendo a literatura como um ser da ausência – da transgressão e da morte – que toma corpo no livro⁴²¹, Foucault encontra um campo privilegiado para o estabelecimento de suas considerações acerca da linguagem, mesmo em suas outras performances; e, aqui, trata-se de haurir de tais reflexões suas consequências para a noção de descontinuidade histórica.

Ao se debruçar à análise da obra do Robbe-Grillet, e ao conjunto de seus possíveis desdobramentos em outras produções literárias, Foucault, em *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], enfatiza que esse tempo que sobrevém, isto é, que irrompe, diz respeito a um conjunto de analogias que manifestam, prioritariamente, um acontecimento calcado sob as figuras do *Mesmo*⁴²². Segundo Foucault, caberia à obra de Thibaut de

⁴¹⁹ [...] Le passé n'étant plus le sol sur lequel nous sommes ni une montée vers nous sous les espèces du souvenir, mais au contraire *survenant* en dépit des plus vieilles métaphores de la mémoire, arrivant du fond de la si proche distance et avec elle : il prend une stature verticale de superposition où les plus ancien est paradoxalement le plus voisin du sommet, ligne de faîte et ligne de fuite, haut lieu du reversement (FOUCAULT, 2001a, p. 304, *itálicos do autor*).

⁴²⁰ Na segunda sessão da conferência *Linguagem e literatura*, de 1964, Foucault faz a seguinte afirmação: “[...] como essa análise literária pode, acredito, fundar uma reflexão, enfim, abrir para e desembocar sobre uma reflexão *quase* filosófica – pois não me gabo de fazer verdadeira filosofia, assim como não permitia ontem aos literatos fazer verdadeira literatura: eu estaria no simulacro da filosofia como ontem a literatura estava no simulacro da literatura. Portanto, gostaria de saber se não é em direção a um simulacro de filosofia que essas análises literárias poderiam nos conduzir” (FOUCAULT, 2016b, p. 115).

⁴²¹ Tais considerações são desenvolvidas por Foucault na primeira sessão de *Linguagem e Literatura* (2016b).

⁴²² “Comparado a si mesmo, o tempo de *La jalousie* e do *Voyeur* [de Robbe-Grillet] deixa traços que são diferenças, portanto finalmente um sistema de signos. Mas o tempo que sobrevém e se sobrepõe faz alternar as analogias, não manifestando nada além das figuras do Mesmo” (FOUCAULT, 2009, p. 65). – « Étales à côté de lui-même, le temps de *La Jalousie* et du *Voyeur* laisse des traces qui sont des différences, donc finalement un

estabelecimento de um contraponto e, por conseguinte, uma nova configuração para a noção de acontecimento. Alojado na distância, no interstício, ou ainda, no *entre*, o acontecimento virtual (l'événement virtuel) é aquele que não se corporifica em um objeto e, por isso, não pode ser demarcado por este e nem mesmo pelos seus contornos, isto é, sua forma. Não possui, em suma, uma localização fixa, essencializada (JAQUET e MADARASZ, 2020), ou ainda, calcada em um ponto de vista transcendental, como um conjunto de estruturas formais fixas e a-históricas. A questão, antes, é a maneira como a virtualidade desse acontecimento remete para o espaço da linguagem onde não se dão, ainda, as repartições e divisões comuns aos objetos, às reificações. Nesse sentido, tomando como referência imagens da obra *Une cérémonie royale*, de Thibaut de Foucault, afirma:

Não se decifram signos através de um sistema de diferenças; seguem-se os isomorfismos, através de uma densidade de analogias. Não leitura, mas antes contemplação do idêntico, marcha imóvel na direção do que não tem diferença. Ali, as repartições entre real e virtual, percepção e sonho, passado e fantasma (quer sejam mantidas ou transpostas) têm apenas o valor de serem momento de passagem, mediadores amis do que sinais, rastros de passos mais do que sinais [...] ⁴²³ (FOUCAULT, 2009, p. 65).

Vinculado a esse momento de passagem, o acontecimento virtual, em seu tempo irruptivo, que sobrevém, traz à tona a possibilidade de uma redistribuição. Daí, então, seu vínculo com a noção de intermediário, entendida, justamente, como o liame, senão mesmo o vinco entre a linguagem e o pensamento que, uma vez trazido à tona, estabelece o lugar bem como a possibilidade de uma inversão da ordem móvel e interior à própria linguagem. Tal como Foucault comenta em *Débat sur le roman* [*Debate sobre o romance*], publicado em 1964 em *Tel quel*, dirigindo-se diretamente ao escritor Philippe Sollers:

Eis finalmente a questão que eu gostaria de propor através dessa exposição que talvez seja um pouco confusa [...]: para você, na realidade, a obra, o livro não será a trajetória no volume da linguagem que o desdobra e faz aparecer no interior dessa linguagem um espaço próprio, um espaço simultaneamente vazio e pleno, que é o do pensamento? E como você essa coisa fundamental que toda obra tem um duplo, não será precisamente essa distância aberta na positividade da linguagem que você quis indicar? Na realidade, seu problema – **como o da filosofia atualmente** – é pensar e falar, e suas obras se situam

système de signes. Mais le temps qui survient et se superpose fait clignoter les analogies, ne manifestant rien d'autre que les figures du Même » (FOUCAULT, 2001a, p. 304).

⁴²³ « On ne déchiffre pas de signes à travers un système de différences ; on suit des isomorphismes, à travers une épaisseur d'analogies. Non pas lecture, mais plutôt recueillement de l'identique, avancée immobile vers ce qui n'a pas de différence. Là, les partages entre réel et virtuel, perception et songe, passé et fantasme (qu'ils demeurent ou qu'on les traverse) n'ont plu d'autre valeur que d'être moments du passage, relais plus que signes [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 305).

exatamente na dimensão desta pequena partícula de ligação ou conjunção, desse *e*, que está entre pensar e falar; e talvez seja mais ou menos isso que você chama de *intermediário*. Todas as suas obras são esse intermediário, esse espaço simultaneamente vazio e pleno de pensamento que fala, da fala que pensa⁴²⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 126, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

No encaminhamento dos argumentos desenvolvidos no artigo de 1963, *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], o termo ficção, enfim, é recuperado, ocupando, agora, o lugar antes destinado à noção de simulacro (PRADO, 2018); e seu emprego, apesar da similitude que possui com esta última noção, fora evitado, até então, devido algumas confusões que tal conceito carregaria consigo⁴²⁵. Retornando, assim, à ficção, Foucault evita tomá-la, pois, a partir de um dualismo de matiz platônica, ainda que ela não deixe de estar envolvida em certa duplicidade; não se trata de igualá-la à linguagem, fazendo desta última uma mera alegoria ou encenação de experiências mais reais e, por isso, mais profundas, fundamentais e determinantes. Em uma axiologia comum à abordagem de diversos pares de opostos, o fictício não estaria, desse modo, posicionado ao lado do sonho, da loucura, do delírio, do obscuro noturno, do além e do segredo íntimo. Afinal, na perspectiva de Foucault, todos esses termos são tomados em função de um mesmo plano de imanência da linguagem, isto é, de uma mesma superfície, de modo que, assim, eles não são resultados da demarcação de um limiar solene em relação àquilo que, do outro lado, o supostamente mais legítimo, eles se opõem. O fictício faria parte do mesmo movimento, do mesmo trajeto de tudo aquilo que salta aos olhos e nos oferece aquilo que, a nós, em um momento histórico determinado, aparece; seria aquilo que também nomeia

⁴²⁴ « Voici la question finalement que je voudrais poser à travers ce propos qui est peut-être un peu confus [...] : est-ce qu'au fond, pour vous, l'œuvre, le livre, ce n'est pas cette trajectoire dans le volume du langage qui le dédouble et fait apparaître à l'intérieur de ce langage un espace propre, un espace vide et plein à la fois, qu'est celui de la pensée ? Et comme vous avez dit cette chose fondamentale que toute œuvre a un double, n'est-ce pas précisément cette distance ouverte dans la positivité du langage que vous avez voulu désigner ? Au fond, votre problème – comme celui de la philosophie actuellement –, c'est bien penser *et* parler, et vos œuvres se situent exactement dans la dimension de cette petite particule de liaison ou conjonction, de ce *et* qui est entre penser et parler ; et c'est peut-être ça à peu près que vous appelez l'*intermédiaire*. Toutes vos œuvres, c'est cet intermédiaire, c'est cet espace vide et plein à la fois de la pensée qui parte, de la parole pensante » (FOUCAULT, 2001a, p. 367-368, *itálicos do autor*).

⁴²⁵ “Porque ela soa como um termo de psicologia (imaginação, fantasma, devaneio, invenção etc.). Porque parece pertencer a uma das duas dinastias do Real e do Irreal. Porque parece reconduzir – e isso seria tão simples após a literatura do objeto – às flexões da linguagem subjetiva. Porque ela oferece tanta apreensão e escapa” (FOUCAULT, 2009, p. 68). – « Parce qu'il sonne comme un terme de psychologie (imagination, fantasme, rêverie, invention, etc.). Parce qu'il a l'air d'appartenir à une des deux dynasties du Réel et de l'Irréel. Parce qu'il semble reconduire – et ce serait si simple après la littérature de l'objet – aux flexions du langage subjectif. Parce qu'il offre tant de prise et qu'il échappe » (FOUCAULT, 2001a, p. 307).

as coisas⁴²⁶, oferecendo o ser da linguagem já dividido pelo poder unificador das palavras⁴²⁷. A duplicidade que envolve a relação entre linguagem e ficção diz respeito, pois, a um jogo, senão mesmo a uma confluência entre confirmação – do movimento criativo – e contestação – daquilo que, a cada momento, esse movimento apresenta e como ele o faz.

Daí, então, a definição lapidar que Foucault oferece ao conceito de ficção: “*a nervura verbal do que não existe, tal como ele é*”⁴²⁸ (FOUCAULT, 2009, p. 69, *itálicos nossos*).

A afirmação de que a ficção remete a algo que não existe, *a algo que não é* ou *não é mais*, não implica, necessariamente, em uma desqualificação de seu status e importância. Sua nervura, como todo sistema nervoso, arboresce e se espraia, mas, como em um rizoma⁴²⁹, estabelece conexões, distribui sinais e informações, coordena a execução de movimentos – voluntários e involuntários –, de modo a simular e, por conseguinte, refinar o estabelecimento de todo um conjunto de coordenadas e diretrizes para que se possa *intervir* em relação a

⁴²⁶ Quanto a isso, é possível retomar às palavras de Prado (2018) que, ao comentar sobre a perspectiva de Hölderlin, nos ensina que a linguagem “experiência de transformação do espaço lacunar na verdadeira morada do homem, [se faz] na medida em que ele realiza ali o que lhe é mais próprio: a nomeação. No mundo lacunar, o homem nomeia e, assim, ele conquista, *entre o fluxo e o ciclo*, o seu tempo; ele submete o acaso [*e o caos*] à nomeação e, contra o castigo da eternidade, ele renomeia. Essa atividade, de acordo com o próprio poeta, tem, portanto, uma especificidade, enigmática fora do amor, pois nomear é, como um eco, dar fielmente a cada coisa o seu nome” (p. 73, *itálicos nossos*). Para fazer jus à perspectiva desenvolvida até aqui, mantendo a coerência com a consecução do argumento mobilizado a partir de Nietzsche, penso que talvez seja possível dizer que, mais do que contra o castigo da eternidade, o homem nomeia *contra o castigo da finitude*.

⁴²⁷ “Então, o fictício seria também o que nomeia as coisas, fá-las falar e oferece na linguagem seu ser já dividido pelo soberano poder das palavras” (FOUCAULT, 2009, p. 68). – « Alors, le fictif serait aussi bien ce qui nomme les choses, les fait parler et donne dans le langage leur être partagé déjà par le souverain pouvoir des mots » (FOUCAULT, 2001a, p. 308).

⁴²⁸ « Et si on me demandait de définir enfin le fictif, je dirais, sans adresse : la nervure verbale de ce qui n’existe pas, tel qu’il est » (FOUCAULT, 2001a, p. 308).

⁴²⁹ Nesse sentido, alguns dos princípios estabelecidos por Gilles Deleuze e Félix Guattari para a noção de rizoma podem ser úteis ao argumento aqui utilizado: “Princípio de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo [...] Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais. Não existe locutor-auditor ideal, como também não existe comunidade linguística homogênea. A língua é [...] ‘uma realidade essencialmente heterogênea’” (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 22-23). “Princípio de multiplicidade: é somente quando múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. [...] Inexistência, pois, de unidade que sirva como pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito” (ibid., p. 23.). “Princípio de ruptura de assignificante: contra os cortes demasiados significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura. Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. [...] Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (ibid., p. 25). Princípio de cartografia e de decalcomania: um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos; uma estrutura profunda é, antes, como que uma sequência de base decomponível em constituintes imediatos, enquanto que a unidade do produto se apresenta numa outra dimensão, transformacional e subjetiva” (ibid., p. 29).

continuidade daquilo que, efetivamente, se apresenta – *daquilo que é*. Afinal, se não há uma divisão que garanta a um dos seus lados uma posição soberana; se pela ótica do devir *aquilo que é* e *aquilo que não é* se implicam mutuamente e se revezam, implicando no perecimento constante de determinados espaços e na ascensão de novos, possíveis e habitáveis; se o ato mesmo de criar, de inventar um mundo, é possível por meio de uma astúcia da linguagem que, em seu arcaísmo, se (des)dobra em diferentes direções e que, inevitavelmente, é a marca de uma incontornável distância em relação às coisas que, com ela, tentamos nomear e enunciar com nossas palavras, e em relação às metáforas que criamos para dar conta daquilo que essas coisas lançam em direção aos nossos sentidos, então, mais do que compreender a ficção por meio de um vocabulário que a dialetiza e, por isso, a submete a um jogo de contraditórios e de supressões, é o caso de pensá-la, justamente, a partir de sua caracterização como distância. Nas palavras de Foucault:

Apagarei, para remeter essa experiência ao que ela é (para tratá-la, portanto, como ficção, pois ela não existe, é sabido), *apagarei todas as palavras contraditórias pelas quais facilmente se poderia dialetizá-la*: nivelamento ou abolição do subjetivo e do objetivo, do interior e do exterior, da realidade e do imaginário. Seria necessário substituir todo esse léxico da mistura pelo vocabulário da distância, e mostrar então que o fictício é um afastamento próprio da linguagem – *um afastamento que tem nela seu lugar mas que também a expõe, dispersa, reparte, abre. Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas; mas a linguagem é a sua distância, a luz onde elas estão e sua inacessibilidade*, o simulacro em que se dá somente sua presença; *e qualquer linguagem que, em vez de esquecer essa distância, se mantém nela e a mantém nela, qualquer linguagem que fale dessa distância avançando nela é uma linguagem de ficção*. É possível então atravessar qualquer prosa e qualquer poesia, qualquer romance e qualquer ficção, indiferentemente⁴³⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 69, *itálicos nossos*).

O fictício, desse modo, não se opõe ao chamado factual, mas, antes, reforça, em relação à linguagem que o enuncia, a distância que caracteriza toda e qualquer tentativa de exprimí-lo. Reitera, com isso, aquele mesmo movimento da asa e do leque: exhibe em seu desdobrar-se, por vezes subvertendo, o ornamento utilizado por toda a maquinaria que permite a enunciação, a

⁴³⁰ « J’effacerai, pour laisser cette expérience à ce qu’elle est (pour la traiter, donc, comme fiction, puisqu’elle n’existe pas, c’est connu), j’effacerai tous les mots contradictoires par quoi facilement on pourrait la dialectiser : affrontement ou abolition du subjectif et de l’objectif, de l’intérieur et de l’extérieur, de la réalité et de l’imaginaire. Il faudrait substituer à tout ce lexique du mélange le vocabulaire de la distance, et laisser voir alors que le fictif, c’est un éloignement propre au langage – un éloignement qui a son lieu en lui, mais qui, aussi bien, l’étale, le disperse, le répartit, l’ouvre. Il n’y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses ; mais le langage, c’est leur distance, la lumière où elles sont et leur inacessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence ; et tout langage qui, au lieu d’oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser tout prose et toute poésie, tout roman et tout réflexion, indifféremment » (FOUCAULT, 2001a, p. 308).

compreensão e o reconhecimento de um facto em um determinado horizonte histórico de sentido – como um campo semântico, regras de sintaxe etc. –, e, contudo, ao retrair-se, ao retirar-se em suas evasivas, leva consigo toda essa arquitetônica, exibindo, tão-só, o vazio que ela visa obliterar; ao mesmo tempo que, ao replicá-lo, confirma o movimento demiúrgico da linguagem, e, com isso, ilumina a maneira como tal movimento historicamente se dá, a ficção também o contesta, já que o gabarito de inteligibilidade e de percepção que ela perfaz é uma replicação que se ancora *naquilo que não existe*, permitindo, assim, um questionamento acerca da invenção de todos os outros gabaritos disponíveis em um recorte específico, e em relação aos quais ela se projeta. Mais do que excluir ou se opor àquilo que se apresenta como verdadeiro em um determinado momento, a ficção segue, à sua maneira, no seu encaixo – o alcança e, por vezes, com ele se entrecruza; mais do que inefável, ela diz respeito àquilo que pode e deve ser dito.

Não se trata, portanto, de um fruto de alguma origem primeva. A ficção se instala no – e percorre o – prolongamento de um *já dito*, um *já pronunciado*⁴³¹. Seria por submissão à uma mitologia temporal, ademais, que, em torno da edificação de uma obra, buscar-se-ia o momento de um ato primeiro de criação e que, por isso, contivesse, na potência de seu gérmen, tudo aquilo que nela se desdobraria *a posteriori*⁴³². Estendida sobre uma superfície *começada desde sempre* – *já aí* – a ficção se atrela a uma determinada historicidade e se manifesta enquanto atualidade. Desse modo, ela não se vincula a uma série contínua, linear e responsável por encadear o passado – recuperado sob a forma da lembrança. O que se estabelece, antes, é aquela relação vertical onde o passado, como já afirmado, *sobrevém*, isto é,

uma relação vertical e arborescente em que uma atualidade paciente, quase sempre silenciosa, jamais dada por si mesma, sustenta figuras que, em vez de se ordenarem pelo tempo, distribuem-se de acordo com outras regras: o próprio presente só aparece uma vez, quando a atualidade escrita é finalmente

⁴³¹ “A linguagem de ficção se insere em uma linguagem já dita, em um murmúrio que nunca começou. A virgindade do olhar, a marcha atenta que ele as palavras à medida das coisas descobertas e contornadas, não lhe importa; mas antes a usura e o afastamento, a palidez do que já foi pronunciado. Nada é dito na aurora [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 70). – « Le langage de la fiction s’insère dans du langage déjà dit, dans un murmure qui n’a jamais débuté. La virginité du regard, la marche attentive qui soulève des mots à la mesure des choses découvertes et contournées, ne lui importe pas ; mais plutôt l’usure et l’éloignement, la pâleur de ce qui a déjà été prononcé. Rien n’est dit à l’aurore [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 309).

⁴³² Na segunda sessão de *Linguagem e Literatura*, Foucault afirma: “Havia sempre essa necessidade, essa nostalgia da crítica: reencontrar os caminhos da criação, reconstituir em seu próprio discurso de crítica o tempo do nascimento e do acabamento que, pensava-se, devia deter os segredos da obra. A crítica foi criacionista se quiserem, enquanto as concepções de linguagem estiveram ligadas ao tempo, na exata medida em que a linguagem foi recebida como tempo: ela acreditava na criação como acreditava no silêncio” (FOUCAULT, 2016b, p. 125-126).

dada, quando o romance termina e a linguagem não é mais possível⁴³³ (FOUCAULT, 2009, p. 71).

O tempo se organiza por meio da escrita, ato que, fundamentalmente, diz respeito a uma espacialização, isto é, a uma (re)distribuição dos signos de sua referência que temos disponíveis em nosso repertório atual sobre a brancura do papel. A repartição e distinção das dimensões temporais (passado, presente, futuro) estariam submetidas, pois, a uma indeterminação que, por sua vez, não implica em uma imprecisão, mas, diz respeito, antes, a todo um jogo de noções que são comandadas por categorias mobilizadas pelo conceito de *aspecto*⁴³⁴: perfeição, imperfeição, continuidade, repetição, proximidade, afastamento.

O que instaura secretamente e determina esse tempo indeterminado é, portanto, uma rede mais espacial do que temporal; seria também preciso retirar dessa palavra espacial o que se assemelha a um olhar imperioso ou a uma abordagem sucessiva; trata-se, antes, desse espaço por baixo do espaço e do tempo, que é o da distância. E se me detenho de boa vontade na palavra aspecto, depois de ficção e simulacro, é ao mesmo tempo por sua precisão gramatical e por todo um núcleo semântico que gira em torno dela (a *species* do espelho e a espécie da analogia; a difração do espectro; o desdobramento dos espectros; o aspecto exterior, que não é nem a própria coisa nem seu contorno exato; o aspecto que se modifica com a distância, o aspecto que frequentemente engana mas que não se apaga etc.)⁴³⁵ (FOUCAULT, 2009, p. 71, *itálicos do autor*).

⁴³³ « [...] un rapport vertical et arborescente où une actualité patiente, presque toujours silencieuse, jamais donnée pour elle-même, soutient des figures qui, au lieu de s'ordonner au temps, se distribuent selon d'autres règles : le présent lui-même n'apparaît qu'une fois lorsque l'actualité de l'écriture est donnée finalement, lorsque le roman s'achève et que le langage n'est plus possible » (FOUCAULT, 2001a, p. 310).

⁴³⁴ Gostaria de fazer jus, uma vez mais, ao trabalho de Jaquet e Madarasz (2020) por mobilizarem o *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage* (1972), de Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, como aporte para a explicação da noção de *aspecto*. Gostaria de citar, nesse sentido, o mesmo trecho destacado por Jaquet e Madarasz, uma vez que ele traz uma importante contribuição para a elucidação da referida noção. Sendo assim, na seção intitulada *Temps et modalité dans la langue* [*Tempo e modalidade na língua*], temos a seguinte explanação: “Uma segunda distinção será separar as indicações temporais no sentido estrito, ou seja, indicações cronológicas, visando uma datação [...] e indicações de aspecto. Estas últimas não são sempre internas ao predicado. O predicado, com efeito, não comporta somente a ideia de uma certa qualidade ou ação ('ser azul', 'vir ao jantar'), mas a ideia de um certo modo de manifestação do tempo dessa ação ou dessa qualidade, a indicação da maneira como eles preenchem o período em questão: isto é o que chamamos de aspecto” (DUCROT e TODOROV, 1972, p. 390-391, *itálicos dos autores*). – « Une deuxième distinction sera pour séparer les indications temporelles au sens strict, c'est-à-dire les indications chronologiques, visant à une datation [...] et les indications d'aspect. Celles-ci sont toujours intérieures au prédicat. Le prédicat comporte en effet, non seulement l'idée d'une certaine qualité ou d'une certaine action ('être bleu', 'venir dîner'), mais l'idée d'un certain mode de manifestation dans le temps de cette action ou de cette qualité, l'indication de la façon dont elles remplissent la période concernée par l'énonciation : c'est là ce qu'on appelle l'aspect » (DUCROT e TODOROV, 1972, p. 390-391, *itálicos dos autores*).

⁴³⁵ « Ce qui instaure secrètement et détermine ce temps indéterminé, c'est donc un réseau plus spatial que temporel ; encore faudrait-il ôter à ce mot spatial ce qui l'apparente à un regard impérieux ou à une démarche successive ; il s'agit plutôt de cet espace en dessous de l'espace et du temps, et qui est celui de la distance. Et si je m'arrête volontiers au mot d'aspect, après celui de fiction et de simulacre, c'est à la fois pour sa précision grammaticale et pour tout un noyau sémantique qui tourne autour de lui (la *species* du miroir et l'espèce de l'analogie ; la diffraction du spectre ; le dédoublement des spectres ; l'aspect extérieur, qui n'est ni la chose même

O aspecto e a distância, desse modo, seriam correlatos, respectivamente, ao tempo e ao espaço, ainda que as ligações estabelecidas entre eles se deem de uma maneira singular: o aspecto seria, aquele que manifesta não o tempo propriamente dito, mas como já afirmado, sua *sobrevinda*, isto é, o movimento de sua irrupção; a distância, por sua vez, ofereceria não o espaço de disposição e distribuição das coisas, seus lugares, mas o movimento que as *apresenta* e as permite *passar* em um determinado âmbito. Diante de tais considerações sobre a literatura e o aspecto, Foucault enfatiza um deslocamento de uma referencialidade a um sujeito, ou ainda, à dependência de uma subjetividade, para afirmar que tais movimentos, e a rede que eles formam, pertenceriam, antes, à dispersão interior à própria linguagem: “não que ela a trate como um sistema fechado, mas porque ela experimenta o distanciamento da origem, a fragmentação, a exterioridade esparsa. Ela aí encontra sua referência e sua contestação”⁴³⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 72).

O fictício, enquanto mobilizador de uma linguagem do aspecto, não reestabelece uma possível linha do tempo, mas, antes, atua como um influxo que incide sobre a narrativa e a irriga com um tempo, *a priori*, indeterminado – ou então, anônimo –, cujas flutuações e variações são reunidas em torno de um acontecimento virtual que, por sua vez, atuará enquanto uma ruptura. Mais do que o responsável estabelecimento de uma instância matricial para o tempo, um possível sujeito falante, aquele que asseguraria o desdobramento linear dessa mesma narrativa como forma de sucessão, é deslocado para as bordas dos textos, ocupando, pois, somente alguns de seus vincos. Quanto a isso, é possível destacar, mais uma vez, que o sujeito é deslocado em direção à posição de uma *dobra da linguagem*⁴³⁷. Já a linguagem, por esse motivo, pode ser cotejada como aquela que, no desdobrar de seu ornamento, toma o lugar de um vazio primevo – vazio essencial –, isto é, mais do que remeter a alguma forma de interioridade, mais do que afirmar algum *ser* que, em relação a ela, encontrar-se-ia alhures, é tão-só a sua exterioridade, tão-só um fora (*dehors*) que se manifesta como apta a diversos plissados aos quais o fictício, por sua vez, vem reiterar e intensificar⁴³⁸.

ni son pourtour certain ; l’aspect qui se modifie avec la distance, l’aspect qui trompe souvent mais qui ne s’efface pas, etc.) » (FOUCAULT, 2001a, p. 310, *itálicos do autor*).

⁴³⁶ « non qu’elle le traite comme un système clos, mais parce qu’elle y éprouve l’éloignement de l’origine, la fragmentation, l’extériorité éparsa. Elle y trouve son repère et as contestation » (FOUCAULT, 2001a, p. 311).

⁴³⁷ “[...] o sujeito falante encontra-se banido para as bordas exteriores do texto, nele deixando apenas um entrecruzamento de sulcos (Eu ou Ele, Eu e Ele simultaneamente), flexões gramaticais entre outras dobras da linguagem” (FOUCAULT, 2009, p. 73). – « [...] le sujet parlant se trouve repousse aux bords extérieurs du texte, n’y laissant qu’un entrecroisement de sillages (Je ou Il, et Il à la fois), flexions grammaticales parmi d’autres plis du langage » (FOUCAULT, 2001a, p. 312).

⁴³⁸ “A lacuna não é, fora da linguagem, o que ela deve mascarar nem é nela o que a dilacera irreparavelmente. A linguagem é esse vazio, esse exterior no interior no qual ela não para de falar: ‘O escoamento eterno do fora’”

É certo que todas essas reflexões desenvolvidas por Foucault no artigo *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*] – e que procurei persegui-las, aqui, *pari passu* – pouco elucidam, necessariamente, a respeito da relação de seu pensamento com a história e com a descontinuidade. Contudo, elas constituem um importante aporte para tanto. Afinal, se Foucault afirma, por mais de uma vez, como veremos adiante, que a constituição de seus trabalhos se dá a partir daquilo que ele chama de “ficções históricas”, então, esse intercuro em direção às primeiras definições que ele estabelece ao conceito de ficção não deixa de ser um exercício profícuo, principalmente se levarmos em consideração que, apesar das importantes mudanças decorrentes em seu pensamento, tais reflexões não deixarão de manter um importante grau de coerência com a perspectiva demiúrgica e espacial encetada, aqui, desde o início, em torno da linguagem. A importância de voltar-se aos chamados textos de *análises literárias* de Foucault reside no manancial que eles constituem, permitindo, assim, que deles sejam hauridos todo um conjunto de conceitos e categorias úteis à reflexão aqui proposta.

É o caso de localizar, agora, de que maneira essa noção de ficção, junto com os demais componentes que ela mobiliza, poderá se vincular ao conceito de descontinuidade. Um primeiro passo nessa direção encontra-se na *compte-rendu* intitulada *À la recherche du présent perdu* [*Em busca do presente perdido*], publicada em *L'express* em 1966. Nessa apreciação da obra *Ouverture*, de Thibaudeau, Foucault reconhece uma modificação em relação à experiência literária que ele analisara três anos antes em *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*]: antes, como visto, o tempo era estabelecido em torno de uma verticalidade sobrevivida em relação ao presente, de modo que, assim, o passado se ofereceria como aquele que, ainda que mais antigo, seria o mais próximo. Com isso, “a narração se organizava por fragmentos em torno de uma praia deixada em branco: aquela na qual residiam outrora o ‘herói’ ou o ‘acontecimento da narração clássica’”⁴³⁹ (FOUCAULT, 2014b, p. 17). Haveria aí uma forma de repetição que estaria atrelada àquilo que Foucault reconhece como a *descontinuidade do idêntico*, isto é, “à lei de uma disposição circular, em que as figuras voltavam, em que os gestos se repetiam quase idênticos – mais ou menos como uma vibração”⁴⁴⁰ (ibid., loc. cit.).

(FOUCAULT, 2009, p. 73). – « La lacune n’est pas, hors du langage, ce qu’il doit masquer, ni, en lui, ce qui le déchire irrémédiablement. Le langage, c’est ce vide, cet extérieur à l’intérieur duquel il ne cesse de parler : ‘L’éternel ruissellement du dehors’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 312).

⁴³⁹ « [...] le récit s’organisait par fragments autour d’une plage laissée blanche : celle où résidaient jadis le ‘heros’ ou l’événement du récit classique » (FOUCAULT, 2001a, p. 532).

⁴⁴⁰ « à la loi d’une disposition circulaire, où les figures revenaient, où les gestes se répétaient presque identique – à une vibration près » (FOUCAULT, 2001a, p. 532).

Agora, diante daquilo que Foucault reconhece como uma nova experiência anunciada pelo livro de Thibaudeau, o tempo não surge mais como aquele que sobrevém e que, por isso, traz à lume um passado recuperado e recolhido ao redor de um único ponto. Desse modo,

ele não faz o relato do tempo reencontrado, mas o do presente contínuo. O presente, no romance de Thibaudeau, não é o que junto o tempo em um ponto para oferecer um passado restituído e cintilante; é, ao contrário, *o que abre o tempo sobre uma irreparável dispersão*. [...] À descontinuidade das coisas vistas por fragmentos repetidos se substitui a continuidade de um sujeito que seu presente derrama sem parar para fora dele mesmo, mas que circula sem embate em sua própria espessura dispersa⁴⁴¹ (FOUCAULT, 2014b, p. 18, *itálicos nossos*).

Notemos bem: a continuidade do sujeito que aqui é afirmada diz respeito menos a um sujeito soberano, responsável por edificar, em torno de seu sentido interno, uma ordem para o tempo, do que, antes, à dispersão de um presente trágico para onde o sujeito é absorvido e diluído em função daquilo que ele diz, em função de um *Eu falo*⁴⁴². Com isso, há, portanto, uma substituição de uma vibração de fragmentos que orbitavam em torno de uma cronologia vazia para a ascensão de uma temporalidade identificável, mas em constante desmoronamento. Em outras palavras, uma temporalidade descontínua (JAQUET e MADARASZ, 2020): “A palavra, em seu presente de noite, abre, indefinidamente os lábios do tempo”⁴⁴³ (FOUCAULT, 2014b, p. 18).

No entanto, é em outro artigo de 1966, dedicado à análise da obra de Júlio Verne que encontraremos, finalmente, uma possibilidade de junção das duas pontas, isto é, da ficção com a descontinuidade. Publicado no periódico *L'Arc* com o título de *L'arrière-fable [Por trás da fábula]*, essa apreciação elaborada por Foucault retoma e aprofunda importantes aspectos que já haviam sido elaborados em suas reflexões anteriores. Dentre eles, pode-se destacar, por exemplo, a ênfase que em *Linguagem e literatura*, de 1964, é dado àquilo a que a literatura se remete como uma fábula (*fable*), ou seja, a algo que *pode* e *deve* ser dito, se esquivando, com

⁴⁴¹ « il ne fait point le récit du temps retrouvé, mais celui du présent continu. Le présent, dans le roman de Thibaudeau, ce n'est pas ce qui ramasse le temps en un point pour offrir un passé restitué et scintillant ; c'est, au contraire, ce qui ouvre le temps sur une irréparable dispersion. [...] À la discontinuité des choses vues par fragments répétés se substitue la continuité d'un sujet que son présent déverse sans cesse hors de lui-même, mais qui circule sans heurt dans sa propre épaisseur dispersée » (FOUCAULT, 2001a, p. 533).

⁴⁴² “A metáfora, aqui, não é a aproximação das coisas na luz da imaginação; é a dispersão do obscuro e central presente, do ‘eu’ noturno, falante, que escreve na dispersão das coisas. A metáfora desloca o sujeito para o interior do que ele diz e traça os corredores de sua incessante mobilidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 18). – « La métaphore, ici, n'est pas le rapprochement des choses dans la lumière de l'imagination ; c'est la dispersion de l'obscur et central présent, du ‘je’ nocturne, bavard, écrivant dans l'égaillement des choses. La métaphore déplace le sujet à l'intérieur de ce qu'il dit et trace les corridors de son incessante mobilité » (FOUCAULT, 2001a, p. 533).

⁴⁴³ « La parole, et son présent de nuit, ouvre, indéfiniment les lèvres du temps » (FOUCAULT, 2001a, p. 533).

isso, da premissa de que a literatura remeteria necessariamente a experiências inefáveis (*ineffable*). Diante disso, é possível concluir, portanto, que a literatura se estende e atua sobre a superfície de palavras *já ditas*; trata-se de uma existência no interior da própria linguagem e como uma distância percorrida que, no entanto, “oscila sobre si mesma, [como] uma espécie de vibração no mesmo lugar” (FOUCAULT, 2016b, p. 82).

Em *L’arrière-fable* [*Por trás da fábula*] a fábula é tomada, pois, como *aquilo que, em uma narrativa, efetivamente é contato*: os personagens e as funções que eles exercem, os episódios, os acontecimentos, etc. A referência a esse termo já estava presente em *Histoire de la folie à l’âge classique* [*História da loucura na idade clássica*], de 1961, atuando como uma indicação de uma forma de cristalização de um discurso que, no âmbito de uma determinada cultura, adquire o status de legitimidade e, por sua vez, pode se alojar em diferentes lugares. Desse modo, ao analisar, por exemplo, a representação pictórica da loucura no Renascimento, Foucault, apontando para a grande transformação que ocorrerá após esse momento, afirma:

E se é verdade que a Imagem ainda tem a vocação de *dizer*, de transmitir algo de consubstancial à linguagem, é necessário reconhecer que ela já não diz mais a mesma coisa; e que, através de seus valores plásticos próprios, a pintura mergulha numa experiência que se afastará cada vez mais da linguagem, qualquer que possa ser a identidade superficial do tema. Figura e palavra ilustram ainda a mesma **fábula** da loucura no mesmo mundo moral; mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência da loucura ocidental⁴⁴⁴ (FOUCAULT, 2010a, p. 18, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Acerca desse mesmo trecho, e da transformação que ele alude junto ao desdobramento de *Histoire de la folie à l’âge classique* [*História da loucura na idade clássica*], Prado (2018) faz as seguintes considerações:

A experiência da legitimidade da loucura se expressa em um duplo, porém em uma mesma fábula, até se perder na época clássica com a exclusão dos loucos do convívio social e com as suas transformações em objeto de exame. A legitimidade do saber corrente, no qual o louco era porta-voz de uma verdade, bem como a expressão artística da loucura, dão lugar à hegemonia do discurso científico. A palavra é deslocada do louco para o monopólio do médico, para o seu monólogo, porque a loucura, sem uma fábula própria, já não produz obra (p. 194).

⁴⁴⁴ « Et s’il est vrai que l’Image a encore la vocation de *dire*, de transmettre quelque chose de consubstantiel au langage, il faut bien reconnaître que, déjà, elle ne dit pas la même chose ; et que par ses valeurs plastiques propres la peinture s’enfonce dans une expérience qui s’écartera toujours plus du langage, quelle que puisse être l’identité superficielle du thème. Figure et parole illustrent encore la même fable de la folie dans le même monde moral ; mais déjà elles prennent deux directions différentes, indiquant, dans une fêlure encore à peine perceptible, ce qui sera la grande ligne de partage dans l’expérience occidentale de la folie » (FOUCAULT, 2015a, p. 26).

A fábula, portanto, é uma condição de legitimidade; ela não se restringe somente ao âmbito da literatura como também está presente fora dela, inserida, pois, na cultura de uma determinada época e naquilo que ela admite como obra.

Adiante, em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], de 1966, livro cuja publicação é contemporânea ao artigo de *L'Arc*, o termo fábula surge novamente como algo que se aloja no interior de uma cultura, agora, porém, envolvida no jogo estabelecido entre as noções de utopia e heterotopia. Enquanto a utopia aponta para uma possível ordem que virá, mas que, no entanto, não nega o *topos* de onde ela advém e, por isso, pode se colocar em relação a ele como um desenvolvimento necessário – são, pois, tributárias do *Mesmo* –, as heterotopias visam, antes, às fissuras do *topos* em relação ao qual ela se desdobra – por esse mesmo motivo visam, antes, o *Outro*, isto é, a diferença.

Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias [...] dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem a esterilidade ao lirismo das frases⁴⁴⁵ (p. XIII).

Situada nessa linha reta da linguagem, a fábula diz respeito a tudo aquilo que, diretamente, nossos olhos se voltam; diz respeito, pois, aos elementos que constituem, alicerçam e arregimentam uma certa ordem. Retornando às reflexões de *L'arrière-fable* [Por trás da fábula], temos, então, a ficção como um regime de narrativa, ou ainda, os diversos regimes segundo os quais a narrativa é narrada⁴⁴⁶, ou ainda, a trama constituída, pelo próprio discurso, entre aquele que fala e aquele – ou aquilo – do qual ele fala: postura do narrador diante daquilo que ele narra; presença – ou não – de um olhar neutro, visando, pois, uma descrição objetiva; desdobramento da narrativa a partir da perspectiva de um personagem, de vários ou de nenhum etc.⁴⁴⁷ (FOUCAULT, 2009) Desse modo, se a fábula, na medida em que se aloja nas possibilidades míticas do dizer em uma determinada cultura, diz respeito à legitimidade de uma obra, esta última se define, no entanto, por seus modos de ficção.

⁴⁴⁵ « C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours : elles sont le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la *fabula* ; les hétérotopies [...] dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent dès sa racine, toute possibilité de grammaire : elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases » (FOUCAULT, 2015a, p. 1038, *itálicos do autor*).

⁴⁴⁶ “Em toda obra em forma de narrativa é preciso distinguir *fábula* e *ficção*. Fábula, o que é contado (episódios, personagens, funções que eles exercem na narrativa, acontecimentos). Ficção, o regime da narrativa, ou melhor, os diversos regimes segundo os quais ela é narrada [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 210). – « En toute œuvre qui a forme de récit, il faut distinguer *fable* et *fiction*. Fable, ce qui est raconté (épisodes, personnages, fonctions, qu'ils exercent dans le récit, événements). Fiction, le régime du récit ou plutôt les divers régimes selon lesquels il est 'récité' [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 534).

⁴⁴⁷ *L'arrière-fable* (FOUCAULT, 2001a, p. 534).

“Ficção, “aspecto” da fábula”⁴⁴⁸ (FOUCAULT, 2009, p. 210). E o aspecto, como visto anteriormente, é justamente aquele que instaura, no interior da narrativa, em sua linha reta, um tempo que sobrevém e que, com isso, expressa uma manifestação do tempo de determinada ação ou qualidade que vem a preencher um determinado período narrado. Jogando com os termos recém dispostos aqui, a ficção, como aspecto da fábula, é aquela que irá inserir junto à narrativa as *distâncias*, os *desvios*, as *difrações*, os *desdobramentos*, os *espectros*, *aquilo que se modifica* etc. (PRADO, 2018). De acordo com Foucault, no interior dos possíveis atos da palavra que marcam uma determinada época e uma determinada cultura nunca se é usado todos os seus modos de ficção possíveis: entre eles se estabelece um jogo onde alguns são excluídos, sendo tratados como *parasitas*, e outros se fixam, estabelecendo, assim, no que tange a um regime de narrativa, uma *norma*⁴⁴⁹.

Remontemos ao exemplo extraído de *Historie de la folia à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica]. Na medida em que na época clássica prepondera uma exclusão dos loucos do convívio social e, ademais, fazem deles um objeto de exame, a loucura perde sua fábula própria e, por conseguinte, sua obra. Se antes o louco era porta-voz de uma verdade e a

⁴⁴⁸ « Fiction, ‘aspect’ de la fable » (FOUCAULT, 2001a, p. 534).

⁴⁴⁹ “Nenhuma época usou simultaneamente todos os modos de ficção que se podem definir no abstrato; outros, em compensação, são privilegiados e definem uma norma” (FOUCAULT, 2009, p. 211). – « Aucune époque n’a utilisé simultanément tous les modes de fiction qu’on peut définir dans l’abstrait ; on en exclut toujours certains qu’on traite en parasites ; d’autres, en revanche, sont privilégiés et définissent une norme » (FOUCAULT, 2001a, p. 534). Ainda que, nesse momento, o sentido que Foucault emprega à noção de norma não adquira necessariamente componentes conceituais mais precisos, o que dá a ela uma amplitude genérica, considero importante não perder de vista algumas das características que tal termo assumirá, principalmente, junto às discussões desenvolvidas por Foucault após a década de 1960 e que, por sua vez, não deixam de ter importantes ressonâncias com as reflexões aqui mobilizadas. Nesse sentido, é sugestivo o resumo de Edgardo Castro (2016a) que, baseado nas considerações de *Surveiller et punir* [Vigiar e punir], estabelece a noção de norma resumidamente e a partir de cinco diferenças fundamentais entre ela e a lei: “1) A norma refere os atos e as condutas dos indivíduos a um domínio que é, ao mesmo tempo, um campo de comparação, de diferenciação e de regra a seguir (a *média* das condutas e dos comportamentos). A lei, por sua vez, refere as condutas individuais a um *corpus* de códigos e de textos. 2) A norma diferencia os indivíduos em relação a esse domínio, considerado como um umbral, como uma média, como um *optimum* que deve ser alcançado. A lei especifica os atos individuais desde o ponto de vista dos códigos. 3) A norma mede em termos quantitativos e hierarquiza em termos de valor a capacidade dos indivíduos. A lei, no entanto, qualifica os atos individuais como permitidos ou proibidos. 4) A norma, a partir da valorização das condutas, impõe uma conformidade que se deve alcançar; busca homogeneizar. A lei, a partir da separação entre o permitido e o proibido, busca a condenação. 5) A norma, finalmente, traça a fronteira do que lhe é exterior (a diferença com respeito a todas as diferenças), a anormalidade. A lei, por seu turno, não tem exterior, as condutas são simplesmente aceitáveis ou condenáveis, mas sempre dentro da lei” (p. 310, *itálicos do autor*). Ademais, é possível destacar, ainda, as considerações de François Ewald (1993) que, em *Foucault: a norma e o direito*, reitera: “[...] ao opor o ‘jogo da norma’ ao ‘sistema jurídico da lei’, Foucault convida a uma dupla questionação. A primeira, de tipo ontológico, visa a modernidade: o que é a modernidade, se é de tipo normativo: que aprendemos com a modernidade, ao abordá-la pelo lado da norma, pelo lado das práticas de poder e de saber que se ordenam em torno da norma? Que práticas são essas? A que campo respeitam? Como se articulam? A segunda respeita aos efeitos dessas transformações nas relações saber-poder quanto à existência do direito, ao seu estatuto e ao seu funcionamento nas sociedades modernas. Na ‘regressão jurídica’, que lugar há para o direito? É possível um direito articulado com a norma? Qual seria a sua forma, a sua probabilidade e os seus perigos?” (p. 79).

loucura permeava, igualmente, diversas expressões artísticas, a partir de então a palavra é deslocada para o monopólio do médico e à hegemonia do discurso científico. Mas haveria, também, outros regimes que lhe atravessavam, sendo responsáveis por circundar essa palavra do louco que, mesmo a retendo, nada diz⁴⁵⁰. Dentre tais regimes, a família:

Tuke, justamente, reconstitui de maneira artificial ao redor da loucura uma falsa família, paródia institucional mas situação psicológica real. Ali onde a família falta, ela a substitui por um cenário *fictício* através de signos e atitudes. Mas por um cruzamento estranho, dia virá em que ela se verá despojada de seu papel de assistência e de alívio do doente em geral, enquanto guardará os valores fictícios referentes à loucura; e bem depois de a doença dos pobres tornar-se outra vez assunto do Estado, o asilo manterá o insensato na *ficção* imperativa da família; o louco continuará menor, e durante muito tempo a razão conservará para ele os traços do Pai⁴⁵¹ (FOUCAULT, 2010, p. 484-485, *itálicos nossos*).

Desse modo, conforme as palavras de Prado (2018), cumpre destacar também não somente aquilo que se encontra por trás da fábula como também aquilo que se posiciona diante dela: “a fábula aparece como intermediação entre o que é almejado pela cultura, sua maneira de dar forma à realidade, e a especificidade de suas narrativas, fictícias ou não” (p. 195).

Diante de tais considerações, entendo ser razoável concluir que, em relação à fábula e ao seu estabelecimento em determinada cultura, a ficção, ou ainda, os modos de ficção se apresentam como *descontinuidades* que, por sua vez, podem cristalizar-se enquanto regime normativo ou serem excluídas como parasitas – tal modificação, evidentemente, ocorrerá uma variação de acordo com o recorte epocal e aos jogos estabelecidos pelos modos de ficção que o caracterizam.

Ao se debruçar sobre a obra de Júlio Verne, Foucault encontra um espaço privilegiado para a análise dessas múltiplas vozes narrativas – que constituem os regimes próprios às ficções

⁴⁵⁰ A respeito desse tema, é possível destacar, ainda, a mesa redonda de 1964 intitulada *La folie, l'absence d'œuvre* [A loucura, a ausência da obra], onde Foucault afirma: “Depois de Freud, a loucura ocidental tornou-se uma não-linguagem, porque ela se tornou uma linguagem dupla (língua que não existe senão dentro dessa palavra, palavra que não diz senão sua língua) – quer dizer, uma matriz de linguagem que, em certo sentido, não diz nada. *Dobra do falado que é uma ausência de obra* (FOUCAULT, 1999, p. 196, *itálicos nossos*). – « Depuis Freud, la folie occidentale est devenue un non-langage, parce qu'elle est devenue un langage double (langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue) –, c'est-à-dire une matrice du langage, au sens strict, ne dit rien. *Pli du parlé qui est une absence d'œuvre* » (FOUCAULT, 2001a, p. 446).

⁴⁵¹ « Tuke, précisément, reconstitue de manière artificielle autour de la folie une famille de simulacre, qui est parodie institutionnelle, mais situation psychologique réelle. Là où la famille vient à faire défaut, il lui substitue un décor familial fictif à travers signes et attitudes. Mais par un croisement très curieux, il viendra un jour où elle se trouvera déchargée de son rôle d'assistance et de soulagement à l'égard du malade en général, tandis qu'elle gardera les valeurs fictives qui concernent la folie ; et bien longtemps après que la maladie des pauvres sera redevenue affaire d'État, l'asile maintiendra l'insensé dans la fiction impérative de la famille ; le fou restera mineur, et longtemps la raison gardera pour lui les traits du Père » (FOUCAULT, 2015a, p. 549).

– bem como o jogo estabelecido entre elas⁴⁵². Cumpre destacar aqui aquilo que pode ser entendido justamente como a função exercida por tais ficções. Quanto a isso, é do próprio conteúdo das narrativas de Verne que Foucault irá haurir uma imagem que, de certo modo, irá ressoar com outra já aludida aqui anteriormente. Dentre as múltiplas e descontínuas camadas inseridas como regime de narrativa no interior dos *romances científicos* de Verne, Foucault se detém naquela que concerne a um discurso que *vem de fora* e que perfaz diversos fragmentos irruptivos e autônomos: trata-se do discurso científico. Junto a ele, evidentemente se destaca a figura do cientista, nesse caso, sempre relegada a um lugar de falta: diferentemente do herói que se posta como alguém de plena ignorância e que, no decorrer da trama, vai penetrando no jogo que o saber lhe autoriza e, assim, paulatinamente vai aprendendo, tornando-se mais sagaz e astuto sem que, no entanto, se estabeleça como detentor ou mestre em relação ao saber, o cientista, grande calculador, é aquele que, de saída, já retém esse mesmo saber. E se sua presença se dá como aquela a quem sempre falta alguma coisa, ele perfaz, pro extensão, figuras como a do louco ou, então, a do perverso – em suma, como alguém estranho ao mundo. E qual seria, afinal, a função dessa figura?

É preciso enfatizar que, em geral, os grandes calculadores de Júlio Verne se atribuem ou recebem uma tarefa muito precisa: impedir que o mundo não pare pelo efeito de um equilíbrio que lhe se seria mortal; reencontrar fontes de energia, *descobrir o fogo central*, prever uma colonização planetária, escapar da monotonia do reino humano. *Em suma, trata-se de lutar contra a entropia*⁴⁵³ (FOUCAULT, 2009, p. 216, *itálicos nossos*).

Independente dos motivos que o movimentam (seja por genialidade, maluquice, perversão, maldade ou, até mesmo, distração), o cientista, personagem conceitual atrelado ao Saber, é o responsável por movimentar aquilo que flerta com o imóvel; é aquele que recupera o fogo e o devir como princípio e fim; e, com isso, (re)lança os dados e os desafios aos quais o herói – mesmo em sua ignorância – terá que lidar. O cientista, em suma, é aquele que descobre um fogo ardente e, nesse encontro, assegura, assim, um desequilíbrio que garante que o mundo

⁴⁵² “As narrativas de Júlio Verne estão maravilhosamente cheias dessas descontinuidades no modo da ficção. A relação estabelecida entre narrador, discurso e fábula incessantemente se desfaz e se reconstitui conforme um novo desenho” (FOUCAULT, 2009, p. 211). – « Les récits de Jules Verne sont merveilleusement pleins de ces discontinuités dans le mode de la fiction. Sans cesse, le rapport établi entre narrateur, discours et fable se dénoue et se reconstitue selon un nouveau dessin » (FOUCAULT, 2001a, p. 535).

⁴⁵³ « Il faut remarque qu’en général les grands calculateurs de Jules Verne se donnent ou reçoivent une tâche fort précise : empêcher que le monde ne s’arrête par l’effet d’un équilibre qui lui serait mortel ; retrouver de sources d’énergie, découvrir le foyer central, prévoir une colonisation planétaire, échapper à la monotonie du règne humain. Bref, il s’agit de lutter contre l’entropie » (FOUCAULT, 2001a, p. 539).

não pare em função de *uma única* forma de equilíbrio, o que lhe seria mortal⁴⁵⁴. Já vimos anteriormente de que maneira a imagem do fogo em seu crepitar se associa, justamente, a uma incessante renovação por meio de seu apagar e acender, isto é, a um incessante movimento de *destruição para a criação*, onde o calor e fogo se opõem à imagem da morte e do gelo que, por sua vez, apontam para uma paralisação na agitação – seja de moléculas, partículas, fragmentos ou, nesse caso, de relações de forças – e, conseqüentemente, à uma queda na quantidade de energia disponível para a realização de um trabalho e de um sentido⁴⁵⁵; ou ainda, em um sentido inverso, de um movimento que visa se esquivar de uma desorganização do espaço de um determinado sistema. Afinal, se a vida, como sugere Canguilhem (1991), é um jogo contra a entropia crescente⁴⁵⁶, a inserção de um desequilíbrio visa, pois, à necessidade de uma incitação à (re)organização em função da vida e de sua incessante criação, que não pode ser circunscrita a somente *um* modo, *uma* performance possível, ou provável, e nem mesmo pode ceder à uma desmesurada dispersão e desorganização de seus microestados (ou microcosmos). Daí, então, Foucault reconhecer junto aos romances de Júlio Verne, e de toda a dinâmica que eles mobilizam ao redor de seus regimes de ficção, a afirmação de uma negentropia do saber, ou seja,

não a ciência tornada recreativa; mas a “re-criação” a partir do discurso uniforme da ciência. Essa função do discurso científico (murmúrio que é preciso devolver à sua improbabilidade) faz pensar no papel que Roussel

⁴⁵⁴ “Sem cessar, contra o mundo mais provável – mundo neutro, branco, homogêneo, anônimo – o calculador (genial, louco, mau ou distraído) permite descobrir um fogo ardente que assegura o desequilíbrio e garante o mundo contra a morte. A fenda onde se aloja o calculador, o incidente que sua loucura ou seu erro provocam sobre a grande superfície do saber precipitam a verdade no fabuloso acontecimento em que ela se torna visível, em que as energias de novo se espalham em profusão, em que o mundo está entregue a uma nova juventude, em que todos os ardores flamejam e iluminam a noite” (FOUCAULT, 2009, p. 216). – « Sans cesse, contre le monde le plus probable – monde neutre, blanc, homogène, anonyme –, le calculateur (génial, fou, méchant ou distrait) permet de découvrir un foyer ardent qui assure le déséquilibre et garantit le monde contre la mort. La faille où se loge le calculateur, l'accroc que sa déraison ou son erreur ménage sur la grande surface du savoir précipitent la vérité dans le fabuleux événement où elle devient visible, où les énergies de nouveau se répandent à profusion, où le monde est rendu à une nouvelle jeunesse, où toutes les ardeurs flamboient et illuminent la nuit » (FOUCAULT, 2001a, p. 539).

⁴⁵⁵ “Contra as verdades científicas e *quebrando suas vozes geladas*, os discursos da ficção chegavam de novo sem cessar à maior improbabilidade” (FOUCAULT, 2009, p. 216, *itálicos nossos*). – « Contre les vérités scientifiques et brisant leur voix glacée, les discours de la fiction remontaient sans cesse vers la plus grande improbabilité » (FOUCAULT, 2001a, p. 540).

⁴⁵⁶ Me refiro, aqui, à introdução de *O normal e o patológico*, de Georges Canguilhem (1991) “Hoje então, como há vinte anos, ainda corro o risco de tentar estabelecer o significado do normal por meio de uma análise filosófica da vida entendida como atividade de oposição à inércia e à indiferença. A vida tenta ganhar contra a morte em todos os sentidos do verbo ganhar, principalmente no sentido de ganhar o jogo. A vida joga contra a entropia” (p. 236, tradução nossa). – “Today then, as twenty Years ago, I am still running the risk of trying to establish the fundamental meaning of the normal by means of a philosophical analysis of life understood as activity of opposition to inertia and indifference. Life tries to win against death in all the senses of the verb to win, foremost in the sense in the sense of winning in gambling. Life gambles against growing entropy” (CANGUILHEM, 1991, p. 236).

atribuía ao que considerava frases convencionais, e que ele quebrava, pulverizava, sacudia, para delas fazer jorrar a miraculosa extravagância da narrativa impossível. O que restitui ao rumor da linguagem o desequilíbrio dos seus poderes soberanos não é o saber (sempre cada vez mais provável), não é a fábula (que tem suas formas obrigatórias), são, entre os dois, e como em uma invisibilidade de limbos, os jogos ardentes da ficção⁴⁵⁷ (FOUCAULT, 2009, p. 217, *itálicos nossos*).

Junto a essa explanação acerca do papel do cientista na narrativa de Verne há, portanto, a possibilidade de pensarmos o papel da ficção e de suas incidências descontínuas em relação àquilo que em determinada cultura apresenta como fábula. A vida luta contra a entropia, mas a vida mesmo é devir, movimento e transformação, de modo que, assim, por vezes, o próprio equilíbrio do sistema, ao invés de preservá-la, sufoca seu potencial criativo, oblitera, pois, as diferenças que a constituem e que resistem para que possam existir. A inserção de atravessamentos que, por sua vez, promovem fissuras, ranhuras e fraturas no sistema, certamente implica em um desequilíbrio, em uma abertura para uma dispersão irreversível; mas a desconstrução não é um fim em si: trata-se, antes, de uma abertura para que a vida que, para se preservar, tenderá sempre à uma (re)organização – negentropia –, possa se conduzir à formação de novas sínteses e novos sistemas. Em suma, por esse viés é possível compreender que a inserção de um desequilíbrio é de interesse da vida na medida em que renova e (re)atualiza a criação de outras formas possíveis de equilíbrio – novas fábulas – que, por sua vez, para sua epigênese, independem da presença ou atuação de algum pretenso guia, seja ele pastor, intelectual ou algo que o valha.

De todo modo, esse desequilíbrio que afeta e, por isso, leva a uma (re)organização de determinada espacialidade está diretamente ligado ao reconhecimento, senão mesmo ao estabelecimento, de limites. Ao virem à tona, o que estes últimos apresentam é, justamente, a saturação de determinado espaço de ordem em que a linguagem, em seu ser bruto, em qual ou tal momento, se estabeleceu; eles vêm à tona, pois, evidenciando uma experiência *do fora* (*dehors*). Há, nesse caso, uma tentativa de tomar a linguagem enquanto uma exterioridade manifesta, isto é, de cotejá-la o mais longe possível dela própria e sem que, para tanto, ela esteja vinculada ao modo de ser do discurso e, por isso, à dinastia da representação. Como visto de saída a partir das considerações de Nietzsche, não se trata de estabelecer uma distância entre a

⁴⁵⁷ « Non pas la science devenue récréative ; mais la re-crédation à partir du discours uniforme de la science. Cette fonction du discours scientifique (murmure qu'il faut rendre à son improbabilité) fait penser au rôle que Roussel assignait aux phrases qu'il trouvait toutes faites, et qu'il brisait, pulvérisait, secouait, pour en faire jaillir la miraculeuse étrangeté du récit impossible. Ce qui restitue à la rumeur du langage le déséquilibre de ses pouvoirs souverains, ce n'est pas le savoir (toujours de plus en plus probable), ce n'est pas fable (qui a ses formes obligées), c'est entre les deux, et comme dans une invisibilité de limbes, les jeux ardents de la fiction » (FOUCAULT, 2001a, p. 540).

linguagem que nomeia e as coisas por elas nomeadas, pois, afinal, a linguagem mesma é distância e exterioridade: sair da dinastia da representação, nesse caso, nada mais é do que voltar os olhos ao ser da linguagem que nunca deixa de estar presente, ainda que seja, de algum modo, esquecido. Quanto mais longe dela mesma, ou ainda, quanto mais longe da função de representação que a ela é atribuída, mais próxima a linguagem se torna da manifestação de seu ser e, uma vez nele, o que se tem é, justamente, o estabelecimento de uma rede, de um tecido de intercomunicação que libera o estado atual, epocal, que a delimita em sua dispersão.

O efeito que Foucault reconhece junto à localização da emergência moderna da literatura é, portanto, o de uma possibilidade de a linguagem passar para fora e, desse modo, se afirmar enquanto pura exterioridade. Em *La pensée du dehors* [*O pensamento do exterior*], artigo em homenagem a Maurice Blanchot, publicado em *Critique* no mesmo ano de 1966, nos deparamos com algumas importantes consequências investidas nesse processo, seja para a noção de ficção, mas também para aquilo que Foucault chama de linguagem reflexiva. Para tanto, o artigo enuncia, logo de saída, aquilo que seria o contraponto para o lugar de onde se instala a *ficção moderna*, isto é, o espaço de representação construída a partir do *Eu penso*.

Se Foucault sugere que a dinastia construída ao redor do *Eu penso* – isto é, ao redor do regime narrativo que demarca a certeza de que o *Cogito* é aquilo que define o sujeito em seu ser (*Eu penso* = *Eu sou*) – é, tão-só, uma ficção, é possível inferir que isso se deve ao fato de que, em seu diagnóstico, ele localiza outras maneiras de desdobramento da linguagem e que não conduzem, necessariamente, à uma pretensa interioridade. Para tanto, diante do *Eu penso*, Foucault posiciona a emergência de um *Eu falo* que, mais do que remeter à certeza representativa de um sujeito, diz respeito a uma linguagem nua que, por sua vez, seria aquela responsável, até mesmo, por acomodar em suas dobras determinadas funções possíveis para o sujeito – este último, antes, como função possível, porém, derivada. Temos, desse modo, um deslocamento da soberania do sujeito, não somente em relação ao discurso que ele enuncia – e de que, supostamente, ele seria senhor – como também da centralidade que esse mesmo sujeito, em seu processo de interiorização por meio do discurso estabeleceria em relação à história – processo onde a linguagem representaria de maneira direta, neutra e transparente aquilo que se dá ao seu pensamento após uma excitação nervosa produzida, aos sentidos, por objetos que lhe são exteriores e que, desse modo, se organizariam em torno do *Cogito*. Se Foucault compreende o *Eu penso* como fundante de uma *ficção moderna*, isso implica que o *Eu falo*, por sua vez, investiria em outro regime de narrativa possível.

Ao referir-se a um *Eu falo*, Foucault aponta, antes, para uma linguagem corrente, que fala e que não deixa de falar, que atravessa o sujeito evidenciando, pois, a sua finitude – uma

vez que ela lhe é anterior e, também, o sobrepassa – e que, por sua vez, é responsável por produzi-lo enquanto sujeito no instante em que ele fala. O *Eu falo* implica, sobretudo, em mergulhar em uma torrente que, independentemente do sujeito, já se encontra em seu próprio movimento.

Se a posição formal do “eu falo” não levanta problemas que lhe sejam particulares, seu sentido, apesar de sua aparente clareza, abre um universo de questões ilimitadas. “Eu falo”, de fato, se refere a um discurso que, oferecendo-lhe um objeto, lhe serviria de suporte. Ora, esse discurso falta; o “eu falo” só instala sua soberania na ausência de qualquer outra linguagem; o discurso de que eu falo não preexiste à nudez enunciada no momento em que digo “eu falo”; e desaparece no próprio instante em que me calo. Toda possibilidade de linguagem é aqui dessecada pela transitividade em que ela se realiza. O deserto a circunda. [...] Se, de fato, a linguagem só tem seu lugar na soberania solitária do “eu falo”, por direito nada por limitá-la – nem aquele a quem ela se dirige, nem a verdade do que ela diz, nem os valores ou sistemas representativos que ela utiliza; em suma, não é mais discurso e comunicação de um sentido, mas exposição da linguagem em seus ser bruto, pura exterioridade manifesta; e o sujeito que fala não é mais a tal ponto o responsável pelo discurso (aquele que o mantém, que através dele afirma e julga, nele se representa às vezes sob uma forma gramatical preparada para esse efeito), quanto à inexistência, em cujo vazio prossegue sem trégua à expansão infinita da linguagem⁴⁵⁸ (FOUCAULT, 2009, p. 220).

A questão, portanto, é a experiência que traz à tona uma linguagem liberada, isto é, como um fluxo contínuo próprio, anterior a qualquer palavra articulada e que, em relação a esse fluxo, o sujeito, entendido enquanto *Eu sou* ou *Eu penso*, mais do que soberano em relação a seu sentido, tão-só delineia uma *dobra* gramatical. A escrita de Blanchot, nesse caso, teria o mérito de mobilizar esse espaço neutro, exterior e onde nenhuma existência pode se instalar de maneira definitiva⁴⁵⁹; e, mais uma vez, a *saída* em direção a esse lugar sem geografia⁴⁶⁰ e que

⁴⁵⁸ « Si la position formelle du « je parle » ne soulève pas de problème qui lui sont particuliers, son sens, malgré son apparente clarté, ouvre un domaine de questions peut-être illimité. « Je parle », en effet, se réfère à un discours qui, en lui offrant un objet, lui servirait de support. Or ce discours fait défaut ; le « je parle » ne loge sa souveraineté que dans l’absence de tout autre langage ; le discours dont je parle ne préexiste pas à la nudité énoncée au moment où je dis « je parle » ; et il disparaît dans l’instant même où je me tais. Toute la possibilité de langage est ici desséchée par la transitivité où il s’accomplit. Le désert l’entoure. [...] Si, en effet, le langage n’a son lieu que dans la souveraineté solitaire du « je parle », rien ne peut le limiter en droit – ni celui auquel il s’adresse, ni la vérité de ce qu’il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu’il utilise ; bref, il n’est plus discours et communication d’un sens, mais étatement du langage en son être brut, pure extériorité déployée ; et le sujet qui parle n’est plus tellement le responsable du discours (celui qui le tient, qui affirme et juge en lui, s’y représente parfois sous une forme grammaticale disposée à cet effet), que l’inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l’épanchement indéfini du langage » (FOUCAULT, 2001a, p. 547).

⁴⁵⁹ “[...] Ela abre um espaço neutro onde nenhuma existência pode se enraizar [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 240). – « [...] Il ouvre un espace neutre où nulle existence ne peut s’enraciner [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 565).

⁴⁶⁰ “[...] elas encontram nesse espaço murmurante menos seu termo do que o lugar sem geografia de seu possível recomeço [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 240). – « [...] elles trouvent en cet espace murmurant moins leur terme que le lieu sans géographie de leur recommencement possible [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 566).

marca a linguagem em seu final e recomeço, é reconhecida junto a um *sorriso sem rosto* que, a princípio, Foucault atribui à figura nietzscheana do *último homem*⁴⁶¹ que, nesse caso, refere-se a um livro de Blanchot de título homônimo. A partir daí

A linguagem se descobre então liberta de todos os velhos mitos em que se formou nossa consciência das palavras, do discurso, da literatura. *Por muito tempo, acreditou-se que a linguagem dominava o tempo*, que ela valia tanto como ligação futura na palavra dada quanto memória e narrativa; acreditou-se que ela era profecia e história; acreditou-se também que nessa soberania ela tinha o poder de fazer aparecer o corpo visível e eterno da verdade; acreditou-se que sua essência estava na forma das palavras ou no sopro que as faz vibrar. Mas ela é apenas rumor informe e jorro, *sua força está na dissimulação*; porque *ela faz apenas uma única e mesma coisa com a erosão do tempo*; ela é esquecimento sem profundidade e vazio transparente da espera⁴⁶² (FOUCAULT, 2009, p. 240-241, *itálicos nossos*).

Uma vez desvinculada a ideia de que a linguagem seria a responsável por dominar o tempo, a referência à *espera* adquire outras tonalidades. Como sabemos, o questionamento acerca daquilo que *podemos esperar* é a questão que se encontra no âmago da filosofia crítica e, particularmente, da filosofia da história de Kant, é ela que contribui para organizar, no presente, um conjunto de ações morais voltadas, pois, ao futuro e ao estabelecimento pleno daquilo que já se tem pré-disposto em relação ao homem e à sua razão. Entretanto, se a força da linguagem se encontra na dissimulação – e não em uma suposta revelação – o que temos, antes, é uma espera que a nada se dirige; trata-se, pois, de uma expectativa sempre aberta, pois,

⁴⁶¹ “[...] a aparição de um sorriso sem rosto mas que traz, enfim, um nome silencioso; ou o primeiro contato com as palavras do ulterior recomeço no final do *Dernier Homme*” (FOUCAULT, 2009, p. 240). – « [...] l’apparition d’un sourire qui est sans visage mais que porte enfin un nom silencieux ; ou le premier contact avec les mots de l’ultérieur recommencement à la fin du *Dernier Homme*. » (FOUCAULT, 2001a, p. 566). Entre a morte de Deus e a ascensão do Super-homem, o último homem de Nietzsche demarca uma figura transitória, mas que, contudo, aponta para um caminho. Como sublinha Antonio Edmilson Paschoal (2007) ao analisar essa imagem em *Assim falava Zaratustra* (2016b): “A lembrança do último homem, inventor da felicidade e almejado pelos telespectadores da praça, deixa claro que a simples ausência de esperanças ultraterrenas não torna o homem fiel à Terra, uma vez que a fidelidade à Terra não é uma decorrência automática da morte de Deus. Ao contrário, não sendo mais possível cometer delitos contra Deus, o homem comete delitos contra a Terra e contra si mesmo. Além disso, quando não se sabe mais o que é amor, criação, anseio, estrela, substitui a esperança que tinha em um bem-estar celeste por um bem-estar terrestre, pelo conforto egoísta que chama de ‘felicidade’. O último homem não pode dar um sentido à Terra, pois a meta de sua existência se resume a uma espécie de hedonismo que busca a satisfação nos pequenos prazeres, e pequenas alegrias, almeja a igualdade do rebanho único, considera um erro as situações de risco como adoecer e desconfiar, visa sonhos agradáveis e um agradável morrer, evita o cansaço, o conflito e até mesmo um prazer mais acentuado que poderia fazer mal à saúde. Esse tipo de homem não chega ao grande desprezo e *não pode* aspirar à outra margem do abismo. Ele *não pode* estabelecer a meta e plantar sua mais alta esperança, pois ele ‘não possui caos dentro de si’ e, portanto, *não pode* ‘dar à luz uma estrela dançante’” (p. 112-113).

⁴⁶² « Le langage se découvre alors libéré de tous les vieux mythes où s’est formée notre conscience des mots, du discours, de la littérature. Longtemps, on a cru que le langage maîtrisait le temps, qu’il valait aussi bien comme lien futur dans la parole donnée que comme mémoire et récit ; on a cru qu’il était prophétie et histoire ; on a cru aussi qu’en cette souveraineté il avait pouvoir de faire apparaître le corps visible et éternel de la vérité ; on a cru que son essence était dans la forme des mots ou dans le souffle qui les fait vibrer. Mais il n’est que rumeur informe et ruissellement, sa force et dans la dissimulation ; c’est pourquoi il ne fait qu’une seule et même chose avec l’érosion du temps ; il est oublié sans profondeur et vide transparente de l’attente » (FOUCAULT, 2001a, p. 566).

se é o caso de interrogar a linguagem em sua própria espessura, em seu próprio ser, quaisquer objetos que viriam a preenchê-la acabariam redundando em seu apagamento⁴⁶³. Desvinculada do tempo e da memória, tomada na espessura de seu próprio ser, a linguagem é tomada, antes, a partir de um movimento que, mais do que permitir um reconhecimento em relação a um passado (que se prolonga em direção a um futuro), estabelece o apagamento e o esquecimento dessas possíveis linearidades. No trecho a seguir, oriundo, ainda, do mesmo artigo de 1966 supracitado, notemos que apesar de não se referir ao termo descontinuidade, *in stricto*, ele encontra-se de certo modo imantado às considerações mobilizadas por Foucault – e, mais do que uma imobilidade, o que é aludido em relação à linguagem é o seu movimento, que faz desmoronar as expectativas, ou ainda, a espera, que se constrói sob uma trajetória única, contínua, interior à consciência de um único sujeito e na forma do tempo enquanto seu sentido interno.

E, no entanto, ela não é, parada, imobilidade resignada; ela tem a resistência de um movimento que não teria fim e jamais se prometeria a recompensa de um repouso; ela não se envolve em nenhuma interioridade; cada uma de suas menores parcelas cai em um irremediável exterior. *A expectativa não pode esperar a si mesma no final de seu próprio passado, encantar-se com sua paciência, nem se apoiar de uma vez por todas na coragem que jamais lhe faltou. O que a retém não é a memória, é o esquecimento.* No entanto, esse esquecimento não deve ser confundido com a dispersão da distração nem com o sono onde adormeceria a vigilância; ele é feito de uma vigília tão desperta, tão lúcida tão matinal que ele é mais dispensa à noite e pura abertura para um dia que ainda não chegou. Nesse sentido, o esquecimento é uma extrema atenção – atenção tão extrema que apaga cada rosto singular que pode se oferecer a ela; quando definida, uma forma é ao mesmo tempo muito antiga e muito nova, muita estranha e muito familiar para não ser mais imediatamente recusada pela pureza da espera e condenada por aí ao imediato do esquecimento. *É no esquecimento que a espera se mantém como uma espera: atenção aguda ao que seria radicalmente novo; sem ligação de semelhança e continuidade com o que quer que seja (novidade da própria espera disposta fora de si e livre de qualquer passado), e atenção ao que seria o mais profundamente antigo (pois do fundo dela mesma a espera não cessou de esperar)*⁴⁶⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 241, *itálicos nossos*).

⁴⁶³ “Em cada uma de suas palavras, a linguagem se dirige para conteúdos que lhe antecedem; mas em seu próprio ser e desde que ela se conserve o mais próximo possível do seu ser, ela só se desenvolve na pureza da espera. A espera não é dirigida para nada: pois o objeto que viria a preenchê-la só poderia apagá-la” (FOUCAULT, 2009, p. 241). – « En chacun de ses mots, le langage se dirige vers des contenus qui lui sont préalables ; mais en son être même et pourvu qu’il se retienne au plus près de son être, el ne se déploie que dans la pureté de l’attente. L’attente, elle, n’est dirigée vers rien : car objet qui viendrait la combler ne pourrait que l’effacer » (FOUCAULT, 2001a, p. 566).

⁴⁶⁴ « Et pourtant, elle ne pas, sur place, immobilité résignée ; elle a l’endurance d’un mouvement qui n’aurait pas de terme et ne se promettrait jamais la récompense d’un repos ; elle se s’enveloppe dans aucune intériorité ; chacune de ses moindres parcelles tombe dans un irrémédiable dehors. L’attente ne peut s’attendre elle-même au terme de son propre passé, s’enchanter de sa patience, ni s’appuyer une fois pour toutes sur le courage qui ne lui jamais fait défaut. Ce qui la recueille, ce n’est pas la mémoire, c’est l’oubli. Cet oubli, cependant, il ne faut le confondre ni avec l’éparpillement de la distraction ni avec le sommeil où s’endormirait la vigilance ; il est fait

Diante do exposto, seria possível, então, haurir as seguintes considerações. Em primeiro lugar, como visto, sob o regime do *Eu falo* o sujeito que fala no discurso não é soberano em relação à linguagem⁴⁶⁵; e o *Eu penso* ou o *Eu sou*, seriam, tão-só mais *uma* das posições possíveis do sujeito na linguagem, ambas posteriores ao *Eu falo*. Ademais, na medida em que a linguagem libera esse espaço que lhe é próprio, o que se tem, então, é menos uma condução em direção a uma interioridade do que um esfacelamento desta última – menos uma memória do que um esquecimento atuante, portanto; enquanto exterioridade a linguagem conduz, antes, a um desaparecimento do sujeito que fala⁴⁶⁶ - nesse caso, vale mais uma vez enfatizar, trata-se de um *desaparecimento que não é definitivo, absoluto, mas, antes, um deslocamento de sua soberania para uma posição de codependência em relação ao discurso em que ele fala e, por conseguinte, um desaparecimento que não implica que ele, desde que não seja dotado de uma posição soberana, não possa (re)aparecer em outro lugar, em outro ponto da dispersão, em outro momento do fluxo da linguagem, em suma, na especialização de outra dobra da linguagem*. Por fim, uma vez que o ser da linguagem somente aparece na medida em que o sujeito desaparece, isto é, na medida em que ele diz respeito a um *pensamento do exterior* que se sustém fora do âmbito de qualquer subjetividade, para fazer aparecer seus *limites* e, assim, a possibilidade de escandir o espaço onde ele se desdobra e a distância em que ele constitui⁴⁶⁷,

d'une veille si éveille, si lucide, si matinale qu'il est plutôt congé à la nuit et pure ouverture sur un jour qui n'est pas encore venu. En ce sens, l'oubli est extrême attention – attention si extrême qu'elle efface chaque visage singulier qui peut s'offrir à elle ; dès qu'elle est déterminée, une forme est à la fois trop ancienne et trop nouvelle, trop étrange et trop familière pour n'être pas aussitôt récusée par la pureté de l'attente et vouée par là à l'immédiat de l'oubli. C'est dans l'oubli que l'attente se maintient comme une attente : attention aiguë à ce qui serait radicalement nouveau, sans lien de ressemblance et de continuité avec quoi que ce soit (nouveau de l'attente elle-même tendue hors de soi et libre de tout passé), et attention à ce qui serait le plus profondément ancien (puisque du fond d'elle-même l'attente n'a pas cessé d'attendre) » (FOUCAULT, 2001a, p. 566).

⁴⁶⁵ “O ‘sujeito’ da literatura (o que fala nela e aquele sobre o qual ela fala) não seria tanto a linguagem em sua positividade quanto o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘eu falo’” (FOUCAULT, 2009, p. 221). – « ‘Le sujet’ de la littérature (ce qui parle ne elle et ce dont elle parte), ce ne serais pas tellement le langage en sa positivité que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du ‘je parle’. Cet espace neutre caractérise de nos jours la fiction occidentale (c'est pourquoi elle n'est plus ni une mythologie ni une rhétorique) » (FOUCAULT, 2001a, p. 548).

⁴⁶⁶ “O pensamento do pensamento, uma tradição mais ampla ainda que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala” (FOUCAULT, 2009, p. 221). – « La pensée de la pensée, toute une tradition plus large encore que la philosophie nous a appris qu'elle nous conduisait à l'intériorité la plus profonde. La parole de la parole nous mène par la littérature, mais peut-être aussi par d'autres chemins, à ce dehors où disparaît le sujet qui parle » (FOUCAULT, 2001a, p. 548).

⁴⁶⁷ “Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se matém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância da qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar ‘o pensamento do exterior’” (FOUCAULT, 2009, p. 222). – « Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour

então a história não poderá mais ser compreendida a partir da continuidade de uma consciência que interiorizaria e, por conseguinte, sintetizaria, em torno de si o deslindar dos acontecimentos. Mais uma vez a noção de acontecimento vem à tona, principalmente como o *acontecimento* virtual, cujo tempo, irruptivo, ou ainda, tempo indeterminado e que sobrevém, demarca a possibilidade de uma ruptura em relação a determinada ordem e, por conseguinte, a possibilidade de uma nova organização espacial desencadeada a partir de sua presença. O acontecimento, em suma, é aquele que, vinculado à linguagem, libera um pensamento do exterior.

Quanto a isso, Foucault evoca as figuras de Sade e de Hölderlin como aportes para pensar em formas de se esquivar de uma interiorização da história capitaneadas, como já vimos, em filosofias da história como as de Kant e Hegel⁴⁶⁸, sendo o primeiro, Sade, aquele que deixa

en faire surgir comme de extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'in y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot 'la pensée du dehors' » (FOUCAULT, 2001a, p. 549).

⁴⁶⁸ Em entrevista realizada em 1970, intitulada *Folie, littérature, société*, Foucault recupera a referência a Blanchot colocando-a *vis-à-vis* com Hegel: “Hegel, afinal, não é apenas alguém que repete o que foi contado pelo murmúrios da história, mas alguém que transformou esses murmúrios da história para criar o próprio sentido da modernidade. Do mesmo modo, Blanchot extraiu alguma coisa de todas as obras importantes do Ocidente, alguma coisa que lhes permitiu hoje não apenas interpelar-nos, mas também fazer parte da linguagem que falamos hoje. Se, na linguagem que falamos, Hölderlin, Mallarmé, Kafka existem plenamente, é justo graças a Blanchot. [...] Assim, Blanchot é o Hegel da literatura, mas, ao mesmo tempo, está em oposição a Hegel. Pois se Hegel expôs o conteúdo de toda a filosofia alemã e, finalmente, o de todas as grandes experiências da história, isso não tinha outro objetivo senão o de torna-lo imanente ao que chamamos de presente, para provar que essas experiências históricas estão presentes em nós mesmos, ou, ainda, que estamos presentes nessas experiências. Tratava-se de uma magnífica síntese da interiorização sob a forma de memória. No fim das contas, Hegel permaneceu platônico pois, para ele, a história mundial existia dentro da memória do saber. Ora, no caso de Blanchot, é ao contrário. Se Blanchot se dirige a todas as grandes obras da literatura mundial e as tece em nossa linguagem, é justamente para provar que não podemos jamais tornar essas obras imanentes, que elas existem do lado de fora, que elas nasceram do lado de fora e que, se elas existem fora de nós, estamos, por sua vez, fora delas. E se conservamos uma certa relação com essas obras, é devido a uma necessidade que nos obriga a esquecê-las e deixá-las cair fora de nós; de algum modo, é sob a forma enigmática da dispersão, e não sob a forma de uma imanência compacta. [...] O próprio Blanchot é alguém que se encontra fora de todas essas obras” (FOUCAULT, 1999, p. 231). – « Hegel, en fin de compte, ce n'est pas seulement quelqu'un qui répète ce qui a été raconté par des murmures de l'histoire, mais quelqu'un qui a transformé ces murmures, pour créer le sens même de la modernité. De la même manière, Blanchot a extrait quelque chose de toutes les œuvres importantes de l'Occident, quelque chose qui leur a permis aujourd'hui, non seulement de nous interpeler, mais aussi de faire partie du langage que nous parlons aujourd'hui. Si, dans le langage que nous parlons, Hölderlin, Mallarmé, Kafka existent pleinement, c'est justement grâce à Blanchot. [...] Ainsi, Blanchot est le Hegel de la littérature, mais, en même temps, il est à l'opposé de Hegel. Car, si Hegel a exposé le contenu de toute la philosophie, et finalement celui de toutes les grandes expériences de l'histoire, cela n'avait pas d'autre but que de le rendre immanent à ce qu'on appelle le présent en nous-mêmes, ou encore que nous sommes présents dans ces expériences. Il s'agissait d'une magnifique synthèse de l'intériorisation sous forme de mémoire. En fin de compte, Hegel est resté platonicien, car, pour lui, l'histoire mondiale existait dans la mémoire du savoir. Or c'est le contraire dans le cas de Blanchot. Si Blanchot s'adresse à toutes les grandes œuvres de la littérature mondiale et qu'il les tisse dans notre langage, c'est justement pour prouver qu'on ne peut jamais rendre ces œuvres immanentes, qu'elles existent en dehors, qu'elles sont nées à notre tour en dehors d'elles. Et si nous conservons un certain rapport avec ces œuvres, c'est à cause d'une nécessité qui nous contraint à les oublier et à les laisser choir en dehors de nous ; c'est, en quelque sorte, sous la forme d'une énigmatique dispersion, et non pas sous la

falar, tão-só, a lei do desejo, e o segundo, Hölderlin, aquele cuja poesia se desenvolve a partir da evasão de Deus. De acordo com Foucault, Sade e Hölderlin seriam os responsáveis por permitir determinadas formas de experiência de um pensamento do exterior que, posteriormente, seriam reatualizadas pelas figuras de Nietzsche, Artaud, Bataille e Blanchot.

Poderíamos dizer sem exagero que, no mesmo momento, um pela descoberta do desejo no murmúrio infinito do discurso, o outro pela descoberta do desvio dos deuses na falha de uma linguagem em vias de se perder, Sade e Hölderlin depositaram em nosso pensamento, para o século futuro, mas de qualquer forma cifrada, a experiência do exterior? Experiência que devia permanecer então não exatamente escondida, pois ela não havia penetrado na densidade de nossa cultura, mas flutuante, estranha, como exterior à nossa interiorização, durante todo o tempo em que se formulou, da maneira mais imperiosa, a exigência de interiorizar o mundo, apagar as alienações, superar o momento falacioso do *Enttäusserung*, de humanizar a natureza, naturalizar o homem e recuperar na terra os tesouros que tinham sido gastos nos céus⁴⁶⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 223, *itálicos do autor*).

Com efeito, é, mais uma vez, em torno de um radical pensamento da imanência que é possível posicionar tais considerações. Isso porque, como visto, até mesmo a possibilidade de interiorização do mundo a partir daquilo que seriam as estruturas transcendentais do conhecimento humano é colocado em xeque diante do pensamento do exterior. Não que tais estruturas não sejam legítimas e, até mesmo, verificáveis, mas elas adquirem, sobretudo, um contato efetivo com seus limites: diante do espaço, da distância e da exterioridade que diz respeito à linguagem em seu próprio ser, o nosso entendimento que, fundamentalmente, é categorial, conceitual e discursivo, se depara com os limites de uma rede que não lhe pertence – que lhe antecede, o ultrapassa e continua seu fluxo independentemente de sua atuação, ou não, em relação a ela. Se é no interior dessa rede que quaisquer formas de comunicação são possíveis, e se é transgredindo a ela e às suas leis que corre-se o risco, inerente a qualquer ultrapassagem, de perde-se em relação às certezas do *Cogito* – mas também, talvez, de melhor reposicioná-lo – então, a reflexão acerca da história se distancia da tentativa de apontar para o desenvolvimento contínuo de uma determinada forma de consciência histórica para enfatizar,

forme d'une immanence compacte. [...] Blanchot lui-même est quelqu'un qui se trouve en dehors de toutes ces œuvres » (FOUCAULT, 2001a, p. 992-993).

⁴⁶⁹ « Pourrait-on dire sans abus qu'au même moment, l'un par la mise à nu du désir dans le murmure infini du discours, l'autre par la découverte du détour des dieux dans la faille d'un langage en voie de se perdre, Sade et Hölderlin ont déposé dans notre pensée, pour le siècle à venir, mais en quelque sorte chiffée, l'expérience du dehors ? Expérience qui devait rester alors non pas exactement enfouie, car elle n'avait pas pénétré dans l'épaisseur de notre culture, mais flottante, étrangère, comme extérieure à notre intériorité, pendant tout le temps où s'est formulée, de la façon la plus impérieuse, l'exigence d'intérioriser le monde, d'effacer les aliénations, de surmonter le moment fallacieux de l'*Enttäusserung*, d'humaniser la nature, de naturaliser l'homme et de récupérer sur la terre les trésors qui avaient été dépensés aux cieux » (FOUCAULT, 2001a, p. 550, *itálicos do autor*).

antes, as maneiras pelas quais essa mesma consciência pôde ser forjada de qual ou tal maneira em qual ou tal época. Em outras palavras, trata-se de compreender de que maneira até mesmo uma chamada consciência histórica é uma função derivada da linguagem, de seu fora.

Daí, então, as dificuldades que Foucault reconhece para encontrar ao pensamento do exterior uma linguagem que lhe faça jus. Algo que, como visto até aqui, ele procura localizar junto à experiência literária moderna. Seja por meio da reflexão ou da ficção, a questão é, justamente, evitar retomar todo um vocabulário e todo um conjunto de noções que levem, novamente, à uma interiorização.

Quanto ao discurso reflexivo, mais do que buscar uma *confirmação*, comum a um olhar analítico, se visa, antes, a uma *contestação*. Esta, por sua vez, não se relaciona a uma certeza central que haveria de ser confirmada, mas levaria, antes, em direção às extremidades, aos limites⁴⁷⁰. Para tanto, Foucault sugere, novamente, que a negação não seja orientada a partir de um uso dialético, isto é, um uso que iria a subsumi-la a um terceiro termo que, por sua vez, seria reconduzido em direção à interioridade do espírito⁴⁷¹. O exemplo mobilizado a partir de Blanchot conduz a negação a um outro tratamento e a outras consequências:

Negar seu próprio discurso, como o faz Blanchot, é fazê-lo incessantemente passar para fora de si mesmo, despojá-lo a cada instante não apenas daquilo acaba de dizer, mas do poder de enunciá-lo; é deixa-lo lá onde ele está, longe atrás de si, para estar livre para um começo – que é pura origem, pois ele tem apenas a si mesmo e ao vazio como princípio, mas que é também recomeço, pois é a linguagem passada que, se escavando a si própria, liberou esse vazio. Nenhuma reflexão, mas esquecimento; nenhuma contradição, mas a contestação que apaga; nenhuma reconciliação, mas o repisamento; nenhum espírito na conquista laboriosa de sua unidade, mas a erosão infinita do exterior; nenhuma verdade se iluminando, enfim, mas o jorro e a miséria de uma linguagem que desde sempre já começou⁴⁷² (FOUCAULT, 2009, p. 225).

⁴⁷⁰ “[...] atingindo seu próprio limite ela não vê surgir a positividade que a contradiz, mas o vazio em que vai se apagar; e na direção desse vazio ela deve ir, aceitando se desencadear no rumor, na imediata negação daquilo que ela diz, em um silêncio que não é a intimidade de um segredo, mas o puro exterior onde as palavras se desenrolam indefinidamente” (FOUCAULT, 2009, p. 224). – « [...] parvenu au bord de lui-même, il ne voit pas surgir la positivité qui le contredit, mais le vide dans lequel il va s’effacer ; et vers ce vide il doit aller, en acceptant de se dénouer dans la rumeur, dans l’immédiate négation de ce qu’il dit, dans un silence qui n’est pas l’intimité d’un secret, mais pur dehors où les mots se déroulent indéfiniment » (FOUCAULT, 2001a, p. 551).

⁴⁷¹ “Negar dialeticamente é fazer entrar o que se nega na interioridade inquieta do espírito” (FOUCAULT, 2009, p. 224). – « Nier dialectiquement, c’est faire entrer ce qu’on nie dans l’intériorité inquiète de l’esprit » (FOUCAULT, 2001a, p. 551).

⁴⁷² « Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c’est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu’il vient de dire, mais du pouvoir de l’énoncer ; c’est le laisser là où il est, loin derrière soi, afin d’être libre pour commencement – qui est une pure origine puisqu’il n’a que lui-même et le vide pour principe, mais qui est aussi bien recommencement puis que c’est le langage passé qui, en se creusant, lui-même, a libéré ce vide. Pas de réflexion, mais l’oubli ; pas de contradiction, mais la contestation qui efface ; pas de réconciliation, mais le ressassement ; pas d’esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l’érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s’illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d’un langage qui a toujours déjà commencé » (FOUCAULT, 2001a, p. 551).

Uma adaptação correlata é reivindicada, enfim, à ficção. Se no desenvolvimento da linearidade de uma determinada fábula temos, em tudo aquilo que nela é contado, uma ordem onde as imagens que ela desdobra carregam em si determinados sentidos já estabelecidos, sentidos que ela não somente os carrega como também, em suas diversas aparições, os reitera e interioriza na forma de uma memória, então, a ficção terá por função, justamente, fazer com que, entre as imagens e os sentidos, exista um deslizar. Como um elemento de criação, de fabricação de uma nova grade de percepção e inteligibilidade que, por sua vez, é descontínua em relação à linearidade da fábula, a ficção deve livrar as imagens das sobrecargas semânticas que elas sustentam, abrindo, assim, a possibilidade de que elas sejam vinculadas a aspectos, até então, não utilizados ou mesmo inimaginados. Desse modo, mais do que estritamente vinculada às imagens, as ficções referem-se, pois, às transformações e aos deslocamentos⁴⁷³. A ficção, reiterando a função de simulacro que anteriormente lhe foi atribuída, insere um corte e uma nova espacialização no interior do espaço da linguagem; permite, com isso, todo um reposicionamento daquilo que foi dito, sob uma nova ótica, uma nova perspectiva, ou ainda, um novo rearranjo onde os fragmentos de linguagem, os fragmentos desse murmúrio que segue em seu fluxo, possam se repetir sob uma nova disposição, uma outra ordem – seja ela uma ordem que reitera a condução da fábula em suas imagens, ou, então, que a embaralhe, subverta o sentido de suas imagens (suas mesmas imagens), a conteste em sua continuidade e a lance em direção aos seus limites. Como *a nervura verbal do que não existe, tal como ele é*,

o fictício não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos. A ficção consiste, portanto, não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível. *Daí sua profunda afinidade com o espaço que, entendido dessa forma, está para a ficção como o negativo está para a reflexão (quando a negação dialética está ligada à fábula do tempo)*⁴⁷⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 225, *itálicos nossos*).

⁴⁷³ “As ficções em Blanchot serão, mais do que imagens, a transformação, o deslocamento, o intermediário neutro, o interstício das imagens [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 225). – « Les fictions chez Blanchot seront, plutôt que des images, la transformation, le déplacement, l’intermédiaire neutre, l’interstice des images [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 552).

⁴⁷⁴ « le fictif n’est jamais dans les choses ni dans les hommes, mais dans l’impossible vraisemblance de ce qui est entre eux : rencontres, proximité de plus lointain, absolue dissimulation là où nous sommes. La fiction consiste donc non pas à faire voir l’invisible, mais à faire voir combien est invisible l’invisibilité du visible. De là sa profonde parenté avec l’espace qui, ainsi entendu, est à la fiction ce que le négatif est à la réflexion (alors que la négation dialectique est liée à la fable du temps) » (FOUCAULT, 2001a, p. 552).

O esforço em direcionar o discurso para um pensamento do exterior, reconhecido por Foucault nos escritos de Blanchot, tem como corolário a efetivação de uma linguagem que não se liga a nada além dela própria; uma linguagem que não cumpre a função de nomear o mundo e, com isso, cancelar o intuito de dominá-lo. Trata-se, antes, de uma linguagem que repete um murmúrio desde sempre começado, nunca terminado e que não tem como seu desígnio uma fixação absoluta nesta ou naquela coisa, por isso, então, ela é uma fala que permanece fora daquilo que diz⁴⁷⁵ e na distância contumaz que caracteriza a própria linguagem em seu ser; ainda que se obstinem a fazer dela a senhora das coisas e do mundo, uma fala que se esforça em enunciar o vazio em relação ao qual o próprio ser da linguagem se desdobra. Quando afeita a essa tarefa, quando voltada a esse espaço sem dono, propriedade sem capitania, a distinção entre suas subdivisões se borra, se atenua, sendo todas elas a repetição de um mesmo murmúrio. Afeita ao espaço, a linguagem define um sistema em que ela se desenrola, as fronteiras ou limites de tais sistemas e, sobretudo, aponta para o vazio que diz respeito à vizinhança em que ela pode, ou não, avançar.

A partir do momento, efetivamente, em que o discurso para de seguir a tendência de um pensamento que se interioriza em dirigindo-se ao próprio ser da linguagem, desenvolve o pensamento para o exterior, ele é também e de uma só vez: narrativa meticulosa de experiências, de encontros, de signos improváveis – linguagem sobre o exterior de qualquer linguagem, falas na vertente invisível das palavras; e atenção para o que na linguagem já existe, já foi dito, impresso, manifesto – *escuta* não tanto do que se pronunciou nele, mas do vazio que circula entre as palavras, do murmúrio que não cessa de desfazê-lo, discurso sobre o não-discurso de qualquer linguagem, ficção do espaço invisível em que ele aparece. É que por isso que a distinção entre “romances”, “narrativas” e “crítica” não cessa de se atenuar [...] ⁴⁷⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 226, *itálicos nossos*).

Ainda que mobilizadas em torno da figura de Blanchot, tais considerações não deixam de ter ressonâncias importantes com o pensamento do próprio Foucault. Nesse sentido, diante das fábulas que constituem as mais diversas filosofias da história que tentam dar conta, por

⁴⁷⁵ “Mas, como fala que permanece sempre fora do que ela diz, esse discurso será um avanço incessante em direção àquele cuja luz, absolutamente sutil, jamais recebeu linguagem” (FOUCAULT, 2009, p. 226). – « Mais, comme parole qui demeure toujours au dehors de ce qu’elle dit, ce discours sera une avancée incessante vers ce dont la lumière, absolument fine, n’a jamais reçu langage » (FOUCAULT, 2001a, p. 553).

⁴⁷⁶ À partir du moment, en effet, où le discours cesse de suivre la pente d’une pensée qui s’intériorise et, s’adressant à l’être même du langage, retourne la pensée vers le dehors, il est aussi bien et d’un seul tenant : récit méticuleux d’expériences, de rencontres, de signes improbables – langage sur le dehors de tout langage, paroles sur le versant invisible des mots ; et attention à ce qui du langage existe déjà, a déjà été dit, imprimé, manifesté – écoute non pas tellement de ce qui s’est prononcé en lui, mais du vide qui circule entre ses mots, du murmure qui ne cesse de le défaire, discours sur le non-discours de tout langage, fiction de l’espace invisible où il apparaît. C’est pourquoi la distinction entre « romans », « récits » et « critique » ne cesse de s’atténuer [...] (FOUCAULT, 2001a, p. 553).

meio da interioridade e da consciência, do deslindar do tempo, Foucault apresenta, pois, suas ficções: diante dos planos secretos que, de antemão, são organizados pela Natureza e que caberiam aos homens, tão-só, se compatibilizar, diante da fenomenologia de um Espírito que dialeticamente progrediria como motor e motivo para a história, diante até mesmo da possibilidade de compreender que o homem seria o ator principal responsável por conduzir todas essas – mas também outras – fábulas que procuram dar conta da história em sua completude (seja passada, seja futura), Foucault tece a nervura das disposições, dos dispositivos, das configurações que se formam historicamente, de maneira singular e localizada.

Diante de toda essa tentativa empreendida por Foucault de voltar-se à linguagem em sua própria espessura, no estado bruto de seu próprio ser, a literatura moderna, e que lhe era contemporânea, oferece todo um repertório que, por sua vez, não deixará de incidir em sua concepção de história: se esta tem a descontinuidade como premissa fundamental, a ficção surge como um componente de fundamental importância, uma vez que, com ela, Foucault encontra a possibilidade de pluralizar os cortes sagitais e isolar as espacializações que caracterizam o tecido da linguagem em sua própria nervura, isto é, no movimento que lhe é singular e nas intersecções de multiplicidades que a caracterizam – o que, por sua vez, levam também a uma pluralização das possíveis relações com o tempo por meio de uma serialização. Valendo-me, agora, das palavras de Maurice Blanchot sobre Foucault, entendo que seria possível dizer, então, que um pensamento do fora, e ainda, um pensamento do espaço, tem a descontinuidade, sobretudo, como uma exigência:

[...] considera-se adquirido que Foucault, adotando uma 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 tão simples. O sujeito não desaparece: é a sua unidade, excessivamente determinada, que constitui problema, porque o que suscita o interesse e a investigação é o desaparecimento do sujeito (quer dizer, essa nova maneira de ser que é o desaparecimento) ou ainda a dispersão que não o aniquila, mas só nos oferece dele uma pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções (tornamos aqui a encontrar o sistema de descontinuidades que, bem ou mal, parecer durante algum tempo característico da música serial)⁴⁷⁷ (BLANCHOT, 1987, p. 25-26).

⁴⁷⁷ “Uma lógica atonal? É normal que sintamos uma certa inquietude” (DELEUZE, 2005, p. 14). Como visto, além de Blanchot, Deleuze também já havia sugerido essa proximidade entre o pensamento de Foucault e a música serial, principalmente devido à ausência de uma referência única e central, para o estabelecimento de uma hierarquia das notas ou acordes de um mesmo campo harmônico. Tendo como grande expoente no século XX o compositor austríaco Arnold Schoenberg, a música serial é um método de composição que não se baseia necessariamente pela afirmação de uma tônica, isto é, por um centro tonal, mas, antes, possui um princípio estrutural. Trata-se de uma organização, feita sob a base de uma sequência numérica, dos doze sons que formam uma escala cromática, formando, com elas, uma série. Uma vez organizada pelo compositor de modo a não repetir as notas que a compõe, tal série de notas pode ser manipulada de diversas maneiras, isto é, em um jogo de sucessão

3.4. A Biblioteca e o Arquivo

A despeito de tudo que foi dito até aqui acerca da noção de ficção junto ao pensamento de Foucault, é preciso ressaltar uma vez mais que se trata de considerações que estão vinculadas a um conjunto de discussões a respeito da literatura, oriundas, principalmente, da década de 1960. Ou seja, ainda que elas ajudem a mobilizar um conjunto de componentes que auxiliem em uma reflexão acerca de sua concepção de história descontínua, elas não se prestam de maneira tranquila e imediata a tal conversão. Mesmo que, para Foucault, a diferença entre as diversas modalidades possíveis em que a linguagem se (des)dobra não se dê a partir de uma hierarquização estanque e absoluta, ainda assim é importante compreender as singularidades atinentes a cada uma delas. Sendo assim, antes mesmo de construir uma reflexão razoável acerca daquilo que Foucault chama de suas *ficções históricas* – tarefa que será realizada no próximo capítulo - é preciso, primeiramente, se atentar para as possíveis ressonâncias e

que pode se valer de inúmeras direções variadas, e essas várias formas seriais, por sua vez, podem se imiscuir e se articular umas com as outras a partir de uma mesma sequência de intervalos, o que oferece uma ampla gama de possibilidades de composição sem que a coerência da peça musical seja perdida. A menção que Blanchot faz à música serial para pensar a noção de descontinuidade não deixa de ser oportuna, pois, de certo modo ela tem uma presença marcante na trajetória intelectual de Foucault, principalmente por meio das relações estabelecidas com Pierre Boulez e Jean Barraqué – ambos compositores que se valiam, cada qual à sua maneira, do serialismo. Em 1982, Foucault redige um pequeno artigo consagrado à Boulez, publicado junto à coletânea *Dix ans et après. Album souvenir du festival d'automne*, e intitulado *Pierre Boulez, l'écran traversé* [*Pierre Boulez, a tela atravessada*], onde afirma : “Boulez jamais admitiu a ideia de que todo pensamento, na prática da arte, seria demasiado se não fosse a reflexão sobre as regras de uma técnica e sobre seu próprio jogo. Ele também não gostava nada de Valéry. Do pensamento, esperava justamente que lhe permitisse incessantemente fazer outra coisa diferente do que ele fazia. Ele lhe pedia para abrir, no jogo tão regrado, tão refletido que jogava um novo espaço livre. Por uns, era taxado de gratuidade técnica; por outros, de excesso de teoria. Mas o essencial para ele estava ali: pensar a prática o mais próximo possível de suas necessidades internas sem dobrar, como se elas fossem exigências soberanas, a nenhuma delas. Que é então o papel do pensamento no que se faz se ele não deve ser simples destreza nem pura teoria? Boulez o mostrava: fornecer a força para romper as regras no ato que as faz atuar” (FOUCAULT, 2009, p. 390). – « Boulez n’a jamais admis l’idée que toute pensée, dans la pratique de l’art, serait de trop si elle n’était la réflexion sur les règles d’une technique et sur leur jeu propre. Aussi n’aimait-il guère Valéry. De la pensée, il attendait justement qu’elle lui permette sans cesse de faire autre chose que ce qu’il faisait. Il lui demandait d’ouvrir, dans le jeu si réglé, si réfléchi qu’il jouait, un nouvel espace libre. On entendait les uns le taxer de de gratuité technique ; les autres, d’excès de théorie. Mais l’essentiel pour lui était là : penser la pratique au plus près de ses nécessités internes sans se plier, comme si elles étaient de souveraines exigences, à aucune d’elles. Quel est donc le rôle de la pensée dans ce qu’on fait si elle ne doit être ni simple savoir-faire ni pure théorie ? Boulez le montait : donner la force de rompre les règles dans l’acte qui les fait jouer. » (FOUCAULT, 2001b, p. 1041). Uma profícua reflexão que coteja o pensamento de Foucault pela musicalidade que lhe é inerente pode ser encontrada no texto de Daniel de Oliveira Gomes (2012), intitulado *Dissonâncias de Foucault*. Para maiores considerações a respeito das relações de Foucault com Boulez e Barraqué, conferir (ERIBON, 1991); conferir, ainda, a *compte-rendu* escrita por Foucault ao *Corriere della sera* intitulada *L’imagination du XIXe siècle* (FOUCAULT, 2001b, p. 930) [*A imaginação do século XIX* (FOUCAULT, 2009, p. 381), de 1980, e, também, o debate realizado em 1983 intitulado *Michel Foucault/ Pierre Boulez: La musique contemporaine et le public* (FOUCAULT, 2001b, p. 1307) [*Michel Foucault/Pierre Boulez: a música contemporânea e o público* (FOUCAULT, 2009, p. 391). No Brasil, o compositor Egberto Gismonti pode ser destacado como uma importante referência na utilização do serialismo em suas composições, tendo, inclusive, estudado diretamente com Jean Barraqué no final da década 1960.

dissonâncias que os componentes conceituais mobilizados em suas análises literárias possuem com seus trabalhos históricos *stricto sensu* bem como no conjunto de reflexões que serão mobilizadas no período posterior ao *ocaso da literatura* (MACHADO, 2000).

Para tanto, gostaria de forjar aqui algo que não é necessariamente tematizado por Foucault, mas que entendo estar virtualmente inscrito em suas reflexões – o que autoriza a tentativa de uma construção de cunho heurístico que sirva, ao menos, como atalho. Me refiro, pois, à possibilidade de tecer algumas considerações a respeito daquilo que pode ser compreendido como uma definição razoável para as noções de *Biblioteca* e *Arquivo*. Certamente há muitos debates acerca da importância desses lugares para o desenvolvimento do saber histórico na modernidade⁴⁷⁸, no entanto, o que interessa aqui é salientá-los em função do estatuto filosófico e conceitual que eles recebem no conjunto relativo aos escritos atinentes ao pensamento de Foucault para que, assim, possam servir de aportes para *uma* reflexão sobre sua concepção de história descontínua.

Nesse sentido, como ponto de partida, é possível mobilizar novamente *Linguagem e literatura*, de 1964. Na primeira sessão dessa conferência, ao refletir acerca da especificidade do ser da literatura, Foucault localiza sua emergência como algo recente, cuja historicidade remeteria, precisamente, ao século XIX⁴⁷⁹. Entre a linguagem, em seu murmúrio contínuo, e a obra, como forma de acúmulo que retém esse fluxo, a literatura se localizaria, justamente, no interstício. Nesse sentido, a questão “o que é a literatura?”, por um lado, seria a responsável por, diante do fluxo e do murmúrio, estabelecer um corte, uma possibilidade para uma coagulação, e a obra, por sua vez, seria justamente a pletora que daí se resulta.

A literatura não é o fato de uma linguagem se transformar em obra, tampouco é o fato de uma obra ser fabricada com linguagem; a literatura é um terceiro ponto que é exterior à reta que vai de uma à outra e que por isso mesmo desenha um espaço vazio, uma brancura essencial onde nasce a pergunta “O que é a literatura?”, uma brancura essencial que é essa própria pergunta. Esta, por conseguinte, essa pergunta, não se superpõe à literatura, não se acrescenta através de uma consciência crítica suplementar à literatura, ela é o próprio ser

⁴⁷⁸ Sem a pretensão de ser exaustivo, é o caso de destacar algumas reflexões, como as de Arlette Farge (2009) *O sabor do arquivo*; a coletânea *Saber dos arquivos*, organizada por Marlon Salomon (2011); Étienne Anheim (2004) no artigo *Singulières Archives: Le statut des archives dans l'épistémologie historique une discussion de La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli de Paul Ricoeur*; o texto de Carolyn Steedman (2002), *Dust: the archive and cultural history*, bem como a resenha crítica desse livro intitulada *Turn'd to Dust and tears: revisiting the archive*, de Jo Tollebeek (2004); o artigo de Lorraine Daston (2012), *The Sciences of the Archive*; o artigo de Danise Ogilvie (2017) *Paradoxes de "l'Archive"*; o artigo de Karina Anhezini (2021), *Entre o imperativo do arquivo e a retórica bandeirante: a constituição de um saber científico para a invenção paulista*.

⁴⁷⁹ “[...] literatura no século XVII designava simplesmente a familiaridade que alguém podia ter com as obras de linguagem, o uso, a frequentação pela qual esse alguém recuperava no nível de sua linguagem cotidiana aquilo que era em si e por si uma obra. Essa relação que constituía a literatura na época clássica era apenas uma questão de memória, de familiaridade, de saber, era uma questão de recepção passiva.” (FOUCAULT, 2016b, p. 79).

da literatura, originariamente desmembrado e fraturado (FOUCAULT, 2016b, p. 80).

Em relação à linguagem, a literatura é aquela que a escava seu vazio – vazio, como sabemos, no qual a linguagem se estende e encobre ao se mostrar – e, com isso, estabelece uma distância no interior dela própria; em relação à obra, a literatura encontra-se presente somente em seu começo, isto é, no ritual que antecede à escrita e ao preenchimento da brancura que ela promove e que, uma vez findada, oferecerá em seu volume, tão-só, uma representação, ou ainda, uma imagem visível da literatura – ainda que elas, de modo estrito, nunca se encontrem.

Linguagem, literatura e obra, desse modo, formam um triângulo: ainda que conectados resguardam as devidas distâncias entre seus vértices. No extremo oposto do lado que conecta a literatura e a linguagem, a obra concretiza um simulacro, isto é, vale-se de figuras sem positividade como tentativa de contar uma história que, simultaneamente aos conteúdos que ela narra em sua própria fábula, diga também aquilo que a literatura é. Desse modo, – girando o triângulo –, a linguagem, apesar de única, é submetida à uma lei do duplo, já que, com ela, é preciso voltar-se a essa tentativa de expor o ser mesmo da literatura que, no entanto, se pensado como uma hiância – já que percorre a extensão entre a linguagem e a obra sem tocá-las e estabelecê-las em uma relação causal –, nunca se apresenta de maneira plena, estabelecendo tão-só um espaço virtual e de troca com a obra. Nas palavras de Foucault:

[...] a obra vai incessantemente ao encontro da literatura, a literatura é essa espécie de duplo que passeia diante da obra, a obra não a reconhece nunca, cruza-a, entretanto, sem parar [...]. Na literatura, nunca há o encontro absoluto entre a obra real e a literatura em carne e osso. A obra nunca encontra seu duplo enfim revelado, e, nessa medida, a obra é essa distância, essa distância que há entre a linguagem e a literatura, é essa espécie e espaço de duplicação, esse espaço do espelho, o que se poderia chamar de simulacro. Me parece que a literatura, o ser mesmo da literatura, se o interrogarmos sobre o que ele é, só poderá responder uma coisa: é que não há ser da literatura; há simplesmente um simulacro, um simulacro que é todo ser da literatura (FOUCAULT, 2016b, p. 91).

Foucault reconhece o estabelecimento dessa triangulação entre linguagem, literatura e obra como uma substituição daquilo que, na época Clássica, se dava como uma relação mediada pela retórica. Esta, por sua vez, ocupava uma posição intermediária: entre a linguagem tagarela e cotidiana que, apesar de ininterruptamente manifesta, nada dizia, e a linguagem absoluta, ou ainda, a Palavra de Deus, infinita e que tudo contém, mas que, porém, nada mostrava, era preciso que a retórica cumprisse uma função de restituição. Sendo assim, sua função era a de ajustar e aplinar toda tagarelice cotidiana em função desse *Livro primeiro* que, em si, retinha

toda a verdade, porém, sob uma linguagem muda, anterior a todas as obras de linguagem e que, por esse motivo, era o diapasão em relação ao qual tudo aquilo que era dito precisava se afinar.

Daí a necessidade desses deslizamentos, dessas torções de palavras, de todo esse sistema que se chama precisamente retórica. No fim das contas, as metáforas, as metonímias, as sinédoques etc., o que era tudo isso senão o esforço para, com palavras humanas, que são obscuras e ocultas para si mesmas, reencontrar, através de um jogo de aberturas e como que através de chicanas, reencontrar essa linguagem muda que a obra tinha por sentido e por tarefa restaurar. [...] Podemos dizer isto simplesmente: que a obra clássica se caracteriza pelo fato de que nela se buscava, por meio de um jogo de figuras, que eram as figuras da retórica, reconduzir a espessura, a opacidade, a obscuridade da linguagem à transparência, à luminosidade dos signos (FOUCAULT, 2016b, p. 98-99).

Com a retórica, mais uma vez estamos diante de uma referência a uma forma de pensamento – e de escrita – que ressoa a uma filosofia do infinito; aquela mesma que, tal como Descartes, apesar de reconhecer a finitude que nos constitui, tem como referencialidade uma eternidade em relação a qual poderíamos nos desdobrar infinitamente, isto é, sem limites, ainda que sem nunca a alcançar em sua perfeição plena, atual e efetiva⁴⁸⁰. Tal panorama irá se modificar quando, a partir do século XIX, isto é, a partir da chamada morte de Deus e do estabelecimento de um mundo desencantado, a finitude é trazida ao centro do pensamento. Este se reconhece como finito, limitado, isto é, como desenvolve a filosofia crítica de Kant, possível somente no interior de determinadas fronteiras em relação aos quais ele não pode ultrapassar – ao preço de que, com isso, a razão simplesmente se dissipe. Se na época Clássica a obra tinha a função de representar⁴⁸¹, ou mesmo, rerepresentar, uma linguagem pronta, já feita, ainda que localizada alhures, Foucault compreende que, no século XIX, ela perde esse ponto de sustentação. A partir de então, ressoando em uma filosofia da finitude e a um pensamento onde as palavras não podem furtar-se de sua imanência, a única referencialidade possível para o desdobramento de uma obra será, justamente, *um amontoado de palavras já proferidas*. Em outros termos, *o espaço da retórica é substituído pelo volume do livro*. Mais do que uma

⁴⁸⁰ Tal como podemos ler em suas *Meditações*: “É possível que eu seja algo mais do que imagino ser e que todas as perfeições que atribuo à natureza de um Deus estejam de algum modo em mim como potência, embora não se produzam e não façam surgir suas ações. Com efeito, já percebo que meu conhecimento aumenta e se aperfeiçoa pouco a pouco e nada vejo que o passo impedir de aumentar cada vez mais até o infinito; pois, sendo assim acrescido e aperfeiçoado, nada vejo que impeça que eu possa adquirir, por seu meio, todas as outras perfeições da natureza divina; e, enfim, parece que o poder que tenho para a aquisição dessas perfeições, se ele existe em mim, pode ser capaz de aí imprimir e introduzir suas ideias (...) todavia essas vantagens não pertencem e não se aproximam de maneira alguma da ideia que tenho da Divindade, na qual nada se encontra em potência, mas onde tudo é atualmente e efetivamente (DESCARTES, 1973, p. 116-117).

⁴⁸¹ “[...] e é por isso que, no fundo, sempre encontramos a própria essência da obra clássica, seja em Shakespeare, seja em Racine, no teatro, pois estamos no mundo da representação [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 100).

representação, desse modo, o que se tem diante dessa transformação é que a obra cumpre a função de repetir *tudo aquilo que foi dito*, sobretudo, a partir de um novo lugar, o que, por sua vez, faz de tal repetição uma diferença, já que a partir dessa repetição singular visa-se, sobretudo, apagar tudo aquilo que, atrás de si, foi dito, ainda que, para tanto, seja necessário aproximar-se o máximo possível desse *já dito*. A repetição, em suma, visa anular tudo aquilo que o antecedeu; em substituição ao *livro primeiro*, todo livro cumprirá, assim, a tentativa de perfazer-se enquanto *último livro*.

Só quatro séculos depois do momento em que foi realmente, tecnicamente, materialmente inventado é que o livro assumiu um estatuto na literatura [...]. E é finalmente nesse livro, nesse livro assassino de todos os outros livros, e que ao mesmo tempo assume em si o projeto, sempre frustrado, de fazer literatura, é finalmente nesse livro que a literatura encontra e funda seu ser. Se o livro existia, e com uma realidade muito densa, havia séculos, antes dessa invenção da literatura, ele não era em realidade, o lugar da literatura: ele não era mais que uma ocasião material de transmitir linguagem (FOUCAULT, 2016b, p. 100-101).

Como destaca Prado (2018) é próprio ao simulacro, ou ainda, à constituição da ficção, o estabelecimento de um assassinato, de uma morte. Isso porque,

a metafórica violência que surge como uma forma constitutiva de literatura não defronta algum substrato misterioso e supostamente inapreensível; não dialoga com o infinito e tampouco trata do inefável. A morte, então, se torna não aquilo contra o que devemos esperar que a própria linguagem, acima de todos nós, lute por nós, mas um modo com o qual cada obra confronta as demais, como uma tradição de negativas. Nada implica a perpetuidade de algo velado (p. 192).

Definitivamente, o próprio ato de escrever deixa de estar vinculado à uma perpetuação junto à memória, em outras palavras, a um possível prolongamento da vida diante da inevitabilidade da finitude; escrever, a partir de então, é reinserir no centro mesmo de uma ordem o esquecimento típico à linguagem e ao engodo por ela criado – ou inventado – ao dar as costas ao devir; recuperação de um esquecimento que, por sua vez, é responsável por *matar*, por um lado, o próprio sujeito que escreve que, como visto, tem seu *Cogito* diluído na dimensão de um *Eu falo* da linguagem, e, por outro lado, de tudo aquilo que, antes do ponto derradeiro de cada obra, já foi dito em seu enalço, isto é, todo o conjunto de palavras que, acumuladas e dispostas atrás dela, permitem com que seu discurso se torne possível – as repetindo –, mas que, também, visa pulverizá-las pela tentativa de constituição daquilo que seria a ordem última e definitiva de atualização dessas mesmas palavras.

Não é sem motivo, então, que encontramos, até os nossos dias, diversas obras literárias marcadas pela presença do livro, ou ainda, de um simulacro de um livro no interior mesmo de suas narrativas, seja ele pronto e acabado, ou, então, em produção juntamente com o decorrer da trama – em ambos os casos, no entanto, com seu conteúdo inacessível tantos aos olhos de seus personagens como também aos nossos.

Temos, então, a definição da literatura, de acordo com Foucault, como um *ser de negação e de simulacro que toma corpo no livro*. O livro, portanto, é onde a literatura consoma seu ser, sobretudo, por meio da agressão, da violência e mesmo do assassinato de todos os demais livros que o antecederam; “ela faz como se fosse um livro, finge ser uma série de livros” (FOUCAULT, 2016b, p. 101) e, por isso, seria tão-só “um livro entre tantos outros, um livro junto a todos os outros, no espaço linear da biblioteca” (ibid., loc. cit.). No entanto, como transgressão, a literatura somente pode ser reconhecida enquanto uma existência frágil e póstuma da linguagem; trata-se, pois, de uma linguagem “além-túmulo”, isto é, possível somente *após passar*.

Assim, nessa espessura aberta e fechada do livro, nessas folhas que são, a uma só vez, brancas e cobertas de signos, nesse volume único – pois cada livro é único, e semelhante a todos, pois todos os livros se assemelham –, o que se recolhe é algo como o próprio ser da literatura. A literatura que não deve ser compreendida como a linguagem do homem, nem como a Palavra de Deus, nem como a linguagem da natureza, nem como a linguagem do coração ou do silêncio; a literatura é uma linguagem transgressiva, é uma linguagem mortal, repetitiva, redobrada, a linguagem do próprio livro [...] *essa coisa em que Sade foi, vocês sabem, enclausurado, e na qual nós, nós também, estamos enclausurados* (FOUCAULT, 2016b, p. 101-102, *itálicos nossos*).

Mas por que, afinal, enquanto coisa, isto é, enquanto materialidade manipulável e manuseável, o livro diz respeito a algo em que estamos enclausurados? Na segunda sessão de *Linguagem e literatura*, Foucault alude à possibilidade de que a análise literária, ou mesmo a filosofia, assuma a seguinte tarefa:

deixar vir à linguagem o espaço de toda a linguagem, o espaço em que as palavras, os fonemas, os sons, as siglas escritas poder ser, em geral, signos; será preciso, de fato, que um dia apareça essa grade que libera o sentido retendo a linguagem. Mas que linguagem terá a força ou a reserva, que linguagem terá suficiente violência ou neutralidade para deixar aparecer e para nomear ela própria o espaço que a constitui como linguagem, isso não o sabemos (FOUCAULT, 2016b, p. 133).

Nesse trecho, encontra-se, talvez, uma das primeiras projeções daquilo que Foucault compreende como heterotopia. Principalmente se se considerarmos que, em relação a tal

possibilidade aludida por Foucault, encontra-se uma *espera* que, mais do que projetar um futuro em linha reta, mobiliza um lugar possível, ainda que indeterminado, onde, talvez, essa linguagem almejada possa elidir as fronteiras entre literatura, crítica e filosofia; que essa linguagem possa ser, pois, “ [...] absolutamente matinal, e que recordará, no sentido forte da palavra recordação, aquilo que pôde ser a primeira linguagem do pensamento grego [...]” (ibid., loc. cit.). De todo modo, essa linguagem matinal refere-se, ainda, a uma aurora que ainda não brilhou, mas que Foucault, todavia, não deixa de vislumbrar seus primeiros raios no horizonte e, portanto, aposta que a relação entre a literatura e o espaço, ainda não seja de todo pensável, possa se tornar, ao menos, visível. E a modificação do *status* do livro, de suporte de memória a promotor do esquecimento, seria, pois, um dos sinais dessa modificação:

O livro foi até o século XIX o suporte acessório, o livro, em sua materialidade espacial, foi o suporte acessório de uma Palavra que tinha por preocupação a memória e o retorno. E eis que o livro se tornou, e isso é a literatura, e eis que o livro se tornou mais ou menos na época de Sade o lugar essencial da linguagem, sua origem sempre repetível, mas definitivamente sem memória (FOUCAULT, 2016b, p. 134).

Em outras palavras, o livro torna-se, pois, um espaço que viabiliza a repetição, mas sob os auspícios do esquecimento; torna-se, pois, uma condição de existência que, ao ser (re)lido, dissipa todo o *já dito* que lhe antecede. E embora Foucault destaque que essa perspectiva começa a dar sinal de sua presença, ele próprio reconhece que, em relação a ela, “ainda estamos longe de ter chegado” (ibid., loc. cit.).

Se estamos, ainda, enclausurados junto ao espaço do livro; se ainda não nos encontramos sob um solo onde o espaço da linguagem se liberou a ponto de borrar as fronteiras entre a literatura, a filosofia, a crítica e, talvez, a história; se esse processo, diagnosticado por Foucault na década de 1960, dava somente sinais de seu aparecimento e estava longe de chegar ao seu ápice, isso se deve ao fato de que o espaço do livro constitui, ainda, o ponto de sustentação onde a literatura pode se apoiar e se desdobrar – e a *Biblioteca*, por fim, mais do que um mero lugar onde os livros são dispostos e preservados, é o espaço que retém e, ao mesmo tempo, libera todo aquele *já dito* da linguagem que, por sua vez, estabelece tudo aquilo que poderá, ainda, ser repetido. A *Biblioteca* resguarda, pois, toda a materialidade de uma linguagem cujo fluxo foi trabalhado pela descontinuidade de diversas ficções que a cortaram e a seccionaram, enfim, que inseriram o limite e a morte em seu fluxo e, com isso, puderam estabelecer diversas formas de acúmulo, no formato de obras de linguagem.

Tais considerações acerca da *Biblioteca* podem ser encontradas, também, em outras reflexões que orbitam na proximidade da conferência de 1964, e que já foram tratadas aqui. Esse é o caso, por exemplo, do artigo de 1963, *Le langage à l'infini* [*A linguagem ao infinito*]⁴⁸². Nele, ao mobilizar a diferença entre a *Retórica* e a *Biblioteca*, Foucault alude ao conto *A biblioteca de Babel*, de Borges. Assim, temos, mais uma vez, que, se a *Retórica* é aquela responsável por repetir incessantemente, para criaturas finitas, uma *Palavra infinita* e que jamais *passava*, ela desenvolvia-se a partir de uma cadeia dupla, ou seja, mais do que estabelecer uma única lei ou forma à linguagem – sustentada, pois, pelo estofado de tudo aquilo que já foi dito –, ela visava o estabelecimento de um conjunto de relações possíveis entre uma linguagem muda, porém, absoluta, sempre presente e que atuava como métrica para uma segunda linguagem que, por sua vez, se estabelecia conforme um espaço possível de ser mensurado em função de sua maior ou menor distância em relação à linguagem primeva. Já a *Biblioteca*, que define o atual espaço da linguagem, estabelece outras condições, quais sejam:

pela sustentação ao infinito das linguagens fragmentares, substituindo à dupla cadeia da retórica a *linha simples, contínua, monótona de uma linguagem entregue a si mesma, devotada a ser infinita porque não pode mais se apoiar na palavra do infinito*. Mas ela encontra em si a possibilidade de se desdobrar, de se repetir, de fazer nascer o *sistema vertical dos espelhos, imagens de si mesma, das analogias*. Uma linguagem que não repete nenhuma palavra, nenhuma Promessa, mas recua infinitamente a morte abrindo incessantemente um espaço onde ela é sempre o análogo de si mesma⁴⁸³ (FOUCAULT, 2009, p. 58, *itálicos nossos*).

⁴⁸² É o caso de citar, também, a menção que Foucault faz a esse tema em *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*]. Senão, vejamos: “o livro de Marthe Robert é, entre todos os livros de crítica, o que mais se aproxima do que hoje é a literatura: uma certa relação consigo mesma, complexa, multilateral, simultânea, em que o fato de vir depois (de ser novo) não se reduz de forma alguma à lei linear da sucessão. Sem dúvida, semelhante desenvolvimento em linha histórica foi, do século XIX, até os nossos dias, a forma de existência e de coexistência da literatura; ela tinha seu lugar seu lugar claramente temporal no espaço ao mesmo tempo real e fantástico da Biblioteca; ali, cada livro era feito para retomar todos os outros, consumi-los, reduzi-los ao silêncio e, finalmente, vir se instalar do lado deles – fora deles e no meio deles [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 67). – « [...] le livre de Marthe Robert est de tous les livres de critique le plus proche de ce qu’est aujourd’hui la littérature : un certain rapport à soi, complexe, multilatéral, simultanée, où le fait de venir après (d’être nouveau) ne se réduit aucunement à loi linéaire de la succession. Sans doute, un pareil développement en ligne historique a bien été, depuis le XIXe siècle jusqu’à nos jours, la forme d’existence et de coexistence de la littérature ; elle avait son lieu hautement temporel dans l’espace à fois réel et fantastique de la Bibliothèque ; là, chaque livre était fait pour reprendre tous les autres, les consumer, les réduire au silence et finalement venir s’installer à côté d’eux – hors d’eux et au milieu d’eux [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 306).

⁴⁸³ « [...] par l’épaulement à l’infini des langages fragmentaires, substituant à la chaîne double de la rhétorique la ligne simple, continue, monotone d’un langage livré à lui-même, d’un langage qui est voué à être infini parce qu’il ne peut plus s’appuyer sur la parole de l’infini. Mais il trouve en soi la possibilité de se dédoubler de se répéter, de faire naître le système vertical des miroirs, des images de soi-même, des analogies. Un langage qui ne répète nulle parole, nulle Promesse, mais recule indéfiniment la mort en ouvrant sans cesse un espace où il est toujours l’analogon de lui-même » (FOUCAULT, 2001a, p. 289, *itálicos nossos*).

O conto de Borges, nesse sentido, é mobilizado por Foucault como uma figura lapidar para esse espaço da biblioteca que tudo contém, tudo aquilo que *já foi dito* e todas as suas possibilidades de combinação, ou seja, *tudo aquilo que ainda poderá ser dito*. Não à toa, Borges chama de *universo a Biblioteca*⁴⁸⁴:

Afirmo que a biblioteca é interminável. Os idealistas arguem que as salas hexagonais são uma forma necessária do espaço absoluto ou, pelo menos, de nossa intuição do espaço [...]; A Biblioteca existe *ab aeterno*. Dessa verdade cujo corolário imediato é a eternidade futura do mundo, nenhuma mente razoável pode duvidar. [...] Observou que todos os livros, por diversos que sejam, constam de elementos iguais: o espaço, o ponto, a vírgula, as vinte e duas letras do alfabeto. Também alegou um fato que todos os viajantes confirmaram: “não há, na vasta Biblioteca, dois livros idênticos”. Dessas premissas incontrovertíveis deduziu que a Biblioteca é total e que suas prateleiras registram todas as combinações dos vinte e tantos símbolos ortográficos (número, ainda que vastíssimo, não infinito), ou seja, tudo o que é dada expressar: em todos os idiomas. [...] A Biblioteca é tão imensa que toda redução de origem humana resulta infinitesimal. [...] cada exemplar é único, insubstituível, mas (como a Biblioteca é total) há sempre várias centenas de milhares de fac-símiles imperfeitos: de obras que apenas diferem por uma letra ou por uma vírgula. [...] Talvez me enganem a velhice e o temor, mas suspeito que a espécie humana – a única – está por extinguir-se e que a Biblioteca perdurará: iluminada, solitária, infinita, perfeitamente imóvel, armada de volumes preciosos, inútil, incorruptível, secreta (BORGES, 1998, p. 48-54).

Diante disso, se voltarmos, uma vez mais, àquela definição da ficção como a *a nervura verbal do que não existe, tal como ele é*; se, ademais, destacarmos, ainda, aquela verticalidade, isto é, o corte sagital que lhe é própria e que irrompe sobre aquilo que se apresenta em determinado presente, temos, então, a possibilidade de pensar que é justamente sobre a linha contínua e monótona estabelecido sobre o espaço da *Biblioteca*, a massa de linguagem sob ela acumulada, que a ficção incide. Seus diversos regimes de narrativa – as diversas formas possíveis de narração – permitem, pois, mobilizar essas linguagens fragmentárias, repetindo-as, sob diferentes nervuras, sob diferentes conexões e, principalmente, sob diferentes amálgamas. O que seria o mesmo que dizer que sob a continuidade monótona em relação à qual a *Biblioteca* apresenta sua ordenação, em qual ou qual atualidade, a ficção insere diversas *descontinuidades* que, por sua vez, implicam em toda uma possibilidade de reorganização; implicam, pois, na possibilidade de uma nova obra cuja construção, por sua vez, não deixará de ser um conjunto de fragmentos, atinentes àqueles que lhe antecederam e que ela se esforça em repetir, reorganizar e, conseqüentemente, consumir e apagar. Na imobilidade atinente a tudo o

⁴⁸⁴ “O universo (que outros chamam a Biblioteca) compõe-se de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no centro, cercados por balaustradas baixíssimas” (BORGES, 1998, p. 48).

que já foi dito na *Biblioteca*, a ficção, ao inserir junto a ela o limite e a morte, o fim e o início – na forma de um recomeço – traz, pois, o movimento, a consumação do fogo⁴⁸⁵.

Por meio dessa fragmentariedade, típica da *Biblioteca* em sua relação com a ficção, temos, ainda, a possibilidade de pensar um estatuto para o trabalho de escrita, sendo ela, pois, a responsável pela constituição de um pastiche. Afinal, escrever, nessa acepção, trata-se justamente do ato que busca reunir os fragmentos de linguagem, ou de outras obras de linguagem, que temos disponíveis para (re)organizá-los em função de novas ordens possíveis⁴⁸⁶, novas unidades de sentido, ou ainda, *novas unidades que irão suspender e subverter algumas das fábulas assim como alguns dos sentidos canonizados sob uma ordem vigente*⁴⁸⁷. Para a

⁴⁸⁵ Nesse sentido, a imagem do fogo e de seu princípio de consumação e recomeço é possível de ser evocada novamente; ao menos é o que Foucault sugere na entrevista *Folie, littérature, société* [*Folia, literatura, sociedade*], realizada em 1970, onde comenta, justamente, o trabalho de escrita de Blanchot: “Todo escritor deseja, do fundo de seu coração, escrever o último livro. [...] É isso. Deve-se ter isso na cabeça : o espaço literário é a parte do fogo. Em outros termos, o que uma civilização entrega ao fogo, o que ela reduz à destruição, ao vazio e às cinzas, aquilo que com ela não poderia mais sobreviver, é o que ela chama de espaço literário. E, depois, este lugar bastante imponente da biblioteca, no qual as obras literárias chegam uma depois das outras para serem enceleiradas, este lugar que pareceu um museu conservando com perfeição os tesouros mais preciosos da linguagem, este lugar é, de fato, uma fornalha de incêndio eterno. Ou, então, é de algum modo o lugar no qual essas obras não podem nascer senão no fogo, no incêndio, na destruição e nas cinzas. As obras literárias nascem como alguma coisa que já está consumida” (FOUCAULT, 1999, p. 229-230). – « Tout écrivain désire, au fond de son cœur, écrire le dernier livre. [...] Voilà, il faut bien se mettre ça dans la tête : l’espace littéraire, c’est la part du feu. En d’autres termes, ce qu’une civilisation confie au feu, ce qu’elle réduit à la destruction, au vide et aux cendres, ce avec quoi elle ne pourrait plus survivre, c’est ce qu’il appelle l’espace littéraire. Puis cet endroit assez imposant de la bibliothèque où les œuvres littéraires arrivent les unes après les autres pour être engrangées, ce lieu qui paraît être un musée conservant à la perfection les trésors les plus précieux du langage, ce lieu-là est, en fait, un foyer d’incendie éternel. Ou encore, c’est en quelque sorte un lieu où ces œuvres ne peuvent naître que dans le feu, dans l’incendie, dans la destruction et dans les cendres. Les œuvres littéraires naissent comme quelque chose qui est déjà consumé » (FOUCAULT, 2001a, p. 991).

⁴⁸⁶ Quanto a isso, é possível recorrer a um breve sobressalto em direção ao artigo *Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie* [*Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia*], de 1968, onde, mesmo que já distante das reflexões ora mobilizadas aqui, Foucault retoma esses termos ao comentar acerca da composição de um livro: “Mas, além disso, os limites de um livro nunca são nítidos, nem rigorosamente distintos: nenhum livro pode existir por si mesmo; ele está sempre em uma relação de apoio e de dependência em relação a outros; é um ponto em uma rede; comporta um sistema de indicações que remetem – explicitamente ou não – a outros livros, textos e frases; e conforme se relacione com um livro de física, uma coletânea de discursos políticos ou um romance de ficção científica, a estrutura de atribuição, e, consequentemente, o sistema complexo de autonomia e heteronomia não será o mesmo. O livro se compraz em se oferecer como objeto que se tem na mão; satisfaz-se em compactar-se nesse pequeno paralelepípedo que o fecha; sua unidade é variável e relativa: ela não se constrói, não se indica e, consequentemente, apenas pode ser descrita a partir de um campo de discurso” (FOUCAULT, 2000a, p. 89). – « Mais de plus, les marges d’un livre ne sont jamais nettes ni rigoureusement tranchées: aucun livre ne peut exister par lui-même ; il est toujours dans un rapport d’appui et de dépendance à l’égard des autres ; il est un point dans un réseau ; il comporte un système d’indications qui renvoient – explicitement ou non – à d’autres livres, ou à d’autres textes, ou d’autres phrases ; et selon qu’on a affaire à un livre de physique, à un recueil de discours politiques ou à un roman d’anticipation, la structure de renvoi, et par conséquent le système complexe d’autonomie et d’hétéronomie, ne sera le même. Le livre a beau se donner comme objet qu’on a sous la main ; il a beau se recroqueviller en ce petit parallélépipède qui l’enferme, son unité est variable et relative : elle ne se construit, elle ne s’indique, et par conséquent elle ne peut se décrire, qu’à partir d’un champ de discours (FOUCAULT, 2001a, p. 730-731).

⁴⁸⁷ Afinal, não é somente a partir da construção de novas unidades de sentido que se pode questionar e contestar uma ordem estabelecida enquanto *doxa*, ou aceita como senso comum. Elementos comuns e cognoscíveis, uma vez dispostos a partir de uma ordem estranha àquela que é aceita e compartilhada em determinado momento, podem, também, ocupar uma zona limítrofe e de contestação do pensamento. Nesse caso, o que está em jogo é,

composição de espaços outros em relação àqueles que compartilhamos em determinado presente, a escrita envolverá, assim, atos de escolhas e de exclusões: de novos fragmentos, de outros fragmentos, dos mesmos fragmentos que, no entanto, serão situados em novos lugares da narrativa. Elaborando um *patchwork*, ou ainda, como em um *puzzle* onde novos encaixes são constantemente forjados entre suas peças, por vezes até mesmo à revelia das concatenações já pré-concebidas e arraigadas em um determinado presente, a escrita se investe por uma arte semelhante ao trabalho de tecelagem e de costura⁴⁸⁸: “costura fragmentos, pedaços de lendas, de mitos, com pedaços de narrativas factuais, de testemunhos, de memórias, dando a este caos sarapintado uma coerência, uma ordem, uma aparente coesão” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 29). A costura desses fragmentos de espaço-tempo retidos pela linguagem é o ato que permite o estabelecimento de uma espessura, de uma temporalidade singular, seja ela em torno de uma diferença que, a partir de então, vem à tona para ser afirmada, ou então, em um outro viés imantado a este último, para questionar uma determinada inteligibilidade para o deslindar do tempo que se pretende absoluta e soberana em relação às demais possíveis.

justamente, a maneira pela qual eles são distribuídos; a maneira pela qual eles ocupam o espaço da linguagem e, consequentemente, do pensamento: a presença de uma ordem estranha, portanto, mesmo que se apresente como *impensável* pode levar ao questionamento do espaço em que nos posicionamos e de onde cotejamos, com estranheza, a diferença. Talvez, uma das melhores referências para esse desconcerto seja o riso de Foucault diante de um texto de Borges, um dos atos inaugurais de *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], de 1966: “Esse texto cita ‘uma certa enciclopédia chinesa’ onde será escrito que ‘os animais se dividem em a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas’. No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. [...] A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste, ao contrário, em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado” (FOUCAULT, 2007, p. IX-XI). – « Ce texte cite ‘une certaine encyclopédie chinoise’ où il est écrit que ‘les animaux se divisent en a) appartenant à l’Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s’agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent mouches’. Dans l’émerveillement de cette taxinomie, ce qu’on rejoint d’un bond, ce qui, à la faveur de l’apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d’une autre pensée, c’est la limite de la nôtre : l’impossibilité nue de penser *cela*. [...] La monstruosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l’espace commun des rencontres s’y trouve lui-même ruiné » (FOUCAULT, 2015a, p. 1035-1036, *itálicos do autor*). Ademais, seria possível acrescentar a isso, ainda, as palavras de Deleuze em *Lógica do sentido*, para quem mesmo algo considerado *non-sense* implica, pois, na ocupação efetiva de um determinado espaço: “Assim como Jakobson define um fonema zero que não possui nenhum valor fonético determinado, mas que se opõe à *ausência de fonema* e não ao fonema, da mesma forma o não-senso não possui nenhum sentido particular, mas se opõe à ausência de sentido e não ao sentido que ele produz em excesso sem nunca manter com seu produto a relação simples de exclusão à qual gostaríamos de reduzi-lo. O não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. E é isto que é preciso entender por *non-sense*” (DELEUZE, 1998, p. 74, *itálicos do autor*).

⁴⁸⁸ Em uma metáfora semelhante, Foucault trata de sua escrita nos termos da elaboração de uma tapeçaria, mas tomada pelo seu avesso. Isso é o que podemos ler na entrevista de 1968, intitulada *O belo perigo* (2016a): “Falo aqui no nível dessas impressões que são como o avesso da tapeçaria que tento seguir atualmente, e me parece que o outro lado da tapeçaria é tão lógico e, afinal, tão bem – ou mal – desenhado quanto o anverso que mostro aos outros” (p. 44).

Nesse sentido, a escrita leva aquele que a pratica a *coser* os diversos fragmentos de linguagem acumulados em nossa sociedade; pode ser compreendida, também, como um processo que, por meio da constituição de um espaço atinente à própria linguagem, e mobilizado a partir de toda uma massa estagnada e preservada, permite, pois, o estabelecimento de uma tecitura do tempo e do movimento, ou ainda, de temporalidades diversas. A *Biblioteca*, portanto, assume o estatuto de *condição de existência* para o conhecimento, senão mesmo para a (re)criação incessante de nosso mundo e das possíveis experiências com o espaço-tempo propiciadas em qual ou tal momento, ou época, dessa nossa habitação. Ainda que, como visto, Foucault afirme que estamos distantes de um solo onde o espaço da linguagem possa se manifestar de maneira plena e em todas suas potencialidades, é possível questionar se não seria ele mesmo um dos arautos dessa tentativa – ou tarefa – de voltar-se a toda a massa de linguagem acumulada sob os nossos pés se esquivando das grandes subdivisões que classificam e hierarquizam, de antemão, seus diferentes setores. Talvez seja possível, agora, tratar de alguns dos aspectos que, adiante, no capítulo seguinte, envolverão a noção de *ficção histórica*. Para tanto, entendo ser necessário uma ampliação da noção central que foi mobilizada até aqui: aquilo que a *Biblioteca* representa, enquanto condição de existência para a literatura e outras obras de linguagem, pode ser estendido a outros gestos de escrita, inclusive a história, se nos voltarmos, pois, ao conceito de *Arquivo*. Em outras palavras, o *Arquivo* pode até mesmo ser compreendido como uma noção que encampa a de *Biblioteca*, entretanto, mais do que estabelecer essa relação de dependência entre uma e outra, entendo ser mais profícuo salientar de que maneira ambas se correlacionam formando o mesmo contexto que, como vimos acima, Foucault destaca a partir do declínio da Retórica e da referencialidade que esta estabelecia com uma Palavra primeira e, conseqüentemente, com uma filosofia do infinito.

Mesmo que a *Biblioteca* exista desde tempos antigos, é a partir do século XIX, isto é, de um mundo que aspira que o homem, enquanto ser finito, ocupe um lugar central na organização do saber, que ela, juntamente com o *Arquivo*, ascende à categoria de condição de existência para um saber e um mundo possível. Diante de um mundo desencantado, diante, pois, da morte de Deus e da ausência de uma hipoteca de um ser que, de antemão, garantiria sentido às suas ações, caberia ao homem não *deixar passar* tudo aquilo que ele diz e que, por sua vez, seria a garantia de permanência, repetição e atualização do mundo que ele forjou com suas próprias fábulas. Em dois importantes momentos próximos, ainda que distintos no que tange ao contexto intelectual de desenvolvimento, Foucault traça a aproximação entre a *Biblioteca* e o *Arquivo* à luz de tais desígnios. O primeiro deles advém da compte-rendu do livro *L'univers*

imaginaire de Mallarmé, de Jean-Pierre Richard, publicada em 1964 nos *Annales. Économies, sociétés, civilisations*; nela encontra-se a seguinte afirmação:

Ora, o século XIX inventou a conservação documentária absoluta: criou, com os ‘arquivos’ e a ‘biblioteca’, um fundo de *linguagem estagnante* que está aí apenas para ser redescoberta por si mesma, em seu estado bruto⁴⁸⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 185, *itálicos do autor*).

Ademais, na conferência *Des espaces autres* [Outros espaços], proferida no *Cercle d’Études Architecturales* em 1967 e publicada somente em 1984 no periódico *Architecture, mouvement, Continuité*, mais uma vez esse tema é reiterado e, dessa vez, sob uma asserção mais decisiva:

a ideia de tudo acumular, a ideia de constituir uma espécie de *arquivo geral*, a vontade de encerrar em um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja ele próprio fora do tempo, e inacessível à sua agressão, o projeto de organizar assim uma espécie de acumulação perpétua e infinita do tempo em um lugar que não mudaria, pois bem, tudo isso pertence à nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias à cultura ocidental do século⁴⁹⁰ XIX (FOUCAULT, 2009, p. 419, *itálicos nossos*)

Se afirmo que esse excerto é mais decisivo, isso se deve ao fato de que, nele, já podemos observar Foucault alargando a noção de *Arquivo*: a ideia de um *arquivo geral* surge como referência a toda forma de acumulação, preservação, permanência e (re)atualização dos fragmentos de linguagem e, por conseguinte, de espaço-tempo, atinentes à cultura moderna, o que pode abranger, como visto, unidades arquitetônicas como os museus, as bibliotecas e, é claro, aquilo que compreendemos comumente como os arquivos.

Mas é importante ressaltar, entretanto, que não é necessariamente a esses lugares de memória que Foucault se volta ao estabelecer sua concepção de *Arquivo* – ainda que ela não simplesmente os negaceie, podendo, até mesmo, encampá-los, trata-se de um conceito mais abrangente e que, por sua vez, assim como a *Biblioteca*, se coaduna a uma concepção específica de linguagem. Ademais, não se trata também de uma noção estanque e, como várias outras

⁴⁸⁹ « Or, le XIXe siècle a inventé la conservation documentaire absolue : il a créé avec les ‘archives’ et la ‘bibliothèque’ un fonds de *langage stagnant* qui n’est là que pour être redécouvert pour lui-même, en son être brut » (FOUCAULT, 2001a, p. 457, *itálicos do autor*).

⁴⁹⁰ « [...] l’idée de tout accumuler, l’idée de constituer une sorte de *d’archive générale*, la volonté d’enfermer dans un lieu tous les temps, toutes les époques, toutes les formes, tous les goûts, l’idée de constituer un lieu de tous les temps qui soit lui-même hors du temps, et inaccessible à sa morsure, le projet d’organiser ainsi une sorte d’accumulation perpétuelle et indéfinie du temps dans un lieu qui ne bougerait pas, eh bien, tout cela appartient à notre modernité. Le musée et la bibliothèque sont des hétérotopies qui sont propres à la culture occidentale du XIXe siècle » (FOUCAULT, 2001b, p. 1578).

vistas até aqui, ela possui nuances importantes no decorrer de sua trajetória intelectual que, por sua vez, é importante acompanhar, principalmente se quisermos estabelecer, a partir dela, aquilo que poderíamos chamar de um local de incidência para as *ficções históricas* de Foucault. Em que pese todas as nuances possíveis de serem destacadas em relação à ideia de *Arquivo*, certamente ela não deixa de estar coerente, ainda, com uma escrita da história pautada na noção de imanência e cuja principal função é o diagnóstico do presente pelo estabelecimento da descontinuidade.

Junto à noção de *Biblioteca*, teríamos uma diretiva para pensar o acúmulo assentado em uma explicação ontológica acerca do *ser da literatura*, mas, principalmente, do *ser da linguagem*. A possibilidade de repetição de tudo aquilo que *já foi dito* se estabelece como refrega em relação ao devir e ao iminente perecimento que ele perfaz, isto é, se apresenta como possibilidade de estabelecimento de uma habitação diante de um mundo em que a *finitude* ocupa o centro, sendo, pois, a condição *sine qua non* de toda existência e, por extensão, de todo saber possível. Contudo, mais do que um prolongamento da continuidade entre o espaço dessas diferentes habitações, a repetição, nesse caso, cumpre o papel de *limitar*, senão mesmo, *assassinar*, todo o acúmulo que a antecede: cada repetição, condiz, pois, com a abertura de um novo espaço, possível a partir da consumação daquele que o antecedia. Paulatinamente a *Biblioteca* começa a ceder lugar para uma noção de *arquivo geral* que aumenta o alcance e a amplitude dessas reflexões acerca da linguagem, outrora estritamente alinhadas às considerações acerca do livro e da literatura.

Na ausência de uma grande referência externa e infinita, de uma palavra primeira e soberana responsável por reter em torno de si toda a ordem possível e à qual deveríamos, de algum modo, mesmo que à distância, nos equiparar, voltar-se para o *Arquivo* é um trabalho que visa a (re)condução de nosso olhar à imanência de um amplo conjunto de despojos que permitem aguçar a percepção e o entendimento em relação às diferentes ordens possíveis outrora, mas, principalmente, em relação àquelas as quais, paulatinamente, começamos a nos distanciar. Ao analisar o discurso em sua existência enquanto acontecimento⁴⁹¹, Foucault,

⁴⁹¹ Nesse sentido, em *Réponse à une question [Resposta a uma questão]*, de 1968, lemos: “ [...] pois não me preocupo em saber o que torna legítimo, ou lhe dá sua inteligibilidade e lhe permite servir à comunicação. A questão que coloco é aquela, não dos códigos, mas dos acontecimentos: a lei da existência dos enunciados, o que os torna possíveis – eles e algum outro em seu lugar; as condições de sua emergência singular; sua correlação com outros acontecimentos anteriores ou simultâneos, discursivos ou não” (FOUCAULT, 2013b, p. 9). – « [...] car je ne me soucie pas de savoir ce qui le légitime, ou lui donne son intelligibilité et lui permet de servir dans la communication. La question que je pose, c’est celle, non des codes, mais des événements : la loi d’existence des énoncés, ce qui les a rendus possibles – eux et aucun autre à leur place ; les conditions de leur émergence singulière ; leur corrélation avec d’autres événements antérieurs ou simultanés, discursifs ou non » (FOUCAULT, 2001a, p. 709).

portanto, visa o cadinho de outras ordens, os (pre)textos de outros mundos já existentes e as regras que definiam suas margens, mesmo que estes fossem pequenos microcosmos – ou microestados – de existências efêmeras.

Voltar-se ao *Arquivo*, desse modo, implica no estabelecimento de uma variabilidade e dispersão de seu espaço que, por sua vez, permitirá a percepção e entendimento do tempo e da transformação a partir dos limites estabelecidos no interior desse acúmulo que nos serve como solo e referência. A espessura da temporalidade vem à tona, então, a partir da (in)cisão dos limites: das ordens do discurso e das estratégias em relação às quais estamos distantes, isto é, que não mais habitamos (passado); da fina película que separa e conecta o nosso mundo atual daquelas outras ordens, que, enquanto rastros, se apresentam enquanto diferenças e que, por isso, via contraste, permite que identifiquemos as singularidades das diferenças que, hoje, nos constituem (presente); da linha de fuga que, incessantemente, abre-se diante de *nós* toda vez que nos instalamos nessa orla (presente-passado) e que não deixa de se evadir no horizonte, propiciando a invenção de novas imagens, conceitos, palavras, lutas, enfim, da linha de fuga que permite a edificação de novas habitações junto a seu próprio limiar (futuro). Daí, então, a lapidar definição de *Arquivo*, bem como de sua postura diante dele, que Foucault desenvolve em *Réponse à une question* [*Resposta a uma questão*], e à qual reproduzo, aqui, na íntegra:

O que faço não é nem uma formalização nem uma *exegese*. Mas uma *arqueologia*: quer dizer, como seu nome indica de maneira bastante evidente, a descrição do *arquivo*. Por essa palavra não entendo a massa de textos que puderam ser recolhidos em uma dada época, ou conservados dessa época através das transformações do esquecimento. Compreendo o conjunto das regras que, em uma época dada e por uma sociedade determinada definem:

- os limites e as formas da *dizibilidade*: de que é possível falar? O que foi constituído como domínio de discurso? Que tipo de discursividade foi destinado a tal e tal domínio (de que fizemos o relato; de que quisemos fazer uma ciência descritiva; com o que conciliamos uma formulação literária etc.)?
- os limites e as formas de *conservação*: quais são os enunciados destinados a passar sem vestígio? Quais são os que são destinados, ao contrário, a entrar na memória dos homens (por recitação ritual, a pedagogia e o ensino, a distração ou a festa, a publicidade)? Quais são anotados para poderem ser reutilizados, e para que fins? Quais são colocados em circulação e em que grupos? Quais são os reprimidos e censurados?
- os limites e as formas de *memória* tal qual ela aparece nas diferentes formações discursivas: quais são os enunciados que cada uma reconhece como válidos ou discutíveis, ou definitivamente invalidados? Quais aqueles que foram abandonados como desprezíveis e aqueles excluídos como estranhos? Que tipos de relações são estabelecidos entre o sistema de enunciados presentes e o *corpus* dos enunciados passados?
- os limites e as formas de *reativação*: entre os discursos das épocas anteriores ou das culturas estrangeiras, quais são os que retemos ou valorizamos, que importamos que tentamos reconstituir? O que fazemos deles, quais as

transformações que os fazemos sofrer (comentário, exegese, análise), qual sistema de apreciação lhes aplicamos, qual o papel que lhes damos para desempenhar?

- os limites e as formas de *apropriação*: quais indivíduos, quais grupos, quais classes têm acesso a tal tipo de discurso? Como é institucionalizada a relação do discurso com aquele que o detém, com aquele que o recebe? Como se assinala e se define a relação do discurso com seu autor? como se desenrola, entre classes, nações, coletividades linguísticas, culturais ou étnicas, a luta para o domínio dos discursos? ⁴⁹² (FOUCAULT, 2013b, p. 9-10, *itálicos do autor*).

Dizibilidade, conservação, memória-esquecimento, reativação e apropriação formam o conjunto de componentes que fazem com que a abordagem do *Arquivo* perfaça um olhar voltado à existência manifesta e aparente dos discursos. Ou seja, mais do que cotejá-lo como um conjunto de vestígios ou fragmentos ínfimos de uma realidade que lhe era anterior e que, na atualidade, *não é* – ou *não é mais*⁴⁹³ –, de modo que, por isso, seja possível recuperar, de alguma maneira, sua face obnubilada, a questão, antes, é compreender o *Arquivo* como o arcabouço de acontecimentos da linguagem que definem a passagem e a transformação entre um conjunto de regras e sua envergadura em relação ao presente; o *Arquivo*, em resumo, é a condição de existência que permite, assim, a irrupção de acontecimentos. Isso não quer dizer, contudo, que tal abordagem simplesmente abnegue a existência de uma dimensão que poderia ser delimitada – ao menos nas reflexões de 1968 – como *extradiscursiva*. Embora presente, esta última não é tratada em termos de universalidade e independência, a questão, assim, é

⁴⁹² En quoi ce que je fais n'est ni une formalisation ni une *exégèse*. Mais une *archéologie* : c'est-à-dire, comme son nom l'indique d'une manière trop évidente, la description de l'*archive*. Par ce mot, je n'entends pas la masse des textes qui ont pu être recueillis à une époque donnée, ou conservés, de cette époque à travers les avatars de l'effacement. J'entends l'ensemble des règles qui, à une époque donnée et pour une société déterminée, définissent : - les limites et les formes de la *dicibilité* : de quoi est-il possible de parler ? Qu'est-ce qui a été constitué comme domaine de discours ? Quel type de discursivité a été affecté à tel et tel domaine (de quoi a-t-on fait le récit ; de quoi a-t-on voulu faire une science descriptive ; à quoi a-t-on accordé une formulation littéraire, etc.) ? - les limites et les formes de *conservation* : quel sont les énoncés destinés à passer sans trace ? Lesquels sont destinés au contraire à entrer dans la mémoire des hommes (par la récitation rituelle, la pédagogie et l'enseignement, la distraction ou la fête, la publicité) ? Lesquels sont notés pour pouvoir être réutilisés, et à quelles fins ? Lesquels sont mis en circulation et dans quels groupes ? Quels sont ceux qui sont réprimés et censurés ? - les limites et les formes de la *mémoire* telle qu'elle apparaît dans les différentes formations discursives : quels sont les énoncés que chacun reconnaît pour valables ou discutables, ou définitivement invalidés ? quel son ceux qui ont été abandonnés comme négligeables et ceux qui ont été exclus comme étrangers ? Quels types de rapports sont établis entre le système des énoncés présents et le corpus des énoncés passés ? - les limites et les formes de la *réactivation* : parmi les discours des époques antérieures ou des cultures étrangers, quels sont ceux qu'on retient, qu'on valorise, qu'on importe, qu'on essaie de reconstituer ? Et qu'en fait-on, quelles transformations leur fait-on subir (commentaire, exégèse, analyse), quel système d'appréciation leur applique-t-on, quel rôle leur donne-t-on à jouer ? - les limites et les formes de l'*appropriation* : quels individus, quels groupes, quelles classes ont accès à tel type de discours ? Comment est institutionnalisé le rapport du discours à celui qui le tient, à celui qui le reçoit : Comment se signale et se définit le rapport du collectivities linguistiques, culturelles, ou ethniques, la lutte pour la prise en charge des discours ? (FOUCAULT, 2001a, p. 709-710, *itálicos do autor*).

⁴⁹³ Maiores considerações a respeito dessa perspectiva podem ser encontradas na discussão desenvolvida por Paul Ricoeur (1994) em *Tempo e Narrativa*, especificamente no item *As aporias da experiência do tempo*.

estabelecer as complexas relações possíveis entre ela e o campo discursivo. De todo modo, o discurso não é reduzido à posição de representação de uma realidade que lhe exterior, ou ainda, de uma alegoria incompleta da essência perdida de um passado que, como causa primeira, o antecede e da qual ele remanesce como um pequeno fragmento: trata-se, antes, de um acontecimento no âmbito da linguagem que, uma vez compreendida em sua própria espessura e materialidade, pode ser reconhecida pela complexidade de relações intrínsecas e extrínsecas⁴⁹⁴; relações estas que formam, pois, os pilares que alicerçam nossa habitação no mundo e cujo *Arquivo*, como forma de acúmulo das coisas já ditas⁴⁹⁵, representa, justamente, a possibilidade de tecer a nervura de tais relações e do jogo estratégico que as tornou existentes. Assim como destacado anteriormente no âmbito da *Biblioteca*, a (re)constituição desse tecido formado pelos discursos em sua autonomia e, portanto, no jogo que lhes é próprio, requer a composição de um pastiche. Afinal, trata-se de recortar, analisar, combinar, recompor toda uma

⁴⁹⁴ Conforme explica Foucault, sua análise se desenvolve com atenção ao jogo das dependências *intradiscursivas*, *interdiscursivas* e *extradiscursivas*: “[...] *intradiscursivas* (entre os objetos, as operações, os conceitos de uma mesma formação); [...] *interdiscursivas* (entre as formações discursivas diferentes: tais como as correlações que estudei em *As palavras e as coisas*, entre a história natural, a economia, a gramática e a teoria da representação); [...] *extradiscursivas* (entre as transformações discursivas e outras que só são produzidas no discurso; tais como as correlações estudadas, na *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, entre o discurso médico e todo um jogo de mudanças econômicas, políticas, sociais)” (FOUCAULT, 2013b, p. 8, *itálicos do autor*). – « [...] *intradiscursives* (entre les objets, les opérations, les concepts d’une même formation); [...] *interdiscursives* (entre les formations discursives différentes: telles les corrélations que j’ai étudiées dans *Les Mots et les Choses* entre l’histoire naturelle, l’économie, la grammaire et la théorie de la représentation); [...] *extradiscursives* (entre des transformations discursives et autres qui se sont produites ailleurs que dans le discours : telles les corrélations étudiées, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, entre le discours médical et tout un jeu de changements économiques, politiques, sociaux) » (FOUCAULT, 2001a, p. 708, *itálicos do autor*).

⁴⁹⁵ Mesmo distante da noção de *Biblioteca* e atento às diferenças entre essa noção e a de *Arquivo*, o acúmulo das coisas ditas, das coisas efetivamente ditas, é reiterado por Foucault em termos que denotam uma importante ressonância entre tais noções: “O discurso é constituído pela diferença entre o que poderíamos dizer corretamente em uma época (segundo as regras da gramática e aquelas da lógica) e o que é dito efetivamente. O campo discursivo é, em um momento determinado, a lei dessa diferença. [...] Ele aparece como um conjunto de práticas reguladas, que não consiste simplesmente em dar um corpo visível e exterior à interioridade ágil do pensamento, nem em oferecer à solidez das coisas a superfície de aparição que vai desdobrá-las. No fundo dessa denegação que pesou sobre o discurso (em proveito da oposição pensamento-linguagem, história-verdade, fala-escrita, palavras-coisas), havia a recusa de reconhecer que nos discurso qualquer coisa é formada (segundo regras bem definíveis) que essa qualquer coisa existe, subsiste, transforma-se, desaparece (conforme regras igualmente definíveis); enfim, que ao lado de tudo o que uma sociedade pode produzir (‘ao lado’: quer dizer em uma relação determinável a tudo isso) há formação e transformação de ‘coisas ditas’. É a história dessas ‘coisas ditas’ que empreendo (FOUCAULT, 2013b, p. 14). – « Le discours, il est constitué par la différence entre ce qu’on pourrait dire correctement à une époque (selon les règles de la grammaire et celles de la logique) et ce qui est dit effectivement. Le champ discursif, c’est, à un moment déterminé, la loi de cette différence. [...] Il apparaît comme un ensemble de pratiques réglées qui ne consistent pas simplement à donner un corps visible et extérieur à l’intériorité agile de la pensée, ni à offrir à la solidité des choses la surface d’apparition qui va les redoubler. Au fond de cette dénégation qui a pesé sur le discours (au profit de l’opposition pensée-langage, histoire-vérité, parole-écriture, mots-choses), il y avait le refus reconnaître que dans le discours quelque chose est formé (selon des règles bien définissables); que ce quelque chose existe, subsiste, se transforme, disparaît (selon des règles également définissables); bref, qu’à côté de tout ce qu’une société peut produire (‘à côté’: c’est-à-dire dans un rapport assignable à tout cela), il y a formation et transformation de ‘choses dites’. C’est l’histoire de ces ‘choses dites’ que j’ai entreprise » (FOUCAULT, 2001a, p. 713-714).

massa discursiva, buscando estabelecer, entre seus fragmentos, uma harmonia de regras sem que, para tanto, seja preciso recorrer à coesão cedida pela figura de *um* autor⁴⁹⁶ ou arquiteto.

Se, ao contrário daquilo que é comumente designado ao seu *métier*, o filósofo é impelido à *poeira dos arquivos*, não é para buscar, junto a eles, nada além do que a exterioridade que organiza os discursos acumulados. Mais do que se reconhecer, se reencontrar e se identificar como origem e finalidade, isto é, como sujeito que conduz esses discursos, o deslindar do tempo e o desdobrar da história no âmago de sua própria interioridade, o trabalho sobre o *Arquivo* se ocupa dos discursos a fim de que, assim, sejam possíveis estabelecer limites a temas como *origem*⁴⁹⁷, *sujeito*⁴⁹⁸ e *significação*⁴⁹⁹; trabalho de cupim, segundo Foucault, a descrição do *Arquivo*, ao tornar manifesto tais limites em relação aos quais um pensamento calcado na figura de um sujeito soberano se apoia, corrói e faz desabar aquilo que, por meio de um fio-condutor contínuo, permitia o jogo consolador de um reconhecimento⁵⁰⁰ e a busca, por entre o murmúrio infundável da finitude, de uma maneira de se perpetuar. Debruçando-se sobre a exterioridade dos discursos, forma efetiva e manifesta da linguagem, Foucault lança as diretrizes que orientam sua postura diante do *Arquivo*:

- tratar o discurso passado não como um tema para um *comentário*, mas como um *monumento* a descrever sua disposição própria;
- procurar no discurso não, como nos métodos estruturais, suas leis de construção, mas suas condições de existência [É necessário ainda precisar que não sou o que chama de “estruturalista”?];

⁴⁹⁶ “[...] o que há de insuportável ao recortar, analisar, combinar, recompor esses textos agora silencioso, sem que jamais lá se desenhe o rosto transfigurado do autor [...]” (FOUCAULT, 2013b, p. 23). – « [...] ce qu’il y a d’insupportable à découper, à analyser, à combiner, à recomposer tous ces textes maintenant revenus au silence, sans que jamais s’y dessine le visage transfiguré de l’auteur [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 722).

⁴⁹⁷ “A esse tema gostaria de opor a análise de sistemas discursivos historicamente definidos, aos quais podemos fixar limiares, e designar as condições de nascimento e desaparecimento” (FOUCAULT, 2013b, p. 12). – « À ce thème, je voudrais opposer l’analyse de systèmes discursifs historiquement définis, auxquels on peut fixer des seuils, et assigner des conditions de naissance et de disparition » (FOUCAULT, 2001a, p. 712).

⁴⁹⁸ “A esse tema gostaria de opor a localização dos papéis e operações exercidos pelos diferentes sujeitos ‘que discursam’” (FOUCAULT, 2013b, p. 12). – « À ces thèmes, je voudrais opposer le repérage des rôles et des opérations exercées par les différents sujets ‘discourants’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 712).

⁴⁹⁹ “A esse tema, gostaria de opor que os discursos são domínios práticos limitados, que têm suas fronteiras, suas regras de formação, suas condições de existência: a base histórica do discurso não é um discurso mais profundo – ao mesmo tempo idêntico e diferente” (FOUCAULT, 2013b, p. 12). – « À ce thème, je voudrais opposer que les discours sont des domaines pratiques limités qui ont leurs frontières, leurs règles de formation, leurs conditions d’existence: le socle historique du discours n’est pas un discours plus profond – à la fois identique et différent » (FOUCAULT, 2001a, p. 711).

⁵⁰⁰ Tal como Foucault afirmará posteriormente, em *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*], de 1971: “É preciso destruir tudo aquilo que o jogo apaziguante dos reconhecimentos permitia” (FOUCAULT, 2000a, p. 272). – « Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances » (FOUCAULT, 2001a, p. 1015).

- relacionar o discurso não ao pensamento, ao espírito ou ao sujeito que possamos fazer surgir, mas ao campo prático no qual se desenrola⁵⁰¹ (FOUCAULT, 2013b, p. 11)

A partir de tais orientações, que, adiante, redundariam nas conhecidas considerações a respeito do *documento/monumento* desenvolvidas em *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*]⁵⁰², é possível concluir que, se a descrição dos discursos do passado não visa uma recuperação de uma realidade que supostamente seria exterior àquilo que foi efetivamente dito, então, a mobilização do *Arquivo* não visa fazer deste último um *elemento de prova*. Em outras palavras, não se trata de alçar o fragmento de um discurso de outrora à condição de pista para uma possível “descoberta” de uma verdade mais fundamental do que aquilo que ele revela em sua aparição, isto é, uma verdade mais essencial porque subjacente à sua presença e manifestação. Se assim o fosse, o vestígio somente alcançaria os olhos do sujeito que investiga – o caçador, o detetive, o pesquisador virtuoso. Não é o caso. Para Foucault, não há nada aquém ou além das coisas ditas, tudo aquilo que já foi dito está manifesto e presente ante nossos olhos e a questão não é, por meio do diagnóstico, treinar o nosso olhar para algo que se encontraria escondido, mas, antes, conduzi-lo de maneira a reconhecer as ordens e combinações possíveis de serem feitas – e refeitas – entre os fragmentos de discursos que mobilizamos, seja no *Arquivo* do passado, seja na cotidianidade da linguagem que tece a espessura de uma atualidade. Desse modo, a descrição do *Arquivo* visa, sobretudo, o diagnóstico de ordens existentes outrora, que

⁵⁰¹ - traiter le discours passé, non pas comme un thème pour un *commentaire* qui le ranimerait, mais comme un *monument* à décrire dans sa disposition propre ; - chercher dans le discours, non pas, comme les méthodes structurales, ses lois de construction, mais ses conditions d'existence [Est-il nécessaire de préciser encore que je ne suis pas ce qu'on appelle « structuraliste » ?] ; - référer le discours, non pas à la pensée, à l'esprit ou au sujet qui ont pu lui donner naissance, mais au champ pratique dans lequel il se déploie (FOUCAULT, 2001a, p. 710-711).

⁵⁰² A saber: “Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a ‘memorizar’ os *monumentos*, do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltada para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento” (FOUCAULT, 2013, p. 8, *itálicos do autor*). – « Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de ‘mémoriser’ les *monuments* du passé, de les transformer en *documents* et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les *documents* en *monuments*, et qui, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinentes, de mettre en relations, de constituer en ensembles. Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sans que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, - à la description intrinsèque du monument » (FOUCAULT, 2015b, p. 8, *itálicos do autor*).

se estendem, ou não, até o presente e, por conseguinte, de novas ordem – ou combinações – possíveis no porvir. Desse modo, Michel de Certeau (2011) é lapidar ao comentar acerca das citações mobilizadas por Foucault em seus livros que, mais do que exercer uma função de evidência, balizam, antes, um estilo óptico; as séries descritivas, senão mesmo os quadros formados por elas, visam a elaboração de um *simulacro* na forma de um espelho que, pelo deslumbramento, salienta e, com isso, afirma as diferenças:

razões esquecidas põem-se em movimento nesses espelhos. No nível do parágrafo ou da frase, as citações funcionam da mesma forma; cada uma dessas citações está incrustada aí como um fragmente de espelho, cujo valor não é o de uma prova, mas de um deslumbramento – de um brilho de outro. O discurso inteiro vai, assim, de visão em visão. O passo que escande sua tentativa, no qual ela se apoia e do qual recebe seu elã, é um momento visual (CERTEAU, 2011, p. 121).

Ao voltar-se para os discursos já ditos e acumulados sob a forma do *Arquivo*, Foucault procura *esquecer o esquecimento* de que a linguagem é alvo. A linguagem é produtora de esquecimento na medida em que nos protege da corrosão desatada do *devir*, do murmúrio incontornável da finitude a que tentamos escapar por meio de uma perpetuação na memória. Para tanto, a mobilizamos como se dela fossemos soberanos, como se ela representasse de maneira plena nossos pensamentos – e, por isso, consequentemente, fosse deles apartada –, como se ela atendesse de bom grado aos nossos desejos. Isso implica em um esquecimento de sua própria espessura, materialidade, em suma, implica em denegar que a linguagem constitui um ser bruto e singular. Foucault propõe colocar essa denegação em suspenso – *Lever la dénégation* (FOUCAULT, 2001a, p. 713) [*Levantar a denegação* (FOUCAULT, 2013b, p. 13)].

Mas, todo o aparato desenvolvido para esquecer, ou contornar, esse esquecimento de que os discursos são objeto, de modo a abordá-los, pois, na inteireza de sua exterioridade; todo o esforço de suspender categorias que envolvam a memória, a origem, a continuidade e, sobretudo, a aspiração de uma perpetuação estabelecida em torno da figura do homem entendido como sujeito soberano; todo o trabalho de escrever uma história descontínua e, assim, questionar o presente como desdobramento necessário de *um* passado, de modo a abrir o porvir para novas ordens possíveis – novos passados e novos futuros; em suma, todo o processo que envolve a ascensão da noção de *Arquivo* – em substituição à de *Biblioteca* – diz respeito ao aspecto político que o pensamento de Foucault, a partir da década de 1970, começa a encetar

de maneira mais incisiva. Percorrer, ainda que resumidamente a trama dessa passagem, implica, pois, em reconhecer o conceito de *Arquivo*, sobretudo, como uma noção política.

3.5. O Arquivo: um conceito político

Isso requer, de saída, uma atenção voltada às diferenças entre as chamadas análises literárias de Foucault, elaboradas, principalmente, em debates, entrevistas, artigos e *compte-rendus*, e de suas produções históricas, referidas prioritariamente a seus livros, mas também ao vasto material mobilizado em seus cursos no *Collège de France*. Não se trata, certamente, de uma mera divisão estanque de tais modalidades de escrita, pois, entre elas, há trocas, revezamentos e ziguezagues. Mas, há uma diferença importante entre a postura implicada no trabalho de descrição de determinados arquivos e a apreciação de textos literários cuja ênfase se dá na diferença que eles introduzem em determinado espaço do pensamento. Ainda que, no que diz respeito à abordagem da linguagem em sua materialidade, em seu ser bruto, não exista uma divisão nítida e hierárquica entre seus diversos fragmentos repetíveis, sendo possível pensarmos, assim, que os fragmentos da *Biblioteca* seriam passíveis, também, de serem tomados como elementos de um *arquivo geral*⁵⁰³, entendo ser oportuno destacar tais diferenças, mesmo que seja como recurso heurístico, principalmente tendo em vista o artefato escriturário que é produzido a partir de cada um deles.

O que não quer dizer, é claro, que a ideia de *Arquivo* não fosse uma linha de força presente, até mesmo, paralelamente ao período da década de 1960, quando Foucault se debruça a uma ênfase sobre a noção de *Biblioteca* em suas implicações na escrita literária. Além do citado anteriormente, extraído da apreciação feita ao livro de Jean-Pierre Richard em 1964, há, ainda, um excerto do posfácio escrito por Foucault, nesse mesmo ano, para a edição alemã do livro *As tentações de Santo Antônio*⁵⁰⁴, de Gustave Flaubert⁵⁰⁵, onde é possível encontrar a noção

⁵⁰³ Quanto a isso, considero importante destacar o seguinte relato de Roberto Machado (2017): “Mas Foucault tinha outro lado, igualmente importante. Era homem de passar o dia inteiro na Bibliothèque Nationale lendo textos que ninguém mais lia. Manuseava, às vezes, dez, vinte livros por dia, ou até mais. Certa vez me disse: ‘Quase não leio. Ler pelo prazer de ler, quase não faço mais isso. Na Nationale eu não leio; eu procuro’. E efetivamente, quando estive a seu lado pesquisando no “hemisiclo” da antiga biblioteca nacional da rue de Richelieu, perto do Palais Royal, pude ver, ao olhar sorrateiramente para sua mesa, a pilha de livros consultados por ele para encontrar o que procurava.” (p. 65, *itálicos nossos*).

⁵⁰⁴ Vale destacar a existência de um quadro de título homônimo, do pintor holandês Hieronymus Bosch.

⁵⁰⁵ Em 1967, sob o título *Un “fantastique” de bibliothèque*, esse mesmo texto seria publicado em francês no periódico *Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault*. E o escrito receberia, ainda, uma nova versão em 1970 publicada, sob o mesmo título, junto ao livro *Flaubert*, organizado por Raymonde Debray-Genette. Conferir: (FOUCAULT, 2001a, p. 895).

de *Arquivo* sob a mesma gradação de sentido aqui enfatizada, isto é, como condição de existência e repetição para outras obras de linguagem:

Flaubert é para a biblioteca o que Manet é para o museu. Eles escrevem, eles pintam, em uma relação fundamental com o que foi pintado, com o que foi escrito – ou melhor, com aquilo que dá pintura e da escrita permanece perpetuamente aberto. *Sua arte se erige onde se forma o arquivo*. Não absolutamente que eles assinalem o caráter tristemente histórico – juventude encurtada, ausência de frescor, inverno das invenções – pelo qual gostamos de estigmatizar nossa época alexandrina: mas eles fazem emergir um fato essencial em nossa cultura: cada quadro pertence desde então à grande superfície quadrilátera da pintura; cada obra literária pertence ao murmúrio infinito do escrito. Flaubert e Manet fizeram existir, na própria arte, os livros e as telas⁵⁰⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 81, *itálicos nossos*).

Dois anos depois, em entrevista realizada em 1966, quando questionado acerca do trabalho de composição de *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], livro publicado no mesmo ano, Foucault é enfático quanto à sustentação de seu trabalho, e, uma vez mais, os alicerces são remetidos àquilo que ele chama de *arquivo geral* de uma época: “Deveríamos ler tudo, estudar tudo. Em outras palavras, é preciso ter à sua disposição o *arquivo geral* de uma época num momento dado”⁵⁰⁷ (FOUCAULT, 2011b, p. 140).

Com isso, penso que *uma* abordagem razoável à noção de *Arquivo* poderia ser estabelecida de maneira profícua se atrelada junto a dois momentos que, por sua vez, também constituem importantes interstícios. O primeiro diz respeito à definição forjada junto ao momento de passagem das análises literárias, e a manifestação do espaço atinente ao ser da linguagem, para as considerações desenvolvidas acerca do conjunto de regras que permitem a enunciação e a validação de um discurso como verdadeiro e, também, o articulam com a dimensão não-discursiva. Em outras palavras, trata-se do momento de uma mudança de ênfase, onde as pesquisas *arqueológicas* se modificam e se coadunam a um trabalho *genealógico*. O segundo – a ser tratado no próximo capítulo – pode ser vinculado ao momento em que Foucault, após desenvolver suas reflexões genealógicas acerca do aspecto produtivo e capilarizado em que se estabelecem as relações de poder, começa a (re)conduzir seu olhar para uma determinada

⁵⁰⁶ Flaubert est à la bibliothèque ce que Manet est au musée. Ils écrivent, ils peignent dans un rapport fondamental à ce qui fut peint, à ce qui fut écrit – ou plutôt à ce qui de la peinture et de l’écriture demeure indéfiniment ouvert. Leur art s’édifie où se forme l’archive. Non point qu’ils signalent le caractère tristement historique – jeunesse amoindrie, absence de fraîcheur, hiver des inventions – par lequel nous aimons stigmatiser notre âge alexandrin ; mais ils font venir au jour un fait essentiel à notre culture : chaque tableau appartient désormais à la grande surface quadrillée de la peinture ; chaque œuvre littéraire appartient au murmure indéfini de l’écrit (FOUCAULT, 2001a, p. 327).

⁵⁰⁷ « On devrait tout lire, tout étudier. Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l’archive générale d’une époque à un moment donné » (FOUCAULT, 2001a, p. 527).

e possível noção de sujeito que, por sua vez, sem abrir mão da coerência estabelecida com suas críticas a tal conceito oriundas das décadas de 1960 e 1970, se especializa em torno do par subjetividade-subjetivação, especificamente no final da década de 1970 e início da década de 1980. Ainda que não se trate de momentos estranhos entre si, cada um deles possuem nuances importantes.

Mesmo que não seja necessariamente o ponto de partida de Foucault para a discussão acerca do *Arquivo*, pode-se estabelecer as reflexões desenvolvidas em *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*], de 1969, como o corolário de um processo de transformação de seu labor intelectual que, no entanto, já começava a se desdobrar, principalmente, após as discussões e polêmicas resultantes da publicação de *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], de 1966. Nesse sentido, em 1967, na entrevista intitulada *Sur les façons de d'écrire l'histoire* [*Sobre as maneiras de escrever a história*], a maneira pela qual Foucault se volta à noção de *Arquivo* já demonstra que esta encontra-se, de certo modo, em uma encruzilhada: entre suas considerações anteriores a respeito da linguagem, já que ela não deixa de apontar para uma forma de acúmulo daquilo que foi dito e em relação ao qual constantemente nos reportamos, e suas preocupações mais recentes, onde, mais do que uma decifração acerca ser bruto da linguagem por meio da literatura, da história das ideias e da espacialização que as subjaz⁵⁰⁸, o que está em jogo é o conjunto de regras que permitem que, no presente, essa massa de discursos possa ser revolvida, mas, principalmente, repetida, reiterada e reatualizada; as

⁵⁰⁸ Na entrevista intitulada *La philosophie structuraliste permet diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »* [*A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a "atualidade"*], de 1967, Foucault, quando instado a comentar sobre as relações entre seus escritos anteriores àquele ano e o chamado estruturalismo, tece um comentário que, a despeito de todas as ressalvas outrora já feitas acerca das diferenças entre seus trabalhos e essa tendência – heterogênea e multifacetada, vale ressaltar – possibilita, entre eles, o estabelecimento de alguns vasos, principalmente na forma de conduzir suas análises a partir de certa preocupação com o presente: “O que eu tentei fazer foi introduzir análises de *estilo* estruturalista em domínios nos quais elas não haviam penetrado até o presente, ou seja, no domínio das história das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria. Nessa medida, fui levado a analisar *em termos de estrutura* o nascimento do próprio estruturalismo. Desse ponto de vista, tenho com o estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de *distância e de reduplicação*. De distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, *já que não quero falar dele sem falar sua linguagem*. [...] Não há um manual, um tratado de estruturalismo. O estruturalismo é, precisamente, uma atividade teórica que existe apenas no interior de determinados domínios. *É uma certa maneira de analisar as coisas. Portanto, não pode haver uma teoria geral do estruturalismo*. Apenas se podem indicar obras que provocaram modificações importantes em um domínio particular ou simultaneamente em vários domínios” (FOUCAULT, 2000a, p. 59-60, *itálicos nossos*). – « Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie. Dans cette mesure j'ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même. C'est dans cette mesure que j'ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement. De distance, puisque j'en parle au lieu de le pratiquer directement, et de redoublement, puisque je ne veux pas en parler sans son langage. [...] Il n'y a pas un manuel, un traité de structuralisme. Le structuralisme, c'est précisément une activité théorique qui n'existe qu'à l'intérieur de domaines déterminés. C'est une certaine façon d'analyser les choses. Il ne peut donc y avoir une théorie générale du structuralisme. On ne peut qu'indiquer des œuvres qui ont provoqué des modifications importantes dans un domaine particulier ou simultanément dans plusieurs domaines » (FOUCAULT, 2001a, p. 611-612).

regras, em suma, que delimitam aquilo que, no presente, pode ser (re)lido, (re)escrito e instrumentalizado por meio de certas práticas, discursivas ou não. Com isso, Foucault afirma:

Meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, **a existência acumulada dos discursos**. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos solos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de *arquivo*. [...] Como justificar esse discurso sobre os discursos que mantenho? Que estatuto lhe dar? Começa-se, sobretudo, ao lado dos lógicos, alunos de Russell e de Wittgenstein, a se dar conta de que a linguagem apenas poderia ser analisada em suas propriedades formais, desde que se leve em conta seu funcionamento concreto. A língua é um conjunto de estruturas, mas os discursos são unidades de funcionamento, e a análise da linguagem em sua totalidade não pode deixar de fazer face a essa exigência essencial. Nessa medida, o que faço localiza-se no anonimato geral de todas as pesquisas que, atualmente, giram em torno da linguagem, ou seja, não somente da língua que permite dizer, mas dos discursos que foram ditos⁵⁰⁹ (FOUCAULT, 2000a, p. 72-73, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Nesse momento de passagem, onde a noção de *Arquivo* emerge como um conceito axial, haveria, também, como veremos no próximo capítulo uma transformação correlativa na própria noção de espacialidade até então ensejada pelas reflexões de Foucault. Definitivamente, o conjunto de preocupações aos quais Foucault se debruça irão se transformar após 1967, o que não implica, contudo, que ele irá ceder em relação à diversos posicionamentos desdobrados anteriormente: o primado concedido ao sujeito, capitaneado principalmente pelo homem moderno – europeu e ocidental –, e, com ele, a continuidade histórica que ele enseja, permanecerá sendo um foco de suas críticas, o que é equivalente a dizer que a descontinuidade histórica seguirá ocupando, ainda, uma função central junto às suas reflexões. Entretanto, na medida em que essa mesma noção de descontinuidade se torna foco de uma polêmica centrada, justamente, nas possibilidades, ou entraves, para uma possível transformação histórica de nosso meio sociocultural – de nosso mundo –, alguns dos principais componentes ao redor desse

⁵⁰⁹ « Mon objet n'est pas le langage mais l'archive, c'est-à-dire l'existence accumulée des discours. L'archéologie, telle que je l'entends, n'est parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols) ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'*archive*. [...] Comment justifier ces discours sur des discours que j'entreprends? Quel statut leur donner? On commence, du côté des logiciens surtout, des élèves de Russell et de Wittgenstein, à s'apercevoir que le langage ne saurait être analysé dans ses propriétés formelles qu'à la condition de tenir compte de son fonctionnement concret. La langue est bien un ensemble de structures, mais les discours sont des unités des fonctionnements, et l'analyse du langage en sa totalité ne peut manquer de faire face à cette exigence essentielle. Dans cette mesure, ce que je fais se place dans l'anonymat général de toutes les recherches qui actuellement tournent autour du langage, c'est-à-dire non seulement de la langue qui permet de dire, mais des discours qui ont été dits » (FOUCAULT, 2001a, 623, *itálicos do autor*).

conceito irão se transformar, justamente para que, com isso, Foucault possa dar conta das críticas que lhes foram desferidas.

Com efeito, conforme as indicações de Prado (2018), teríamos, então, duas posições distintas a respeito do chamado trabalho arqueológico e, conseqüentemente, da linguagem do espaço que ele mobiliza: uma primeira que, como já destacado anteriormente, visa a uma *rede* que, apesar de imanente, é *muda*, como uma *ordem secreta* ao qual é preciso construir e revelar, ainda que se encontre diante de nossos olhos; e outra, desenvolvida principalmente a partir de *L'archéologie du savoir* [A Arqueologia do Saber], que, ao contrário da anterior, de matiz nietzscheana-heideggeriana⁵¹⁰, se inspiraria mais pelos possíveis jogos de linguagem, cuja referência principal é a filosofia analítica de Russel e Wittgenstein, e da dimensão política ao qual se conectam os discursos; em outras palavras, o segundo momento da *arqueologia* é aquele em que ela se modifica para o estabelecimento de uma concatenação com o trabalho de uma *genealogia do poder* – o que leva a muitos comentadores de Foucault, por exemplo, a compreenderem tais trabalhos nos termos de uma *arqueogenealogia*⁵¹¹.

Retornarei a tais temas adiante, ao tratar da dupla espacialidade possível de ser desdobrada junto ao pensamento de Foucault. No entanto, gostaria de indicar brevemente algumas das linhas de força presentes no contexto intelectual dessas mudanças decorrentes, principalmente, pós-1967 e que, por sua vez, ajudarão a situar tais transformações, nas quais a noção de *Arquivo* emerge como um aporte fundamental, como parte de um debate político específico e desencadeado após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas].

Quanto a isso, dois escritos oriundos do ano de 1968 são axiais, uma vez que diversas das considerações desenvolvidas a partir deles irão se arregimentar junto à composição de *L'archéologie du savoir* [A Arqueologia do Saber], publicado no ano seguinte. Me refiro aos artigos *Réponse à une question* [Resposta a uma questão], publicado no periódico *Esprit*, e *Sur*

⁵¹⁰ Nesse caso, me refiro especificamente às reflexões de Heidegger contemporâneas à sua *Carta sobre o humanismo*, de 1947, onde lemos: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem. O pensamento não se transforma em ação por dêle emanar um efeito ou por vir a ser aplicado.” O pensamento age enquanto pensa (HEIDEGGER, 1967, p. 24-25); ou ainda, do primeiro volume de seu livro dedicado a Nietzsche, de 1961, onde lemos: “Na medida em que a linguagem como significação ressonante nos enraíza, porém, fundamentalmente em nossa terra, e nos transpõe e articula com o nosso mundo, a meditação sobre a linguagem e sua força histórica é sempre a ação configuradora da existência mesma. A vontade de originalidade, de rigor e de medida da palavra não é, por isso, nenhuma jogatina estética, mas o trabalho no cerne essencial de nossa existência como uma existência histórica” (HEIDEGGER, 2010, p. 132). Para maiores considerações a respeito das relações de Foucault com o pensamento de Heidegger, tema que ultrapassa o escopo dessa pesquisa, conferir o artigo de Hans Sluga (2016), intitulado *O encontro de Foucault com Heidegger e Nietzsche*.

⁵¹¹ Este é o caso da abordagem de Inês Araújo Lacerda (2004) possível de ser conferida, por exemplo, no artigo *Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética*.

l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie [Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia], publicado nos *Cahiers pour l'analyse*.

Como vimos acima, é à leitura de um *arquivo geral* de uma época que Foucault se volta para elucidar o desenvolvimento da abordagem das *epistémês* que constituem a tecitura de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]. Agora, a partir de uma especificação e especialização da noção de Arquivo, o que se estabelece a partir desses artigos de 1968 é o caminho para aquilo que Ribas (2017) chama de uma *politização do arquivo*.

Se, anteriormente, foi possível posicionar as considerações de Foucault diante dos debates realizados em torno do periódico *Tel Quel* e do *Nouveau Roman*, nesse momento posterior à publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], além das repercussões acerca do chamado estruturalismo que continuavam a ressoar no ambiente intelectual francês⁵¹², ao menos outras duas linhas de força importantes podem ser destacadas: a contenda com as perspectivas políticas desenvolvidas pela filosofia humanista, notadamente na figura de Jean Paul Sartre, e os debates junto com estudiosos da epistemologia e história da ciência, representados, principalmente, nos trabalhos de Georges Canguilhem e Gaston Bachelard. Sendo assim, no ano de 1967, logo após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], podemos delimitar uma inflexão importante, de modo que, com a publicação de *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], em 1969, teríamos menos do que um mero balanço reflexivo e metodológico dos trabalhos anteriores de Foucault do que uma preparação e anúncio do viés político daquilo que, a partir de então, iria se desdobrar em suas reflexões por meio da genealogia do poder; mudança esta que, no entanto, não deixa de revisitar e refinar a reflexão sobre o trabalho com o *Arquivo* mobilizado desde seus primeiros escritos.

Pouco após a sua publicação, em abril de 1966, *Les mots et les choses; une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas] esgota-se nas livrarias. O livro, parte da coleção *Bibliothèque des sciences humaines* – lançada por Pierre Nora junto à editora Gallimard –, receberia ainda novas tiragens, e, no mesmo ano de sua publicação, alcançaria a marca de cerca de 17.500 exemplares vendidos e, até 1969, chegando a aproximadamente 38.500 cópias⁵¹³. O sucesso e repercussão do trabalho, que ajuda a alçar a figura de seu autor no cenário intelectual francês, foi resumida da seguinte maneira na

⁵¹² Acerca da ambientação que o chamado estruturalismo possuía no contexto intelectual de publicação de *As palavras e as coisas*, conferir o capítulo *Ramparts of the Bourgeoisie* (ERIBON, 1991, p. 155); e os capítulos *Sartre e Beauvoir (Foucault e Dumézil IV)* (ERIBON, 1996, p. 100) e *A dependência do Sujeito (Foucault e Lacan)* (ERIBON, 1996, p. 139).

⁵¹³ Conforme detalha Eribon (1991): “The first run of 3.500 copies was quickly sold out. In June there was another printing, of 5.000; then 3.000 in July, in September and again in November. It kept right on the next year: 4.000 in March 1967 and 5.000 in November; another 6.000 in April 1968 and in June 1969; and so on” (p. 156).

edição de agosto daquele ano do periódico *Le nouvel observateur*: “Foucault comme des petit pains” (ERIBON, 1991, p. 155). Trata-se, portanto, de um daqueles artefatos cuja demanda, circulação e valorização aponta, de saída, menos para o conteúdo das reflexões que ele articula do que para a distinção que ele promove entre aqueles que o adquirem: “Você já leu esse texto? Da resposta depende um *status* social e intelectual” (CERTEAU, 2011, p. 131, *itálicos do autor*).

Mas a intensa reprodução e circulação do volume não é dissociável da repercussão que as ideias mobilizadas em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] tiveram em seu contexto de publicação. Sua hipótese central acerca do possível – e, talvez, breve – desaparecimento do homem enquanto referência central para a ordem do Saber vem à tona a partir de um trabalho empírico-descritivo cuja organização se dá, justamente, por meio de um movimento que visa contornar, senão suspender, essa referencialidade antropológica em direção à rede (*réseau*) estabelecida pela própria linguagem no que tange à edificação de diferentes espaços de Saber. Nesse sentido, é possível destacar uma ressonância fundamental desse livro com as abordagens de Foucault estabelecidas em torno da linguagem junto às análises literárias, destacadas anteriormente. Contudo, como se trata de uma leitura voltada ao diagnóstico acerca das condições de existência para o Saber sob o recorte de determinadas épocas, o estabelecimento de uma rede de isomorfismos se dá, nesse livro, por meio do conceito operacional de *epistémê*. Foucault mostra que, antes mesmo do homem, “há ordem”⁵¹⁴ (FOUCAULT, 2007, p. XVII); e em relação a ela, ademais, o homem não é mais do que um efeito de superfície, ou ainda, uma função derivada. Essa ordem a que Foucault se remete, diz respeito, em suma, menos ao que seria um privilégio referente ao *ser do homem* do que um espaço onde esse mesmo ser co-habita junto ao *ser da linguagem* – cuja presença e espessura é, simultaneamente, aquilo que o livro revela, mas também o lugar de onde ele se desdobra. A descrição das *epistémês*, assim, desenvolve-se a partir da criação de espaços onde se evidencia a disposição fundamental que rege o Saber em uma época e as passagens entre cada uma delas que se dá, fundamentalmente, a partir de uma mudança brusca, abrupta, isto é, descontínua; mudança esta que estabelece uma nova disposição fundamental, marcada, pois, pela sua radical diferença em relação a aquela que lhe antecedeu. Investindo sobre essas regiões Foucault estabelece o seu diagnóstico: a presença do homem como possível epicentro do Saber é uma invenção que diz respeito à uma disposição recente, a moderna; e assim como esse epicentro

⁵¹⁴ « [...] de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à une certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre » (FOUCAULT, 2015a, p. 1041).

não se fez presente nas disposições de outrora, ele há de desaparecer quando a região, ou então, a ordem que o sustenta se transformar.

Quanto à repercussão dessas teses, diversas foram as manifestações. Para alguns, como Gilles Deleuze, “manhã de festa” (DELEUZE, 2005, p. 13). Afinal, tratar-se-ia da aurora de um novo pensamento, ou ainda, de “uma nova concepção do que significa pensar” (DELEUZE, 2005, p. 124). Por esse mesmo motivo, Jean Hyppolite, segundo Foucault, o único a perceber o que estava em questão no âmago do trabalho⁵¹⁵, isto é, que se trata de um livro trágico. E em um artigo intitulado *Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?*, publicado em 1967 junto à revista *Critique*, Georges Canguilhem, reagindo às invectivas direcionadas ao trabalho de Foucault⁵¹⁶ – principalmente no que tange à tese central do livro que versa acerca da morte do homem –, destaca de modo peremptório:

é preciso perder a calma, como parecem ter feito algumas das que podemos contar entre as melhores cabeça de nosso tempo? É preciso, quando se recusou a viver de acordo com a rotina universitária, comportar-se como um universitário rancoroso com a iminência de sua magistral substituição? Ver-se-á constituir-se uma Liga dos Direitos do Homem como sujeito e objeto da filosofia, com a divisa: “Humanistas de todos os partidos, uni-vos”? [...]. O êxito de Foucault pode ser justamente entendido como recompensa pela lucidez que permitiu a ele enxergar este ponto para o qual, diferentemente dele, outros foram cegos (CANGUILHEM, 2012, p. 8-9).

Como sublinha Didier Eribon (1991, 1996), ainda que viessem de diferentes direções, as críticas que levaram Canguilhem a se mobilizar ressoavam a partir de um mesmo ponto: do grupo de intelectuais reunidos em torno das figuras de Jean-Paul Sartre e de Simone de

⁵¹⁵ “É um livro trágico [...] ele é o único que viu” (FOUCAULT, 2001a, p. 37, tradução nossa). – « C’est un livre tragique [...] il est le seul a l’avoir vu » (FOUCAULT, 2001a, p. 37).

⁵¹⁶ Grande parte dos ataques supracitados, como veremos, advêm de Sartre, Simone de Beauvoir e daqueles que os ondeavam. De acordo com Eribon (1996), “os ataques dos sartrianos contra Foucault terão como efeito tirar Georges Canguilhem da sua tradicional reserva. O filósofo e historiador das ciências, que fora relator da tese de Foucault *Folie et déraison*, atacou, em artigo magistral – e de um tom muito incisivo – o seu ex-condiscípulo da École Normale Supérieure [...] Sua réplica se situa em dois níveis: teórico e político. Canguilhem apresenta primeiramente Foucault como o filósofo que soube impor sua reflexão sobre a ‘encruzilhada’ em que as ciências humanas contemporâneas exibem seus resultados. [...] Seu artigo se explica, antes de tudo, pela exasperação que sentiu quando filósofos que não tinham feito nada, ou que tinham feito tão pouco, durante a Ocupação, vieram dar lições de moral sobre o engajamento e a responsabilidade diante da história (p. 104-105-107).

Beauvoir⁵¹⁷, a chamada geração de *Les Temps Modernes*, como o próprio Foucault indica⁵¹⁸. Distribuídas em periódicos como *Cahiers du Communisme*, *La Nouvelle Critique* e *L'Arc* as investidas críticas direcionadas à *As palavras e as coisas* (2007) se alinhavam e reiteravam um mesmo *leitmotiv*: tirando do homem a posição de protagonista, perdia-se, também, aquilo que era considerado o primeiro-motor da história, negando, por assim dizer, a possibilidade de agir em função das diretivas proporcionadas por ela, bem como de reconhecer o protagonismo do homem junto a seu deslindar⁵¹⁹; em outros termos, deixando de reconhecer o protagonismo do homem junto ao desdobramento e organização de um sentido para o tempo. O núcleo dessa crítica pode ser localizado nas considerações feitas por Sartre na entrevista *Jean-Paul Sartre répond*, dada à revista *L'Arc* ainda em 1966:

Uma tendência dominante, ao menos, porque o fenômeno não é geral: é a recusa da história. O sucesso do último livro de Michel Foucault é característico. O que encontramos em *As palavras e as coisas*? Não uma “arqueologia das ciências humanas”. Um arqueólogo é alguém que procura vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. Ele estuda um estilo que foi concebido e implementado pelos homens. Esse estilo pode ter se imposto posteriormente como uma situação natural, assumindo a aparência de um dado. No entanto, é o resultado de uma práxis cujo desenvolvimento o arqueólogo retraça. O que Foucault nos apresenta, como

⁵¹⁷ Em entrevista ao *Le monde* datada dezembro de 1966, Simone de Beauvoir, ao comentar sobre seu romance *Les belles images* afirma: “Diria que é um livro sobre a verdade. Fui levada a escrevê-lo por causa da grande irritação que sinto diante da mentira que nos ataca. A imprensa, a televisão, a publicidade, a moda lançam *slogans* que as pessoas interiorizam e que mascaram, para elas, o mundo real. Assim, quis fazer um inventário de todos esses clichês que ouvi ou li nos jornais nas revistas etc., montando-os em uma espécie de colagem. [...] Mas essa literatura [referindo-se ao *Nouveau Roman* e ao grupo reunido entorno de *Tel Quel*], e Foucault em particular, *fornece* os melhores álbis à consciência burguesa. Suprime-se história, a *práxis*, isto é, o engajamento, suprime-se o homem. Então, não há mais miséria e nem infelicidade, só há os sistemas. *Le mots et les choses* é para a burguesia tecnocrática um instrumento dos mais úteis. Daí o sucesso do livro, que, no entanto, é tedioso e ilegível. Esse pensamento era esperado. Ou melhor, era solicitado, como disse Sartre na entrevista que deu a *L'Arc*. (BEAUVOIR apud ERIBON, 1996, p. 104).

⁵¹⁸ Periódico político, literário e filosófico francês, cujo primeiro número foi lançado em 1945 com textos de nomes como Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Olivier et Jean Paulhan e sob a direção de Jean-Paul Sartre. Referindo-se a distância que possuía em relação a essa geração, Foucault, em uma entrevista de 1966, a Madeleine Chapsal, afirma: “De um modo súbito, e aparentemente sem haver razão, demo-nos conta, há mais ou menos 15 anos, de que estávamos muito distantes da geração precedente, da geração de Sartre, de Merleau-Ponty, geração dos *Tempos modernos* que fora nossa lei para pensar e nosso modelo para existir... [...] A geração de pessoas que não tinham 20 anos durante a guerra. Percebemos a geração de Sartre como por certo corajosa e generosa.... Nós, porém, descobrimos outra coisa, outra paixão: a paixão pelo conceito e por aquilo que nomearei o ‘sistema’... (FOUCAULT, 2011b, p. 145). – « D’une façon très soudaine, et sans qu’il y ait apparemment de raison, on s’est aperçu, il y a environ quinze ans, qu’on était très, très loin de la génération précédente, de génération de Sartre, de Merleau-Ponty – génération des *Temps modernes* qui avait été notre loi pour penser et notre modèle pour exister... [...] La génération des gens qui n’avaient pas vingt ans pendant la guerre. Nous avons éprouvé la génération de Sartre comme une génération certes courageuse et généreuse, qui avait la passion de la vie, de la politique, de l’existence... Mais nous, nous nous sommes découvert autre chose, une autre passion : la passion du concept et de ce que je nommerai le ‘système’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 541-542).

⁵¹⁹ É o caso de destacar os artigos *Les mots de Foucault et les choses*, de Jeannette Colombel, e *Les Mots et les Choses*, de Jacques Milhau, publicados, respectivamente, em 1967 no periódico *La Nouvelle Critique*, e em 1968 nos *Cahiers du Communisme*. (ERIBON, 1996, p. 219).

bem viu Kanters, é uma geologia: a série de camadas sucessivas que formam o nosso “solo”. Cada uma destas camadas define a condição de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou durante um certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais interessante: isto é, como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Para fazer isso, ele teria que envolver a práxis e, portanto, a história, e é exatamente isso que ele recusa. É claro, sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades. O sucesso de seu livro prova que ele era esperado. Ora, um pensamento verdadeiramente original não é, jamais, esperado. Foucault fornece às pessoas o que elas precisam: uma síntese eclética de Robbe-Grillet, estruturalismo, linguística, Lacan, Tel Quel, são utilizados para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica. Atrás da história, bem entendido, é o marxismo que é visado. Trata-se de construir uma nova ideologia, a última barreira que a burguesia ainda pode erguer contra Marx⁵²⁰ (SARTRE, 2009, p. 75-76, tradução nossa).

O fato do debate ter se prolongado, ainda, há outros lugares e mobilizando outros personagens, evidencia que, enquanto volume e artefato, *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] ocupou espaços de discussões políticas e gerou determinados efeitos sobre eles. Ainda que esse não fosse necessariamente seu ponto de partida, enquanto um trabalho que poderíamos compreender, talvez, como de cunho epistemológico, não é preciso esperar pelas transformações que ocorrem na década de 1970 para consentir que, junto à crítica ao humanismo desenvolvida no livro de 1966, existe, pois, senão uma orientação de método, uma escolha política. Quanto a isso, talvez não seja preciso, ou até mesmo possível, realizar uma separação entre o trabalho político que Foucault desenvolve em trabalhos posteriores e a ética de uma desubjetivação, isto é, de um deslocamento em relação à centralidade conferida à figura do homem elaborada em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]. Elas seriam, a despeito

⁵²⁰ « Une tendance dominante, au moins, car le phénomène n'est pas général : c'est le refus de l'histoire. Le succès qu'on a fait au dernier livre de Michel Foucault est caractéristique. Que trouvons-nous dans *Les mots et les choses* ? Non pas une « archéologie » des sciences humaines. L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en œuvre par des hommes. Ce style a pu par la suite s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins le résultat d'une *praxis* dont l'archéologue retrace le développement. Ce que Foucault nous présente c'est, comme l'a très bien vu Kaners, une géologie : la série des couches successives qui forment notre « sol ». Chacune de ces couches définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période. Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités. Le succès de son livre prouve assez qu'on l'attendait. Or une pensée vraiment originale n'est jamais attendue. Foucault apporte aux gens ce dont ils avaient besoin : une synthèse éclectique où Robbe-Grillet, le structuralisme, la linguistique, Lacan, Tel Quel sont utilisés tour à tour pour démontrer l'impossibilité d'une réflexion historique. Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx » (SARTRE, 2009, p. 75-76).

de suas notórias diferenças, duas faces de uma mesma moeda. Gary Gutting (2016b), por outro lado, ao identificar o trabalho político em Foucault com um projeto voltado, sobretudo, às consequências intoleráveis de disciplinas como psiquiatria e medicina, chega à seguinte conclusão:

Embora esta resposta possa ser decisiva contra Sartre, ela não dá [Às palavras e as coisas] um lugar central na obra de Foucault. A razão é que suas outras histórias têm pouco a ver com seu projeto ético pessoal de desubjetivação; em vez disso, elas visam seu projeto político público de oposição a práticas sociais intoleráveis. [As palavras e as coisas] é essencial apenas para seu projeto pessoal, mas pouco ou nada contribui para o projeto político que anima essas outras histórias⁵²¹ (p. 65, tradução nossa).

Todavia, Gutting (2016b) parece ignorar que o projeto ético envolvido nessa alegada desubjetivação atua em complementaridade com uma visão política, como veremos a seguir nas respostas que Foucault elabora nos artigos de 1968. Se é fato que tanto as abordagens acerca do Saber quanto as que envolvem as relações constituídas pelo binômio Saber-Poder são construídas em contraposição às diversas formas de análise que se fiam na figura de um sujeito soberano e, por conseguinte, do desdobramento contínuo de sua consciência, é preciso reconhecer que, o referido deslocamento, ao colocar em suspenso essa centralidade para o estabelecimento de uma rede de isomorfismos e relações, não se abstém de pensar a presença do sujeito nesse mesmo campo como uma posição, ou ainda, uma função possível e, principalmente, derivada do sistema analisado⁵²². No que tange a um conjunto de ações políticas, é justamente esse diagnóstico que nos leva a pensar de maneira crítica quanto as mais

⁵²¹ “although this response may be decisive against Sartre, it does not give [The Orders of Things] a central place in Foucault’s oeuvre. The reason is that his other histories have little to do with his personal ethical project of desubjectivation; they instead aim at his public political project of opposing intolerable social practices. [The Orders of Things] is essential only to his personal project but contributes little or nothing to the political project that animates his other histories” (GUTTING, 2016b, p. 65).

⁵²² Nesse ponto, em específico, temos aqui uma perspectiva muito próxima à leitura que Heidegger realiza ao pensamento de Kant no texto de 1963 *A tese de Kant sobre a essência do ser* (1970): “Repitamos a tese de Kant: ‘Ser não é, evidentemente, um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas’. A tese de Kant contém dois enunciados. O primeiro é um enunciado negativo que nega ao ser o caráter de um predicado real; contudo, de modo algum o caráter de predicado em geral. De acordo com isto, o enunciado afirmativo que segue caracteriza o ser como ‘somente a posição’” (p. 57, *itálicos do autor*). E ainda: “O caráter ambivalente da questão do ente deve, sem dúvida, residir no modo como o ser do ente se mostra. Ser se mostra com o caráter daquilo que designamos fundamento. O ente em geral é o fundamento no sentido de chão, no qual se movimenta toda ulterior consideração do ente. O ente enquanto ente supremo é o fundamento no sentido de que faz originar-se no ser a todo ente. O fato do ser ser determinado como fundamento é considerado até agora como a coisa mais natural; é, contudo, o mais problemático. Não é possível examinar aqui até onde se estende a determinação do ser como fundamento, sobre que repousa a essência do fundamento. Entretanto, mesmo a uma reflexão aparentemente exterior já se impõe a conjectura de que, na determinação kantiana do ser como posição, se esconde um parentesco com o que nós chamamos fundamento. *Positio, ponere*, quer dizer: pôr, colocar, dispor, estar disposto, estar *pro-posto*, estar posto como fundamento” (p. 59, *itálicos do autor*).

diversas práticas, pensamentos e ações que mobilizamos, e, por extensão, atualizamos quando ocupamos uma posição que nos permite que sejamos sujeitos junto a um determinado campo ou esquema. Como sugere Antonio Negri (2016): “O esquema é ‘*sans sujet*’, mas a prática não pode sê-lo”⁵²³ (p. 54).

Ademais, é importante destacar ainda que a constituição de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], se faz como a descrição de determinados saberes – da Vida, do Trabalho e da Linguagem –, de modo que, ainda que não se trate de um trabalho orientado em função de uma acepção política, ele mobiliza um determinado *Arquivo* que, por sua vez, é objeto de disputas. Ao instaurar a ordem moderna em que o homem pôde aparecer no entroncamento proveniente da formação da positividade de tais saberes⁵²⁴, Foucault não somente oferece uma

⁵²³ Na medida em que o olhar se volta aos esquemas – a disposição ou o dispositivo –, o que sobressai, portanto, é uma relação de forças. Seguindo, ainda, as palavras de Negri (2016): “A indiferença dos conteúdos pode ser resolvida a partir da relação de forças”. Ademais, é possível citar, ainda, um importante trecho do texto *La poussière et le nuage* [A poeira e a nuvem], réplica escrita por Foucault em 1980 à resenha crítica *L'historien et le philosophe: À propos de « Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1977) do historiador Jacques Léonard. A respeito da apreciação feita por Léonard a *Surveiller et punir* [Vigiar e Punir], Foucault comenta: “Ele se surpreende que se possam descrever os projetos dos reformadores com verbos empregados no infinitivo: ‘deslocar’, ‘definir’, ‘apresentar’, ‘diminuir’, como se tratasse de procedimentos anônimos e automáticos, uma maquinaria sem maquinista. Ora, o que o historiador não diz é que estas 10 linhas em questão resumem 15 páginas que precedem e esboçam 10 páginas que se seguem; e nessas 25 páginas, as principais ideias diretrizes da reforma penal no fim do século XVIII estão caracterizadas, a cada vez, como referências e nomes de autor. (Uma boa vintena). Ausência de estratégia? Aqui também é, antes, o por demais cheio que seria preciso temer. [...] De fato, sob esses erros benignos, trata-se de uma confusão importante dos planos: o dos mecanismos propostos para garantir uma repressão penal eficaz, mecanismos que são previstos para atingir certos resultados, graças a certos dispositivos etc.; e o dos autores desses projetos, autores que podiam ter para esses projetos motivações diversas mais ou menos visíveis ou escondidas, individuais ou coletivas. Ora, o que é automático? O que anda sozinho, sem ninguém para fazê-lo funcionar, ou melhor, com maquinistas cujo rosto e nome importam pouco? Pois bem, justamente, as máquinas previstas, pensadas, imaginadas, sonhadas talvez, por pessoas que têm uma identidade bem precisa e que são efetivamente nomeadas” (FOUCAULT, 2006a, p. 331-332). – « Il s'étonne qu'on puisse décrire les projets des réformateurs avec des verbes employés à l'infinitif: ‘déplacer’, ‘définir’, ‘poser’, ‘diminuer’, comme s'il s'agissait de procédés anonymes et automatiques, une pure machinerie sans machiniste. Or, ce que l'historien ne dit pas, c'est que ces dix lignes en question résument quinze pages qui précèdent et amorcent dix-pages qui suivent; et, dans ces vingt-cinq pages, les principales idées directrices de la réforme pénale à la fin du XVIIIe siècle sont caractérisées avec chaque fois références et noms d'auteur (Une bonne vingtaine.) Absence de stratégie? Là aussi, c'est plutôt le trop-plein qu'il faudrait redouter. [...] En fait, sous ces erreurs bénignes, il s'agit d'une confusion importante des plans: celui des mécanismes proposés, pour assurer une répression pénale efficace, mécanismes qui sont prévus pour atteindre certains résultats, grâce à certains dispositifs, etc.; et celui des auteurs de ces projets, auteurs qui pouvaient avoir à ces projets des motivations diverses plus ou moins visibles ou cachées, individuelles ou collectives. Or, qu'est-ce qui est automatique? Qu'est-ce qui marche tout seul, sans personne pour le faire fonctionner ou plutôt avec des machinistes dont le visage et le nom importent peu? Eh bien justement, les machines prévues, pensées, imaginées, rêvées peut-être, par des gens qui ont, eux, une identité bien précise et qui sont effectivement nommés. » (FOUCAULT, 2001b, p. 835-836).

⁵²⁴ *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* [As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas]: “A primeira coisa a constatar é que as ciências humanas não receberam por herança um certo domínio já delineado, dimensionado talvez em seu conjunto, mas não-desbravado, e que elas teriam por tarefa elaborar com conceitos enfim científicos e métodos positivos; o século XVIII não lhes transmitiu, sob o nome de homem ou de natureza humana, um espaço circunscrito exteriormente, mas ainda vazio, que elas tivessem, em seguida, a tarefa de cobrir e analisar. O campo epistemológico que percorrem as ciências humanas não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise de sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida,

leitura específica para cada um dos campos que formam as linhas desse triângulo – a saber: biologia, economia e ciências da linguagem – como também apresenta uma posição que atinge ao âmago das filosofias do sujeito na medida em que sua tese versa acerca da constituição recente do homem – ao mesmo tempo sujeito e objeto dessas filosofias e das ciências humanas – como possível somente a partir do momento em que esses três saberes formam, entre si, um triedro. Ao mobilizar todo um *Arquivo* em função de tais posicionamentos e em busca da irrupção desse acontecimento recente que marca a condição de existência do homem junto ao espaço moderno do Saber, Foucault produz um artefato escrito – isto é, o livro *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*] – que, invariavelmente, se torna um volume que se imiscui, e sacode, determinadas ordens do discurso predominantes em seu presente, fato este que o colocará no centro de variados debates e fará desse trabalho alvo de diversos ataques. Em suma, se *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*] é marcado por objetivos distintos daqueles que Foucault irá desenvolver a partir da década de 1970, nem por isso não é possível posicioná-lo em função de determinadas discussões políticas e, ainda, demarcá-lo em uma linha de coerência e ressonâncias em relação às transformações que Foucault irá experimentar em seus trabalhos posteriormente à sua publicação.

Prova disso é que, de sua parte, Foucault também não deixa de responder aos seus críticos, e o faz em diversas entrevistas, textos e debates iniciados já em 1966 e que se prolongam até a publicação de *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*]⁵²⁵. E em 1969,

a linguagem e o trabalho); e as ciências humanas não apareceram quando, sob o efeito de algum racionalismo premente, de algum problema científico não-resolvido, de algum interesse prático, decidiu-se fazer passar o homem (por bem ou por mal, e com maior ou menor êxito) para o campo dos objetos científicos – em cujo número, talvez, não esteja ainda provado que seja possível incluí-lo de modo absoluto; elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber” (FOUCAULT, 2007, p. 475-476). – « La première chose à constater, c’est que les sciences humaines n’ont pas reçu en héritage un certain domaine déjà dessiné, arpenté peut-être en son ensemble, mais laissé en friche, et qu’elles auraient eu pour tâche d’élaborer avec des concepts enfin scientifiques et des méthodes positives ; le XVIII^e siècle ne leur a pas transmis sous le nom d’homme ou de nature humaine en espace circonscrite de l’extérieur, mais encore vide, que leur rôle eût été ensuite de couvrir et d’analyser. Le champ épistémologique que parcourent les sciences humaines n’a pas été prescrit à l’avance : nulle philosophie, nulle option politique ou morale, nulle science empirique quelle qu’elle soit, nulle observation du corps humain, nulle analyse de la sensation, de l’imagination ou des passions n’a jamais, au XVII^e et au XVIII^e siècle, rencontré quelque chose comme l’homme ; car l’homme n’existait pas (non plus que la vie, le langage et le travail) ; et les sciences humaines ne sont pas apparues lorsque, sous l’effet de quelque rationalisme pressant, de quelque problème scientifique non résolu, de quelque intérêt pratique, on s’est décidé à faire passer l’homme (bon gré, mal gré, et avec plus ou moins de succès) du côté des objets scientifiques – au nombre desquels il n’est peut-être pas prouvé encore qu’on puisse absolument le ranger ; elles sont apparues du jour où l’homme s’est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu’il faut penser et ce qu’il y a à savoir » (FOUCAULT, 2015a, p. 1409-1410).

⁵²⁵ É o caso, por exemplo, da já citada entrevista de 1968 intitulada *Foucault répond à Sartre* [*Foucault responde a Sartre*], onde Foucault comenta: “Primeiramente, Sartre é um homem com uma obra muito importante a realizar, obra literária, filosófica, política, para ter tido tempo de ler meu livro. Ele não o leu. Por conseguinte, o que ele diz sobre o livro não me parece muito pertinente. Em segundo lugar, vou lhe confessar algo. Outrora eu fui do Partido Comunista. Oh !, por alguns meses ou mais que alguns meses, e se que naquele momento Sartre era definido por nós como a última muralha do imperialismo burguês, a última pedra do edifício por meio do qual... etc. etc. Quinze

nas páginas iniciais desse escrito, é possível localizar, ainda que tergiversado em uma sutil nota de rodapé, aquilo que, talvez, possa ser considerada uma das respostas mais contundentes elaboradas por Foucault para as críticas de Sartre e do grupo de intelectuais que faziam eco às suas ideias. Ao comentar sobre as diferenças entre uma *história global* e uma *história geral*, sendo a primeira aquela responsável por cingir “todos os fenômenos em torno de um centro único – princípio, significação, espírito, visão do mundo, forma de conjunto” (FOUCAULT, 2013a, 12), e a segunda, na qual se engajam seus trabalhos, aquela que “desdobraria, ao contrário o espaço de uma dispersão”⁵²⁶ (ibid., loc. cit.), Foucault exemplifica a formação de tal espaço a partir da circunscrição de um *quadro*, e afirma:

Será preciso assinalar, para os mais desatentos, que um “quadro” (e, sem dúvida, em todos os sentidos do termo) é formalmente uma “série de séries”? De qualquer forma, não se trata de uma pequena imagem fixa que se coloca diante de uma lanterna mágica, para grande decepção das crianças, que, nessa idade, preferem, é claro, a vivacidade do cinema⁵²⁷ (FOUCAULT, 2013a, p. 12, nota 2).

O que encontramos nos dois referidos artigos de 1968, portanto, é uma encruzilhada: a meio caminho entre suas considerações anteriores a respeito da linguagem, encetada pela especificidade de uma abordagem espacial, e aquilo que, a partir de então, iria se desdobrar junto às principais reflexões de Foucault acerca de uma micropolítica do poder – que, vale ressaltar, não se livra de uma abordagem espacial específica, como veremos. Mais do que recusar suas considerações anteriores, mais do que refutá-las completamente, Foucault as leva adiante sob um novo empreendimento. Afinal, se a linguagem é o único lugar onde pode-se encontrar repetições, todas elas baseadas na dispersão de um sistema que lhe é imanente, mas que as condicionam a assumirem determinadas modos de existência em qual ou tal época, seria

anos mais tarde, me surpreendo divertidamente ao reencontrar essa frase sob a pluma de Sartre. Digamos que giramos em torno do mesmo eixo, ele e eu (FOUCAULT, 2011b, p. 173). – « Premièrement, Sartre est un homme qui a une œuvre trop importante à accomplir, œuvre littéraire, philosophique, politique, pour qu’il ait eu le temps de lire mon livre. Il ne l’a pas lu. Par conséquent, ce qu’il en dit ne peut pas me paraître très pertinent. Deuxièmement, je vais vous faire un aveu. J’ai été au Parti communiste autrefois, oh ! pour quelques mois, ou un peu plus que quelques mois, et je sais qu’à ce moment-là Sartre était défini par nous comme le dernier rempart de l’impérialisme bourgeois, la dernière pierre de l’édifice par lequel, etc., bon, cette phrase, je la retrouve avec un étonnement amusé, quinze ans après, sous la plume de Sartre. Disons que nous avons tourné autour du même axe, lui et moi » (FOUCAULT, 2001a, p. 694).

⁵²⁶ « Une description globale resserre tous les phénomènes autour d’un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d’ensemble ; une histoire générale déploierait au contraire l’espace d’une dispersion » (FOUCAULT, 2015b, p. 12).

⁵²⁷ « Aux derniers flâneurs, faut-il signaler qu’un ‘tableau’ (et sans doute dans tous les sens du terme), c’est formellement une ‘série de séries’ ? En tout cas, ce n’est point une petite image fixe qu’on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma » (FOUCAULT, 2015b, p. 11, note A).

o caso, agora, de voltar a atenção às regras e às relações de forças que ajudem a explicar a formação, a singularidade e o modo de composição que as multiplicidades assumem, nos diferentes sistemas estudados, a partir de uma composição entre instâncias discursivas e não-discursivas. Em suma, trata-se de compreender todo o aparato que faz com que uma repetição, mesmo que ela seja possível, esteja sempre marcada pelo signo de uma diferença histórica constatável sob os limites de um determinado espaço de disputa.

Passando pela encruzilhada, uma transformação; e junto a ela a noção de *Arquivo* ganha consistência enquanto sustentáculo para a efetuação de outro enfoque possível para uma história descontínua. Em *Réponse à une question* [Resposta a uma questão], como vimos, a pergunta endereçada a Foucault por um leitor da revista *Esprit* surge como uma oportunidade para a elaboração de uma resposta consistente às considerações de Sartre, as quais o referido questionamento repercutia⁵²⁸. Sob a acusação de que a ênfase na descontinuidade e na coerção dos sistemas estudados nas pesquisas arqueológicas seriam um impeditivo para uma chamada política progressista, onde o homem seria uma figura de proa para toda e qualquer transformação histórica, Foucault, alega, de saída, tratar-se de um pluralista. Nesse caso, mais do que *sistema* e *descontinuidade*, trata-se de compreender seus objetivos a partir de estudos voltados, antes, ao diagnóstico de diferentes *sistemas* e à demarcação de uma gama diversa de *descontinuidades*.

Ou seja, por mais que possamos utilizar, de maneira um tanto genérica, o conceito de *epistémê* para explicar um conjunto de relações em determinada época, por exemplo, é importante não perder de vista que se trata de uma noção operatória, mobilizada, sobretudo, para dar conta do estabelecimento de uma *arqueologia das ciências humanas*. Em outras palavras, a noção de *epistémê* refere-se ao estabelecimento de uma rede epocal voltada a um objeto específico: as chamadas ciências humanas e os saberes que, outrora, poderiam ser considerados como correspondentes a elas. A *epistémê* não dá conta das transformações decorrentes nos saberes clínicos, ou então, da experiência que o ocidente estabelece em relação à loucura. Em suma, o conceito de *epistémê* não visa dar conta de uma totalidade sociocultural, se assim o fosse, Foucault estaria cedendo à utilização de uma categoria transcendental para a

⁵²⁸ A saber: “Um pensamento que introduz a coerção do sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira ele todo fundamento de uma intervenção política progressista? Não termina ele no seguinte dilema : - ou bem a aceitação do sistema, - ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de desarranjar o sistema?” (FOUCAULT, 2013b, p. 1). – « Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l’histoire de l’esprit n’ôte-t-elle pas tout fondement à une intervention politique progressiste ? N’aboutit-elle pas au dilemme suivant : - ou bien l’acceptation du système, - ou bien l’appel à l’événement sauvage, à l’irruption d’une violence extérieure, seule capable de bousculer le système ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 701).

explicação de um conjunto de relações em um âmbito universal e necessário, e, principalmente, estaria valendo-se de uma categoria que ultrapassaria o âmbito do *Arquivo* por ele explorado na constituição de *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*]. Não é o caso. Entender um conceito como operatório para um história-crítica é estabelecer, de saída, que seus limites dizem respeito, pois, a um conjunto de relações dispersas e possíveis de serem reunidas em função de um problema, um objeto e de um *Arquivo* específico e localizado. Quanto a isso, mais do que se valer de um conceito – a *epistémê* – para a edificação de um conjunto de homogeneidades, Foucault, no intuito de desenvolver uma *individualização* dos discursos⁵²⁹, continua fiel ao vocabulário espacial da *distância*, uma vez que a noção de *epistémê* não é

a soma de seus conhecimentos, ou o estilo geral de suas pesquisas, mais o afastamento, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *episteme* não é uma *espécie de grande teoria subjacente*, **é um espaço de dispersão**, é um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações. [...] a “*episteme*” não é uma fatia da história como a todas as ciências; é um jogo simultâneo de remanências específicas. [...] A *episteme* não é um estádio geral da razão; é uma relação complexa de deslocamentos sucessivos. Nada, vocês veem, que me seja tão estranho do que a procura de uma forma coercitiva, soberana e única. [...] **Não fiz a história de um transcendental sincopado**⁵³⁰ (FOUCAULT, 2013b, p. 4-5, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Isso se estende à descontinuidade: mais do que simplesmente subsumi-la a um único corte, a questão é pluralizá-la; mais do que a compreender como um oposto simétrico à continuidade e, por isso, vinculá-la a um vazio que se contraporá à causalidade implicada junto ao contínuo, a questão é pensá-la como um complexo de transformações dinâmicas e capazes de impulsionar, até mesmo, aquilo que sob determinada superfície reconhecemos por meio de uma continuidade. E, se em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], a mudança de uma *epistémê* à outra se dá por meio de um acontecimento radical, responsável, portanto, por uma guinada abrupta na ordem de uma determinada disposição, é o caso de ressaltar, novamente, a especificidade do problema, do objeto e do debate desenvolvido nesse trabalho, em outros

⁵²⁹ “Eu sou um pluralista: problema que me coloquei e aquele da *individualização* dos discursos” (FOUCAULT, 2013b, p. 2). – « Je suis pluraliste : le problème que je me suis posé, c’est celui de l’*individualisation* des discours » (FOUCAULT, 2001a, p. 702, *itálicos do autor*).

⁵³⁰ « la somme de ses connaissances, ou le style général de ses recherches, mais l’écart, les distantes, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l’*épistémè*, n’est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c’est un espace de *dispersion*, c’est un *champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations*. [...] l’*épistémè* n’est pas une tranche d’histoire commune à toutes les sciences ; c’est un jeu simultané de rémanences spécifiques. [...] L’*épistémè* n’est pas un stade général de la raison ; c’est un rapport complexe de décalages successifs. Rien, vous le voyez, qui me soit plus étranger que la quête d’une forme contraignante, souveraine et unique. [...] Je n’ai pas fait l’histoire d’un transcendental syncopé” (FOUCAULT, 2001a, p. 704-705, *itálicos do autor*).

termos, é o caso de enfatizar novamente que a *epistémê* não é uma chave de leitura que se pretende universal e necessária. Valendo-me novamente das palavras de Canguilhem: “outra chave, outros despojos de leitura” (CANGUILHEM, 2012, p. 20).

A pluralização dos sistemas possíveis de serem cotejados tem, como consequência lógica, a pluralização das descontinuidades que instauram as distâncias entre eles, isto é, de tipos diferentes de transformação atinente à singularidade de cada um, bem como dos limites e vizinhanças que demarcam a especificidade de sua orla. Novamente, é o estabelecimento de uma distância e, sobretudo, a afirmação das diferenças aquilo que Foucault almeja:

[...] surgir [...] com obstinação, toda a vivacidade da diferença: estabelecer, meticulosamente, o afastamento. [...] Substituir, em suma, o tema do *devenir* (forma geral, elemento abstrato, causa primeira e efeito universal, mistura confusa do idêntico e do novo) pela análise das *transformações* em sua especificidade⁵³¹ (FOUCAULT, 2013b, p. 5).

Mais do que um grande *devenir*, conduzido de maneira unívoca e unidirecional, *devires*, isto é, todo um conjunto de transformações dispersas e que podem, ou não, se concatenar e harmonizar sob um mesmo feixe de sucessões específico, estabelecendo, assim, a tecitura histórica daquilo que reconhecemos, em qual ou tal época, e sob determinadas circunstâncias, como nosso mundo.

A definição do *Arquivo* se atrela, desse modo, às respostas que Foucault desenvolve em 1968 às invectivas das quais ele foi alvo após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], em 1966. Ela surge como possibilidade de se posicionar, de maneira direta e contundente, quanto aos possíveis vínculos de seu trabalho com uma prática política, como destacado em *Réponse à une question* [Resposta a uma questão]:

Vocês estão no direito de me dizer: “Isto está bem e bonito: as operações críticas que você faz não são tão condenáveis como poderiam parecer ao primeiro olhar. Mas, enfim, como esse trabalho de cupim sobre o nascimento da filologia, da economia ou da anatomia patológica pode dizer respeito à política, e inscrever-se entre os problemas que são, hoje, os seus? *Havia um tempo em que os filósofos não se dedicavam com grande zelo à poeira dos arquivos...*”. Ao que responderia mais ou menos: “Existe atualmente um problema que não é sem importância para a prática política: aquele do estatuto, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos. Eis do que empreendi a análise histórica – escolhendo os discursos que têm não a estrutura epistemológica mais forte (matemática e

⁵³¹ « [...] surgir [...] avec obstination, toute la vivacité de la différence : établir, méticuleusement, l'écart. [...] Remplacer, en somme, le thème du *devenir* (forme générale, élément abstrait, cause première et effet universel, mélange confus d'identique et du nouveau) par l'analyse des *transformations* dans leur spécificité » (FOUCAULT, 2001a, p. 705, *itálicos do autor*).

física), mas o campo da positividade o mais denso e o mais complexo (medicina, economia, ciências humanas)”⁵³² (FOUCAULT, 2013b, p. 16-17).

Mesmo que ainda não estejam elaborados de maneira direta, a resposta de Foucault já aponta para os vínculos que os discursos, em sua constituição autônoma, estabelecem com práticas e relações de poder que se darão no âmbito de uma institucionalização que, por consequência, redundará na vinculação de tais discursos com o estabelecimento de todo um aparato técnico e estratégico voltado ao controle das ações de outrem. As mudanças nas condições de existência e de funcionamento dos discursos não são reflexo, tradução, representação ou expressão de práticas políticas, mas estabelecem com elas uma relação complexa, de modo que elas se implicam, justamente, nas regras de formação desses discursos, melhor ainda, em seus sistemas de formação. E as regras, por sua vez, são aquelas que estabelecem, sob seus limites, um espaço heterogêneo de repetição e de permanência; o regramento é aquilo que ritualiza e permite, assim, forjar uma retenção mais ou menos efêmera, mais ou menos perene, de um fluxo. A questão, portanto, é delimitar menos um sistema de dependência do que as relações, ou ainda, os pontos de articulação e transformação possíveis entre os sistemas discursivos e as práticas políticas.

Ademais, Foucault ainda dá um passo adiante ao questionar o motivo pelo qual seus trabalhos, seja na visão de Sartre ou do interlocutor da *Esprit*, que fazia eco a este último e aos seus correligionários, estaria necessariamente desvinculado de uma política dita progressista. De chofre, a resposta de Foucault torna-se, então, um problema e um diagnóstico: por que uma abordagem que nega se estabelecer a partir de uma soberania do sujeito e do desdobramento de seu espírito, ou ainda, de seu sentido interno, para voltar-se, antes, à espacialidade dos discursos, na exterioridade e materialidade que os caracteriza, seria oposta à uma política progressista? Por que motivo, afinal, colocar em questionamento o funcionamento de um campo discursivo – ou mesmo de uma ciência – nas possíveis intersecções que ele estabelece com práticas políticas institucionalizadas e, conseqüentemente, em todo um conjunto de efeitos que tais relações podem exercer, seria correlativo a uma política reacionária? Como sublinha Thiago

⁵³² « Vous êtes en droit de me dire : « Cela est bel et bien : les opérations critiques que vous faites ne sont pas aussi condamnables qu’elles pourraient le paraître au premier regard. Mais enfin, comment ce travail de terme sur la naissance de la philologie, de l’économie ou de l’anatomie pathologique peut-il concerner la politique, et s’inscrire parmi les problèmes qui sont aujourd’hui les siens ? Il y avait un temps où les philosophes ne se vouaient pas avec un si grand zèle à la poussière de l’archive... » À quoi je répondrai à peu près : “Il existe actuellement un problème qui n’est pas sans importance pour la pratique politique : celui du statut, des conditions d’exercice, du fonctionnement, de l’institutionnalisation des discours scientifiques. Voilà ce dont j’ai entrepris l’analyse historique – en choisissant les discours qui ont, non pas la structure épistémologique la plus forte (mathématiques ou physique), mais le champ de positivité le plus dense et le plus complexe (médecine, économie, sciences humaines) » (FOUCAULT, 2001a, p. 716).

Ribas (2017), isso somente seria plausível “se entendermos por política progressista um direcionamento a uma essência humana. Assim, uma política progressista estaria necessariamente ligada aos temas da negação do discurso” (p.57).

Nesse sentido, apesar das mudanças de enfoque e de objetivos, as respostas forjadas por Foucault em 1968 não deixam de ressoar ao diagnóstico elaborado em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] acerca da ascensão do *ser da linguagem*; e, no bojo das críticas que lhes foram desferidas, Foucault reconhece a concupiscência dessa soberania perdida e sobrepujada. “Não lhe perdoam o fato de ter anunciado a ‘morte do homem’” (DELEUZE, 2005, p. 130.). Afinal, retirando o protagonismo desse sujeito forjado junto ao espaço da modernidade ocidental, retirando dele o poder sobre a linguagem bem como as garantias de que ela o salvaguardaria de sua finitude, só restará ao homem, então, por meio de um olhar voltado à materialidade dos discursos e ao espaço forjado por ela, deparar-se com um espelho que reflete, tão-só, a efemeridade de suas fábulas, senão mesmo a sua própria transitoriedade. Em outras palavras, defronte à morte, defronte à angústia de reconhecer, contra seu desejo, que a permanência e a imortalidade capitaneadas por um império da consciência, e por uma suposta transparência entre a fala e o pensamento, são, tão-só, *fábulas*.

Seria preciso que supusesse que, no meu discurso, lá não vai minha sobrevivência? E que, falando, não conjure minha morte, mas que a estabeleça; ou, antes, que abolisse toda a interioridade nesse exterior que é tão indiferente à minha vida, e tão neutro, que não faz absolutamente diferença entre minha vida e minha morte? Todos aqueles lá, eu compreendo o seu mal-estar. Eles se sentiram bastante mal de reconhecer que sua história, sua economia, suas práticas sociais, a língua que falam, a mitologia de seus ancestrais, as fábulas que lhes contavam em sua infância obedecem a regras que não são todas dadas à sua consciência; e não desejam nem um pouco que os desempassem, além disso, desse discurso em que querem poder dizer imediatamente, sem distância, o que pensam, acreditam ou imaginam; preferirão negar que o discurso seja uma prática complexa e diferenciada, obedecendo regras e a transformações analisáveis, antes de serem privados dessa terna certeza, tão consoladora, de poder mudar senão o mundo, a vida, ao menos seu “sentido”, pela única frescura de uma palavra que viria deles mesmos, e permaneceria bem perto da fonte, indefinidamente. Tantas coisas, em sua linguagem, já lhes escaparam: eles não querem que lhes escape, além do mais, *o que dizem*, esse pequeno fragmento de discurso – fala ou escrita, pouco importa – cuja frágil e incerta existência deve levar sua vida mais longe e por mais tempo⁵³³ (FOUCAULT, 2013b, p. 24, *itálicos do autor*).

⁵³³ « Il faudrait que je suppose que dans mon discours il n’y va pas de ma sur-vie ? Et qu’en parlant je ne conjure pas ma mort, mais que je l’établisse ; ou plutôt que j’abolisse toute intériorité en ce dehors qui est si indifférent à ma vie, et si *neutre*, qu’il ne fait point de différence entre ma vie et ma mort ? Tous ceux-là, je comprends bien leur malaise. Ils ont eu sans doute assez de mal à reconnaître que leur histoire, leur économie, leur pratiques sociales, la langue qu’ils parlent, la mythologie de leurs ancêtres, les fables même qu’on leur racontait dans leur enfance obéissent à des règles qui ne sont pas toutes données à leur conscience ; ils ne souhaitent guère qu’on les dépasse, en outre et par surcroît, de ce discours où ils veulent pouvoir dire immédiatement, sans distance, ce qu’ils pensent,

Não é, portanto, o movimento da história que é obstruído. Tampouco, a possibilidade de agir em relação ao seu deslindar. As sínteses não desaparecem em nome de um caos irracional e incompreensível - ainda que, sob a pluralização dos sistemas discursivos, elas não possam simplesmente ser pensadas sob a homogeneidade em que foram concebidas outrora. O que é perdido, e esse talvez seja, até hoje, o motivo de muitos lamentos, é o suposto protagonismo daqueles que, por julgarem ser dotados de uma consciência mais clarividente, poderiam conduzir – ou pastorear – a consciência de toda uma coletividade. Àqueles que, antes, poderiam aspirar a certa imortalidade devido à posição privilegiada que ocupavam em relação à certa produção de discursos e à capitania da consciência⁵³⁴, se descobrem, então, que, enquanto sujeitos, são uma função derivada de um campo discursivo que os antecede e os ultrapassa, e que, sobretudo, suas ações não são mais ou menos determinantes que a de outros sujeitos, que, por sua vez, ocupam outras posições nesse mesmo campo. O voo de águia, assim, se transmuta: participar de mudanças requer andar ao rés do chão, com passos miúdos e (re)desenhando novas imagens na areia.

Essa mesma tônica continuaria a vibrar, ainda que de um lugar diferente, no artigo *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie* [Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia]. Formado por alunos oriundos da *École Normale Supérieure*, e sob a condução de nomes como Louis Althusser, Jacques Lacan, Gaston Bachelard, George Canguilhem, entre outros, o *Cercle d'épistémologie* tem na fundação do *Cahiers pour l'analyse* o estabelecimento de seu lugar de debate e circulação de ideias. No nono número desse periódico, Foucault publica no formato de artigo a resposta para um conjunto de questões que lhes foram endereçadas pelo círculo, cujo interesse em seu trabalho havia sido catalisado, justamente, pela figura de Canguilhem – especificamente devido à defesa elaborada por este último no artigo *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* [Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito]. Como enfatiza José Ternes, na apresentação da tradução brasileira do referido artigo, trata-se de um texto que

croient ou imaginent ; ils préféreront nier que le discours soit une pratique complexe et différenciée, obéissant à des règles et à des transformations analysables, plutôt que d'être privés de cette tendre certitude, si consolante, de pouvoir changer, sinon le monde, sinon la vie, du moins leur « sens » par la seule fraîcheur d'une parole qui ne viendrait que d'eux-mêmes, et demeurerait au plus près de la source, indéfiniment. Tant de choses, dans leur langage, leur ont déjà échappé : ils ne veulent plus que leur échappe, en outre, *ce qu'ils disent*, ce petit fragment de discours – parole ou écriture, peu importe – dont la frêle et incertaine existence doit porter leur vie plus loin et plus longtemps » (FOUCAULT, 2001a, p. 722-723, *itálicos do autor*).

⁵³⁴ E não seria oportuno lembrarmos que o quanto uma divisão entre trabalho material e intelectual, divisão esta que, por sua vez, desconsidera a materialidade do próprio pensamento para alçá-lo à uma a que poucos privilegiados têm acesso ao seu fundamento, nada mais é do que uma (re)atualização de uma divisão social que reforça práticas excludentes? “A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (MARX, 2007, p. 35).

vai muito além de um bom estudo, de uma apenas apresentação, aos pares da Academia da época, do livro de Foucault [, constituindo, sobretudo,] um magistério intelectual em ação, a palavra do professor Canguilhem, “sem concessão e sem compromisso” (CANGUILHEM, 2012, p. 4).

A apreciação minuciosa que Canguilhem realiza ao livro *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], juntamente com a defesa efusiva e peremptória que o opúsculo assume⁵³⁵, são o mote para o estabelecimento de um elo entre o *Cercle d'épistémologie* e Foucault. E, como sublinha Ribas (2017), o debate produzido junto ao grupo não se estabelece, como anteriormente, entre antagonistas políticos de Foucault. Trata-se, antes, de um conjunto de reflexões voltadas à uma filosofia do conceito⁵³⁶, distinta daquilo que pode ser considerado uma filosofia do sujeito, esta última representada por Sartre, Beauvoir e o grupo que ao redor deles orbitava.

As questões que o *Cercle* endereça a Foucault, publicadas sob o título *Sur l'archéologie des sciences – a Michel Foucault*, são organizadas a partir dos seguintes tópicos: *De l'épistémè et de la rupture épistémologique; De la lecture; De la doxologie; Des formes de transition; De l'historicité et de la finitude* (CERCLE D'ÉPISTÉMOLOGIE, 1968).

⁵³⁵ “Falou-se de ‘poeira’. E de fato. Mas, assim como a camada de poeira sobre os móveis indica a negligência das faxineiras, a camada de poeiras sobre os livros indica a frivolidade das escritoras” (CANGUILHEM, 2012, P. 20). Conforme indica Eribon (1991, 1996), que acompanha o desenrolar de toda essa polêmica *pari passu*, o trecho em questão é endereçado a Simone de Beauvoir que na entrevista dada ao *Le monde* em 1967, havia afirmado acerca da crítica desenvolvida em seu romance *Les belles images*: “É claro que pensei em Foucault. Até acrescentei algumas linhas nas últimas provas, porque tinha acabado de o ler..., mas são principalmente os pedantes que eu ataco, os que criam modas a partir dessa literatura e desse pensamento... que, digamos, não é de vanguarda. Acho que Foucault é absolutamente poeirento” (BEAUVOIR apud ERIBON, 1996, p. 104).

⁵³⁶ “Sem conhecer as clivagens que, durante esses últimos anos e depois do final da guerra, puderam opor marxistas e não marxistas, freudianos e não freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não universitário, teóricos e políticos, parece-me que bem se poderia encontrar uma outra linha de partilha que atravessasse todas essas oposições. É a que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito, e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma fileira em que estão Sartre e Merleau-Ponty; depois, outra com Cavaillès, Bachelard e Canguilhem. Em outros termos, trata-se de duas modalidades segundo as quais se retomou, na França, a fenomenologia, quando, muito tardiamente, por volta de 1930, ela começou, enfim, a ser não conhecida, pelo menos reconhecida” (FOUCAULT, 2011b, p. 426). – « Sans méconnaître les clivages qui ont pu pédant ces dernières années, et depuis la fin de la guerre, opposer marxistes et non-marxistes, freudiens et non-freudiens, spécialistes d’une discipline et philosophes, universitaires et non-universitaires, théoriciens et politiques, il me semble bien qu’on pourrait retrouver une autre ligne de partage qui traverse toutes ces oppositions. C’est celle qui sépare une philosophie de l’expérience, du sens, du sujet et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept. D’un côté, une filière qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty; et puis une autre qui est celle de Cavaillès, de Bachelard et de Canguilhem. En d’autres termes, il s’agit de deux modalités selon lesquelles on a repris, en France, la phénoménologie, lorsque, bien tardivement, vers 1930, elle a commencé enfin à être sinon connue, du moins reconnue. » (FOUCAULT, 2001b, p. 430). Foucault estabelece essa distinção na introdução que escreve à edição americana do livro *On the Normal and the Pathological*, Georges Canguilhem, publicada em 1978. Posteriormente, como visto anteriormente, esse mesmo artigo seria republicado postumamente e com algumas alterações, em 1985, como parte de uma homenagem a Canguilhem realizada pela *Revue de métaphysique et de morale*. Conferir: (FOUCAULT, 2001b, p. 1582). O desenvolvimento de uma discussão que, como ponto de partida, se pauta nessa distinção estabelecida por Foucault pode ser encontrada no artigo *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages* (2010), de Colin Koopman.

Não é o caso de se debruçar, aqui, a todas as considerações tecidas no artigo-resposta que Foucault elabora ao *Cercle d'épistémologie*. Todavia, naquilo que tange à noção de Arquivo, o artigo de 1968 apresenta algumas nuances importantes que convém ressaltar, sem que, para tanto, se perca de vista alguns de seus próprios meandros.

A relação entre história e descontinuidade é cotejada, agora, como uma modificação de amplo espectro, isto é, como algo que, de distintas maneiras, encontra-se presente em diferentes disciplinas, como a produção historiográfica e a história das ciências, da filosofia, das ideias etc. Diferentemente de uma remissão a um vazio para o encadeamento explicativo entre acontecimentos, ou então, a uma dispersão temporal que quaisquer análises deveriam tratar de suprimir, a pluralização dos cortes e das rupturas adquire um novo *status*, ancorando a descontinuidade em uma tripla função:

Constitui, inicialmente, uma operação deliberada do historiador (e não mais o que ele recebe, apesar dele mesmo, do material que tem a tratar): pois ele deve, ao menos a título de hipótese sistemática, distinguir os níveis possíveis de sua análise e fixar as periodizações que lhe convêm. Ela é também o resultado de sua descrição (e não mais o que deve ser eliminado como efeito de sua análise): pois o que ele tenta descobrir são os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador, os limites de uma oscilação, o limiar de um funcionamento, a emergência de um mecanismo, o instante de desregulação de uma causalidade circular. Ela é, enfim, um conceito que o trabalho não cessa de especificar: ela não é mais esse vazio puro e uniforme que separa por uma só e mesma lacuna duas figuras positivas; ela assume uma forma e uma função diferentes conforme o domínio e o nível nos quais é analisada. Noção que não deixa de ser bastante paradoxal : já que ela é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, já que delimita o campo de uma análise da qual ela é o efeito; já que permite individualizar os domínios, mas que só podem ser estabelecidos em comparação com ela; **já que ela rompe unidades, apenas para estabelecer novas**; já que ela escande as séries e multiplica os níveis. E porque, afinal de contas, ela não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas aquilo que, em segredo, ele supõe; donde poderia ele falar, de fato, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história?⁵³⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 84-85, **negritos nossos**).

⁵³⁷ « Elle constitue d'abord une opération délibérée de l'historien (et non plus ce qu'il reçoit malgré lui du matériau qu'il a à traiter): car il doit, au moins à titre d'hypothèse systématique, distinguer les niveaux possibles de son analyse, et fixer les périodisations qui leur conviennent. Elle est aussi le résultat de sa description (et non plus qui doit s'éliminer sous l'effet de son analyse) : car ce qu'il entreprend de découvrir, ce sont les limites d'un processus, le point d'inflexion d'une courbe, l'inversion d'un mouvement régulateur, les bornes d'une oscillation, le seuil d'un fonctionnement, l'émergence d'un mécanisme, l'instant de dérèglement d'une causalité circulaire. Elle est enfin un concept que le travail ne cesse de spécifier : elle n'est plus ce vide pur et uniforme qui sépare d'un seul et même blanc deux figures positives ; elle prend une forme et une fonction différentes selon le domaine et le niveau auxquels on l'assigne. Notion qui ne manque pas d'être assez paradoxale : puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche, puisqu'elle délimite le champ d'une analyse dont elle est l'effet ; puisqu'elle permet d'individualiser les domaines, mais qu'on ne peut l'établir que par leur comparaison ; puisqu'elle ne rompt des unités que pour en établir de nouvelles ; puisqu'elle scande des séries et dédouble des niveaux ; et puisque, en fin de compte, elle n'est pas simplement un concept présent dans le discours de l'historien, mais que celui-ci, en

Novamente as teses desenvolvidas em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] ressoam nessas reflexões de Foucault. Isso porque, se a descontinuidade assume esse alegado papel triplo – *recorte deliberado, resultado do trabalho descritivo e conceito constantemente especificado pela pesquisa* – isso se deve a uma modificação na própria ordem do Saber que, por sua vez, permite que tal noção emergja. Ora, se a modernidade, solo sob os nossos pés, é aquela em que a figura do homem mobilizado pelas ciências humanas – que se apresenta enquanto duplo, empírico-transcendental – começa a ver seu rosto esmaecer em um horizonte marcado pela ascensão do *ser da linguagem* em sua forma bruta e autônoma, então, aquilo que está em vias de corrosão, propiciando, assim, a possibilidade de que a descontinuidade assuma o referido *status*, é justamente um nivelamento entre a linguagem e esse sujeito; nivelamento que, pelas vias da representação, permitia o estabelecimento de uma forma de conhecimento pautada, sobretudo, pela continuidade possível de ser afirmada entre um e outro. Senão, vejamos:

pode-se compreender agora, e até o fundo, a incompatibilidade que reina entre a existência do discurso clássico (apoiada na evidência não questionada da representação) e a existência do homem, tal como é dada ao pensamento moderno (e com a reflexão antropológica que ela autoriza): alguma coisa como analítica do modo de ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser. Será nossa tarefa no porvir a de avançarmos em direção a um modo de pensamento, desconhecido até o presente em nossa cultura, e que permitiria refletir ao mesmo tempo, sem descontinuidade nem contradição sobre o ser do homem e sobre o ser da linguagem? E, nesse caso, é preciso conjurar, com as maiores precauções, tudo o que possa constituir o ingênuo retorno à teoria clássica do discurso (retorno cuja tentativa, é preciso dizê-lo, é tanto maior quanto mais estamos desarmados para pensar o ser cintilante, mas abrupto da linguagem, ao passo que a velha teoria da representação está aí, toda constituída, a oferecer-nos um lugar onde esse ser poderá alojar-se e dissolver-se num puro funcionamento). Mas pode ser também que esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do homem; pode ser que haja aí como que uma indelével abertura (aquela em que justamente existimos e falamos), de tal forma que seria preciso rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem ou da significação que quisesse alcançar, manifestar e liberar o ser próprio do homem. É talvez aí que se enraíza a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na experiência mesmo de uma reflexão futura. Pois nada nos pode dizer, de antemão, de que lado a via está aberta. A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi

secret, la suppose : d'où pourrait-il parler, en effet, sinon à partir de cette rupture qui lui offre comme objet l'histoire – et sa propre histoire ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 726).

um dos traços fundamentais de nosso pensamento⁵³⁸ (FOUCAULT, 2007, p. 467-468).

Diante dessa modificação histórica, cuja abertura é aquela que estabelece o lugar de onde, na modernidade, falamos, isto é, o lugar onde o homem e a linguagem encontram-se descontínuos entre si, Foucault afirma sua pertença, sua opção filosófica e, com isso, as matizes próprias de sua concepção de descontinuidade. E na medida em que seus trabalhos assumem uma função e uma postura crítica, mesmo que ele não se alinhe de todo às outras disciplinas em que a descontinuidade começa a surgir como ferramenta de inteligibilidade, ele não deixa de se posicionar *em meio a elas* para que, com isso, possa apontar não somente as condições de existência delas e, conseqüentemente, de seu próprio discurso, mas, principalmente, diagnosticar os diversos pontos do Saber onde a compatibilidade e a continuidade entre ser do homem e ser da linguagem (que remete, pois, à uma teoria clássica da representação) ainda insistem e persistem. Em *Réponse à une question [Resposta a uma questão]* vimos um exemplo contundente nesse sentido⁵³⁹. Ademais, como se trata de um trabalho *a fazer*, de um pensamento

⁵³⁸ « On peut comprendre maintenant, et jusqu'à son fond, l'incompatibilité qui règne entre l'existence du discours classique (appuyée sur l'évidence non questionnée de la représentation) et l'existence de l'homme, telle qu'elle est donnée à la pensée moderne (et avec la réflexion anthropologie qu'elle autorise) : quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenu possible qu'une fois dissociée, transférée et inversée l'analyse du discours représentatif. On devine aussi par là quelle menace fait peser sur l'être de l'homme, ainsi défini et posé, la réapparition contemporaine du langage dans l'énigme de son unité et de son être. Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la foi, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage ? – et dans ce cas, il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être retour naïf à la théorie classique du discours (retour dont la tentation, il faut bien le dire, est d'autant plus grande que nous sommes bien désarmés pour penser l'être scintillant mais abrupt du langage, alors que la vieille théorie de la représentation est là, toute constituée, qui nous offre un lieu où cet être pourra se loger et se dissoudre en un pur fonctionnement). Mais il se peut aussi que soit à jamais exclu le droit de penser à la fois l'être du langage et l'être de l'homme ; il se peut qu'il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu'il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme. C'est peut-être là que s'enracine le choix philosophique le plus important de notre époque. Choix qui ne peut se faire que dans l'épreuve même d'une réflexion future. Car rien ne peut nous dire à l'avance de quel côté la voie est ouverte. La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée » (FOUCAULT, 2015a, p. 1404-1405).

⁵³⁹ Foucault definitivamente entende que o modo de pensar que tudo centraliza em torno do sujeito, fazendo dele, inclusive, um ser soberano em relação à linguagem – subsumindo-a, pois, a uma função de representação – diz respeito a um solo, ou ainda, a um tecido morto e, por isso, analisável. Na entrevista intitulada *O belo perigo* (2016a), de 1968, é possível observar, nesse sentido, um possível prolongamento das polêmicas com Sartre e Beauvoir, mobilizado nos seguintes termos: “Para mim, escrever é mesmo lidar com os outros na medida em que já estão mortos. Falo de certa forma sobre o cadáver dos outros. Devo confessar, postulo um pouco sua morte. Falando deles, estou na situação do anatomista que faz uma autópsia. Com minha escrita, percorro o corpo dos outros, faço incisões nele, levanto os tegumentos e as peles, tento descobrir os órgãos e, trazendo-os à luz, fazer enfim aparecer esse foco de lesão, esse foco de doença, esse algo que caracterizou sua vida, seu pensamento e que, em sua negatividade, finalmente organizou tudo aquilo que eles foram. Esse coração venenoso das coisas e dos homens, eis, no fundo, o que sempre tentei trazer à luz. Assim, compreendo por que as pessoas sentem minha escrita como uma agressão. Elas sentem que há nela alguma coisa que as condena à morte. Na verdade, sou muito mais ingênuo que isso. Não as condeno à morte. Suponho simplesmente que já estão mortas. É por isso que fico

apontado, sobretudo, ao porvir, nenhuma postura seria mais coerente com essa abertura para a descontinuidade de que aquela que afirma que essa vereda somente pode ser construída ao ser trilhada – e com passos claudicantes⁵⁴⁰.

Aquilo que as questões enviadas pelo *Cercle d'épistémologie* permitem a Foucault reiterar é a necessidade de se desvencilhar de todas as formas de síntese que tentariam, de antemão, organizar a ordem dos discursos e, principalmente, as séries temporais fundamentadas a partir de uma continuidade⁵⁴¹. Daí, então, a referida importância da noção de descontinuidade que, mais do que negar a possibilidade de uma ordem, ou ainda, de um sistema possível para o regramento discursivo, visa, sobretudo, deslocar a referencialidade construída pela interiorização do discurso por um sujeito e sua consciência soberana.

A história contínua é o correlato da consciência: a garantia de que o que lhe escapa poderá lhe ser devolvido; a promessa de que todas essas coisas que a circundam e a ultrapassam lhe será dado um dia tornar a se apropriar delas, restaurar aí seu domínio, e encontrar o que é necessário chamar – atribuindo à palavra tudo o que ela tem de sobrecarga – sua morada. Querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o tema

muito surpreso quando as ouço gritar. Fico tão espantado quanto o anatomista que sentisse bruscamente despertar sob seu bisturi o homem sobre o qual quis fazer uma demonstração. Bruscamente, os olhos se abrem, a boca começa a urrar, o corpo a se retorcer, e o anatomista se espanta: 'Puxa, então ele não estava morto!' Acho que é isso que me acontece com aqueles que me criticam ou que gritam contra mim depois de terem me lido. Sempre tenho dificuldade em lhes responder, senão por meio de uma desculpa, desculpa que tomam talvez por um rasgo de ironia, mas é verdadeiramente a expressão de meu espanto: 'Puxa, então eles não estavam mortos!'" (p. 45-46).

⁵⁴⁰ Como Foucault afirma a respeito de todas as considerações desenvolvidas em *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], onde essa autonomização do ser linguagem é efetivamente encarada em um exercício de método: "Daí, a maneira precavida e claudicante deste texto: a cada instante, ele se distancia, estabelece suas medidas de um lado e de outro, tateia em direção a seus limites, se choca com o que não quer dizer, cava fossos para definir seu próprio caminho. A cada instante denuncia a confusão possível. Declina sua identidade, não sem dizer previamente: não sou isto nem aquilo. Não se trata de uma crítica, na maior parte do tempo; nem de uma maneira de dizer que todo mundo se enganou a torto e a direito; mas sim de definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças; mais do que querer reduzir os outros ao silêncio, fingindo que seu propósito é vão – tentar definir esse espaço branco de onde falo, e que toma forma lentamente, em um discurso que sinto como tão precário, tão incerto ainda" (p. 21). – « De là, la manière précautionneuse boitillante de ce texte : à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin. À chaque instant, il dénonce la confusion possible. Il décline son identité, non sans dire au préalable : je ne suis ni ceci ni cela. Ce n'est pas critique, la plupart du temps ; ce n'est point manière de dire que tout le monde s'est trompé à droite et à gauche. C'est définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages ; c'est – plutôt que de vouloir réduire les autres au silence, en prétendant que leur propos est vain – essayer de définir cet espace blanc d'où je parle, et qui prend forme lentement dans un discours que je sens si précaire, si incertain encore » (FOUCAULT, 2015b, p. 19).

⁵⁴¹ "Se a história podia, de fato, manter o laço das continuidades ininterruptas, se ela incessantemente ligava os encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramava, em torno dos homens, de suas palavras e de seus gestos, obscuras sínteses sempre prontas a se reconstituírem, ela seria então um abrigo privilegiado para a consciência [...]" (FOUCAULT, 2000a, p. 85-86). – « Si l'histoire, en effet, pouvait demeurer le lien des continuités ininterrompues, si elle nouait sans cesse des enchaînements que nulle analyse ne saurait défaire sans abstraction, si elle tramait, tout autour des hommes, de leurs paroles et de leurs gestes, d'obscures synthèses toujours en instance de se reconstituer, alors elle serait pour la conscience un abri privilégié [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 727).

originário de qualquer saber e de qualquer prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. Nele o tempo é concebido em termos de totalização, e a revolução nada mais é do que uma tomada de consciência⁵⁴² (FOUCAULT, 2000a, p. 86).

Com efeito, segundo Foucault, mais do que denegar a história, mais do que a impossibilidade de pensá-la enquanto regime de transformações e escrevê-la enquanto tal, o que se lamenta – daí, então, o motivo cabal para os ataques que sofrera – seria a perda desse epicentro de organização em relação a qual o *dever*, o *vir-a-ser*, poderia ser dominado pelas formas de uma causalidade sucessiva e remetida a um mesmo princípio originário e a um mesmo fim. Mais do que o desaparecimento da história, em resumo, o que se lamenta é a perda de uma forma específica de compreendê-la: aquela cuja unidade sintética sempre se remeteria à figura de um sujeito, o homem ocidental.

Suspendendo todas as formas de síntese que tomam os discursos de antemão, isto é, as formas de agrupamento que os organizam, de saída, dispensando quaisquer formas de exame, e, com isso, voltando o olhar aos discursos em sua própria espessura e no jogo que lhes é imanente, o que se descobre, antes, são organizações que não obedecem a *um* princípio centrípeto. Em outras palavras, os sistemas, as ordens, as unidades e, até mesmo, as sínteses discursivas têm sua manifestação histórica – esta possível de ser isolada, analisada e descrita – expressa pelo delineamento de um espaço cujos limites definem o jogo de seu aparecimento por meio de uma *dispersão*. Este termo possui um certo número de conotações, tais como: separação em diferentes lugares ou direções; debandada; forma de distribuição de indivíduos dentro de uma população delimitada; troca desses indivíduos entre diferentes populações ou áreas; grau de flutuação evidenciado por uma variável aleatória; disseminação de uma substância em um fluído no não solúvel; variação de um índice de refração etc. Nenhuma dessas acepções, como visto, remetem de maneira direta e necessária à ideia de caos, ausência de ordenação, indiferenciação, irracionalidade, incompreensão, ausência de inteligibilidade ou algo que o valha.

Afirmar que o campo que compete aos discursos em sua própria autonomia e materialidade – o campo dos acontecimentos discursivos – diz respeito a um espaço, ou *sistema de dispersão*, implica, portanto, em considerar a pluralidade de relações possíveis de serem

⁵⁴² « L’histoire continue, c’est le corrélat de la conscience : la garantie que ce qui lui échappe pourra lui être rendu ; la promesse que toutes ces choses qui l’entourent et la surplombent, il lui sera donné un jour de se les approprier derechef, d’y restaurer sa maîtrise, et d’y trouver ce qu’il faut bien appeler – en laissant au mot tout ce qu’il a de surcharge – sa demeure. Vouloir faire de l’analyse historique le discours du continu, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces d’un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation, et la révolution n’y est jamais qu’une prise de conscience » (FOUCAULT, 2001a, p. 728).

estabelecidas por eles: suas combinações ou separações e distâncias em um dado recorte; suas distribuições; suas disseminações; suas variáveis; as diferentes direções em que eles investem; as permutas entre suas posições etc. Tudo isso a partir de um enfoque que compreenda que é justamente a feição assumida por toda essa dinâmica em qual ou tal momento que define aquilo que pode ser compreendido como uma singularidade histórica para esse campo de relações existente entre multiplicidades. Em outros termos, aquilo que define a feição histórica e mutável de um espaço de relações:

É preciso acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimento; na pontualidade em que ele aparece e na dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até em seus menores traços, enterrado, bem longe de qualquer olhar, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo da instância própria a cada um⁵⁴³ (FOUCAULT, 2000a, p. 91)

Com isso, a análise do discurso assume a finalidade de espreitar os enunciados enquanto átomos da linguagem que não existem de maneira independente a todo um jogo de relações e que se definem enquanto acontecimentos singulares, cuja condições de existência, limites, correlações com outros enunciados e exclusões de outros precisam ser definidas. Trata-se, portanto, de definir o que concerne propriamente à irregular existência daquilo que emerge no instante em que se diz como uma irrupção histórica – sempre envolvida em um campo de relações e regularidades específicas (MACHADO, 1982): “A questão própria da análise do discurso poderia ser formulada da seguinte maneira: qual é essa irregular existência que emerge no que se diz – e em nenhum outro lugar?”⁵⁴⁴ (FOUCAULT, 2000a, p. 93). Uma vez definida a singularidade de tal emergência, é possível observar, então, as condições que envolvem sua permanência, repetição, transformação, reativação ou reatualização e a sua possível abertura para, junto ao espaço geral dos discursos que possibilita sua existência, um encadeamento sucessivo.

Portanto, trata-se de tomar a existência dos discursos enquanto acontecimentos como ponto de partida, evitando, assim, tomá-los a partir de uma abertura a alguma forma de transcendência que os antecederiam e, por isso, os guiaria de forma *a priori*. Tal postura, e isso

⁵⁴³ « Il faut accueillir chaque moment du discours dans son irruption d'événement ; dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d'être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque dans ses moindres traces, enfoui, bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance » (FOUCAULT, 2001a, p. 733).

⁵⁴⁴ *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie* : « La question propre à l'analyse du discours, on pourrait la formuler ainsi : quelle est donc cette irrégulière existence, qui vient au jour dans ce qui se dit – et nulle part ailleurs ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 734).

pode ser sublinhado, inclusive, como uma novidade oriunda das reflexões desenvolvidas nos artigos de 1968, pode se conduzir em função de um jogo imanente, isto é, *um jogo de relações* que evita a mobilização de formas gerais, seja da língua ou da consciência de um sujeito falante, e que, ademais, pode se concatenar com um conjunto de outros acontecimentos que não necessariamente sejam de natureza discursiva, mas de natureza técnica, prática, econômica, social, política, religiosa, cultural etc.⁵⁴⁵

Cumprir insistir, mais do que simplesmente denegar a possibilidade de estabelecimento de sínteses, o que Foucault visa afirmar é a possibilidade de estabelecimento de outras unidades para os discursos. Principalmente se, mais do que uma ordem orientada em direção a um único centro, ou ainda, conduzida por algum sujeito, externo a ela, compreendermos o termo síntese a partir de uma acepção ampla, isto é, como *um agrupamento, processo ou operação que consiste em reunir determinados elementos em um todo, ou então, um conjunto (das Ganze) coerente*. Tal conjunto implica menos em uma fusão desses elementos do que em um sistema de pertencimento e de implicação que, no entanto, ainda que no interior de um recorte delimitado, recorte atinente à feição de uma determinada época histórica específica, não conduz necessariamente a uma única forma de harmonização entre seus elementos que, como visto, podem relacionar-se entre si de variadas maneiras, cumprir funções distintas, apontar para diferentes direções e, até mesmo, não figurar entre algum lance específico desse jogo. Ademais, trata-se de um jogo dinâmico entre relações móveis. A síntese, em suma, é movente e continuamente trabalhada e modificada pelo *devenir*.

Ao tratar desse jogo de relações que forma aquilo que pode ser entendido como o *inconsciente da coisa dita*⁵⁴⁶ – uma vez que, apesar de presente, manifesta e, por isso, nunca

⁵⁴⁵ “Mas se isolamos, em relação à uma língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para tratá-la em si mesma como se ela fosse independente, solitária e soberana. É, ao contrário, para apreender como esses enunciados, enquanto acontecimentos e em sua especificidade tão estranha, podem se articular com acontecimentos que não são de natureza discursiva, mas que podem ser de ordem técnica, prática, econômica, social, política etc.” (FOUCAULT, 2000a, p. 94). – « Mais si on isole, par rapport à la langue et à la pensée, l’instance de l’événement énonciatif, ce n’est pas pour la traiter en elle-même comme si elle était indépendante, solitaire et souveraine. C’est, au contraire, pour saisir comment ces énoncés, en tant qu’événements et dans leur spécifié si étrange, peuvent s’articuler sur des événements sur des événements qui ne sont pas de nature discursive, mais qui peuvent être d’ordre technique, pratique, économique, social, politique, etc. » (FOUCAULT, 2001a, p. 735).

⁵⁴⁶ “Mas essas relações invisíveis não constituíram de forma alguma uma espécie de discurso secreto, animando do interior os discursos manifestos; portanto, não é uma interpretação que poderia fazê-las emergir, mas sim a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de sua transformação independente ou correlativa. Todas elas (*embora jamais se possa analisá-las de maneira exhaustiva*) formam o que poderíamos chamar, um pouco por um jogo de palavras pois a consciência nunca está presente em tal descrição, de inconsciente, não do sujeito falante, mas da coisa dita” (FOUCAULT, 2000a, p. 94, *itálicos nossos*). – « Mais ces relations invisibles ne constitueraient en aucune manière une sorte de discours secret, animant de l’intérieur les discours manifestes ; ce n’est donc pas une interprétation qui pourrait les faire venir à la lumière, mais bien l’analyse de leur coexistence, de leur succession, de leur fonctionnement mutuel, de leur détermination réciproque, de leur transformation indépendante ou corrélatrice. À elles toutes (bien qu’on ne puisse jamais les analyser de façon exhaustive), elles forment ce qu’on

tratada como um discurso secreto, não deixa também de se furtar à imediatez de nosso olhar –, Foucault, em sua resposta ao *Cercle d'épistémologie*, novamente mobiliza a noção de *Arquivo*, e sem grandes modificações em relação à definição que havia estabelecido alguns meses antes em *Réponse à une question* [Resposta a uma questão]. A saber:

Em suma, tratar-se-ia do discurso no sistema de sua institucionalização. Chamarei de *arquivo* não a totalidade dos textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*. Analisar os fatos de discurso no elemento geral de arquivo é considerá-los não absolutamente como *documentos* (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como *monumentos*; é – fora de qualquer metáfora geológica, sem nenhum assinalamento de origem, sem o menor gesto de direção do começo de uma *arché* – fazer o que poderíamos chamar, conforme os direitos lúdicos da etimologia, de alguma coisa como uma *arqueologia*⁵⁴⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 95).

Como é possível observar, a delimitação do *Arquivo* como o conjunto de regras que permitem que um determinado discurso possa, ou não, ser repetido e reatualizado segue em consonância com suas considerações anteriores. No entanto, Foucault mobiliza um importante componente a esse conceito, que ainda que não estivesse ausente de seu artigo anterior, adquire, agora, contornos mais precisos. Na medida em que o direcionamento dessa nova resposta visa esmiuçar o aspecto dispersivo atinente ao campo discursivo; na medida em que se trata de apontar para o fato de que as relações discursivas analisadas são dinâmicas e móveis, é o caso de afirmar, então, que o *Arquivo*, apesar de finito e, por isso, limitado, não somente não pode ser analisado de maneira exaustiva como também se trata de um conjunto que, independentemente da abordagem que o descreva, não pode atingir uma totalidade definitiva. Trata-se, em suma, de um conjunto aberto e transformável; quando se aspira capturá-lo, ou quando se pressupõe que ele já foi inteiramente dominado, é porque ela já se modificou.

pourrait appeler, un peu par jeu de mots, car la conscience n'est jamais présente dans une telle description, l'inconscient, non du sujet parlant, mais de la chose dite » (FOUCAULT, 2001a, p. 736,).

⁵⁴⁷ « Bref, il s'agirait du discours dans le système de son institutionnalisation. J'appellerai *archive*, non pas la totalité des textes qu'ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d'*événements* et de *choses*. Analyser les faits des discours dans l'élément général de l'archive, c'est les considérer non point comme *documents* (d'une signification cachée, ou d'une règle de construction), mais comme *monuments* ; c'est – en dehors de toute métaphore géologique, sans aucune assignation d'origine, sans le moindre geste vers le commencement d'une *archè* – faire ce qu'on pourrait appeler, selon les droits ludiques de l'étymologie, quelque chose comme une *archéologie* » (FOUCAULT, 2001a, p. 736, *itálicos do autor*).

Com isso, reencontramos com a ideia de descontinuidade e com a função tripartite que a caracteriza. Afinal, o conjunto de regras e relações que constituem o *Arquivo* não preexiste à (in)cisão que, nele, estabelece os limites para a realização de uma abordagem descritiva daquilo que se dá no âmbito então isolado. Tal descrição apresentará, como resultado, um conjunto de regras que permitem a repetição, ou não, de determinados discursos bem como de suas relações possíveis com elementos não-discursivos no âmbito de sua institucionalização. E, por fim, esse mesmo conjunto, mais do que definitivo, é circunscrito por *limites móveis* e aptos a serem continuamente deslocados e reposicionados em função de diferentes problemas. Ademais, é justamente a partir dessa perspectiva que Foucault conduz o olhar aos seus escritos anteriores, *Histoire de la folie* [História da loucura], *Naissance de la clinique* [O nascimento da clínica] e *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], que, apesar de distintos e singulares, se encontram, assim, sob um mesmo ponto de coerência e de interlocução. Vejamos :

nenhum desses textos é autônomo, nem suficiente por si mesmo; eles se apoiam uns nos outros, na medida em que se trata, a cada vez, da exploração muito parcial de uma região limitada. Eles devem ser lidos como um conjunto apenas esboçado de experimentações descritivas. No entanto, mesmo que não seja necessário justificá-los por serem tão parciais e lacunares, é necessário explicar a escolha à qual eles obedecem. Pois, se o campo geral dos acontecimentos discursivos não permite nenhum recorte *a priori*, está excluído entretanto que se possam descrever em bloco todas as relações características do arquivo. É preciso, portanto, em uma primeira aproximação, aceitar um corte provisório: uma região inicial, que a análise subverterá e reorganizará quando tiver podido definir um conjunto de relações⁵⁴⁸ (FOUCAULT, 2000a, p. 95).

Quanto a essa definição da arqueologia como *trabalho de descrição do Arquivo* [archive], entendo que um breve salto em direção a outro artigo-resposta pode ajudar a mobilizar alguns outros aspectos importantes para a discussão. Me refiro ao artigo intitulado *Les monstruosités de la critique* [As monstruosidades da crítica], publicado no primeiro número do periódico *Diacritics*, em 1971. Nesse texto, Foucault sugere a epigênese do trabalho arqueológico a partir de uma referência ao pensamento de Kant. Mais do que simplesmente se valer dos diversos e diferentes posicionamentos de Foucault acerca de seu próprio trabalho para

⁵⁴⁸ « Aucun de ses textes n'est autonome ni suffisant par lui-même ; ils prennent appui les uns sur les autres, dans la mesure où il s'agit chaque fois de l'exploration très partielle d'une région limitée. Ils doivent être lus comme un ensemble encore à peine esquissé d'expérimentations descriptives. Cependant, s'il n'est pas nécessaire de les justifier d'être aussi partiels et lacunaires, il faut expliquer le choix auquel ils obéissent. Car si le champ général des événements discursifs ne permet aucune découpe *a priori*, il est exclu cependant qu'on puisse décrire d'un bloc toutes les relations caractéristiques de l'archive. Il faut donc en première approximation accepter un découpage provisoire : une région initiale, que l'analyse bouleversera et réorganisera quand elle aura pu y définir un ensemble de relations » (FOUCAULT, 2001a, p. 737).

sentenciá-lo como afeito a uma atitude pusilânime e, com isso, esconder nossa consternação – e, por vezes, nossa inépcia – diante de um pensamento que sistematicamente nos escapa, é o caso de compreender de que maneira cada contexto intelectual, cada debate, cada interlocutor, cada suporte material de um escrito, cada posição adotada no dispositivo que acomoda uma função-autor específica, exigem a adoção de diferentes estratégias comunicativas; exigem, pois, a fluidez de diferentes *devires* – que, contudo, ainda se esforça para manter certo grau de coerência em relação à condução de seu pensamento.

Foucault responde às críticas que lhes foram dirigidas nos artigos *Michel Foucault et l'Espagne*, de Jean-Marc Pelorson, publicado em *La Pensée* em 1970, e *The Mandarin of the Hour: Michel Foucault*, de George Steiner, publicado em *The New York Times Book Review* em 1971. E nas considerações que tece em relação à apreciação que lhe foi destinada por parte deste último, a arqueologia é situada por Foucault da seguinte maneira:

Essa palavra deve certamente se situar em algum lugar, pensa o Sr. Steiner. Vamos atribuí-la a Freud. O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava esta palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento. Falei, porém, desse uso em um outro texto. Não pretenderei certamente que o Sr. Steiner deva ler-me. Mas ele deveria folhear Kant. Sei perfeitamente, no entanto, que Kant não está tão na moda quanto Freud⁵⁴⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 323).

O outro texto a que Foucault se refere na ocasião é *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]. Mas, porque essa referência ao pensamento de Kant mobilizada no excerto em destaque seria importante, afinal? Antes de tentar responder a essa questão, gostaria de chamar a atenção para uma nota de rodapé dos editores de *Dits et écrits* (2001a, 2001b) que identificam o texto de Kant citado por Foucault:

Trata-se de um texto de Immanuel Kant redigido em 1793 em resposta a uma questão colocada em um concurso do ano de 1791 pela Academia de Berlim, em 24 de fevereiro de 1788: Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha após Leibniz e Wolf?”, e publicado em 1804. A passagem a que Foucault se refere é a seguinte: “Uma história filosófica da filosofia é possível não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, ou seja, *a priori*. Pois, ainda que ela estabilize fatos de Razão humana, não é do relato histórico que ela as toma, mas ela tira da natureza da Razão humana sob a forma de arqueologia filosófica”⁵⁵⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 323).

⁵⁴⁹ « Ce mot doit bien se situer quelque part, pense M. Steiner. Attribuons-le à Freud. M. Steiner ignore que Kant utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée. J'ai du reste, parlé de cet usage dans une autre texte. Je ne prétendrai certes pas que M. Steiner doive me lire. Mais il devrait feuilleter Kant. Je sais fort bien, cependant, que Kant n'est pas aussi à la mode que Freud » (FOUCAULT, 2001a, p. 1090).

⁵⁵⁰ « Il s'agit d'un texte d'Emmanuel Kant rédigé en 1793 en réponse à une question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin, le 24 janvier 1788 : 'Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne

Atentando-se às datas de redação e publicação do escrito de Kant supracitado, é possível notar que se trata de um opúsculo oriundo de um período posterior à publicação de suas três *Críticas*⁵⁵¹. Desse modo, não seria uma ilação exagerada observarmos que ele faz eco às considerações tecidas junto ao item *Doutrina transcendental do método* que diz respeito aos trechos acrescentados por Kant na ocasião da publicação da segunda edição de *Crítica da razão pura* (2016a), em 1787. Especificamente no terceiro capítulo desse item, intitulado *A arquitetônica da razão pura*, lemos as seguintes considerações:

Se faço abstração de todo o conteúdo do conhecimento, objetivamente considerado, então todo conhecimento é, subjetivamente, ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é *cognitio ex datis*, ao passo que o racional é *cognitio ex principiis*. Onde quer que um conhecimento seja originariamente dado, ele é histórico, naquele que o possui, se este só conhece tanto quanto lhe foi dado de outra parte; seja pela experiência, por relatos ou mesmo por ensinamentos (conhecimentos gerais). Assim, aquele que realmente *aprendeu* um sistema da filosofia, como por exemplo o wolffiano, mesmo que tenha em sua cabeça todos os princípios, definições e provas, juntamente com a estrutura de todo o edifício doutrinal, e mesmo que saiba tudo isso de cor, não tem outro conhecimento a não ser o conhecimento *histórico* completo da filosofia wolffiana; ele apenas sabe e julga conforme o que lhe foi dado. Se vocês lhe questionarem uma definição, ele não saberá onde encontrar outra. Ele se educou segundo uma razão alheia, **mas a faculdade de reproduzir não é a de criar**; ou seja, o conhecimento não surgiu nele *a partir da razão*, e, embora certamente fosse, objetivamente, um conhecimento da razão, do ponto de vista subjetivo era meramente histórico. Ele compreendeu e reteve bem, i. e., aprendeu, e é um molde de gesso de um homem vivo (KANT, 2016a, B864, p. 602, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

O trecho é cristalino: se a arqueologia para Kant deve ser executada racionalmente e não empiricamente; se a arqueologia deve ser um empreendimento *a priori* e não empírico, isso se deve ao fato de que ela se concatena a uma tarefa inventiva, a um trabalho de criação. O conhecimento histórico, entendido nessa acepção como uma atividade meramente reprodutora, cumpriria, tão-só, uma função propedêutica, uma vez que filosofar somente seria possível às expensas de uma atividade racional que, por sua vez, para ser atingido, dispensaria a remissão à *empíria*⁵⁵². Na medida em que o trabalho crítico de Kant visa as condições de possibilidade

depuis le temps de Leibniz et de Wolf ?’, et publié en 1804. Le passage auquel Foucault se réfère est le suivant : ‘Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement et empiriquement, mais rationnellement, c’est-à-dire *a priori*. Car, encore qu’elle établisse des faits de Raison, ce n’est pas au récit historique qu’elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d’archéologie philosophique’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 1089).

⁵⁵¹ A saber: *Crítica da razão pura* (2016a), cuja primeira publicação é de 1781 e a segunda de 1787; *Crítica da razão prática* (2016b), de 1788; e *Crítica da faculdade de julgar* (2016c), de 1790.

⁵⁵² “Dentre todas as ciências (*a priori*) da razão, portanto, só se pode aprender a matemática, e nunca a filosofia (a não ser historicamente), ainda que, no que diz respeito à razão, se possa – quando muito – aprender a *filosofar*” (KANT, 2016a, B865, p. 603, *itálicos do autor*).

para um conhecimento *a priori*, isto é, visa as estruturas em relações as quais a Razão humana pode desdobrar e, conseqüentemente, os limites daquilo que é dado à experiência, isto é, os limites em relação as quais ela não pode ultrapassar, sua arqueologia filosófica tem como objetivo menos um estudo de outros sistemas filosóficos, visando, com isso, reproduzi-los com maestria, do que uma atenção voltada a esses mesmos sistemas que, por sua vez, caminharam nos limites legítimos da Razão, para que, a partir daí, seja possível – e desejável – que *outros sistemas possam ser inventados*, a partir desses mesmos limites, mas também levando-os adiante, senão mesmo superando-os. Quanto a isso, Kant afirma, então, e de maneira categórica, que, mais do que um mero estudioso dos sistemas de outrem, o filósofo cumpre, sobretudo, uma função *legisladora*; mais do que simplesmente aferir aquilo que se dá no mundo à sua volta, mais do que somente *indicar aquilo que esse mundo é*, cumpre a ele intervir nesse mesmo mundo *apontando, pois, para aquilo que ele deve ser*:

O matemático, o estudioso da natureza e o lógico – por mais extraordinariamente que os primeiros tenham progredido no conhecimento racional em geral, e os últimos sobretudo no conhecimento filosófico – são apenas artistas da razão. Há ainda um mestre ideal, que coloca todos esses para trabalhar e os utiliza como ferramentas para promover os fins essenciais da razão humana. **Apenas este poder ser denominado filósofo; como ele, no entanto, não pode ser encontrado em parte alguma, enquanto que as ideias de sua legislação o podem em toda a razão humana**, nos deteremos apenas nas últimas e determinaremos mais de perto o que, segundo esse conceito mundano, a filosofia prescreve como unidade sistemática do ponto de vista de fins. [...] A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e, portanto, contém tanto a lei da natureza como a lei moral, a princípio em dois sistemas particulares, mas afinal em um todo sistema filosófico. A filosofia da natureza trata de tudo o que *existe*; a dama moral, somente daquilo que *deve existir* (KANT, 2016a, B868, p. 604-605, *itálicos do autor, negritos nossos*).

Curioso notar que a figura desse filósofo legislador, como um único sujeito, não pode ser encontrada de maneira plena em parte alguma. Trata-se, pois, de uma fantasmagoria. Daí, então, a importância da arqueologia filosófica que irá haurir da razão humana, isto é, do acúmulo de sua história e dos fragmentos dos sistemas que nela foram desenvolvidos, as condições para aquilo que, em dado momento, e em função de determinado presente, deverá existir – as novas regras e preceitos que orientarão a razão humana em seu âmbito moral.

Se retornarmos, então, à resposta de 1968 que Foucault redige ao *Cercle d'épistémologie*, munidos, agora, não somente dessas considerações como também da questão feita anteriormente, é possível responder, então, que a importância da referência feita ao pensamento de Kant como aporte para pensar a arqueologia se deve menos a uma possível

similitude ou alinhamento entre projetos do que pela maneira inventiva que Foucault utiliza e transforma os apontamentos de Kant em função de seus próprios desígnios. Afinal, enquanto Kant se ocupa com uma história filosófica que somente seria possível racionalmente, isto é, *a priori*, e o estudo de filosofia, por sua vez, não poderia ser mais do que uma propedêutica para um trabalho da Razão, Foucault não deixa de salientar que sua abordagem dos discursos no elemento do *Arquivo* não deixa de se situar, sobretudo, empiricamente⁵⁵³; enquanto que para Kant o que está em jogo em sua arqueologia são as formas universais que dizem respeito à natureza da Razão humana, para Foucault o objetivo da arqueologia é a singularidade de formas de pensamento na contingência histórica que os caracterizam; enquanto para Kant se trata de, a partir dos limites da Razão humana, assumir um esforço de autorreflexão e autossuperação visando um trabalho de legislador apontado para o futuro, para Foucault se trata de reconhecer esses mesmos limites buscando contestá-los – e, até mesmo, ultrapassá-los – por meio de uma atenção àquilo que, no presente, nos constitui, não como *aquilo que é*, mas, principalmente, como o *vir-a-ser daquilo que incessantemente deixamos de ser* – ou de que *estamos prestes a nos tornar* –, afirmando, assim, a possibilidade de *pensar de outra forma*. Esse (des)alinhamento com o pensamento de Kant não deixará de figurar no horizonte de seus trabalhos, tal como afirma no artigo *Qu'est-ce que les Lumières? (O que são as Luzes?)*, de 1984, onde encontramos a afirmação dessa abordagem nos termos de um *ethos* filosófico vinculado a uma leitura específica da *Aufklärung*, conduzida nos termos de uma *história do presente* e de uma *ontologia histórica de nós mesmos*:

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

⁵⁵³ “No ponto de partida, o problema era definir, sob as formas precipitadamente admitidas de sínteses, as unidades que seria legítimo instaurar no campo incomensurável dos acontecimentos enunciativos. A essa questão eu me esforcei para dar uma resposta que fosse empírica (e articulada a investigações precisas) e crítica (já que ela concernia ao lugar de onde eu colocava a questão, à região que a situava, à unidade espontânea no interior da qual eu podia crer que falava)” (FOUCAULT, 2000a, p. 107). – « Au point de départ, le problème était de définir, sous les formes hâtivement admises de synthèse, des unités qu’il serait légitime d’instaurer dans le champ si démesuré des événements énonciatifs. À cette question, je m’étais efforcé de donner une réponse qui fût empirique (et articulée sur des enquêtes précises) et critique (puisqu’elle concernait le lieu d’où je posais la question région qui la situait, l’unité spontanée à l’intérieur de laquelle je pouvais croire que je parlais) » (FOUCAULT, 2001a, p. 748).

crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível⁵⁵⁴ (FOUCAULT, 2000a, p. 347, *itálicos do autor*)

Em suma, o trabalho que Kant delega à Razão humana *a priori*, e à forma de acúmulo que só diz respeito a ela, Foucault realiza sobre o *Arquivo* no âmbito empírico, histórico e imanente que o perfaz como extensão de uma atualidade. No entanto, ao contrário daquilo que Kant preconizara, o trabalho histórico não assume aqui uma mera função reprodutiva, valendo-se, antes, da função criativa que a arqueologia filosófica reivindicava e conduzindo essa tarefa à uma crítica histórica do presente. É como se Foucault trouxesse o trabalho crítico de Kant ao rés do chão⁵⁵⁵, isto é, o trouxesse a um terreno histórico, a um campo de imanência que permite

⁵⁵⁴ « Cet *ethos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (FOUCAULT, 2001b, p. 1393, *itálicos do autor*).

⁵⁵⁵ Esta é uma tônica possível de ser demarcada ao longo de toda a trajetória intelectual de Foucault e, principalmente, em todas as vezes que, ao longo desse decurso, o pensamento de Kant é mobilizado. Nesse sentido, a *tese complementar* de 1961, publicada no Brasil sob o título de *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011), parece já apontar, desde seus primeiros trabalhos, a presença dessa leitura histórico-crítica que Foucault realiza em sua utilização dos escritos de Kant. Para cumprir com a exigência que demanda a apresentação de duas teses para a obtenção do *Doctorat d'État*, Foucault apresenta, como tese complementar, um conjunto composto por tradução, notas e introdução para o texto de Kant *Antropologia do ponto de vista pragmático*, publicado em 1798. As discussões acerca dos trabalhos de Kant na França desse contexto, se equacionavam em torno de um problema em específico: a questão da possibilidade de uma antropologia filosófica. Como destaca Didier Eribon (1991), a questão *Que é o homem?* [*Was ist der Mensch?*], colocada por Kant em um de seus últimos trabalhos, *Lógica* de 1800, pauta um volume considerável das discussões desse período. Na atualização aberta por esse problema, Foucault aponta para um movimento duplo: o pensamento de Kant aponta para a possibilidade de que o pensamento moderno faça as vezes de uma antropologia, isto é, uma forma de pensamento que busca interrogar a respeito do *que é o homem* e como ele pode ser sujeito ativo e fundador de suas reflexões e ações - não mais como um reflexo de uma ordem superior, divina, mas como um sujeito autônomo, em si mesmo sacralizado; mas aponta também um movimento de esquiva quanto a esse tipo questionamento, possível a partir do próprio pensamento kantiano, movimento este ocupado com o questionamento do conjunto de práticas cotidianas que se compõe e recompõe e, assim, fazem e desfazem a figura do homem incessantemente, dando a esse sujeito um caráter histórico e de ininterrupta transformação. Perspectiva histórico e pragmática. Nesse sentido, tal como resume Amy Allen em *Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal*: “[...] a *Antropologia* (talvez, involuntariamente) quebra a estrutura da filosofia crítica, revelando a especificidade histórica de nossas categorias *a priori*, seu enraizamento em práticas e instituições sociais e linguísticas historicamente variáveis. A leitura de Foucault da *Antropologia* de Kant sugere assim que o próprio sistema de Kant contém as sementes de sua própria transformação radical, uma transformação que Foucault assumirá em seu próprio trabalho: qual seja, a transformação da concepção do *a priori* como universal e necessária em *a priori histórico*; e a relacionada transformação do sujeito transcendental, que serve como condição de possibilidade de toda experiência, no sujeito que é condicionado por seu enraizamento em circunstâncias históricas, sociais e culturais específicas” (ALLEN, 2003, p. 186, *itálicos da autora*, tradução nossa). – “[...] the *Anthropology* (perhaps unwittingly) breaks open the framework of the critical philosophy, revealing the historical specificity of our *a priori* categories, their rootedness in historically variable social and linguistic practices and institutions. Foucault's reading of Kant's *Anthropology* thus suggests that Kant's system itself contains the seeds of its own radical transformation, a transformation that Foucault will take up in his own work: namely, the transformation from the conception of the *a priori* as universal and necessary to the historical *a priori*; and the related transformation from the transcendental subject that serves as the condition of possibility of all experience to the subject that is conditioned by its rootedness in specific historical, social, and cultural circumstances” (ALLEN, 2003, p. 186, *itálicos da autora*). Sem a pretensão de ser

que a linguagem seja tomada em sua materialidade, espessura discursiva e na forma de acúmulo que a caracteriza – como coisa dita – na forma do *Arquivo*. Em outras palavras, é como se a leitura de Foucault ao pensamento de Kant, tal como é possível observar em diversos momentos de sua trajetória intelectual, estivesse atravessada pela presença de Nietzsche e de todo o questionamento que este último realizara ao âmbito da linguagem⁵⁵⁶. Desse modo, a crítica, voltada a determinados espaços, torna-se propulsora do *devir*; constante, sem termo e sempre recommençado, o trabalho crítico reinsere a presença do fogo: seu crepitar é o indício de uma consumação, de limites que são ultrapassados, caminhos desobstruídos para que novas criações e composições sejam possíveis; *fogo que gera energia, possibilita o trabalho e, assim, produz movimento*. A crítica, portanto, não tem um fim, ela é sua própria finalidade. Pois a vida somente decorre – e se afirma – na medida em que se desloca, se movimenta e se transforma.

Tal hibridação entre os pensamentos de Kant e Nietzsche já havia, inclusive, sido afirmada por Foucault alguns anos antes, em um artigo em homenagem a Georges Bataille, intitulado *Préface à la transgression* [*Prefácio a transgressão*], publicado em 1963, no periódico *Critique*. Como é comum nos escritos dessa estirpe, Foucault não se limita somente a homenagear o autor em questão como também procura apontar para o horizonte filosófico ao qual pertence a sua obra e, conseqüentemente, seus próprios trabalhos:

Situando novamente a experiência do divino no cerne do pensamento, a filosofia desde Nietzsche sabe, ou melhor, deveria saber, que ela interroga uma origem sem positividade e uma abertura indiferente à paciência do negativo. Nenhum movimento dialético, nenhuma análise das constituições transcendentais pode ajudar a pensar uma tal experiência ou mesmo o acesso a essa experiência. O jogo instantâneo do limite e da transgressão seria atualmente a prova essencial de uma pensamento sobre a “origem” ao qual Nietzsche nos designou desde o início de sua obra – pensamento que seria, absolutamente e no mesmo movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um

exaustivo, para maiores considerações a respeito do assunto conferir: *Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática* (2011b) e *Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique* (2012/3b) de Diogo Sardinha; *Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude* (2012), de Daniel Omar Perez; *Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente* (1996), de Ricardo Ribeiro Terra; *Foucault y Kant : Crítica, Clínica, Ética*, de Mariapaola Fimiani (2005); *Foucault, Kant e o lugar simbólico da "Crítica Da Razão Pura" em "As Palavras e as Coisas"* (2009) e *Michel Foucault e o problema da antropologia* (2006), de César Candioto; *Michel Foucault, lector de Kant* (1998), de Frédéric Gros e Jorge Luis Dávila; *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude* (2003) e *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal* (1998) de Béatrice Han; *The Kantian Roots of Foucault's Dilemmas* (2007), de David Harvey; *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity* (2013) e *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages* (2010), de Colin Koopman; *Subjetividade e história: notas sobre as relações de Foucault com o pensamento de Kant* (2019), de Tiago Viotto da Silva e Hélio Rebello Cardoso Júnior.

⁵⁵⁶ Acerca da hibridação entre esses dois autores, realizada por Foucault desde os seus primeiros trabalhos, é possível citar, a título de exemplo, a resolução de sua *tese complementar* de 1961, onde Foucault afirma: “A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* [o além-do-homem]” (FOUCAULT, 2011, p. 111, *itálicos do autor*).

pensamento que pensaria a finitude e o ser? Pode-se sem dúvida dizer que ele nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica; e foi talvez depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu o jogo da contradição e da totalidade pelo questionamento do ser e do limite. Para nos despertar do sono confuso da dialética e da antropologia, foram necessárias as figuras nietzscheanas do trágico e de Dionísio, da morte de Deus, do martelo do filósofo, do super-homem que chega pouco a pouco e do Retorno⁵⁵⁷ (FOUCAULT, 2009, p. 35).

O fechamento que Foucault atribui a Kant vimos no capítulo anterior. Especificamente, quando a discussão acerca dos limites da razão humana é conduzida a partir de um deslocamento em direção a uma filosofia prática e nos termos de um desenvolvimento teleológico que, apesar de inscrito na Natureza, caberia ao homem capitaneá-lo, principalmente a partir de suas disposições racionais e morais. Trata-se, nesse caso, conforme Foucault já havia comentado em sua tese complementar de 1961, *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* (2011), de uma recondução e, também por isso, uma redução de todo trabalho crítico a uma interrogação antropológica⁵⁵⁸. O potencial crítico do trabalho de Kant, isto é, seu questionamento voltado aos limites da razão humana, poderia ser novamente aberto. Esta tarefa, como visto, deve-se às reflexões de Nietzsche a quem, juntamente com as figuras destacadas por Foucault no excerto acima – figuras que ultrapassam a uma referencialidade do pensamento centrada entorno do homem – também é atribuído um profundo questionamento acerca da linguagem⁵⁵⁹. Afinal, se, tomada em sua função demiúrgica, à linguagem é conferida uma

⁵⁵⁷ « En remplaçant l'expérience du divin au cœur de la pensée, la philosophie depuis Nietzsche sait bien, ou devrait bien savoir, qu'elle interroge une origine sans positivité et une ouverture qui ignore les patiences du négatif. Nul mouvement dialectique, nulle analyse des constitutions et de leur sol transcendantal ne peut apporter de secours pour penser une telle expérience ou même l'accès à cette expérience. Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l'«origine» à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre – une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée que penserait la finitude et l'être ? Cette pensée dont tout jusqu'à son retour, de quelle possibilité nous vient-elle, de quelle impossibilité tient-elle pour nous son insistance ? On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout de compte, référé toute l'interrogation critique ; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité. Pour nous éveiller de sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe et du Retour » (FOUCAULT, 2001a, p. 267).

⁵⁵⁸ Vale ressaltar que esta é justamente a tese sustentada por Foucault em sua tese complementar de 1961, publicada no Brasil como *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011a).

⁵⁵⁹ Conforme Foucault afirmara no diagnóstico realizado em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]: “A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também ele era tão erudito, a esse respeito sabia

experiência fundamental no que tange à nossa habitação no mundo, cabe, então, voltar-se ao *Arquivo* que acumula suas regras e condições de existência de sua modalidade discursiva para, junto a ele, haurir os limites do solo sob os nossos pés, ou seja, a descontinuidade que demarca o ponto de saturação e morte do espaço de onde falamos, abrindo-o, assim, à transformação e, com isso, à possibilidade de existência e afirmação de espaços outros.

Ora, com todas as devidas ressalvas à provisoriedade e incipiência envolvidas nesse trabalho a fazer, não seria justamente esse o objetivo da abordagem ao *Arquivo* afirmada por Foucault em sua resposta ao *Cercle d'épistémologie*? Já vislumbramos, com isso, importantes coordenadas atinentes à uma *história do presente*.

É preciso ter presente no pensamento dois fatos: que a análise dos acontecimentos discursivos e a descrição do arquivo não são de forma alguma limitadas a tal domínio; e que, por outro lado, o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo nem como válido absolutamente; trata-se de uma aproximação primeira que deve permitir fazer aparecer as relações que tendem a apagar os limites desse primeiro esboço. Ora, devo reconhecer que esse projeto de descrição, da forma como tento circunscrever-lo agora, encontra-se ele próprio preso na região que pretendo, em uma primeira abordagem, analisar, e que tende a dissociar o efeito da análise. *Analiso o espaço em que falo*. Exponho-me a descrever e a recompor esse lugar que me indica as balizas primeiras do meu discurso; tendo dissociar dele as coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade de superfície; arrisco suscitar a cada instante, sob cada uma das minhas proposições, a questão de saber de onde ele pode nascer: *pois tudo isso que digo poderia ter como efeito deslocar o lugar de onde eu digo*. Embora aí esteja a questão: de onde você pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – os discursos dos outros? Responderei somente: eu acreditei que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, definindo seu espaço, eu situaria minha intenção; mas devo agora reconhecê-lo: *de onde mostrei que eles falavam sem dizê-lo, eu mesmo só posso falar a partir dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade deixada, já detrás dele, por meu discurso*⁵⁶⁰ (FOUCAULT, 2000a, p. 96-97, *itálicos nossos*).

tanto e escrevia livros tão bons -, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem” (FOUCAULT, 2007, p. 420). – « On pourrait même dire au XXe, si Nietzsche le philologue – et là encore il était si sage, il en savait si long, il écrivait de si bons livres –, n’avait le premier rapproché la tâche philosophique d’une réflexion radicale sur le langage » (FOUCAULT, 2015a, p. 1367).

⁵⁶⁰ « Il faut garder bien présents à l’esprit deux faits : que l’analyse des événements discursifs et la description de l’archive ne son en aucune manière limitées à un pareil domaine ; et que, d’autre part, la découpe de ce domaine lui-même ne peut pas être considérée comme définitive, ni comme valable absolument ; il s’agit d’une approximation première que doit permettre de faire apparaître des relations qui risquent d’effacer les limites de cette première esquisse. Or je dois bien reconnaître que ce projet de description, tel que j’essaie maintenant de le cerner, se trouve lui-même pris dans la région que j’essaie, en premier approche, d’analyser. Et qui risque de se dissocier sous l’effet de l’analyse. J’interroge cette étrange et mon problématique configuration des sciences humaines à laquelle mon discours se trouve lié. J’analyse l’espace où je parle. Je m’expose à défaire et à recomposer ce lieu qui m’indique les repères premiers de mon discours ; j’entreprends d’en dissocier les coordonnées visibles et de secouer son immobilité de surface ; je risque donc de susciter à chaque instant, sous chacun de mes propos, la question de savoir d’où il peut naître : car tout ce que je dis pourrait bien avoir pour effet de déplacer le lieu d’où je le dis. Si bien qu’à la question : d’où prétendez-vous donc parler, vous qui voulez décrire – de si haut et de si loin – le discours des autres ? je répondrai seulement : j’ai cru que je parlais du même lieu que

Distante da noção de *Biblioteca* em seus desígnios e fundamentos, a ideia de *Arquivo*, com todos os componentes próprios que ela mobiliza, ainda ressoa naquilo que podemos considerar seu sentido mais primário da abordagem de Foucault ao *ser da linguagem* e sua relação com o espaço, isto é, como forma de acúmulo de todas as coisas ditas em relação a um campo de imanência e, por extensão, como referencialidade, ou então, condição de existência para tudo aquilo que, no presente, ainda pode ser dito⁵⁶¹. A *Biblioteca*, como visto, primeiramente cumpre essa função ao designar aquilo que poderá ser repetido em relação ao livro e ao ser da literatura, já o *Arquivo*, por sua vez, implica em um alargamento dessa problemática, visando, sobretudo, aquilo que se dá no campo dos acontecimentos que constituem o terreno do presente e da história.

Foucault não deixará de reiterar essa acepção de *Arquivo* em diversas intervenções oriundas do final da década de 1960 e início da década de 1970. É o caso, por exemplo, da entrevista intitulada *La naissance d'un monde* [*O nascimento de um mundo*], publicada em 1969, no *Le monde*, onde, mais uma vez, vemos a noção de *Arquivo* ser reiterada, agora, no entanto, valendo-se de uma ênfase justamente ao aspecto inventivo que a envolve – isto é, como um elemento utilizado pelos seres humanos para a composição do mundo que lhes é próprio –, bem como dos problemas que a abordagem arqueológica endereça a esse conjunto:

Por arquivo entendo, primeiramente, a massa das coisas ditas em uma cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas e transformadas. Em resumo, toda a massa verbal que foi fabricada pelos homens, investida em suas técnicas e suas instituições, e que é tecida com sua existência e sua história. Essa massa de coisas ditas, eu a encaro não pelo lado da língua, do sistema linguístico que elas colocam em ação, mas pelo lado das operações que lhe dão nascimento.

ces discours, et qu'en définissant leur espace je situerais mon propos ; mais je dois maintenant le reconnaître : d'où j'ai montré qu'ils parlaient sans le dire, je ne peux plus moi-même parler, mais à partir seulement de cette différence, de cette infime discontinuité que déjà derrière lui a laissée mon discours » (FOUCAULT, 2001a, p. 737-738).

⁵⁶¹ Como Foucault reafirma, em uma entrevista de 1969 – intitulada *Michel Foucault explique son dernier livre* [*Michel Foucault explica seu último livro*] e publicada no *Magazine littéraire* –, ao comentar a respeito do trabalho empreendido em *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*]: “[...] essa palavra ‘arqueologia’, ao preço de uma aproximação que me será perdoada, eu espero, pode querer dizer: descrição do *arquivo*. Por arquivo, entendo o conjunto de discursos efetivamente pronunciados; e esse conjunto é considerado não somente como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido uma vez por todas e que permaneceriam em suspenso, nos limbos ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (FOUCAULT, 2000a, p. 145, *itálicos do autor*). – « [...] ce mot d’archéologie, au prix d’un à-peu-près qu’on me pardonnera, j’espère, peut vouloir dire: description de l’*archive*. J’entends par *archive* l’ensemble des discours effectivement prononcés ; et cet ensemble de discours est envisagé non pas seulement comme un ensemble d’événements qui auraient eu lieu une fois pour toutes et qui resteraient en suspens, dans les limbes ou dans le purgatoire de l’histoire, mais aussi comme un ensemble qui continue à fonctionner, à se transformer à travers l’histoire, à donner possibilité d’apparaître à d’autres discours » (FOUCAULT, 2001a, p. 800, *itálicos do autor*).

Meu problema poderia enunciar-se assim: como se faz que em uma dada época se possa dizer isto e que jamais tenha sido dito? É, em uma palavra, se você permite, a análise das condições históricas que dão conta do que se diz ou do que se rejeita, ou do que se transforma na massa das coisas ditas. O “arquivo” aparece, então, como uma espécie de grande prática dos discursos, prática que tem suas regras, suas condições, seu funcionamento e seus efeitos. O problemas apresentados pela análise dessa prática são os seguintes:

- quais são os diferentes tipos particulares de prática discursiva que se podem encontrar em dada época?
- quais são as relações que se podem estabelecer entre essas diferentes práticas?
- quais relações elas podem ter com práticas não discursivas, por exemplo, políticas, sociais, econômicas?
- quais são as transformações de que essas práticas são suscetíveis?⁵⁶² (FOUCAULT, 2014b, p. 52).

A partir de 1967 é possível constatar, em suma, uma significativa transformação no conjunto das reflexões de Foucault. A emergência da noção de *Arquivo* pode ser considerada, nesse sentido, como um índice dessas transformações. Com ela, uma certa abordagem política começa a se fazer presente, principalmente na maneira pela qual os discursos começam a ser mobilizados em sua institucionalização e, por conseguinte, dos possíveis efeitos que eles adquirem junto a um campo prático, e regrado, no qual o trabalho empírico-descritivo de escrita da história não deixará de intervir. Não é o caso, certamente, de atribuir à polêmica em torno de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] a posição de uma explicação monolítica e causal para a complexidade das transformações experimentadas por Foucault ao longo de sua trajetória, ainda que, de fato, ela tenha um peso importante em tais conversões⁵⁶³.

De todo modo, para que essa acepção política da abordagem do *Arquivo* possa vir à tona em todas as suas consequências, isto é, como um base para uma história descontínua e, como visto, voltada para a modificação do espaço relativo a um presente de onde um determinado

⁵⁶² « Par archive, j’entends d’abord la masse des choses dites dans une culture, conservées, valorisées, réutilisées, répétées et transformées. Bref, toute cette masse verbale qui a été fabriquée par les hommes, investie dans leurs techniques et leurs institutions, et qui est tissée avec leur existence et leur histoire. Cette masse de choses dites, je l’envisage non pas du côté de la langue, du système linguistique qu’elles mettent en œuvre, mais du côté des opérations qui lui donnent naissance. Mon problème pourrait s’énoncer ainsi : comment se fait-il qu’à une époque donnée on puisse dire ceci et que jamais cela n’ait été dit ? C’est, en un mot, si vous voulez, l’analyse des conditions historiques qui rendent compte de ce qu’on dit ou de ce qu’on rejette, ou de ce qu’on transforme dans la masse des choses dites. L’« archive » apparaît alors comme une sorte de grande pratique des discours, pratique qui a ses règles, ses conditions, son fonctionnement et ses effets. Les problèmes posés par l’analyse de cette pratique sont les suivantes : - quels sont les différents types particuliers de pratique discursive que l’on peut trouver à une époque donnée ? - quels sont les rapports qu’on peut établir entre ces différentes pratiques ? - quels rapport ont-elles avec les pratiques non discursives, par exemple politiques, sociales, économiques ? - quelles sont les transformations dont ces pratiques sont susceptibles ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 815).

⁵⁶³ De todo modo, toda a polêmica desencadeada após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], em 1966, leva Foucault a se distanciar momentaneamente da França em direção à Tunísia. É neste país, inclusive, que ele conclui, em 1968, a redação de *L’archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], que viria a ser publicado em 1969. Para maiores considerações, conferir (ERIBON, 1991; 1996).

discurso pode, ou não, falar – tal como os dois artigos de 1968 atestam – talvez seja porque a própria noção de espaço, mobilizada por Foucault inicialmente em função do *ser da linguagem* e de sua função demiúrgica, tenha também se modificado. Mas isso é um tema para o próximo capítulo.

Munidos de todo um conjunto de noções envolvidas em uma *linguagem do espaço* – tais como *rede, dobra, distância, ficção, fábula, biblioteca e arquivo* –, todas elas, vale ressaltar, hauridas diretamente da espessura dos próprios escritos de Foucault, temos condições, agora, de nos debruçarmos àquilo que diz respeito a uma topologia de seu pensamento.

4. TOPOLOGIA DO PENSAMENTO HISTÓRICO: A DESCONTINUIDADE E AS FICÇÕES HISTÓRICAS COMO ESTABELECIMENTO DE UMA DIAGONAL DO ARQUIVO À ATUALIDADE

Não sou prisioneiro da História. Não devo buscar nela o sentido do meu destino.

Devo me lembrar a todo o momento de que o verdadeiro salto consiste em introduzir na existência a invenção.

No mundo para onde estou indo, eu me crio incessantemente.

Sou solidário com o Ser, na medida em que o supero

(Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*)

4.1. (Des)continuidade, transformação e topologia

Ao ressaltar a linguagem pelo viés do espaço, se dirigindo, assim, à existência de zonas de estabilidade que permitem certas formas de repetição, Foucault não visa às estruturas das belas formas, à clarificação apolínea de uma razão soberana e solar responsável por estabelecer seus próprios fins e orbitar em torno deles. Não há revolução copernicana em Foucault⁵⁶⁴, e suas reflexões se remeteriam, antes, ao sol no auge de um eclipse anular: em seu ápice, o que se ressalta não é aquilo que se irradia a partir de seu centro, mas, antes, o anel dourado que brilha e estabelece o contorno atinente aos seus limites – e, como indica Canguilhem (2012), “esta luz está atrás de nós e não podemos nos voltar para ela” (p. 26). Nesse mesmo sentido, ao pensar as transformações descontínuas, não se trata da edificação de uma memória histórica linear e nem mesmo de um esquecimento deliberado e profuso; a escrita, ocupada com os limites e as passagens entre uma ordem e outra se volta, antes, ao estabelecimento dos cortes e segmentações responsáveis por fraturar a suposta continuidade que é atribuída ao tempo nas tentativas de torná-lo cognoscível – e, para tanto, internalizado, domesticado –, abrindo-o, pois, à possibilidade de ser cotejado de inúmeras maneiras, distintas e, ao menos de antemão, indeterminadas. Desse modo, como sublinha Achille Mbembe (2018):

⁵⁶⁴ Conferir, nesse sentido, a discussão elaborada por Béatrice Han (2003) em *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*.

[...] a linguagem – e, *mutatis mutandis*, a própria vida – dá-se a ler “como um sol”. A linguagem, efetivamente, não é apenas o lugar das formas. É o próprio sistema da vida. Supõe-se que ofereça as coisas ao nosso olhar, mas numa visibilidade tão radiante que essa mesma visibilidade esconde o que a linguagem tem a dizer e o que a vida tem a mostrar. Ela “separa por uma fina camada de noite a aparência e a verdade, a máscara e o rosto”. E Foucault acrescenta: “o sol da linguagem está enterrado no segredo, porém, no coração dessa noite onde ele é mantido, ele se torna maravilhosamente fecundo, dando existência acima dele mesmo, na luz do jardim em festa, a máquinas e cadáveres autômatos, a invenções extraordinárias e zelosas imitações”. Nesse meio-tempo, a vida assume a forma de um “iminente mais além” (2018, p. 101-102, *itálicos do autor*).

Se diante de uma história temporalizada, tal como aquelas destacadas nos exemplos do capítulo 2, o tempo é organizado por meio de um fio-condutor contínuo cuja linearidade e sucessão tem na figura de um sujeito – o homem ocidental – seu ponto de ancoragem e de retorno – seu princípio e seu fim, portanto – a adoção de uma ótica que privilegie um fio-condutor descontínuo implica em estabelecer, em relação a *uma* suposta linearidade hegemônica, séries de *contra-fluxos*; séries dotadas de dinâmicas e *modos de passagem* variados. Mais do que conformar aquilo que emerge sob seu recorte pelos termos de uma homogeneidade, o enfoque espacial visa delinear campos de multiplicidades que, por sua vez, *instituem* quebras em todo o jogo de identificação, reconhecimento e familiaridade referente às divisas de nossa atualidade.

Construtora, a história descontínua, mobiliza determinadas formas de experiência com o tempo, e mesmo que ela não se ocupe em simplesmente organizá-lo linearmente e teleologicamente em função de *uma* única síntese, remetida, pois, a um sujeito de conhecimento soberano, visa pluralizá-lo sob a égide de uma linguagem do espaço que, a seu modo, nos exime do niilismo e da apatia que poderia ser acarretado por um possível contato, nu e cru, com um devir corrosivo, que tudo desfaz⁵⁶⁵; desconstrutora, ela se posiciona diante das grandes narrativas que pretendem anunciar a ordem e o destino do tempo sob um único trajeto, e, a partir de um trabalho empírico-descritivo sobre o *Arquivo*, procura cingir diversos espaços que não

⁵⁶⁵ Nesse sentido, e para além de subdivisões estanques, é o caso de ressaltar o argumento de Hans Sluga (2016), em *O encontro de Foucault com Heidegger e Nietzsche*, acerca das ressonâncias que o artigo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*], de 1971, possui com temas caros ao chamado período arqueológico de Foucault: “Publicado em 1971, o ensaio pode, de fato, ter incorporado algum material anterior. Isso é sugerido por três características. A primeira é a preocupação do ensaio com a ‘destruição do sujeito’, um tema que havia se originado no primeiro envolvimento de Foucault com Nietzsche. A segunda característica é que Foucault não emprega sua própria noção de poder, embora o conceito tenha se tornado importante para ele em 1971. Em vez disso, ele fala sobre o ‘jogo arriscado de dominações’ e interpreta esse jogo em termos da noção de força de Deleuze. A terceira indicação de que ‘Nietzsche, a genealogia e a história’ têm raízes anteriores encontra-se no estilo peculiar do ensaio, seu tom ocasionalmente extático, quase ditirâmico, que difere marcadamente da prosa mais fria e mais científica que Foucault escrevia nos anos 1970. Se essas conjecturas estiverem corretas, seguir-se-á que Foucault estivera interessado pelo método genealógico de Nietzsche muito antes de se tornar ele mesmo um genealogista” (p. 278).

somente permitem a inteligibilidade de determinadas frações do tempo, pondo em xeque quaisquer pretensões de universalidade para o desenrolar da história, como também salientando aquilo que dela foi efetivamente excluído, às expensas do desejo de uma resolvida univocidade para seu curso.

É por esse motivo que o espaço, quando atinente à lógica da descontinuidade, é móvel e heterogêneo. Quanto a isso, é possível, mais uma vez, ressaltar esse elemento de coerência do pensamento de Foucault; coerência que, como é de se esperar, não deixa de se prestar a uma variabilidade. Duas imagens podem ser utilizadas para atestar essa asserção, ambas oriundas de diferentes contextos intelectuais: teríamos, então, junto à arqueologia, o desenvolvimento de um trabalho voltado a descrição da complexa dinâmica atinente a “sistemas de dispersão”⁵⁶⁶ (FOUCAULT, 2013, p. 46); já em relação à genealogia, a definição seria ainda mais lapidar: “A genealogia é como um carnaval orquestrado”⁵⁶⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 278). Em comum entre esses dois exemplos temos a referência a espaços onde as multiplicidades e singularidades são condições para a fertilidade e o aparecimento de novas formas – de novas vidas, portanto; um caos inicial que, paulatinamente, tende, pelo moroso trabalho de suas relações que se vertem em história, a ceder lugar a novos jogos e, conseqüentemente, a novas ordens possíveis. Mais do que impossíveis, as identidades são submetidas – e, por isso, secundárias – às diferenças, elas protagonizam, pois, um intenso e sempre recomeçado *baile de máscaras*, uma vez que, sob a égide da diferença, esses espaços de circulação e encontros sempre hão de se misturarem e se recompor, a despeito da efemeridade que os caracteriza.

O bom historiador, o genealogista, saberá que o que é preciso pensar de toda essa *mascarada*. Não absolutamente que ele a recuse por espírito de seriedade; ao contrário, ele quer leva-la ao extremo: *quer encenar um grande carnaval do tempo em que as máscaras retornam incessantemente*. Em vez de

⁵⁶⁶ *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]: « [...] au lieu de reconstituer des *chaînes d'inférence* (comme on le fait souvent dans l'histoire des science ou de la philosophie), au lieu d'établir des *tables de différences* (comme le font les linguistes), elle décrirait des *systèmes de dispersion* » (FOUCAULT, 2015b, p. 39, *itálicos do autor*). Quanto a essa questão, é o caso de salientar outros excertos importantes, tais como: “Não buscaríamos mais, então, uma arquitetura de conceitos suficientemente gerais e abstratos para explicar todos os outros e introduzi-los no mesmo edifício dedutivo; tentaríamos analisar o jogo de seus aparecimentos e de sua dispersão” (FOUCAULT, 2013a, p. 43) – « on ne chercherait plus alors une architecture de concepts suffisamment généraux et abstraits pour rendre compte de tous les autres et les introduire dans le même édifice déductif ; on essaierait d'analyser le jeu de leurs apparitions et de leur dispersion » (FOUCAULT, 2015b, p. 37) ; e ainda: “Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de *um* sujeito, manifestam sua dispersão: nos diversos *status*, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala” (FOUCAULT, 2013a, p. 65, *itálicos do autor*) – « Dans l'analyse proposée, les diverses modalités d'énonciation, au lieu de renvoyer à la synthèse ou à la fonction unifiante d'un sujet, manifestent sa dispersion. Aux divers statuts, aux divers emplacements, aux diverses positions qu'il peut occuper ou recevoir quand il tient un discours. À la discontinuité des plans d'où il parle » (FOUCAULT, 2015b, p. 58, *itálicos do autor*).

⁵⁶⁷ « La généalogie, c'est l'histoire comme carnaval concerté » (FOUCAULT, 2001a, p. 1021).

identificar nossa pálida individualidade às identidades intensamente reais do passado, trata-se de nos irrealizarmos em identidades reaparecidas; e retomando todas essas máscaras – [...] – recomeçando nelas a farsa da história, retomaremos em nossa irreabilidade a identidade mais irreal do que Deus a traçou. “Talvez descubramos aqui o domínio em que a originalidade é ainda possível para nós, talvez como parodistas da história e como polichinelos de Deus”⁵⁶⁸ (FOUCAULT, 2000a, p. 278, *itálicos nossos*).

Desse modo, “a unidade não passa de outro nome para a multiplicidade e a diferença positiva só pode ser uma diferença viva e interpretante. É fundamentalmente uma orientação rumo ao futuro” (MBEMBE, 2018, p. 170).

O pensamento é tomado em função do espaço, como em um teatro; e a cena, que o entrecorta, e, por isso, permite sua abordagem, aponta para a singularidade do conjunto de relações que, nessa porção onde ele foi isolado, estabelece uma determinada *historicidade*; o teatro é multiplicado, policênico, dividido em múltiplas cenas que podem se relacionar entre si⁵⁶⁹ – ou não –, mas que, todavia, não visam representar nada que, supostamente, anteceda suas próprias efetuações: debaixo das máscaras, outras máscaras. Com isso, “a filosofia da representação, do original, da primeira vez, da semelhança, da imitação, da fidelidade se dissipa”⁵⁷⁰ (FOUCAULT, 2000a, p. 235), e se há repetições, possíveis e reiteráveis, nesse caso, trata-se menos de uma ritualização do *Mesmo* do que o voltar da *diferença* – que se atualiza justamente por se diferir⁵⁷¹. Conforme as considerações de Foucault, tecidas na *compte-rendu*, *Theatrum philosophicum*, publicada em 1970 no periódico *Critique*:

Que o ser seja unívoco, que ele só possa se dizer de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a condição maior para que a identidade não

⁵⁶⁸ « Le bon historien, le généalogiste saura ce qu’il faut penser de toute cette mascarade. Non point qu’il la repousse par esprit de sérieux ; il veut au contraire la pousser à l’extrême : il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir. Plutôt que d’identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s’agit de nous irrealiser dans tant d’identités réapparues ; et, en reprenant tous ces masques – Frédéric de Hohenstaufen, César, Jésus, Dionysos, Zarathoustra peut-être –, en recommençant la bouffonnerie de l’histoire, nous reprendrons en notre irréalité l’identité plus irréaliste du Dieu qui l’a menée. ‘Peut-être découvrirons-nous ici le domaine où l’originalité nous est encore possible, peut-être comme parodistes de l’histoire et comme polichinelles de Dieu’ » (FOUCAULT, 2001a, p. 1021).

⁵⁶⁹ *Theatrum philosophicum* : “[...] teatro multiplicado, policênico, simultâneo, esfacelado em cenas que se ignoram e se fazem signo, e onde sem nada representar (copiar, imitar) máscaras dançam, corpos gritam, mãos e dedos gesticulam” (FOUCAULT, 2000a, p. 235). – « [...] théâtre multiplié, polyscénique, simultanée, morcelé en scènes qui s’ignorent et se font signe, et où sans rien représenter (copier, imiter) des masques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent » (FOUCAULT, 2001a, p. 948).

⁵⁷⁰ *Theatrum philosophicum* : « la philosophie de la représentation, de l’original, de la première fois, de la ressemblance, de l’imitation, de la fidélité se dissipe » (FOUCAULT, 2001a, p. 948).

⁵⁷¹ *Theatrum philosophicum*: “[...] as diferenças girariam em torno delas mesmas, o ser se dizendo, da mesma maneira, em todas, o ser não sendo absolutamente a unidade que as guia e as distribui, mas sua repetição como diferenças” (FOUCAULT, 2000a, p. 247). – « [...] les différences tourneraient d’elles-mêmes, l’être se disant, de la même manière, de toutes, l’être n’étant point l’unité qui les guide et les distribue, mais leur répétition comme différences » (FOUCAULT, 2001a, p. 959).

domine a diferença, e para que a lei do Mesmo não a fixe como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode se dizer da mesma maneira, já que as diferenças não são reduzidas previamente pelas categorias, já que elas não se repartem em um diverso sempre reconhecível pela percepção, já que elas não se organizam conforme a hierarquia conceitual das espécies e gêneros. O ser é o que se diz sempre da diferença, é o *Voltar* da diferença. Essa palavra evita tanto o *Devir* quanto *Retorno*. Pois as diferenças não são os elementos, mesmo fragmentários, mesmo misturados, mesmo monstruosamente confundidos, de um grande Devir que os conduziria em seu curso, fazendo-os em certos momentos reaparecer, mascarados ou nus. A síntese do Devir, que se compraz em ser frouxa, mantém, no entanto, sua unidade; não somente, não tanto a de um continente infinito, mas a do fragmento, do instante que passa e repassa, e a da consciência flutuante que o reconhece⁵⁷² (FOUCAULT, 2000a, p. 251, *itálicos do autor*).

Como salienta Mathieu Potte-Bonneville (2014), a respeito da prática de escrita de *compte-rendus* realizada por Foucault ao longo de sua trajetória intelectual, seria difícil divisar com precisão até que ponto os comentários destacados nos excertos acima, oriundos de uma apreciação dos livros *Logique du sens* e *Différence et répétition*, ambos de Gilles Deleuze, não constituem um exercício onde, ao comentar os textos de outrem, Foucault já os incorpora e os torce em função de seu próprio filosofar:

Ler, escrever: se, como destaca justamente Daniel Defert, “Foucault pensa lendo e escrevendo”, se seu pensamento “se formula numa espécie de corpus textual permanente”, poder-se-ia pensar que a resenha constitui em seu dispositivo de escrita um lugar particularmente estratégico – dar conta/resenhar (*rendre compte*) é, em suma, ao mesmo tempo escrever sobre o que se lê e abrir para seus leitores, pelo artigo que se propõe, uma via para outros textos (p. 143, *itálicos do autor*);

ao que se poderia acrescentar: trata-se de abrir vias para novas formas de pensamento. Tanto mais se os textos *resenhados* são de um personagem conceitual, sem desconsiderar suas divergências, não deixou de ser uma presença importante na trajetória intelectual de Foucault⁵⁷³.

⁵⁷² « Que l'être soit univoque, qu'il ne puisse se dire que d'une seule et même manière, c'est paradoxalement la condition majeure pour que l'identité ne domine pas la différence, et que la loi du Même ne la fixe pas comme simple opposition dans l'élément du concept ; l'être peut se dire de la même manière puisque les différences ne sont pas réduites à l'avance par les catégories, puisqu'elles ne se répartissent pas dans un divers toujours reconnaissable par la perception, puisqu'elles ne s'organisent pas selon la hiérarchie conceptuelle des espèces et de genres. L'être, c'est ce qui se dit toujours de la différence, c'est le *Revenir* de la différence. Ce mot évite aussi bien *Devenir* que *Retour*. Car les différences ne sont pas les éléments, même fragmentaires, même mélanges, même monstrueusement confondus, d'un grand Devenir qui les emporterait dans sa course, les faisant parfois réapparaître, masqués ou nus. La synthèse du Devenir a beau être lâche, elle maintient cependant l'unité ; non pas seulement, non pas tellement celle d'un contenant infini que celle du fragment, de l'instante qui passe et repasse, et celle de la conscience flottante qui le reconnaît » (FOUCAULT, 2001a, p. 963-964, *itálicos do autor*).

⁵⁷³ Um relato elucidativo a respeito das relações, e diferenças, entre Foucault e Deleuze pode ser conferido no capítulo *Uma época, dois estilos* presente em *Impressões de Michel Foucault*, de Roberto Machado (2017).

Sendo assim, ao lidar com o pensamento de Deleuze, Foucault operaria uma *profusão de simulacros*. Em outras palavras,

os textos sobre Deleuze ou Canguilhem têm em comum o fato de instalar-se, simultaneamente, na maior diferença e na maior identidade, à maneira de verdadeiros duplos. [...] Mas vê-se, simultaneamente, que essa diferença humorística funciona como uma espécie de mimetismo, que corre, na verdade, ao longo de todos esses textos onde o estilo deleuziano parece imprimir-se nas condições da escrita foucauldiana, e onde a identidade do autor vacila discretamente (ibid., p. 148, *itálicos do autor*).

E não seria demais insistir, uma vez mais, que é justamente essa a postura que tento adotar no presente trabalho em relação ao pensamento de Foucault.

Por intermédio do comentário aos trabalhos de Deleuze, Foucault reitera aquilo que, em seu próprio pensamento, se expressa por meio da relação entre linguagem, pensamento e espaço. Se a filosofia da representação conduz à dialética, devido à supressão que esta última efetua àquilo que, em uma relação, se apresenta como diferença, ou ainda, como polo *negativo*; se a filosofia da representação conduz, ainda, a um sujeito e, com isso, a uma concepção de história contínua e linear, onde tal ser soberano seria responsável pela elaboração de sínteses que garantiriam que as diferenças e, por conseguinte, as divergências, fossem sempre apanhadas e aplainadas para justificar o deslindar de sua evolução, então é preciso afirmar uma forma de pensamento capaz de dar conta e, por isso, liberar as diferenças, afirmando-as na inteireza das singularidades que as constituem.

Para liberar a diferença é preciso um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento que diga sim à divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento é a disjunção; um pensamento do múltiplo – da multiplicidade dispersa e nômade que não obedece ao modelo escolar (que truque a resposta pronta), mas que se dedica a insolúveis problemas; ou seja, a uma multiplicidade de pontos notáveis que se desloca à medida em que se distinguem as suas condições e que insiste, subsiste em um jogo de repetições⁵⁷⁴ (FOUCAULT, 2000a, p. 245).

Condição para o desdobramento desse pensamento, a primazia do espaço em relação ao tempo pode ser destacada, portanto, como uma transversal que perpassa todas as produções de Foucault (SARDINHA, 2011a; PRADO, 2018) – o que demanda uma atenção às suas sutilezas.

⁵⁷⁴ « Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation : une pensée qui dise oui à la divergence ; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction ; une pensée du multiple – de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même ; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (que truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes ; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions » (FOUCAULT, 2001a, p. 958).

Com já afirmei aqui, uma linguagem atinente ao espaço não se restringe necessariamente aos trabalhos de Foucault da década de 1960, onde a preocupação com linguagem ocupa uma posição proeminente em suas reflexões, mas perpassa “a crítica literária e a análise dos arquivos; a investigação dos saberes e dos dispositivos de poder; e o trabalho filosófico como uma restituição dessa experiência às suas tramas internas e externas” (PRADO, 2018, p. 224). Devido a tal extensão, essa relação, que estabelece um importante ponto de coerência, pode ser entendida, também, como plural e dinâmica: a partir dela a escrita da história descontínua se articula, buscando evidenciar as transformações por meio de rupturas. A cisão entre o passado descrito – e morto – é o que permite que, via contraste, a diferença entre ele e o presente – vivido – possa vir à tona. A identificação dos limites entre diferentes espacialidades se dá a partir de uma linha tênue que, concomitantemente, as articulam e as separam. A partir daí, se estabelece uma produção de sentido e inteligibilidade para as mudanças e as transformações. Acontece, no entanto, e vale ressaltar mais uma vez, que tais espacialidades não são meras estruturas imóveis e homogêneas passando de uma à outra. Como o espaço, nesse caso, diz respeito a um conjunto de multiplicidades dinâmicas, os cortes que cingem os conjuntos serão sempre relativos, senão mesmo perspectivos: uma singularidade, ou relação de forças, considerada fundamental para a delimitação e, por conseguinte, a indicação do regime de transformação de um determinado espaço, pode ser considerada trivial em outro; se um conjunto diz respeito, pois, a uma multiplicidade de linhas, isso não quer dizer que tais fios se findem, necessariamente, pelas fronteiras estabelecidas por esse mesmo conjunto: alguns deles podem se encerrar em tais limites, outros, porém, podem ultrapassá-lo, ou mesmo anteceder-lo, extravasando, pois, seus contornos – sendo, desse modo, aptos a serem cotejadas na formação e delimitação de outro conjunto, assumindo, com isso, funções distintas e variadas⁵⁷⁵.

⁵⁷⁵ Em *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*], ao tratar da construção dos espaços atinentes à uma *formação discursiva*, Foucault afirma: “Dizer que uma formação discursiva substitui outra não é dizer que todo um mundo de objetos, enunciações, conceitos, escolhas teóricas absolutamente novas surge já armado e organizado em um texto que o situaria de uma vez por todas; mas sim que aconteceu uma transformação geral de relações que, entretanto, não altera forçosamente todos os elementos; que os enunciados obedecem a novas regras de formação e não que todos os objetos ou conceitos, todas as enunciações ou todas as escolhas teóricas desaparecem. Ao contrário, a partir dessas novas regras, podem ser analisados e descritos fenômenos de continuidade, de retorno e de repetição: não se deve esquecer, na verdade, que uma regra de formação não é nem a determinação de um objeto, nem a caracterização de um tipo de enunciação; nem a forma ou o conteúdo de um conceito, mas o princípio de sua multiplicidade e dispersão. Um desses elementos ou vários entre eles podem permanecer idênticos (conservar o mesmo recorte, os mesmos caracteres, as mesmas estruturas), mas pertencendo a sistemas diferentes de dispersão. Um desses elementos ou vários entre eles podem permanecer idênticos (conservar o mesmo recorte, os mesmos caracteres, as mesmas estruturas), mas pertencendo a sistemas diferentes de dispersão e obedecendo a leis distintas de formação. Podem-se, então, encontrar fenômenos como estes: elementos que perduram ao longo de diversas positivities distintas, mantendo a mesma forma e o mesmo conteúdo, mas com formações heterogêneas [...]; elementos que se constituem, se modificam, se organizam em uma formação discursiva e que, afinal estabilizados, figuram em outra [...]; elementos que aparecem tarde, com uma derivação última em uma formação discursiva e que ocupam uma posição dominante em uma formação ulterior [...]; elementos que

Sendo assim, os espaços podem ser pensados sempre como abertos, e seus limites, isto é, os cortes que delineiam suas extensões, sempre possíveis de serem reposicionados e reestabelecidos em função de diferentes problemas⁵⁷⁶. Ao definir os limites e as passagens entre diferentes espacializações, Foucault pluraliza também as possibilidades de se pensar o tempo: por meio de uma segmentação espacial o tempo não pode ser tomado a partir de uma única sucessão contínua, as quebras, antes, multiplicam os encadeamentos possíveis entre linhas que podem ser dispostas a partir de diferentes *modos de passagem* e duração, todas elas adequadas ao problema que a mobilizou e, por isso, a organizou, e em função da produção de uma inteligibilidade para a transformação daquilo que se encontra em questão.

O tempo, em suas formas de passagem mais ou menos aceleradas, é submetido, pois, à dinâmica dos fluídos e às variáveis de velocidade, aceleração e força que pode afetá-lo (FOX; MCDONALD; PRITCHARD; MICHTELL, 2018): “a contemporaneidade de várias transformações não significa sua exata coincidência cronológica: cada transformação pode ter seu índice particular de ‘viscosidade’ temporal”⁵⁷⁷ (FOUCAULT, 2013a, p. 212, *itálicos nossos*). Cada recorte espaço-temporal, desse modo, diz respeito a uma tentativa distinta de contenção na vazão desse fluxo para que, com isso, sua dinâmica interna possa se tornar inteligível; uma vez contido, o fluxo poderá ser aferido por meio da maior ou menor viscosidade dos elementos que constituem o deslindar de seu campo de relações (bem como da dinâmica própria que tal campo assume sob determinados limites de contenção). Em outros termos, na interação desses aspectos temos o estabelecimento de diferentes *durações* possíveis, cuja

reaparecem após um período de desuso, de esquecimento ou mesmo de invalidação” (FOUCAULT, 2013a, p. 210). – « Dire qu’une formation discursive se substitue à une autre, ce n’est pas dire que tout un monde d’objets, d’énonciations, de concepts, de choix théoriques absolument nouveaux surgit tout armé et tout organisé dans un texte qui le mettrait en place un fois pour toutes ; c’est dire qu’il s’est produit une transformation générale de rapports, mais qui n’altère pas forcément tous les éléments ; c’est dire que les énoncés obéissent à de nouvelles règles de formation, ce n’est pas dire que tous les objets ou concepts, toutes les énonciations ou tous les choix théoriques disparaissent. Au contraire à partir de ces nouvelles règles, on peut décrire et analyser des phénomènes de continuité, de retour et de répétition : il ne faut pas oublier en effet qu’une règle de formation n’est ni la détermination d’un objet, ni la caractérisation d’un type d’énonciation, ni la forme ou le contenu d’un concept, mais le principe de leur multiplicité et de leur dispersion. L’un de ces éléments – ou plusieurs d’entre eux – peuvent demeurer identiques (conserver la même découpe, les mêmes caractères, les mêmes structures), mais appartenir à des systèmes différents de dispersion et relever de lois de formation distinctes. On peut donc trouver des phénomènes comme ceux-ci : des éléments qui demeurent tout au long de plusieurs positivités distinctes, leur forme et leur contenu restant les mêmes, mais leurs formations étant hétérogènes [...] ; des éléments qui se constituent, se modifient, s’organisent dans une formation discursive et qui, enfin stabilisés, figurent dans une autre ; [...] des éléments qui apparaissent tard, comme une dérivation ultime dans une formation discursive, et qui occupent une place première dans une formation ultérieure [...] ; des éléments qui réapparaissent après un temps de désuétude, d’oubli ou même d’invalidation (FOUCAULT, 2015b, p. 184).

⁵⁷⁶ O que torna fundamental o estabelecimento de uma ênfase em relação a aquilo que Foucault compreende por *problematização*. Realizarei tal tarefa adiante, neste mesmo capítulo.

⁵⁷⁷ « La contemporanéité de plusieurs transformations ne signifie pas leur exacte coïncidence chronologique : chaque transformation peut avoir son indice particulier de ‘viscosité’ temporelle » (FOUCAULT, 2015b, p. 186).

intensidade de transição e morosidade de passagem irá depender da resistência exercida pela especificidade das relações singulares entre os conjuntos de práticas discursivas e não-discursivas que condizem com o trecho isolado. É no jogo imanente estabelecido entre diferentes séries, em suas múltiplas durações possíveis e nas mais variadas formas de fluxo que cada uma comporta, que a descontinuidade pode ser enfatizada, seja como aquilo que limita cada série isolada e analisada ou, então, como a demarcação de uma transformação atinente a todo um conjunto, independente do descompasso que possa existir entre o modo de fluência que caracteriza cada uma delas.

É preciso enfatizar mais uma vez que a descontinuidade não se estabelece simplesmente como uma mera contraposição à continuidade e, por conseguinte, à possibilidade de um tempo histórico ordenado por essa lógica. Trata-se, antes, de uma tentativa de se esquivar daquilo que pode ser considerado como *princípios externos para a ordenação do tempo*, isto é, princípios que organizem seu fluir sem que, no entanto, fizessem parte de seu fluxo. Quanto a isso, em *L'archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*] encontramos uma resposta peremptória:

E aos que seriam tentados a criticar na arqueologia a análise privilegiada do descontínuo, a todos os agoráfobos da história e do tempo, a todos os que confundem ruptura e irracionalidade, responderei: “Pelo uso que dele vocês fazem, são vocês que desvalorizam o contínuo. Tratam-no como um elemento-suporte a que todo o resto deve ser relacionado; fazem dele a lei primeira, o peso essencial de toda prática discursiva; vocês gostariam que se analisasse qualquer modificação no campo dessa inércia, como se analisa qualquer movimento no campo da gravitação. Mas só lhe deram esse *status* neutralizando-o e **lançando-o no limite exterior do tempo, a uma passividade original**. A arqueologia se propõe a inverter essa disposição, ou melhor (**já que não se trata de emprestar ao descontínuo o papel atribuído até então à continuidade**), fazer atuar o contínuo e o descontínuo um contra o outro; mostrar como é formado segundo as mesmas condições e conforme as mesmas regras que a dispersão; e que entra – nem mais nem menos que as diferenças, as invenções, as novidades ou os desvios – no campo da prática discursiva”⁵⁷⁸ (FOUCAULT, 2013a, p. 211, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

⁵⁷⁸ « Et à ceux qui seraient tentés de reprocher à l'archéologie l'analyse privilégiée du discontinu, à tous ces agoraphobiques de l'histoire et du temps, à tous ceux qui confondent rupture et irrationalité, je répondrai : « Par l'usage que vous en fait, c'est vous qui dévalorisez le continu. Vous le traitez comme un élément-support auquel tout le reste doit être rapporté ; vous en fait la loi première, la pesanteur essentielle de toute pratique discursive ; vous voudriez qu'on analyse toute modification dans le champ de cette inertie, comme on analyse tout mouvement dans le champ de gravitation. Mais vous ne lui donnez ce statut qu'en le neutralisant, et qu'en le repoussant, à la limite extérieure du temps, vers une passivité originelle. L'archéologie se propose d'inverser cette disposition, ou plutôt (car il ne s'agit pas de prêter au discontinu le rôle accordé jusque-là à la continuité) de faire jouer l'un contre l'autre le continu et le discontinu : de montrer comment le continu est formé selon les mêmes conditions et d'après les mêmes règles que la dispersion ; et qu'il entre – ni plus ni moins que les différences, les inventions, les nouveautés ou les déviations – dans le champ de la pratique discursive » (FOUCAULT, 2015b, p. 185).

Notemos bem: como não se trata de *emprestar ao descontínuo o papel até então à continuidade* cai por terra qualquer argumento que aponte, em Foucault, uma história cujo principal apelo seria em torno de uma irracionalidade e dispersão desenfreada. Não estamos diante de uma ode desmesurada à corrosão e à ausência de sentido, ainda que a decomposição não deixe de ser um elemento importante à vida e à fertilidade de novas ordens; o tempo como devir corrosivo não é simplesmente transposto à posição central por uma mera inversão de princípios diretivos. Ademais, voltar-se para a descontinuidade não implica simplesmente em abnegar a possibilidade de que existam continuidades na ordem do mundo⁵⁷⁹. Quanto a isso, o

⁵⁷⁹ E até mesmo nas abordagens de Foucault essas continuidades não são renegadas de todo. Tomemos, a título de exemplo, a maneira como o marxismo é abordado em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*] em função de uma continuidade ao corte estabelecido, antes, por Ricardo. Senão, vejamos: “Mas, sem dúvida, pouco importa a alternativa entre o ‘pessimismo’ de Ricardo e a promessa revolucionária de Marx. Tal sistema de opções nada mais representa senão duas maneiras possíveis de percorrer as relações entre a antropologia e a História, tais como a economia as instaura através das noções de raridade e de trabalho. Para Ricardo, a História preenche o vão disposto pela finitude antropológica e manifestado por uma perpétua carência, até o momento em que seja atingido o ponto de uma estabilização definitiva; segundo a leitura marxista, a História, espoliando o homem de seu trabalho, faz surgir em relevo a forma faz surgir em relevo a forma positiva de sua finitude – sua verdade material enfim liberada. Certamente, compreende-se sem dificuldade como, ao nível da opinião, as escolhas reais se distribuíram, porque alguns optaram pelo primeiro tipo de análise e outros pelo segundo. Mas trata-se somente de diferenças derivadas que procedem em tudo e por tudo de uma inquirição e de um tratamento doxológicos. No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranquila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias ‘burguesas’ da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d’água” (p. 359-360). – « Mais peu importe sans doute l’alternative entre le ‘pessimisme’ de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d’options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l’anthropologie et de l’Histoire, tels que l’économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. Pour Ricardo, l’Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu’au moment où se trouve atteint le pont d’une stabilisation définitive ; selon la lecture marxiste, l’Histoire, en dépossédant l’homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude – sa vérité matérielle enfin libérée. Certes, on comprend sans difficulté, comment, au niveau de l’opinion, les choix réels se sont distribués, pourquoi certains ont opté pour le premier type d’analyse, et d’autres pour le second. Mais ce ne sont là que des différences dérivées, qui relèvent en tout et pour tout d’une enquête et d’un traitement doxologique. Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n’a introduit aucune coupure réelle ; il s’est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à l’intérieur d’une disposition épistémologique qui l’accueilli avec faveur (puisque c’est elle justement qui lui faisait place) et qu’il n’avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d’altérer, ne fût-ce que d’un pouce, puisqu’il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme poisson dans l’eau : c’est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S’il s’oppose aux théories ‘bourgeoises’ de l’économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l’Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l’Histoire, mais un événement que toute l’archéologie peut situer avec précision et qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l’économie bourgeoise et l’économie révolutionnaire du XIXe siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu’au bassin des enfants » (FOUCAULT, 2015a, p. 1320-1321).

pensamento científico moderno e, correlativamente, a filosofia crítica de Kant⁵⁸⁰ indicam de que maneira, no que tange às formas de nosso conhecimento de fenômenos naturais, a continuidade temporal é possível, justamente a partir de uma apreensão daquilo que empiricamente se concatena por meio de uma ordem sucessiva:

[...] se em um fenômeno que contém um acontecimento eu denomino A ao estado precedente da percepção, e B ao seguinte, somente B pode seguir-se a A na apreensão, e a percepção A não pode seguir-se a B, mas somente antecê-la. Suponhamos, por exemplo, que eu veja um navio seguindo a corrente rio abaixo. Minha percepção de sua posição mais abaixo se segue à percepção de sua posição mais acima no curso do rio, e é impossível que, na apreensão desse fenômeno, o navio fosse percebido primeiro abaixo, depois acima na corrente. Está aqui determinada, assim, a ordem na sequência das percepções na apreensão, e esta última tem de estar ligada àquela. [...] Segundo tal regra, portanto, eu tenho de situar naquilo que em geral antecede um acontecimento a condição para uma regra segundo a qual esse acontecimento tem de vir sempre e necessariamente em seguida; mas eu não posso, inversamente, retroceder do acontecimento e determinar (através da apreensão) aquilo que antecede. Pois de um ponto seguinte no tempo não há fenômeno que retroceda ao anterior, ainda que se refira a *algum anterior*; de um dado tempo a um seguinte determinado, pelo contrário, a progressão é necessária. Como, de qualquer forma, ele é algo que vem depois, eu tenho de referi-lo necessariamente a um outro qualquer que o antecede, e ao qual ele se segue segunda uma regra, i.e., de maneira necessária; de modo que o acontecimento, como condicionado, fornece a indicação segura de uma condição, mas é esta que o determina. [...] Pois *é somente nos fenômenos que podemos conhecer empiricamente essa continuidade na interconexão dos tempos* (KANT, 2016, B237, B239, B244, p. 207-209-213, *itálicos do autor*).

Pelas vias categoriais do entendimento, a intuição pura do tempo perfaz a forma de sucessão; implica, pois, em uma percepção de fenômenos que se organizam em um antes e um depois e, por extensão, em uma ordenação lógica onde um assume a função de causa e outro de efeito. No que diz respeito ao conhecimento que erigimos em torno da natureza, portanto, a continuidade possui um vínculo estrito com a causalidade, e o tempo, como forma de intuição, por sua vez, somente pode ser pensado na medida em que preenchido, ainda, pela empiria, de modo que um tempo vazio quiçá seria um objeto de nossa percepção⁵⁸¹. Vimos, no entanto, no

⁵⁸⁰ Para maiores considerações acerca das correções entre a filosofia crítica de Kant e o pensamento científico moderno, remeto novamente ao trabalho de Ernst Cassirer (1956), *El problema del conocimiento. Tomo II: desarrollo y culminación del Racionalismo, el problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant – La filosofía crítica*.

⁵⁸¹ “Suponham que algo simplesmente comece a ser: vocês precisam ter, então um ponto do tempo em que ele não era. Como vocês pretendem fixá-lo, no entanto, senão naquilo que já existe? Pois um tempo vazio, que viesse antes, não é um objeto da percepção. Se, porém, vocês conectarem esse surgir às coisas que existiam antes, e prosseguirem até aquilo que surte, este último seria apenas uma determinação daquelas enquanto permanentes. E o mesmo vale para o desaparecer: pois este pressupõe a representação empírica de um tempo em que o fenômeno não existe mais” (KANT, 2016, B231, p. 206).

capítulo 2, como essa forma de encadeamento da empiria por meio de uma regra do entendimento, em Kant, diz respeito ao estabelecimento de uma teleologia teórico-regulativa que se difere daquela utilizada como instrumento para pensar a condução de uma filosofia da história afeita, antes, ao trabalho de uma teleologia prático-regulativa. Nesta última, a causalidade deixa de figurar como vinculada estritamente a uma cadeia que pode se prolongar indefinidamente e a assume a possibilidade de um *desgarrar do tempo*, agindo, pois, como uma causalidade instituinte: mais do que simplesmente em conformidade com a cadeia de causa e efeito que o dispõe como *mais um* ente da Natureza, o homem, ao agir por meio de sua vontade, guiada por uma lei moral (e orientada por máximas racionais), seria aquele capaz de estabelecer um deslocamento, ou então, um corte no fluxo e na dinâmica causal atinente ao seu próprio mundo – instituindo, com isso, novas causas que, por sua vez, desencadeariam novos efeitos⁵⁸². Mais do que uma causalidade natural, teríamos, nesse caso, o conceito de causalidade pela liberdade e, no choque e conflito entre tais ações humanas, a história se moveria em função da *indissociável sociabilidade*, motor que correlaciona e compatibiliza o reino dos homens a um plano já estabelecido pela Natureza (GIACÓIA JR., 2012; SARDINHA, 2011a; ZINGANO, 1989; HERRERO, 1991; ALQUIÉ, 1972; GIANOTTI, 2011; LEBRUN, 2011; TERRA, 2011).

A recusa de Foucault, desse modo, pode ser entendida não em direção à continuidade enquanto recurso de inteligibilidade para determinados fenômenos – ainda que não seja no nível dos fenômenos que sua prática histórica se debruça –, mas, antes, como princípio ordenador do movimento da história junto à pretensão de abordá-la como um todo – sob a forma de uma única síntese e sob o regime de uma única consciência, vale ressaltar. Neste diapasão, a ordenação de um movimento contínuo se dirige a uma condição exterior ao mundo e ao tempo sublunar, que passa, de modo que a razão, em suas condições universais e já pré-dispostas, estaria imune à ação corrosiva e transformativa do devir; em outros termos, como se as condições que permitem o conhecimento das continuidades dos fenômenos fossem indenes à mudança e à transformação. A recusa de tal perspectiva desdobra-se em duas consequências interligadas: *não somente aquilo que permite nossa percepção e entendimento de determinadas continuidades se transforma como também se modificam as maneiras pelas quais as continuidades podem ser apreendidas e por nós edificadas.*

Retomemos, e fixemos, os termos: se a linguagem é responsável por constituir nossa morada no mundo, protegendo-nos em relação à uma corrosão de um devir desatado e possibilitando, com isso, a criação de zonas habitáveis de repetição e de continuidades, isso não

⁵⁸² Um estudo acerca da causalidade em Kant realizado por meio do cotejo com outros importantes pensadores, pode ser conferido no artigo de Ferdinan Alquié (1972), *A ideia de causalidade de Descartes a Kant*.

implica, contudo, que tais moradas não sejam, também, móveis e transformáveis, isto é, que, à sua maneira, elas também sejam trabalhadas pelo devir. Mais do que Verbo de um ser supremo, grande arquiteto ou calculador, o espaço constituído pela linguagem se dá como uma *dobra* – um remanso ou bolsão – que, no entanto, não deixa de pertencer *a este mundo; nosso mundo*. Se, por um lado, essa habitação pode ser corroída completamente pela ação do devir, a ponto de desaparecer por completo, isso não implica que outras não surjam em seu lugar; e ainda, senão principalmente, nada indica que o devir não possa transformar completamente os espaços sem, necessariamente, pôr fim aos seus elementos constitutivos, promovendo, nesse caso, uma mudança, uma mudança *topológica*, isto é, torcendo, alongando, (de)formando e, com isso, modificando por completo a disposição de um conjunto. As regras constituídas pelas categorias que organizam a discursividade de nosso entendimento, os princípios da nossa percepção e, por conseguinte, nossa maneira de captar, organizar e comunicar os elementos empíricos e diversos que constituem o mundo; todas elas, em suma, também se transformam historicamente e se adaptam, dando forma a novas configurações; algumas delas se repetem em contextos diversos e, por isso, exercendo funções diferentes junto a outra dinâmica; elas, por fim, desaparecem, o que não implicam que elas não possam (re)aparecer novamente em um outro momento, mesmo após relegadas a certo esquecimento. Mas, o que é mais importante ressaltar aqui, todavia, é que a mudança de um regime histórico pode modificar, também, aquilo que pode, ou não, ser considerado como causas para determinados efeitos.

Com efeito, a passagem entre diferentes espaços, diferentes habitações, não é demarcada a partir de um ato instituinte da vontade humana, isto é, de uma ação dos homens que seguindo suas disposições racionais seriam os responsáveis pela abertura e instauração de um novo âmbito espaço-temporal – ou, uma nova série. Em Foucault, a instauração de uma nova ordem de fluência, no entanto, se dá por meio da emergência de um acontecimento que, mais do que racionalizado e, por isso, pertencente a uma ordem já colonizada, ou ainda, a um solo já ocupado e dominado pela razão, é contingente. Ademais, se Foucault não deixa de se ater à dimensão de um *a priori* que, atinente a determinadas ordens, delineia as condições que permitem o estabelecimento do Saber em diferentes espaços históricos, essa referência, uma vez historicizada, se vê imbuída daquilo que, à primeira vista, pode soar como um paradoxo, qual seja: “a universalidade e a necessidade são possíveis a partir de um *a priori* que, na sua verdade, é singular e contingente”⁵⁸³ (SARDINHA, 2011a, p. 103, tradução nossa).

⁵⁸³ « [...] l’universalité et la nécessité sont possibles selon un *a priori* qui, dans sa vérité, est singulier et contingente » (SARDINHA, 2011a, p. 103).

Imantado ao *Arquivo*, mas dele distinto. Impossível de ser separado e isolado como uma instância anterior, absoluta e independente, o *a priori histórico* diz respeito às positivities que definem aquilo que, de toda a massa acumulada daquilo que já foi dito, seja possível estabelecer todo um conjunto de relações: de distanciamento, de entrecruzamento, de repetição, de mimetização, de possíveis continuidades temáticas, identidades formais, isomorfismos entre componentes conceituais, enfim, todo um jogo de relações entre os fragmentos já ditos e acumulados. Todo um jogo que, por sua vez, somente pode vir à tona na medida em que cumpre uma certa eficácia em um campo enunciativo e, por isso, delimita a *condição de existência, de emergência e de realidade* das coisas efetivamente ditas; do jogo singular e histórico que caracteriza um *a priori* histórico, temos, então, àquilo que tangencia o *Arquivo* e estabelece, em dada atualidade, a forma de sua lei enunciativa, ou ainda, aquilo que pode – ou não – ser dito. Mais do que um campo homogêneo, mais do que referido e organizado em função de uma *subjetividade* fundadora capaz de recolher os fragmentos no caos que lhes caracteriza para oferecer-lhes uma ordem, o *a priori histórico* diz respeito a uma dispersão temporal cujo devir corresponde, tão-só, à própria linguagem, ao próprio discurso⁵⁸⁴. É por isso que, por um lado, esse *a priori histórico* somente pode surgir na medida em que os discursos são efetivamente articulados, ele não corresponde, pois, a *condições de possibilidades* (futuro), mas condiz, sobretudo, com *condições de existência* (presente): são os discursos realmente efetuados que permitem a sua localização e o esboço de sua provável feição; por outro lado, o *a priori histórico*

não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e, se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável⁵⁸⁵ (FOUCAULT, 2013a, p. 156).

⁵⁸⁴ *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]: “[...] tem de dar contado fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho” (FOUCAULT, 2013a, p. 155). – « [...] il a à rendre compte du fait que les discours n’a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire, et une histoire spécifique qui ne le ramène pas aux lois d’un devenir étranger » (FOUCAULT, 2015b, p. 136).

⁵⁸⁵ « De plus cet *a priori* n’échappe pas à l’historicité : il ne constitue pas, au-dessus des événements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle ; il se définit comme l’ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive : or ces règles ne s’imposent pas de l’extérieur aux éléments qu’elles mettent en relation ; elles sont engagées dans cela même qu’elles relient et si elles ne se modifient pas avec le moindre d’entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L’*a priori* des positivities n’est pas seulement le système d’une dispersion temporelle ; il est lui-même un ensemble transformable » (FOUCAULT, 2015b, p. 137).

O *A priori histórico* e o *Arquivo* são duas faces interconectadas: uma somente pode ter sua existência constatável em função daquilo que se apresenta – e se afirma – na materialidade da outra; e a positividade somente pode tornar-se visível na medida em que já se encontra articulada a uma ordem. Se, como já vimos aqui, o pensamento crítico de Kant não deixa de ser mobilizado por Foucault em função de uma história do presente, vemos, agora, que a torção realizada para tanto envolve, pois, um golpe de misericórdia (*coup de grâce*) que demarca, concomitantemente, seu distanciamento (SARDINHA, 2011a): a possibilidade de cotejo de uma ordem não é remetida à nenhuma subjetividade transcendental de base (mesmo que esta seja = X); a ordem é anterior, até mesmo, a essa subjetividade. Conforme as considerações de David Webb (2006) seria justamente esse o motivo que levaria Foucault a se interessar, desde *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] nas relações com a matemática e na maneira pela qual esta fixa possibilidades de ordem sem a remissão a uma subjetividade primeira. Nesse caso, se há uma distância entre a concepção de história de Foucault e a filosofia da história de Kant, calcada, como vimos em uma filosofia prática, poderíamos destacar, novamente, uma proximidade eletiva no que diz respeito às condições correspondentes à ordem edificadas na *Crítica da razão pura*:

Assim também, é claro, a matemática, particularmente significativa aqui, não por meio de qualquer sentido ingênuo de ser uma ciência fundamental, mas simplesmente porque ela foi além de qualquer outra disciplina na articulação do formalismo, da natureza de seus objetos, de seu desenvolvimento histórico e do modo de pensar apropriado a ela. É por isso que Foucault está interessado na relação entre ciências humanas e a matemática, o que estende a promessa de uma “segundo crítica da razão pura com base em novas formas de matemática a priori”. É claro que Foucault acredita que esse a priori matemático pode fornecer ferramentas para desenvolver uma analítica que suplante a análise da experiência real em sua relação com o que Foucault chamou de “quase-estética” do conhecimento empírico do humano e “quase-dialética” do que o torna possível. Essa confiança na matemática pode parecer, a princípio, conflitar com o interesse de Foucault com a linguagem e com a literatura, mas qualquer conflito desse tipo é, de fato, superficial. Cada movimento surge em resposta ao mesmo impasse na determinação das condições de conhecimento e Foucault se baseia tanto na matemática quanto na literatura para descrever o real carácter do substrato entre o positivismo e a escatologia⁵⁸⁶ (WEBB, 2006, p. 106-107, tradução nossa).

⁵⁸⁶ “So too, of course, does mathematics, which is particularly significant here, not through any naïve sense of its being a fundamental science, but simply because it went further than any other discipline in the articulation of formalism, the nature of its objects, its historical development and the mode of thought appropriate to it. This is why Foucault is so interested in the relation between the human sciences and mathematics, which extends the promise of a ‘second critique of pure reason on the basis of new forms of mathematical *a priori*. It is clear that Foucault believes this mathematical a priori may provide the tools to develop an analytic to supplant the analysis of actual experience in its relation to what Foucault called the ‘quasi-aesthetics’ of empirical knowledge of the human and ‘quasi-dialectics’ of what makes it possible. This confidence in mathematics may seem at first to conflict with Foucault’s turn to linguistic and literature, but any such conflict is in fact superficial. Each move

Entretanto, mais do que identificar essas premissas e diálogos que são fundamentais ao *a priori histórico*, convém destacar, aqui, o alcance ético-político que tal noção pode assumir. Afinal, a abordagem de uma ordem a partir do deslocamento em relação a uma subjetividade transcendental de base apesar de flertar (e se valer) do modelo oriundo da matemática é, ainda assim, histórico e não axiomático. Senão visado, isto é, como ponto de partida, certamente a centralidade da razão histórica ocidental, cujo grande modelo de subjetividade é o homem europeu, é atingida. À pressuposição de que as estruturas formais de captação e organização do mundo se dão de forma universal e necessária, temos como contraponto a possibilidade de um *a priori* que é singular, contingente e varia historicamente; e por variar historicamente quero dizer, aqui, não somente uma variação temporal como também espacial. Mais do que anular quaisquer possibilidades de pensar as continuidades, trata-se de vinculá-las a determinados recortes específicos e, com isso, pluralizar as histórias possíveis de serem (d)escritas: é a grande História, aquela capitaneada por Hegel e vinculada ao progresso da razão ocidental, que é atingida, portanto. Como sugere Amy Allen (2016), em *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, “a crítica de Foucault à História – onde a História com H maiúsculo, se refere ao relato Hegeliano como realização progressiva da razão – é central para entender tanto sua crítica da razão quanto sua consideração da liberdade”⁵⁸⁷ (p. 177, tradução nossa). Certamente, o maior exemplo desse exercício é a abordagem realizada em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], onde o *a priori histórico* é mobilizado em função das diferenças estruturais que demarcam cada uma das epistemes estudados no livro. Mas não nos esqueçamos que essa iniciativa não é única, e que o livro diz respeito a um recorte e um objetivo específicos e localizados. Outras mobilizações do *a priori histórico*, portanto, são possíveis, e todas elas coerentes com o objetivo precípua de fraturar uma suposta soberania da razão ocidental e das formas de História que, mesmo sub-repticiamente, a narra e, assim, a reatualiza;

Foucault tenta desfazer a abordagem dialética da História em *História da loucura*, escrevendo uma história da razão – ou, mais precisamente, do surgimento de nossa moderna racionalidade, como é entendida em relação à loucura como doença mental – de tal forma que abre espaço para eventos contingentes, descontínuos e fragmentados, isto é, todos que resistem a ser reconciliados e recuperados dentro de uma concepção dialética da História

arises in response to the same impasse in the determination of the conditions of knowledge and Foucault draws on both mathematics and literature in describing the real character of the substratum between positivism and eschatology” (WEBB, 2006, p. 106-107).

⁵⁸⁷ “Foucault’s critique of History – where History with a H refers to the Hegelian account of history as the progressive realization of reason – is central to understanding both his critique of reason and his account of freedom” (ALLEN, 2016, p. 177).

como um processo de racionalização. Dessa forma, a história da loucura de Foucault abre uma fratura interna dentro da noção de História, uma estrutura de pensamento que ele toma para ser definitiva para o *a priori histórico moderno*⁵⁸⁸ (ibid., p. 179, *itálicos da autora*, tradução nossa).

Tudo isso talvez ajude a explicar de que maneira, mais do que simplesmente descartar a continuidade como noção válida junto a seu campo de problemas, Foucault a desloca, antes, de sua posição de fundamento originário para a história bem como para sua inteligibilidade. A questão, antes, é o conjunto de condições que permitem que, em um recorte espaço-temporal específico, as continuidades possam (co)existir de qual ou tal modo (e não de outro), postura que, por extensão, também se afasta de quaisquer tentativas de abarcar aquilo que seria o sentido definitivo processo histórico como um todo. Seguindo essa lógica, mesmo as tentativas de enunciar esse processo em tons universalizantes não deixariam de ser fruto de uma contingência histórica específica, em outras palavras, *minutos soberbos* que adquiriram um determinado grau de confiança e de cristalização.

A recuperação de um trabalho histórico-crítico, tal como o efetuado por Foucault, não poderia deixar de ressoar, assim, ao pensamento de Nietzsche. Seria essa vibração, aliás, a que afastaria definitivamente a concepção de histórico-filosófica de Foucault de quaisquer conformidades com as chamadas filosofias especulativas da história. Afinal, com Nietzsche, temos a possibilidade de pensar a irrupção de um acontecimento descontínuo como responsável pelo estabelecimento de um corte no fluxo temporal de uma determinada ordem e, por conseguinte, pela abertura de um novo horizonte de relação com a história, diverso de qualquer intento de ordená-la em função de um único princípio:

⁵⁸⁸ “Foucault attempts to undo the dialectical approach to History in the *History of Madness* by writing a history of reason – or, more precisely, of the emergence of our modern form of rationality as it is understood in relation to madness as mental illness – in such a way that makes room for contingent, discontinuous, and fragments events, all which resist being reconciled and recuperated within a dialectical conception of history as a process of rationalization. In this way, Foucault’s history of madness open up an internal fracture within the notion of History, a structure of thought that he takes to be definitive for the modern historical *a priori*” (ALLEN, 2016, p. 179, *itálicos da autora*). Quanto a este último comentário de Allen, vale lembrar que em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] Foucault compreende o espaço atinente à epistémê moderna justamente, como aquele cujo modo de ser é a História. Senão, vejamos: “[...] a História, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso certamente que tão cedo a História se dividiu, segundo um equívoco que sem dúvida não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. [...] Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem clássica” (FOUCAULT, 2007, p. 300). – « [...] l’Histoire, à partir du XIXe siècle, définit le lieu de naissance de ce qui est empirique, ce en quoi, en deçà de toute chronologie établie, il prend l’être qui lui est propre. C’est pour cela sans doute que l’Histoire, si tôt, s’est partagée, selon une équivoque qu’il n’est sans doute pas possible de maîtriser, entre une science empirique des événements et ce mode d’être radical qui prescrit leur destin à tous les être empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes. [...] Mode d’être de tout ce qui nous est donné dans l’expérience, l’Histoire est ainsi devenue l’incontournable de notre pensée : en quoi sans doute elle n’est pas si différente de l’Ordre classique » (FOUCAULT, 2015b, p. 1273).

Isso nos convida a se afastar de Kant e nos aproximarmos do pensador do grande evento histórico que é ao mesmo tempo destrutivo e produtivo. Este é Nietzsche, para quem o evento histórico excepcional, por seu modo de irrupção, aparece como um ato injusto em relação ao passado, com o qual rompe para fundar a justiça que virá. É uma fratura, e é justamente para fustigar a continuidade que Nietzsche a enfatiza. A continuidade associada ao processo histórico compreende o acontecimento apenas no fio de um movimento universal do “conceito realizando-se a si mesmo”. Em contraste, o acontecimento quebra o tempo opondo-se ao que seria “uma vitória da lógica ou da Ideia”. A quebra do tempo é um momento de criação da natureza – “vamos enxertar em nós mesmos um novo hábito, um novo instinto, uma nova natureza” – e do horizonte – “o termo ‘força não-histórica designa para mim a arte e a faculdade de *esquecer* e de se *fechar* em um horizonte limitado”. Mas é apenas na medida em que também destrói⁵⁸⁹ (SARDINHA, 2011a, p. 101, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Nesse caso, entendo que essa força não-histórica, ou a-histórica, a que Nietzsche se refere⁵⁹⁰ não implica necessariamente em uma reentrada em um campo metafísico, ou ainda, exterior ao mundo e ao espaço de imanência que o caracteriza. Tratar-se-ia, antes, de um aspecto que, apesar de presente – *já-aí* – simplesmente não faria parte dos limites estabelecidos pelo conjunto de determinada época, isto é, algo excluído, negligenciado ou impensado em relação àquilo que poderia ser considerado a razão histórica e a organização do tempo pela consciência em determinado momento; elemento este que, uma vez incluído, seria responsável por desestabilizar a pretensa homogeneidade de tais ordens. Em um pensamento da imanência, a descontinuidade demarcaria, portanto, o acontecimento como um impensado, alguém ou além da ordem lógica e racional que nos protege e, por isso, impossível de ser cooptado por ela sem que, para tanto, haja um reestabelecimento das estruturas sob as quais ela se encontra assentada e, por conseguinte, uma transformação dela própria; em outros termos, que haja um esquecimento das diretrizes que sustentam essa mesma ordem. Alinhada à lide do pensamento crítico, essa atenção voltada ao acontecimento, enquanto ponto de inflexão – desconstrutor e

⁵⁸⁹ « Cela convie à s'éloigner de Kant, pour aller vers le penseur du grand événement historique à la fois destructeur et producteur. C'est Nietzsche, chez qui l'événement historique exceptionnel, par son mode d'irruption, apparaît comme un acte injuste envers le passé, avec lequel il rompt pour fonder la justice à venir. Il est une fracture, et c'est justement pour fustiger la continuité que Nietzsche le met en valeur. La continuité associée au processus historique ne comprend l'événement que dans le fil d'un mouvement universel du « concept se réalisant lui-même ». En revanche, l'événement nietzschéen brise le temps en s'oppose à ce qui serait « une victoire de la logique ou de l'Idée ». La coupure du temps est un moment de création de nature – « nous nous grefferons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une nouvelle nature » - et d'horizon – « le terme de 'force non-historique' désigne pour moi l'art et la faculté d'*oublier* et de s'enfermer dans un *horizon* limité ». Mais elle ne l'est que dans la mesure où également elle détruit » (SARDINHA, 2011a, p. 101, *itálicos do autor*).

⁵⁹⁰ Em sua *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche (2003) afirma: “Com a palavra ‘a-histórico’ denomina a arte e a força de poder *esquecer* e de se inserir em um *horizonte* limitado; com a palavra ‘supra-histórico’ denomino os poderes que desviam o olhar do vir-a-ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter de eterno e do estável em sua significação, para a *arte* e a *religião*” (p. 95, *itálicos do autor*).

construtor –, representaria, ainda, a possibilidade de matizar as diferentes maneiras pelas quais habitamos o mundo. Isso porque, cada diferente espaço habitável – ou ainda, espaço de ordem –, é tomado justamente a partir dos limites que o encerram, isto é, dos limites que definem a forma histórica de determinadas racionalidades e, por conseguinte, da ultrapassagem possível de ser realizada em relação a estas últimas, ou seja, da distância que tomamos em relação a elas.

Para levar às últimas consequências a afirmação de que Foucault está aliado a uma filosofia da imanência, é preciso que a descontinuidade atue não somente como elemento de cognoscibilidade para a formação de determinadas ordens como também como motor responsável pela possível passagem, ou revezamento, entre elas. Diferentemente de uma noção de história regida pela continuidade e atinente, pois, a um sujeito e a uma consciência que afetaria a si mesmo pela ordem sucessiva do tempo na forma de seu sentido interno, a transformação se apresenta, antes, a partir de uma exterioridade, uma distância, responsável pela formação de uma configuração histórica onde determinadas formas de sujeitos são possíveis em detrimentos de outras. É um campo de imanência que está em jogo quando Nietzsche mobiliza uma postura intempestiva. Afinal, não se trata de estar para além ou aquém do tempo, orquestrando e regendo o seu deslindar, mas, antes, estar *no* tempo (na harmoniza de sua tessitura) e *contra* esse mesmo tempo (dissonando com essa harmonia). Em outras palavras, trata-se de reconhecer-se como parte de uma determinada atualidade, dos limites que a definem, mas também a cerceia e, assim, trabalhar, em função de uma nova, e possível, configuração histórica vindoura – e que, por sua vez, desdobrará outras relações possíveis com o tempo e seu escoamento. Mais do que próximos de uma essencialização do tempo e da história, algo que, com o risco que envolve quaisquer formas de generalizações, poderíamos compreender pelo termo *historicismo*, estaríamos, com a história descontínua, mais alinhados com uma atenção voltada, antes, para as condições que permitem que determinadas temporalidades se estabeleçam em função de uma configuração histórica específica – correndo os mesmos riscos destacados acima, algo que poderia ser compreendido a partir da noção de *historicidade*⁵⁹¹.

⁵⁹¹ Já referido, aqui, em outros momentos, é o caso de traçar alguns contornos daquilo que, no pensamento de Foucault, pode ser compreendido como *historicidade*, termo este que, em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], aparece como contraponto à noção de *historicismo*: enquanto a *analítica da finitude* tem por objetivo fazer surgir o homem como fundamento de todas as positivities, como a finitude primeira que torna todas as outras possíveis, o *historicismo*, segundo Foucault, permanece instalado ao lado das positivities, sem buscar nada para além delas, portanto, mas, antes, ocupando-se com a “possibilidade e a justificação de relações concretas entre totalidades limitadas, cujo modo de ser era dado de antemão, pela vida, pelas formas sociais ou pelas significações da linguagem” (FOUCAULT, 2007, p. 517) – « [...] là où l’historicisme cherchait la possibilité et la justification de rapports concrets entre des totalités bornées, dont le mode d’être était donné à l’avance par la vie, ou les formes sociales, ou les significations du langage [...] » (FOUCAULT, 2015a, p. 1442). – O conjunto dessas relações atinentes ao historicismo reconhece, de saída, que elas perfazem um conhecimento positivo do homem que é historicamente limitado; conhecimento relativo, pois, a qual ou tal *momento da finitude*, isto é, qual ou tal *recorte*

histórico em que ele se manifesta. Manifestação relativa que, contudo, perfaz uma compreensão que acaba privilegiando *um* modo histórico possível e centralizando-o como uma manifestação resoluta de determinada maneira de ser e estar no tempo, tanto pela coesão própria a esse modo quanto pela própria possibilidade desse conjunto ser devidamente compreendido. Nesse diapasão, o historicismo vincula a história *um modo de ser essencial* que ratifica uma ordem atual enquanto fruto de uma evolução da verdade que, em potência, já se encontra no passado, de modo que, a este último, são remetidas as soluções de quaisquer problemas que surgem no presente. Desse modo, “ser finito, seria muito simplesmente, ser tomado pelas leis de uma perspectiva que, ao mesmo tempo, permite uma certa apreensão – do tipo da percepção ou da compreensão – e impede que esta jamais seja inteligência universal e definitiva. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que tem história; e, nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações: *é por isto que o historicismo implica sempre uma filosofia ou, ao menos, uma certa metodologia da compreensão viva (no elemento da Lebenswelt), da comunicação inter-humana (sobre o fundo das organizações sociais) e da hermenêutica (como retomada, através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo segundo e primeiro, isto é, mais escondido porém mais fundamental)*” (FOUCAULT, 2007, p. 516, *itálicos nossos*). – « Être fini, ce serait tout simplement être pris par les lois d’une perspective qui à la fois permet une certaine saisie – du type de la perception ou de la compréhension – et empêche que celle-ci soit jamais intellection universelle et définitive. Toute connaissance s’enracine dans une vie, une société, un langage qui ont une histoire ; et dans cette histoire même elle trouve l’élément qui lui permet de communiquer avec d’autres formes de vie, d’autres types de société, d’autres significations : c’est pourquoi l’historicisme implique toujours une certaine philosophie ou du moins une certaine méthodologie de la compréhension vivante (dans l’élément de la *Lebenswelt*), de la communication interhumaine (sur fond des organisations sociales) et de l’herméneutique (comme ressaisie à travers le sens manifeste d’un discours d’un sens à la fois second et premier, c’est-à-dire plus caché mais plus fondamental) » (FOUCAULT, 2015a, p. 1441, *itálicos do autor*). – Ademais, na abordagem feita à Etnologia em *As palavras e as coisas* (2007), Foucault destaca um importante contraponto ao historicismo – tal como este havia sido identificado *frente a frente* com a *analítica da finitude*. Isso porque, enquanto a Psicanálise se dirige à exterioridade do inconsciente nas formas da finitude manifestas pela linguagem, a Etnologia situa seu movimento crítico na região de uma historicidade. Ao contrário do historicismo que reitera um mesmo fio evolutivo que, circularmente, remete ao homem, a historicidade, seguindo o diapasão de uma função crítica típica das chamadas *contraciências*, apresenta “uma perpétua oscilação que faz com que as ciências humanas sejam sempre contestadas, do exterior, por sua própria história” (FOUCAULT, 2007, p. 521). – « (de cette perpétuelle oscillation qui fait que les sciences humaines sont toujours contestées, vers l’extérieur, par leur propre histoire) » (FOUCAULT, 2015a, p. 1445). – É interessante notar que nesse ponto de sua argumentação Foucault reconhece a dificuldade implicada no esforço de sustentar uma imbricação entre historicidade e etnologia, principalmente devido ao fato de que esta última se debruça não a modos de sucessão, mas, antes, às invariantes de estrutura. Como um saber voltado aos *povos sem história*, a etnologia recorre, “ao mesmo tempo por escolha sistemática e por falta de documentos” (FOUCAULT, 2007, p. 522), ao que seriam as correlações sincrônicas entre diferentes formas de cultura. – « [...] (à la fois par choix systématique et par défaut de documents) » (FOUCAULT, 2015a, p. 1445). – Nesse caso, mais do que à sincronia, propriamente dita, convém chamar a atenção para a postura vinculada a esse método, principalmente em relação àquela que perfaz o historicismo: pois, diante do que seria a centralidade do grande *dever* do homem – do homem europeu, vale ressaltar – efetua-se um corte que “suspende o longo discurso ‘cronológico’ pelo qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma” (FOUCAULT, 2007, p. 522). – « Elle suspend le long discours ‘chronologique’ par lequel nous essayons de réfléchir à l’intérieur d’elle-même [...] » (FOUCAULT, 2015a, p. 1445) – Ou seja, mais do que se fixar no suposto imobilismo gerado pelo olhar do etnólogo, Foucault salienta o corte efetuado por esse mesmo olhar; *coup d’oeil* que permite retomar uma reflexão sobre o tempo que não o tome como submetido a um único modo de fluir. Se o estágio de evolução de uma cultura era determinado a partir de sua posição em relação ao grande fluir do tempo, a cultura europeia ocidental ocuparia, em relação ao deslindar dessa caminhada, a posição de epígono. Por esse motivo, ela funcionaria como pedra de toque para mensurar o quão mais próximos ou distantes outras culturas estariam em relação ao estágio que ela representa. Comprometendo o que seria a linearidade desse grande fluxo, a etnologia insere na diacronia uma diversidade de cortes que cumprem uma função de inteligibilidade específica: cada segmento diz respeito a um conjunto cultural tomado em função de sua própria lógica, como uma totalidade que estabelece a coexistência das diferenças a partir da identificação da “invariante de integração do indivíduo ao todo social que é próprio a cada uma dessas culturas (CANGUILHEM, 2012, p. 22). A diferença entre cada região, nesse caso, torna-se menos de nível do que de grau, evitando que o ponto de vista de somente uma dentre elas seja considerado como privilegiado, como forma mais avançada de uma mesma evolução, como culminação de um movimento de progresso, como estágio mais evoluído de um processo de fluência do tempo e etc. A multiplicação dos cortes implica, assim, em uma reinserção do espaço. Não como espaço único, de uma ordem homogênea, tal como se dava na forma da *Ordem* que caracterizava a episteme clássica, mas como diversos espaços heterogêneos que podem ser comparados entre si, dispostos a partir

Quanto a essa postura adotada, onde, mais do que abordar o pensamento, objeto de suas investigações, como fruto de uma longa cadeia linear, evolutiva, progressiva e causal, trata-se de compreendê-lo na singularidade histórica que o perfaz, Foucault, em 1984, na redação daquilo que seria um possível prefácio geral para o projeto de uma *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*]⁵⁹², afirma de maneira lapidar:

esse pensamento tem uma historicidade que lhe é própria; que ele tenha uma historicidade não quer dizer que seja desprovido de toda forma universal, mas que a colocação em jogo dessas formas universais é ela mesma histórica; e que essa historicidade lhe seja própria não quer dizer ela seja independente de todas as outras determinações históricas (de ordem econômica, social, política), mas que ela tem com estas relações complexas que deixam sempre sua especificidade nas formas, nas transformações, nos acontecimentos do pensamento: é aí o que se poderia chamar de princípio de singularidade da história do pensamento; há acontecimentos de pensamento⁵⁹³ (FOUCAULT, 2014c, p. 209).

de variados graus, *lado a lado*, e não hierarquicamente. Isso não quer dizer que o movimento do tempo se estanque, mas, antes, que cada espacialidade recortada comportará uma distinta forma de se relacionar com a fluência: “Trata-se então de determinar, segundo sistemas simbólicos utilizados, segundo as regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e estabelecidas, de que espécie de devir histórico cada cultura é suscetível; ela busca retomar, desde a raiz, o *modo de historicidade* que aí pode aparecer, as razões pelas quais a história aí será necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou submetidos a crises. E assim se acha o fundamento deste fluir histórico, em cujo interior as diferentes ciências humanas assumem sua validade e podem ser aplicadas a uma dada cultura e numa dada região sincrônica (FOUCAULT, 2007, p. 523, *italicos nossos*).” – « [...] car il s’agit alors de déterminer, d’après les systèmes symboliques utilisés, d’après les règles prescrites, d’après les normes fonctionnelles choisies et posées, de quelle sorte de devenir historique chaque culture est susceptible ; elle cherche à ressaisir, dès la racine, le mode d’historicité qui peut y apparaître, et les raisons pour lesquelles l’histoire y sera nécessairement cumulative ou circulaire, progressive ou soumise à des oscillations régulatrices, capable d’ajustements spontanés ou soumise à des crises. Et ainsi se trouve mis au jour le fondement de cette dérive historique à l’intérieur de laquelle les différentes sciences humaines prennent leur validité et peuvent être appliquées à une culture donnée et sur une plage synchronique donnée » (FOUCAULT, 2015a, p. 1447). Com essa noção de modo de historicidade, me parece que Foucault localiza, já em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], uma possibilidade de articulação do espaço e do tempo, e, ademais, uma pluralização de ambos. E, mais do que um resultado restritamente epistemológico, me parece, também, que essa articulação remete a uma postura que alude a um deslocamento de si; uma premissa ética, ainda que ela não seja necessariamente afirmada ou desdobrada na década de 1960, permanecendo distante, ainda, daquilo que Foucault iria desenvolver na década de 1980. Quanto a isso, vale destacar as considerações de Edgardo Castro (2016b) em *La (im)possibilidade de una ética: una lectura de Les mots et les choses*: “Com efeito, em uma passagem não muito visitada desta obra, mas, talvez, uma das mais explícitas sobre o tema, Foucault sustenta que o pensamento moderno não tem sido capaz de formular nenhuma ética, porque em si mesmo ele já é uma ética. Na experiência moderna, o estabelecimento do homem no campo do saber implica um ‘imperativo que é obcecado pelo pensamento em seu interior’; pois é, ao mesmo tempo, conhecimento e modificação daquilo que ele conhece” (p. 18, tradução nossa). – “En efecto, en un pasaje no suficientemente visitado de esta obra, pero quizás de los más explícitos sobre el tema, Foucault sostiene que el pensamiento moderno no ha podido formular ninguna ética, porque es en sí mismo una ética. En la experiencia moderna, la instauración del hombre en el campo del saber implica un ‘imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior’; pues él es, al mismo tiempo, conocimiento y modificación de aquello que conoce” (CASTRO, 2016b, p. 18).

⁵⁹² A referida *introdução geral* visava abranger os números 2, 3 e 4 de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*], isto é, respectivamente, *L’usage des plaisirs* [*O uso dos prazeres*], *Le souci de soi* [*O cuidado de si*] e *Les aveux de la chair* [*As confissões da carne*].

⁵⁹³ « [...] cette pensée a une historicité qui lui est propre ; qu’elle ait une historicité ne veut pas dire qu’elle soit dépourvue de toute forme universelle, mais que la mise en jeu de ses formes universelles est elle-même historique ;

Junto à história descontínua, em suma, a transformação se dá a partir do (des)dobramento do espaço desencadeado pelos acontecimentos de pensamento. Isso implica em pensar, como dito, nos termos de uma topologia, uma vez que este termo compreende justamente o estudo dos espaços por meio de suas delineações, torções, alongamentos e deformações que não são contínuas; redundam, por sua vez, em transformações que fazem com que eles percam suas propriedades métricas e projetivas, mantendo-os, contudo, invariáveis no que tange à sua constituição elementar. Por esse motivo, a topologia compreende, também, uma alternativa às noções de exclusão e superação a partir da afirmação de ideias como *diversidade*, *inclusão* e *coexistência* (ABBAGNANO, 2012).

Insistindo na construção de *uma* abordagem da concepção de história descontínua de Foucault, é o caso de nos voltarmos a alguns dos aspectos que envolvem essa dinâmica topológica do pensamento de Foucault.

4.2. A dupla espacialidade

Uma vez situada a partir de uma descrição do *Arquivo*, entendo que a escrita de uma história descontínua em *stricto sensu* não pode simplesmente ser compreendida pela mesma abordagem que o conceito de ficção recebeu nas considerações desenvolvidas na década de 1960 em torno da literatura. Ainda que elas não deixem de colaborar com elementos e componentes importantes para a discussão, é o caso de cernir aquilo que está efetivamente em jogo junto à elaboração daquilo que Foucault chama de *ficções históricas*.

Desse modo, em uma tentativa de melhor situar a abordagem sobre o *Arquivo*, gostaria, agora, em conformidade com importantes comentadores, mas, também, na tentativa de levá-los adiante, de considerar a alegada mudança na concepção espacial presente no pensamento de Foucault como um mote a ser perseguido.

Em relação a essa transformação no que tange à abordagem espacial de Foucault, Diogo Sardinha (2011a) afirma, por exemplo, que ela diz respeito a uma complementação entre uma *espacialidade vertical* e uma *espacialidade horizontal*. A primeira, desdobrada seja em relação à disposição do Saber ou ao dispositivo de Saber-Poder, concerne aos ordenamentos que direcionam todas as demais relações, isto é, trata-se de um fundo, uma profundidade que

et que cette historicité lui soit propre ne veut pas dire qu'elle est indépendante de toutes les autres déterminations historiques (d'ordre économique, social, politique), mais qu'elle a avec celles-ci des rapports complexes qui laissent toujours leur spécificité aux formes, aux transformations, aux événements de la pensée : c'est là ce qu'on pourrait appeler le principe de singularité de l'histoire de la pensée : il y a des événements des pensée » (FOUCAULT, 2001b, 1399).

submete e condiciona as relações que se dão em sua superfície. Entendo ser válido ressaltar novamente que, mais do que um plano exterior às relações que se dão em um plano de imanência, a presença dessa profundidade é visível, ainda que obliterada, de modo que, sua emergência junto a um campo de visibilidade diz respeito, sobretudo, a um deslocamento de posição e de perspectiva. A relação vertical fundo/superfície se estabelece, em suma, a partir do diagnóstico da presença, ou das forças, que, na imanência, adquirem uma função ativa e determinante (fundo) e aquelas que adquirem uma função reativa e determinada (superfície).

Jogando com os termos mobilizados anteriormente, a relação fundo/superfície se encontraria junto às análises literárias de Foucault justamente no estabelecimento de uma *rede* cujos pontos de concatenação contribuiriam para uma decifração da maneira pela qual o *ser da linguagem* se manifesta em qual ou tal momento histórico. Uma vez delimitada essa rede, ela faria as vezes de fundo, de condição de existência para o desdobramento de outros discursos. De certo modo, ainda que distinta em seus desígnios, essa mesma premissa pode ser remetida, como já vimos anteriormente, à disposição do Saber de uma determinada época, isto é, ao conceito de *epistémê*, mas ela também se estende a diferentes momentos do pensamento de Foucault, segundo Sardinha (2011a), tal como no estudo acerca das relações de poder ensejado em *Surveiller et punir* [*Vigiar e Punir*]. Nesse caso, a função, ou posição, de fundo, ainda que sob um status distinto, é ocupada pelas relações microfísicas, cujo gênero – ou modalidade – é a disciplina⁵⁹⁴ e a espécie – aparelho ou dispositivo – é o panóptico⁵⁹⁵; já a superfície, por sua

⁵⁹⁴ “A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permite o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’. [...] O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que vista não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é útil, e inversamente” (FOUCAULT, 1991, p. 126-127). – « La modalit   enfin : elle implique une coercition ininterrompue, constante, qui veille sur les processus de l’activité plutôt que sur son résultat et elle s’exerce selon une codification qui quadrille au plus près le temps, le espace, les mouvements. Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l’assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c’est cela qu’on peut appeler les ‘disciplines’. [...] Le moment historique de las disciplines, c’est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habilités, ni non plus l’alourdissement de sa sujétion, mais la formation d’un rapport qui dans le même mécanisme le rend d’autant plus obéissant qu’il est plus utile, et inversement » (FOUCAULT, 2015b, p. 401-402).

⁵⁹⁵ “O *Panóptico* de Bentham à a figura arquitetural dessa composi  o. O princípio é conhecido: na periferia uma constru  o em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a constru  o periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da constru  o; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatadamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra    invertido; ou antes, de suas três fun  o  s – trancar, privar de luz e esconder – só

vez, conduziria às relações macrofísicas – jurídicas, políticas ou econômicas. Se, anteriormente, com a disposição, ou ainda, o subsolo atinente à *epistémê*, teríamos um *a priori histórico* que determinaria, como causa, as relações que se dão em sua superfície, agora, com a complexidade do dispositivo e a ordem política que ele enseja – que, mais do que unívoca, perfaz um emaranhado de diversas tecnologias e também se imbrica com outros dispositivos –, temos uma causalidade plural que, todavia, devido à multiplicidade de seus efeitos, estes visíveis, mensuráveis e submetidos a um cálculo, tornam o acesso ao fundo, ao contrário do eixo do Saber, um esforço claudicante⁵⁹⁶.

No entanto, haveria ainda no pensamento de Foucault um esquema atinente a uma *espacialidade horizontal*. Nesta última o que está em jogo é menos uma relação entre fundo-superfície do que um jogo complexo entre *inclusão* e *exclusão*, mas também, correlativamente, entre o *visível* e o *não-visível*. No que tange a este último par, Sardinha compreende que, junto

se conserva a primeira e suprime-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. [...] Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores. [...] O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto. [...] O Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (FOUCAULT, 1991, p. 177-178, *itálicos do autor*). – « Le Panopticon de Bentham est la figura architecturale de cette composition. On en connaît le principe : à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l’anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l’épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres de la tour ; l’autre, donnant sur l’extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d’enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l’effet du contrejour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans le cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot ; ou plutôt de ses trois fonctions – enfermer, priver de lumière et cacher – on ne garde la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière et le regard d’un surveillant captent mieux que l’ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. [...] De là, l’effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanent dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l’actualité de son exercice ; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l’exerce ; bref, que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs. [...] Le panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l’anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu » (FOUCAULT, 2015b, p. 479-480-482, *itálicos do autor*).

⁵⁹⁶ “A substituição de uma causalidade política plurívoca ao *a priori* epistemológico unívoco não abre o caminho para o subsolo do poder. O funcionamento interno desse domínio continua a nos escapar em grande parte, não somente porque as tecnologias envolvidas são difusas e dispersas, mas também porque a causalidade que rege o conjunto introduz um grau significativo de restrição, um ponto sobre o qual insistem os textos” (SARDINHA, 2011a, p. 57). – « [...] la substitution d’une causalité politique plurivoque à l’a priori épistémologique univoque n’ouvre pas toute de grande la voie d’accès au sous-sol du pouvoir. Le fonctionnement interne de ce domaine continue en grande mesure à nous échapper, non seulement parce que les technologies impliquées sont diffuses et dispersées, mais encore parce que la causalité qui régit l’ensemble introduit un degré de contrainte important, un point sur lequel insistent les textes. » (SARDINHA, 2011a, p. 57).

à delimitação de uma espacialidade epocal, é justamente a *visibilidade*, ou ainda, a modificação nos *regimes de visibilidade* que estabelecem o índice de determinação de uma transformação, isto é, a maneira pela qual ela se generaliza e se espraia. Em outras palavras, a temporalidade é tomada como visibilidade, de modo que as mudanças históricas se atrelariam às modificações naquilo que se estabelece como plano visível. Nas palavras de Sardinha (2011a):

fundamental é reconhecer que a descontinuidade histórica não é mais de natureza *temporal*, mas, ao invés disso, se baseia em considerações *espaciais*. Dizer que o tempo muda, que uma época termina e uma outra começa, significa que o espaço muda, que a partilha do campo é feita de maneira diferente, que uma *metamorfose* ocorreu, que *a forma do campo* mudou. A medida do tempo histórico é dada pelo espaço. Mas, não se trata de um espaço qualquer: é a espacialidade do campo, do visível e do invisível, do perceptível e do imperceptível, que dita os momentos da história e decide a divisão do tempo. Os ordenamentos de uma espacialidade compartilhável *são* o tempo. Eles se chamam, então, *épocas*⁵⁹⁷ (p. 126, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Com a espacialidade horizontal acrescenta-se, pois, uma modificação no âmbito do *percepto*, isto é, nas maneiras pelas quais as coisas são percebidas e recolhidas, ou não, por nossa sensibilidade, por nossos sentidos. Não percebemos hoje os seres e as coisas dos mesmos modos que as pessoas que viveram em outras épocas. Ademais, a bipartição interna de um mesmo espaço imanente entre o claro e o obscuro equivaleria, assim, à bipartição entre aquilo que, nessa horizontalidade, seria considerado como sentido interno e, por isso, legítimo para ser integrado na continuidade de uma evolução sucessiva, e aquilo que dela deveria ser excluído. Essa separação – fundadora, vale ressaltar – é a que pauta *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica], de 1961. O grande internamento, nesse sentido, visa justamente o estabelecimento de uma separação, interior à própria sociedade, onde a loucura irá permanecer distante do caminho luminoso ocupado e conduzido pela Razão:

Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como

⁵⁹⁷ « Fondamental est de reconnaître que la discontinuité historique n'est plus de nature *temporelle*, mais prend plutôt appui sur des considérations *spatiales*. Dire que le temps change, qu'une époque prend fin et qu'une autre commence, cela signifie que l'espace change, que le partage du champ se fait autrement, qu'une *métamorphose* a eu lieu, que *la forme du champ* a changé. La mesure du temps historique est donnée par l'espace. Mais il ne s'agit pas d'un espace quelconque : c'est la spatialité du champ, du visible et de l'invisible, du perceptible et de l'imperceptible, qui dicte les moments de l'histoire et décide du partage du temps. Les aménagements d'une spatialité partageable *sont* le temps. Ils s'appellent alors *des époques* » (SARDINHA, 2011a, p. 126, *itálicos do autor*).

perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz o encanto dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser. A problemática da loucura – a de Montaigne – se vê, com isso, modificada. De um modo quase imperceptível, sem dúvida,, mas decisivo. Ei-la agora colocada numa região de exclusão, da qual não se libertará a não ser parcialmente, na *Fenomenologia do Espírito*. [...] 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 razão⁵⁹⁸ (FOUCAULT, 2010a, p. 47, *itálicos do autor*).

Um processo semelhante de transformação por meio da mudança do campo de visibilidade pode ser encontrado, também, em *Naissance de la clinique* [*O nascimento da clínica*], de 1963. No começo do século XIX, o objeto médico, até então tomado a partir de uma superfície de classificação, começa a ser cotejado e referido a partir do corpo tomado como um espaço tridimensional. Mais do que reconhecer a manifestação de uma doença somente a partir da correlação de manifestações sintomáticas superficiais, a positividade do saber patológico se dará na medida em que o olhar, a visibilidade, poderá penetrar a profundidade dos corpos e, com isso, poder derramar sua luz, agora, sobre a superfícies dos órgãos, até então relegados à escuridão que, por sua vez, como espaço correlativo à própria morte, apresentava-se como um limite ao próprio saber médico. Tal transformação, Foucault atribui ao trabalho de Bichat:

A morte permanecia, às costas do médico, como a grande ameaça sombria em que se aboliavam seu saber e sua habilidade; era o risco, não somente da vida e da doença, mas do saber que as interrogava. Com Bichat, o olhar médico gira sobre si mesmo e pede à morte contas da vida e da doença; à sua imobilidade definitiva pede contas de seus tempos e movimentos. Não era preciso que a medicina contornasse seu antigo cuidado, para ler, naquilo que testemunhava seu fracasso, o que devia fundar sua verdade? Mas Bichat fez mais do que libertar a medicina do medo da morte, ele integrou a morte em um conjunto técnico e conceitual em que ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência. De tal modo que o grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência

⁵⁹⁸ « Or, cette certitude, Descartes, maintenant, l'a acquise, et la tient solidement : la folie ne peut plus le concerner. Ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant ; comme expérience de pensée, la folie s'implique elle-même, et partant s'exclut du projet. Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la Raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi où elle ne peut rencontrer d'autres pièges que l'erreur, d'autres dangers que l'illusion. Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être. Le problème de la folie – celle de Montaigne – est modifiée par là même. D'une manière presque imperceptible sans doute, mais décisive. La voilà placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la *Phénoménologie de l'esprit*. [...] Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVIIe siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même » (FOUCAULT, 2015a, p. 58-59, *itálicos do autor*).

clínica tornou-se o olhar anátomo-clínico. A *Médecine clinique* de Pinel data de 1802; *Les Révolutions de la Médecine* aparecem em 1804 ; as regras da análise parecem triunfar na pura decifração dos conjuntos sintomáticos. Mas, um ano antes, já as relegava à História: “Durante 20 anos, dia e noite, se tomarão notas, ao leito dos doentes, sobre as afecções do coração, dos pulmões e da víscera gástrica e o resultado será apenas a confusão nos sintomas, que, a nada se vinculando, oferecerão uma série de fenômenos incoerentes. Abram alguns cadáveres: logo verão desaparecer a obscuridade que apenas a observação não pudera dissipar”. A noite viva se dissipa na claridade da morte⁵⁹⁹ (FOUCAULT, 2018, p. 162, *itálicos do autor*).

É preciso destacar, ainda, esse mesmo jogo entre o visível e o não-visível, como índices de constatação de uma transformação histórica, junto à composição de *Surveiller et punir* [*Vigiar e punir*], de 1975. Quanto a isso, é possível ressaltar justamente a ascensão do dispositivo disciplinar junto à sociedade moderna como aquele que, ao contrário da ocultação dos corpos na penumbra da masmorra, processo de punição típico de um poder soberano, expõe os corpos ao máximo de vigilância e visibilidade, seja no espaço punitivo das prisões ou, então, em diversas outras instituições que se organizam sob esses mesmos pressupostos. Tal processo se efetiva, ainda, por meio do estabelecimento do *exame*, encruzilhada que conecta a formação de um saber ao exercício de um poder:

O exame inverte a economia da visibilidade no exercício do poder: tradicionalmente, o poder é o que se vê, se mostra, se manifesta e, de maneira paradoxal, encontra o princípio de sua força no movimento com o qual se exhibe. Aqueles sobre o qual ele é exercido podem ficar esquecidos; só recebem luz da parte do poder que lhes é concedida, ou do reflexo que mostram um instante. O poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória. Na disciplina, são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles. É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. E o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. No espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu

⁵⁹⁹ « La mort restait, dans le dos du médecin, la grande menace sombre où s’abolissaient son savoir et son habileté ; elle était le risque non seulement de la vie et de la maladie mais du savoir qui les interrogeait. Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leur temps et de leurs mouvements. Ne fallait-il pas que la médecine contourne son plus vieux souci pour lire, dans ce que témoignait de son échec, ce qui devait fonder sa vérité ? Mais Bichat a fait plus que de libérer la médecine de la peur de la mort. Il a intégré cette mort à un ensemble technique et conceptuel où elle prend ses caractères spécifiques été sa valeur fondamentale d’expérience. Si bien que la grande coupure dans l’histoire de la médecine occidentale date précisément du moment où l’expérience clinique est devenue le regard anatomo-clinique. La *Médecine clinique* de Pinel date de 1802; *Les Révolutions de la médecine* paraissent en 1804 ; les règles de l’analyse semblent triompher dans le pur déchiffrement des ensembles symptomatiques. Mais une année auparavant Bichat les avait déjà relégués dans l’histoire : ‘Vous auriez pendant vingt ans pris du matin au soir des notes au lit des malades sur les affections du cœur, des poumons, du viscère gastrique, que tout ne sera pour vous que confusion dans les symptômes qui, ne se ralliant à rien, vous offriront une suite de phénomènes incohérents. Ouvrez quelques cadavres: vous verrez aussitôt disparaître l’obscurité que la seule observation n’avait pu dissiper’. La nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort » (FOUCAULT, 2015a, p. 836-837, *itálicos do autor*).

poderio organizando objetos. O exame vale como cerimônia dessa objetivação⁶⁰⁰ (FOUCAULT, 1991, p. 166, *itálicos do autor*).

Entretanto, em *Surveiller et punir* [*Vigiar e punir*], uma possível correlação entre os pares inclusão/exclusão e visível/não-visível adquire uma complexidade que faz com que a espacialidade horizontal adquira algumas nuances importantes⁶⁰¹. Diferentemente de *Sitoire de la folie* [*História da loucura*], onde a bipartição do espaço social faz com que a exclusão dos loucos esteja alinhada com um processo que os aparta do alcance de um plano visível, a bipartição atinente à sociedade disciplinar tem na visibilidade plena o cerne do funcionamento de sua tecnologia. Tratar-se-ia, ainda, de uma *inclusão excludente*, assim como ocorrido em relação ao corpo do louco, mas que, agora, vale-se de outros artifícios para o estabelecimento dessa exclusão que ocorre no seio do espaço social. Isso porque, na medida em que os corpos são submetidos constante e intensamente à luz eles serão concomitantemente alçados à positividade de um Saber que, por intermédio de um minucioso exame, irá classificá-los e, por meio de diversas categorias, hierarquizá-los, e, a partir daí, distribuí-los junto à composição do tecido social. Se os sistemas jurídicos cotejam os sujeitos em função de normas universais, as disciplinas os esquadriham, isto é, os “caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam”⁶⁰² (FOUCAULT, 1991, p. 195). Seguindo ainda as trilhas de Sardinha (2011a):

⁶⁰⁰ « *L'examen intervertit l'économie de la visibilité dans l'exercice du pouvoir. Traditionnellement le pouvoir, c'est ce qui se voit, ce qui se montre, ce qui se manifeste, et de façon paradoxale, trouve le principe de sa force dans le mouvement par lequel il la déploie. Ceux sur qui il s'exerce peuvent rester dans l'ombre ; ils ne reçoivent de lumière que de cette part de pouvoir qui leur est concédée, ou du reflet qu'ils en portent in instant. Le pouvoir disciplinaire, lui, s'exerce en se rendant invisible ; en revanche il impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire. Dans la discipline, ce sont les sujets qui ont à être vus. Leur éclairage assure l'emprise du pouvoir qui s'exerce sur eux. C'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire. Et l'examen, c'est la technique par laquelle le pouvoir au lieu d'émettre les signes de sa puissance, au lieu d'imposer sa marque à ses sujets, capte ceux-ci dans un mécanisme d'objectivation. Dans l'espace qu'il domine, le pouvoir disciplinaire manifeste, pour l'essentiel, sa puissance en aménageant des objets. L'examen vaut comme la cérémonie de cette objectivation » (FOUCAULT, 2015b, p. 466, *itálicos do autor*).*

⁶⁰¹ É a oportunidade para ressaltar, mais uma vez, e, agora, com auxílio das palavras de Roberto Machado (1982) – que, apesar de serem destinadas especificamente ao estudo da arqueologia de Foucault, podem perfeitamente se estender a todos seus trabalhos: “Não se encontra em Michel Foucault uma unidade metodológica [...]: qualquer livro seu é, do ponto de vista metodológico, sempre diferente do anterior, o que nos leva a falar de uma trajetória da arqueologia. Não nos interessa, no entanto, dizer qual desses livros [ou escritos] foi mais correto ou produtivo; são estudados como etapas cujas transformações se explicam em parte pelos próprios objetos das investigações [e das estratégias envolvidas em suas produções]” (p. 13-14).

⁶⁰² « De plus, alors que les systèmes juridiques qualifient les sujets de droit, selon des normes universelles, les disciplines caractérisent, classifient, spécialisent, elles distribuent le long d'une échelle, répartissent autour d'une norme, hiérarchisent les individus les uns par rapport aux autres, et à la limite disqualifient et invalident » (FOUCAULT, 2015b, p. 506).

Aceitemos, no entanto, que as disciplinas integrem os indivíduos para melhor excluir alguns deles [...]. Esta nova exclusão pertence ao interior e não ao exterior da sociedade, ela é, portanto, interna: “estamos sempre dentro [e] a margem é um mito”, afirma Foucault. As disciplinas podem ser encontradas, então, em um tipo de formação de poder-saber “que ainda inclui suas próprias margens (e, portanto, seus próprios marginais), e que em última instância não conhece nenhuma exclusão a não ser de dentro”, como sugere Étienne Balibar?⁶⁰³ (p. 159, *itálicos do autor*).

Ademais, os diferentes espaços de exclusão disciplinar se interseccionam, de modo que, tomada em sua horizontalidade, toda a sociedade, esquadrinhada e iluminada, estabeleça todas as segmentações em seu interior que poderão, ou não, ser ocupadas por tais ou quais indivíduos. Com efeito, todos aqueles que não são considerados aptos a ocuparem determinados espaços, isto é, aqueles que são excluídos, não o são devido a alguma suposta essência que habita seu corpo de antemão; *aquilo que eles são, ou podem ser*, antes, é justamente o fruto do processo de visibilidade e esquadrinhamento que os escande e os cerceia. Tal processo, responsável por objetivar os corpos e os indivíduos, fazendo deles, pois, objetos de um Saber-Poder, correlativamente, é responsável por subjetivá-los: na medida em que a disciplina que os produz é, também, internalizada, tornando a vigilância coextensiva às relações de si consigo, o sujeito é produzido, pois, junto às malhas do Saber-Poder⁶⁰⁴. Em outras palavras, a luz que se distribui no espaço horizontal da sociedade, e que define as distribuições, hierarquias e exclusões, isto é, a luz que racionaliza e estabelece uma ordem, é aquela que também distribui os papéis que definem os sujeitos: o que cada um *deve ser* e *onde deve estar* (SARDINHA, 2011a) – os sujeitos, em suma, não são anteriores à disciplina, são antes, produzidos por ela. Nesse sentido, na medida em que tais papéis não são estanques e que os lugares são aptos a serem ocupados por sujeitos diversos e em constante circulação, o espaço horizontal pode ser compreendido

⁶⁰³ « Acceptons néanmoins que les disciplines intègrent les individus pour mieux en exclure certains [...]. Cette nouvelle exclusion appartient au dedans et non au dehors de la société, elle est donc intérieure : « on est toujours à l'intérieur [et] la marge est un mythe », affirme Foucault. Les disciplines relèvent-elles alors d'un type de formation de pouvoir-savoir « qui inclut toujours encore ses propres 'marges' (et don ses propres 'marginaux'), et qui finalement ne connaît d'exclusion qu'intérieure » comme le suggère Étienne Balibar ? » (SARDINHA, 2011a, p.159, *itálicos do autor*). O trabalho de Balibar mencionado no excerto de Sardinha se intitula *Les frontières de la démocratie*.

⁶⁰⁴ “Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo” (FOUCAULT, 1991, p. 31-32). – « Mais il ne faut pas s’y tromper : on n’a pas substitué à l’âme, illusion des théologiens, un homme réel, objet de savoir, de réflexion philosophique ou d’intervention technique. L’homme dont on nous parle et qu’on invite à libérer est déjà en lui-même l’effet d’un assujettissement bien plus profond que lui. Une ‘âme’ l’habite et le porte à l’existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L’âme effet et instrument d’une anatomie politique; l’âme, prison du corps » (FOUCAULT, 2015b, p. 291).

também como um campo de imanência onde se estabelecem, entre forças, constantes conflagrações que, por sua vez, permitirão – ou não – certa margem para resistências possíveis, ainda que internas a esse mesmo espaço.

Diante dessas considerações, gostaria de demarcar alguns pontos importantes. No que tange aos estudos da década de 1960, vemos que, mais do que algo de que temos a posse, a linguagem possui uma autonomia que nos antecede, senão mesmo nos atravessa. Desse modo, a linguagem, em seu ser, somente pode ser compreendida enquanto *distância*, mas, principalmente, *exterioridade*. E na rede formada por essa espessura que nos é exterior nos instalamos, repetindo-a, colocando-a para circular, de modo que, assim, possamos forjar um mundo coletivo, com conceitos e categorias responsáveis por subsumir a multiplicidade dos seres e as coisas tornando-as, assim, possíveis de serem compartilhadas, possíveis de serem postas em circulação por meio da comunicação. Em contrapartida, uma vez instalados nesse mundo inventado, uma vez que compartilhamos dessa habitação que nos é comum, inverte-se a perspectiva, e, para pensá-lo, mais do que uma *exterioridade*, o que temos é somente um *interior* que nos forma e em relação ao qual podemos resistir e transformar, mas não o ultrapassar de maneira definitiva – ao preço, é claro, de conseguirmos imaginar a vida para além dessa nossa habitação, isto é, do espaço sociocultural que criamos com todas suas vicissitudes, dores e delícias. Talvez, o binômio *exterior-interior* carregue um dualismo metafísico que, nesse caso, mais confunda do que explique a dinâmica de um pensamento histórico e imanente. De todo modo, mesmo que provisoriamente, entendo ser possível dispor os termos da seguinte maneira: ao nos voltarmos à linguagem em seu ser bruto, que dispõe e permite determinada ordem do Saber, mas também na espessura das práticas (discursivas e não-discursivas) que engendram certos dispositivos responsáveis por dispor tecnologias políticas que regem determinadas relações de Saber-Poder, estamos diante das maneiras pelas quais a espacialidade nos afeta, formando-nos a partir do exterior⁶⁰⁵ enquanto sujeitos que se

⁶⁰⁵ Quanto a isso, os comentários de Deleuze (2005) são oportunos, na medida em que se concatenam com diversos aspectos já discutidos até aqui: “Segundo Kant, o tempo era forma pela qual o espírito se afetava a si mesmo, assim como o espaço era a forma pela qual o espírito era afetado por outra coisa: o tempo era então ‘auto-afecção’, constituindo a estrutura essencial da subjetividade. Mas o tempo como sujeito, ou melhor, subjetivação, chama-se memória. Não esta curta memória que vem depois, e se opõe ao esquecimento, mas a ‘absoluta memória’ que duplica o presente, que reduplica o lado de fora e que não se distingue do esquecimento, pois ela é ela própria e é sempre esquecida para se refazer: sua dobra (*pli*), com efeito, confunde-se com o desdobramento (*repli*), porque este permanece presente naquela como aquilo que é dobrado. Só o esquecimento (desdobramento, *dépli*) encontra aquilo que está dobrado na memória (na própria dobra). Há uma redescoberta final de Heidegger por Foucault. O que se opõe à memória não é o esquecimento, mas o esquecimento do esquecimento, que nos dissolve do lado de fora e que constitui a morte. Ao contrário, enquanto o lado de fora está dobrado, um lado de dentro lhe é coextensivo, assim como a memória é coextensiva ao esquecimento. É esta coextensividade que é a vida, longo período. O tempo se torna sujeito, por ser a dobra do lado de fora e, nessa condição, faz com que todo o presente

especializam enquanto *dobras* – da linguagem, ou ainda, das articulações entre práticas discursivas e não-discursivas. *Só há exterior*, portanto. Contudo, na medida em que nos debruçamos ao diagnóstico dessa exterioridade, compreendendo-a justamente como a formação do espaço em que habitamos e do qual não podemos escapar – ainda que seja possível transformá-lo topologicamente a partir de sua própria constituição – estaríamos, então, diante da *interioridade do exterior*. Nesse caso, *só há interior*.

Eis uma tentativa para, de um lado, compreender a afirmação de Foucault de que sempre estamos no interior e que, por isso, o *fora* remeteria a um sonho que incessantemente o reorientamos, sem que, por outro lado, tomemos como contradições ou incoerências as diversas remissões ao *fora* e à *exterioridade* feitas ao longo de sua trajetória⁶⁰⁶.

Essa mesma dualidade observada e sistematizada por Sardinha (2011a) entre duas abordagens distintas acerca da espacialidade no pensamento de Foucault é aferida também por West-Pavlov (2009), porém sob outros termos. Nesse caso, a divisão se estabelece entre o *discurso espacial (spatial discourse)* e *espaços discursivos (discursive spaces)*. O primeiro, voltado à toda uma utilização de metáforas espaciais capazes de darem conta de uma perspectiva onde a linguagem, como já visto aqui, se desassocie de seu suposto vínculo com o tempo para afirmá-la a partir de um elo com o espaço, tem por objetivo o estabelecimento de uma crítica à linearização do tempo em que, devido à ideia de uma determinação para o fluxo do devir, aponta para um caminho progressivo que, por sua vez, torna inteligível a relação entre passado, presente e futuro somente a partir de uma concatenação entre essas dimensões que as dispõe, ainda, de maneira contínua e, sobretudo, em função de uma necessidade e universalidade. Estas remetem essa ordem da linguagem a um sujeito que, de antemão, a organizaria e a dotaria de sentido; um sujeito cuja manifestação da ordem, nesse caso, por meio de uma linguagem entendida enquanto transparente e neutra, revelaria, paulatinamente, os desígnios de sua transformação evolutiva. Diante de tais pretensões, o discurso espacial,

passa ao esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar” (p. 115).

⁶⁰⁶ “É a ilusão de acreditar que a loucura – a delinquência, ou o crime – nos fala a partir de uma exterioridade absoluta. Nada é mais interior à nossa sociedade, nada é mais interior aos seus efeitos de seu poder do que a infelicidade de um louco ou a violência de um criminoso. Em outras palavras, estamos sempre no interior. A margem é um mito. A fala do exterior é um sonho que não se cessa de reconduzir. Situam os ‘loucos’ no exterior da criatividade ou da monstruosidade. E, no entanto, eles se formam e funcionam nos dispositivos de poder” (FOUCAULT, 2011b, p. 296). – « C’est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d’une extériorité absolue. Rien n’est plus intérieur à notre société, rien n’est pas plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d’un fou ou la violence d’un criminel. Autrement dit, on est toujours à l’intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu’on ne cesse de reconduire. On place les ‘fous’ dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et, pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment en fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir » (FOUCAULT, 2001b p. 77). Excerto oriundo da entrevista *L’extension sociale de la norme* [A extensão social da norma], de 1976.

liberado por meio da experiência literária, seria aquele que, mais do que submeter a linguagem ao sujeito, como um mero recurso para que este pudesse ter acesso às coisas, retomaria tal relação nos termos de uma distância e, por isso, de uma *de-linearização*.

Nesta perspectiva, a linguagem não tem mais a forma de uma direta transmissão, do passado para o presente. Ela abandona seu vetor ininterrupto de re-apresentação de um significado anterior. Ao invés disso, a linguagem se torna algo espalhado pela distância, rarefeita, quebrada, espaçada. Seus próprios elementos constituintes comunicam-se e ressoam uns com os outros antes de se tornarem comunicação com um receptor⁶⁰⁷ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 117, tradução nossa).

Junto ao diagnóstico dessa distância atinente à linguagem, portanto, temos também a abertura de uma possibilidade de cotejá-la a partir do jogo que ela estabelece em relação a si própria. E, uma vez definido os remansos, ou coagulações, onde a linguagem estabelece sua própria espessura, onde ela forma, pois, uma rede invisível que se coaduna às coordenadas das maneiras pelas quais nos conectamos – isto é, que aponta à maneira única e singular como, no presente, habitamos em nosso mundo sociocultural – o que temos, então, é o estabelecimento daquilo que Foucault, desde o primeiro prefácio escrito para sua tese *Histoire de la folie à l'âge classique* [*História da loucura na idade clássica*], chama de uma *História dos limites*⁶⁰⁸; mais do que por

⁶⁰⁷ “In this view of things, language no longer has the shape of a direct transmission, from the past to the present. It relinquishes its uninterrupted vector of re-presentation of a prior meaning. Rather, language becomes something spread across distance, rarified, broken up, spaced-out. Its own constituent elements communicate and resonate with each other before they ever become communication with a recipient” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 117).

⁶⁰⁸ No aludido prefácio, redigido à primeira edição da tese de Foucault, intitulada *Folie e déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, de 1961, lemos as seguintes considerações: “Poder-se-ia fazer uma história dos limites – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limite é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história” (FOUCAULT, 1999, p. 142, *itálicos do autor*). – « On pourrait faire une histoire des limites – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu’accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l’Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s’isole la désigne tout autant que ses valeurs. Car ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l’histoire ; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ces choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité ; là se trouve l’épaisseur originaire où elle se forme. Interroger une culture sur ses expériences-limites, c’est la questionner, aux confins de l’histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire » (FOUCAULT, 2001a, p. 189, *itálicos do autor*). Como se sabe, tal prefácio será retirado da reedição do livro, publicada em 1972. Isso, talvez, como visto, devido a uma ênfase demasiada forte em uma “espessura originária”. Mas considero importante não perder de vista, contudo, que em sua *tese complementar*, texto gêmeo sustentado justamente com *Folie e déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, em 1961, Foucault alude a um originário que seria, sobretudo, fundamentalmente temporal. Assim, ao situar o lugar da Antropologia de Kant em relação à filosofia crítica, encontramos a seguinte consideração: “Mas aquilo que a *Crítica* enuncia como determinação na relação entre passividade e espontaneidade a *Antropologia* descreve ao longo de uma dispersão temporal que jamais se acaba e jamais começou; aquilo com que a antropologia tem que se ocupar está sempre já aí e jamais inteiramente dado; o que para ela é primeira está consagrado a um tempo que de todas as formas o envolve, de longe e de alto. Não porque o problema da origem lhe seja estranho: ao contrário,

meio de uma universalidade e de uma necessidade, a inteligibilidade das instâncias temporais, nesse caso, torna-se possível por meio do reconhecimento das diferenças de configuração que lhes são intrínsecas e, por conseguinte, pelo contraste possível de ser estabelecido entre elas. Com isso,

um elemento ganha sua identidade a partir de seu lugar em um sistema, e esse lugar é constituído negativamente, por meio de seu contraste com aqueles *slots* vizinhos. O limite, a borda, é, portanto, o que define a identidade não menos que algum núcleo ou essência putativa⁶⁰⁹ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 123, tradução nossa).

A opção pelo discurso espacial implica, pois, em uma maneira distinta de orientar o olhar e o pensamento; uma outra maneira de estabelecer o processo de percepção, de cognição e de leitura. Nesse caso, longe de uma abordagem que favoreça *uma* consciência que unifica tanto a linguagem quanto o devir – este sob determinada ordem totalizante do tempo – e atento aos limites que estabelecem a singularidade da rede que a linguagem, em seu movimento próprio, pode formar em qual ou tal momento, mas que, também, não deixa de se (des)fazer-se de maneira dinâmica, o que se abre, então, é uma outra postura em relação àquilo que West-Pavlov (2009) entende como o vetor do processo de interpretação. A diacronia, como modo de estabelecimento de uma sucessão e, com ela, de um aporte para a continuidade, é substituída por um viés que, a princípio, priorizaria uma análise voltada para a grade, ou fundo, de inteligibilidade responsável por tornar um conceito – ou prática – possível no recorte de determinada época.

Abordagem sincrônica, desde que se compreenda que, mais do que somente voltar-se para os elementos funcionais que se coadunam entre si, trata-se, também, de cotejar aquilo que escapa, isto é, a diferença que não se conforma a tal estrutura e que, por isso, cumpre a função de um *impensado*⁶¹⁰. Embora, para lidar com a noção de *fundo*, West-Pavlov (2009) insista na

ela lhe restitui seu verdadeiro sentido, que não consiste em trazer à luz e isolar, no instante, o inicial, mas em recuperar uma trama temporal que não é menos radical pelo fato de já ter começado. O originário não é o *realmente* primitivo, é o *verdadeiramente* temporal” (FOUCAULT, 2011a, p. 82).

⁶⁰⁹ “[...] an element gains its identity from its place in a system, and that place is constructed negatively, via its contrast with those neighboring slots. The limit, the border, is thus what defines identity no less than some putative core or essence” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 123).

⁶¹⁰ “Se a reconstrução diacrônica de longos padrões de continuidade, de legado intelectual ou influência criativa fosse viciada pela noção de ruptura, inaugural ou não, como resultado o vetor sincrônico assumia uma nova importância. As análises de Foucault questionaram, assim, sobre as condições sincrônicas de possibilidade de saber a qualquer momento no tempo. Ele perguntou como uma determinada noção ou conceito se tornou possível não com base em precursores ou influências, mas com base em uma estrutura ou grade que tornava um conceito concebível ou uma noção concebível em uma certa época. Além daquela base [ou subsolo] de condições de possibilidade, estava o *impensável*, tudo o que estava fora do sistema sincrônico. Este conceito talvez é o mais difícil de entender de todos os conceitos do conjunto de ferramentas intelectuais de Foucault. Isso porque, demanda que tentemos pensar além das atividades cotidianas, em processos que as tornam atividades cotidianas. Como

utilização do termo *condições de possibilidade*, – isto é, um termo de conotação transcendental já que ele não somente abarca experiências efetuadas mas também as possíveis –, ao passo que, até aqui, optei pelo termo *condições de existência* – não somente por se tratar de um termo mais afinado com o léxico mobilizado por Foucault como também pelo fato de que, mais alinhado a um pensamento imanente das relações históricas, tal noção remeta, antes, para aquilo que se apresenta no presente de maneira *efetiva* –, penso que é possível compreender que sua análise do *fundo* não difere de alguns dos componentes que lhe foram atribuídos aqui anteriormente. Mais do que localizado alhures, e que, por isso, seria uma determinação absoluta, isto é, uma estrutura anterior a tudo aquilo que a ela está subordinado, o próprio *fundo* é histórico e transformável: ele surge a partir de *uma mudança de perspectiva* em relação à abordagem da superfície – no corte, ou ainda, no limite que nela é instaurado – e, principalmente, tem como seu fundamento nada além ou aquém do que as próprias linhas de forças e as conexões que se estabelecem na própria efetuação dos aspectos constitutivos desse campo de imanência⁶¹¹. Nas palavras de West-Pavlov (2009):

geralmente consideramos tais condições de possibilidade como garantidas, permanecemos cegos para seu significado” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 125, *itálicos do autor*, tradução nossa). – “If the diachronic reconstruction of long patterns of continuity, of intellectual legacy or creative influence was vitiated by the notion of the break, inaugural or otherwise, as a result the synchronic vector of analysis took on a new importance. Foucault’s analyses thus enquired about the synchronic conditions of possibility of knowledge at any given moment in time. He asked how a given notion or concept became possible not on the basis of precursors and influences, but on the basis of a framework or grid which made a concept conceivable or a notion thinkable at all in any certain epoch. Beyond that “basement” of conditions of possibility, lay the *unthinkable*, everything which was outside of the synchronic system. This concept is perhaps the most difficult to grasp of all the concepts in Foucault’s intellectual toolkit. This is so because it demands that we try to think beyond everyday activities to processes which make those everyday activities. Because we generally take such conditions of possibility for granted, we remain blind to their significance” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 125).

⁶¹¹ Tal como Foucault irá explicitar em *A arqueologia do saber* (2013a), de 1969: “A análise do pensamento é sempre *alegórica* em relação ao discurso que utiliza. Sua questão, infalivelmente, é: o que se diz no que estava dito? A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as **condições de sua existência**, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob que o que está manifesto, a conversa semisilenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionados a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (p. 34, *itálicos do autor*, **negritos nossos**). – « L’analyse de la pensée est toujours *allégorique* par rapport au discours qu’elle utilise. Sa question est infailliblement : qu’est-ce qui se disait donc dans ce qui était dit ? L’analyse du champ discursif est orientée tout autrement; il s’agit de saisir l’énoncée dans l’étroitesse et la singularité de son événement ; de déterminer les conditions de son existence, d’en fixer au plus juste les limites, d’établir ses corrélations aux autres énoncés qui peuvent lui être liés, de montrer quelles autres formes d’énonciation il exclut. On ne cherche point, au-dessous de ce qui est manifeste, le bavardage à demi silencieux d’un autre discours ; on doit montrer pourquoi il ne pouvait être autre qu’il n’était, en quoi il est exclusif de tout autre, comment il prend, au milieu des autres et par rapport à eux, une place que nul autre ne pourrait occuper. La question propre à une telle analyse, on pourrait la formuler ainsi : quelle est donc cette singulière existence, ce qui vient au jour dans ce qui se dit, - et nulle par ailleurs ? (FOUCAULT, 2015b, p. 28-29, *itálicos do autor*).

Foucault, tal como Nietzsche, favorece, entretanto, um segundo tipo de profundidade, uma profundidade de exterioridade. A profundidade que uma análise não-interpretante apreende é uma profundidade externa: “uma dimensão que poderia ser chamada de profundidade (*profondeur*), desde que não seja entendida como interioridade, mas pelo contrário, como exterioridade”. A exterioridade não se refere ao “significado” mais interno de um texto, mas sim àquele ambiente externo que torna possível seu significado. Refere-se “às profundezas” não “dentro”, mas sim “por baixo” do artefato⁶¹² (p. 133, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Uma vez distante dos desígnios de encontrar, e fazer manifestar, algo como um *sentido oculto*, essa atenção voltada à profundidade carrega em seu bojo uma função *pragmática*. Nesse sentido, ainda que de maneira singular e considerando as diversas modificações decorrentes entre ambos os projetos, é possível sublinhar, como exemplo, as *afinidades eletivas* entre *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] e a tese complementar [Gênese e estrutura da Antropologia de Kant], de 1961, que, como procurei destacar no capítulo anterior, mobiliza as premissas do trabalho crítico de Kant em função de um campo histórico-pragmático e que, por isso, permeado pelo acaso e contingência, visa produzir diagnósticos singulares e localizados: ainda que a noção de *epistémê* seja insistentemente alçada – em diversas leituras do pensamento de Foucault – ao lugar de uma análise globalizante e universal, como um conceito que fosse capaz de abarcar toda uma cultura em suas diversas manifestações ou toda a história sob um determinado recorte, é preciso não perder de vista que se trata de um livro que, como vimos, coparticipa de um debate localizado e que, ademais, antes de aspirar dar conta de tudo aquilo que diz respeito aos recortes epocais em que ele incide, não visa nada além daquilo que já está apontado no subtítulo do livro, isto é, realizar uma *arqueologia das ciências humanas*. Retomando a linha argumentativa de West-Pavlov (2009), é o caso de afirmar que, mais do que o estabelecimento de um sistema, o próprio conceito de *epistémê*, e a maneira pela qual ele se volta à profundidade de uma *disposição* epocal – ou ainda, de um *a priori histórico* – é, tão-só, *mais uma ferramenta* forjada por Foucault em sua vasta *caixa de ferramentas* (*toolkit* ou *boîte à outils*): ela cumpre uma função pragmática na medida em que se posiciona diante de uma disputa datada, localizada e, junto a ela, estabelece um diagnóstico sem que, no entanto, deixe de, à sua maneira, se imiscuir no debate – assim como, anteriormente, a noção de *rede* serviu como um *sismógrafo* para as análises literárias e aquilo que, a partir delas, foi possível averiguar

⁶¹² “Foucault, like Nietzsche favours, however, a second sort of profundity, a profundity of exteriority. The profundity which a non-interpreting analysis seizes upon is an outside profundity: “a dimension that could be called that of depth (*profondeur*), as long as this is not taken to mean interiority, but on the contrary exteriority”. Exteriority refers not to the innermost ‘meaning’ of a text, but rather to that outer environment which makes its meaning possible. It refers to “depths” not “within”, but rather “beneath” the artefact” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 133, *itálicos do autor*).

junto ao espaço, ou solo, da linguagem. Afinal, trata-se de *mais um* artefato escriturário, mais um volume que investe em meio à massa discursiva que forma um determinado momento histórico, e, por conseguinte, desloca a ordenação de como se dá seu fluxo. Em outras palavras, o discurso mobilizado por Foucault não deixa de compartilhar da mesma positividade dos discursos a que ele se debruça.

Foucault deseja substituir o conceito de desenvolvimento por uma noção “positiva” de ideias, com o pressuposto de que as ideias simplesmente *são*. [...] A questão que interessa, então, é trata-las como eventos ou coisas, e descobrir *como* elas **vieram a ser**. Isso pressupõe, entretanto, que se pode traçar os parâmetros de sua existência como um corpo de possibilitadores discursivos durante um certo período de tempo⁶¹³ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 130, *itálicos do autor*, **negritos nossos**, tradução nossa).

Se essa positividade dos discursos estabelece uma *maneira de ser* e, ademais, uma forma de permanência e repetição no interior de um recorte espacial (ou epocal) específico, então, o diagnóstico, que mobiliza discursos *outros* sobre esse espaço *mesmo*, abre a possibilidade de uma nova espacialidade e, por conseguinte, de um novo regime de temporalidade⁶¹⁴. Se os discursos *vêm a ser* em função de uma ordem histórica profunda que arranja seu *devir*, ou ainda, *seus modos de passagem e transformação*, então, o movimento mesmo de trazer à luz essa

⁶¹³ “Foucault wishes to replace [the] developmental concept with a “positive” notion of ideas, with the assumption that ideas simply *are*. [...] The interesting question then is to treat them as events or things, and to find out *how* they *came to be*. This assumes, however, that one can trace the parameters of their stable existence as a body of discursive enabling’s during a certain period of time” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 130, *itálicos do autor*).

⁶¹⁴ “A positividade de um discurso – como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica – caracteriza-lhe a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos. Essa unidade, certamente, não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados: Lineu ou Buffon, Quesnay ou Turgot, Broussais ou Bichat; ela não permite, tampouco, dizer qual das obras estava mais próxima de uma meta inicial ou última, qual delas formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência. No entanto, permite o aparecimento da medida segundo o qual Buffon e Lineu (ou Turgot e Quesnay, Broussais e Bichat) falavam da ‘mesma coisa’, colocando-se no ‘mesmo nível’ ou a ‘mesma distância’, desenvolvendo ‘o mesmo campo conceitual’, opondo-se sobre ‘o mesmo campo de batalha’; [...] Ela define um espaço limitado de comunicação: *espaço relativamente restrito*, já que está longe de ter a amplidão de uma ciência tomada em todo o seu devir histórico, desde sua mais longínqua origem até seu ponto atual de realização; mas um espaço extenso, entretanto, que o jogo das influências pôde ser exercido de um autor a outro, ou que o domínio das polêmicas explícitas” (FOUCAULT, 2013a, p. 154, *itálicos nossos*). – « La positivité d’un discours – comme celui de l’histoire naturelle, de l’économie politique, ou de la médecine clinique – en caractérise l’unité à travers le temps, et bien au-delà des œuvres individuelles, des livres et des textes. Cette unité ne permet certainement pas de décider qui disait vrai, qui raisonnait rigoureusement, qui se conformait le mieux à ses propres postulats, de Linné ou de Buffon, de Quesnay ou de Turgot, de Broussais ou de Bichat ; elle ne permet pas non plus de dire laquelle de ces œuvres était la plus proche d’une destination première, ou ultime, laquelle formulerait le plus radicalement le projet général d’une science. Mais ce qu’elle permet de faire apparaître, c’est la mesure selon laquelle Buffon et Linné (ou Turgot e Quesnay, Broussais et Bichat) parlaient de ‘la même chose’, en se plaçant au ‘même niveau’ ou à ‘la même distance’, en déployant ‘le même champ conceptuel’, en s’opposant sur ‘le même champ de bataille’ ; [...] Elle définit un espace limité de communication. Espace relativement restreint, puisqu’il est loin d’avoir l’ampleur d’une science prise dans tout son devenir historique, depuis sa plus lointaine origine jusqu’à son point actuel d’accomplissement ; mais espace plus étendu cependant que le jeu des influences qui a pu s’exercer d’un auteur à l’autre, ou que le domaine des polémiques explicites » (FOUCAULT, 2015b, p. 135).

profundidade – melhor ainda, forjar uma luz capaz de dar visibilidade a essa profundidade que se encontra *já aí* –, mais do que uma tarefa neutra contribui para o estabelecimento de fissuras e abalos nessa ordem profunda e, conseqüentemente, cria condições para sua transformação, mesmo que esta não seja direcionada de antemão. Mais do que um espaço homogêneo e linear, mais do que um *a priori* que condiciona de maneira mecânica, formal e incontornável tudo aquilo que se dá em sua superfície, essa profundidade diz respeito a uma ordem de multiplicidades heterogêneas, ou ainda, a dispersão espacial⁶¹⁵ que adquire qual ou tal forma sob a (in)cisão de um (re)corte: a modificação do recorte, portanto, pode contribuir para que essa dispersão possa ser cotejada de outra maneira, abarcando singularidades outrora relegadas a pontos invisíveis, de modo que, assim, conseqüentemente, contribua para que o espaço em questão possa ser sucedido por outra ordem possível que, contudo, não possui uma relação de causalidade com aquela que se obliterou.

Nesse sentido, é possível fazer eco às considerações de Gérard Lebrun (1992)⁶¹⁶ e Philippe Sabot (2006)⁶¹⁷ que, cada qual à sua maneira, salientam que *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] é, sobretudo, um *livro de combate*. Afinal, o diagnóstico não se locupleta somente às custas da profundidade. A esta última, entendida como um olhar voltado às condições de existência, soma-se, então, o trabalho sobre a possível amplitude que determinada disposição do Saber pode recobrir, isto é, a quais diferentes zonas seus isomorfismos podem

⁶¹⁵ “[...] esta profundidade é a dimensão de uma dispersão espacial, na qual afirmações díspares em uma rede são possibilitadas por sua grade de habilitação invisível, mas ativa” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 133, tradução nossa). – “[...] this profundity is the dimension of a spatial dispersion, in which disparate statements on a network are made possible by their invisible but active enabling grid” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 133).

⁶¹⁶ Atento ao debate estabelecido entre Foucault e o chamado pensamento fenomenológico que lhe era contemporâneo, Lebrun (1992), em *Notes on Phenomenology in Les Mots et les Choses* afirma (no fim da década de 1980): “A maré fenomenológica está se retraindo, e *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] perdeu seu sabor polêmico a ponto de o leitor de hoje pode facilmente esquecer – ou não perceber, dependendo de sua idade – que o livro é combativo e filosófico” (p. 20, tradução nossa). – “The phenomenological tide is on the retreat, and *Les Mots et les Choses* has lost its polemical flavour to the extent that today’s reader can easily forget – or fail to realise, depending on his or her age – that the book is combative and philosophical” (LEBRUN, 1992, p. 20). Para uma análise minuciosa a respeito de tais relações, conferir, ainda, os estudos de Marcos Nalli, *Foucault: um fenomenólogo malgré-lui?* (2006a) e *Foucault e a fenomenologia* (2006b), a tese de Marcio Luiz Miotto, *O problema antropológico em Michel Foucault* (2011), e o livro de Stuart Elden (2021) *The early Foucault*.

⁶¹⁷ Reiterando as considerações de Lebrun, Philippe Sabot (2006), ressalta ainda: “[...] é importante não cair em polêmicas *a priori*, sem perder de vista que o próprio Foucault concebeu sua ‘arqueologia das ciências humanas’ como um ‘livro de combate’, engajado nos problemas gerais de seu tempo (os da linguagem, do homem, do inconsciente, da representação). É necessário, portanto, identificar suas posições e, na medida do possível, as de seus oponentes, e avaliar suas estratégias, colocando-as em seu contexto de desenvolvimento. Mas também é necessário identificar o tipo de operação filosófica que comanda este vasto sítio arqueológico” (SABOT, 2006, p. 9-10, tradução nossa). – « [...] il importe donc de ne pas verser *a priori* dans la polémique, sans perdre de vue cependant que Foucault lui-même a conçu son ‘archéologie des sciences humaines’ comme un ‘livre de combat’, engagé dans les problèmes généraux de son époque (ceux du langage, de l’homme, de l’inconscient, de la représentation). Il est par conséquent nécessaire d’identifier ses positions et, autant que possible, celles de ses adversaires, d’évaluer ses stratégies en les replaçant dans leur contexte d’élaboration. Mais il s’agit également et au préalable d’identifier le type d’opération philosophique qui commande ce vaste chantier archéologique » (p. 9-10).

alcançar com sua sistematicidade discursiva (largura), assim como a extensão que pode adquirir o seu eixo até encontrar com seus limites e, conseqüentemente, com uma ruptura em sua extensão (comprimento) e com uma nova configuração para positivities. As transformações históricas, desse modo, se dão menos pela gerência de um sujeito, nesse caso, especificamente, o homem, do que a partir das sucessões possíveis de serem registradas junto à complexidade dessa espacialidade do Saber, tomado nessas três dimensões.

Primeiro, as configurações de saber, tratadas como um sistema de discursos válidos em qualquer momento da história. Segundo, o modo de ser desses saberes que aparecem nesse espaço, ou seja, os pressupostos subjacentes que tornam esses saberes possíveis. E, em terceiro lugar, os pontos em que esses sistemas mudam radicalmente o suficiente para inaugurar o limiar para um novo espaço de saber⁶¹⁸ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 134, tradução nossa).

Enfatizar essa dimensão pragmática e combativa presente junto a um olhar direcionado à profundidade, ou à espacialidade vertical de Foucault, já implica, portanto, em um paulatino deslizar em direção à outra dimensão espacial de seu pensamento, cuja intensidade irá se efetivar, sobretudo, quando suas reflexões se organizam em torno da micropolítica das relações de poder. Há, com isso, uma modificação importante entre o uso de metáforas espaciais, que buscam organizar o pensamento a partir de um diferente diapasão, para a ênfase em espaços mais tangíveis.

Do *discurso espacial*, o olhar se desloca, então, para os *espaços discursivos*, isto é, os espaços onde determinados discursos podem ser ditos, podem circular e podem ser mobilizados enquanto unidades dotadas de certos sentidos. Quanto a isso, *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber], de 1969, mais uma vez pode ser destacado como uma importante referência. Nele, encontramos um exemplo de como a espacialidade onde se instalam os discursos é a responsável pelo regramento daquilo que pode, ou não, ser dito e alçado à percepção e ao entendimento. Para tanto, Foucault forja um exemplo similar ao encontrado na *Biblioteca de Babel* e na referência à completude e abrangência de seu espaço. De acordo com Borges,

Não posso combinar certos caracteres

dhemrlchtdjdhemrlchtdj

⁶¹⁸ “First, the configurations of knowledge, treated as a system of discourses valid at any one moment in history. Second, the mode of being of the knowledges that appear in this space, that is, the underlying assumptions which make those knowledges possible. And thirdly, the points at which those systems mutate radically enough to inaugurate the threshold to a new space of knowledge” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 134).

que a divina Biblioteca não tenha previsto e que em alguma de suas línguas secretas não contenham um terrível sentido. Ninguém pode articular uma sílaba que não esteja cheia de ternuras e de temores; que não seja em alguma dessas linguagens o nome poderoso de um deus. Falar é incorrer em tautologias. (BORGES, 1998, p. 53).

Como o espaço da *Biblioteca de Babel* é total, dele nada escapa; como tudo aquilo que já foi dito, e aquilo que ainda será dito, ela contém e retém, mesmo a junção de caracteres que, a princípio, poderiam ser compreendidos como sem referente, significado ou sentido, poderá ser compreendida uma vez que eles estarão em relação com todos os outros demais caracteres, sílabas, palavras, frases e textos que ela abriga em sua totalidade. Foucault mobiliza um exemplo semelhante, ainda que vertendo-o aos seus próprios desígnios:

[...] o teclado de uma máquina de escrever não é um enunciado; mas a mesma série de letras – A, Z, E, R, T –, enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas⁶¹⁹ (FOUCAULT, 2013a, p. 104).

Ainda que não estejam incluídos em um espaço absoluto, tal como a Biblioteca de Borges, aquilo que estabelece a legitimidade dos caracteres é sua (dis)posição junto a um espaço regrado – e, nesse caso, histórico, local, mas, também, total e completo – que, por sua vez, delimita os enunciados que poderão circular, se relacionar e, principalmente, se repetir sob um conjunto específico de coordenadas espaciais⁶²⁰. *Enunciar é incorrer em tautologias*; e esse *andar em círculos* no interior de determinados limites evidencia que, a tudo aquilo que é enunciado, corresponde, pois, um espaço que caracteriza a presença do que é dito como efeito de um conjunto de relações coercitivas. O poder entra no jogo⁶²¹.

Como destaca Deleuze (2005): “[...] já pressentimos que AZERT, no teclado, é um conjunto de focos de poder; um conjunto de relações de força entre as letras do alfabeto da língua francesa, segundo suas frequências, e os dedos da mão, segundo suas aberturas” (p. 24).

⁶¹⁹ « [...] le clavier d’une machine à écrire n’est pas un énoncé ; mais cette même série de lettres A,Z,E,R,T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l’énoncé de l’ordre alphabétique adopté par les machines françaises » (FOUCAULT, 2015b, p. 91).

⁶²⁰ “O enunciado, portanto, não existe nem do mesmo modo que a língua (apesar de ser composto de signos que só são definíveis, em sua individualidade, no interior de um sistema linguístico natural ou artificial), nem do mesmo modo que objetos quaisquer apresentados à percepção (se bem que seja sempre dotado de uma certa materialidade, e que se possa sempre situá-lo segundo coordenadas espaço-temporais)” (FOUCAULT, 2013a, p. 104). – L’énoncé n’existe donc ni sur le même mode que la langue (bien qu’il soit composé de signes qui ne sont définissables, en leur individualité, qu’à l’intérieur d’un système linguistique naturel ou artificiel), ni sur le même mode que des objets quelconques donnés à la perception (bien qu’il soit toujours doté d’une certaine matérialité et qu’on puisse toujours le situer selon des coordonnées spatio-temporelles) (FOUCAULT, 2015b, p. 91).

⁶²¹ “Power enters the game” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 145).

Em relação ao discurso espacial, e sua referência a um fundo que atuaria como condição de existência para determinados discursos, o que se tem é uma complexificação: não é o caso de compreender que a linguagem, em seu espaço próprio, perde sua autonomia, sendo, assim, submetida às relações de poder localizadas em uma suposta instância exterior a ela. Contudo, dada as condições em que o poder é abordado em Foucault – isto é, como disperso, ubíquo, multifocal e, sobretudo, relacional⁶²² – cada vez mais ele se fará presente, entremeando e se articulando às análises das formações e práticas discursivas. Aquilo que em *L'archéologie du*

⁶²² Apesar de bem conhecidas, convém ressaltar, novamente e resumidamente, as proposições que Foucault estabelece a respeito do poder em *La volonté de savoir* [*A vontade de saber*], primeiro volume de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*]: “– que o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe [...] o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis; – que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações [...], mas lhes são imanentes [...] as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor; – que o poder vem de baixo; isto é, não há no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social. [...] as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses confrontamentos; – que as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas; [...] não busquemos a equipe que preside sua racionalidade; nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos de Estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes, gerem o conjunto da rede de poderes que funciona (e a faz funcionar); a racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem – cinismo local do poder –, que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto [...] táticas loquazes, cujos “inventores” ou responsáveis quase nunca são hipócritas; – que lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. [...] Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas para o compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2020a, p. 102-103-104, *itálicos do autor*). – « – que le pouvoir n’est pas quelque chose qui s’acquiert, s’arrache ou se partage [...] le pouvoir s’exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles ; – que les relations de pouvoir ne sont pas en position d’extériorité à l’égard d’autres types de relations [...], mais qu’elles leur sont immanentes [...] ; les relations de pouvoir ne sont pas en position de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction ; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur ; – que le pouvoir vient d’en bas ; c’est-à-dire qu’il n’y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social. [...] Les grandes dominations sont les effets hégémoniques que soutient continûment l’intensité de tous ces affrontements ; – que les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives ; [...] ne cherchons pas l’état-major qui préside à sa rationalité ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l’État, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l’ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) ; la rationalité du pouvoir, c’est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s’inscrivent – cynisme local du pouvoir – qui, s’enchaînant les unes aux autres, s’appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d’ensemble [...] tactiques loquaces dont les ‘inventeurs’ ou les responsables sont souvent sans hypocrisie ; – que là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n’est jamais en position d’extériorité par rapport au pouvoir. [...] Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n’y a pas donc pas par rapport au pouvoir un lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais des résistances qui sont des cas d’espèce : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir » (FOUCAULT, 2015b, p. 684-685, *itálicos do autor*).

savoir [A arqueologia do saber] aparece como um polo reconhecido somente por sua negatividade (*não-discursivo*⁶²³) ganhará cada vez mais notoriedade, principalmente, quando o conceito de espaço será deslocado em direção a uma dimensão que abarque as articulações possíveis de serem estabelecidas entre os domínios discursivos e não-discursivos. Com isso, “seu interesse inicial na organização do saber, em grande parte articulado por meio de um extenso vocabulário de conceitos espaciais, é sucedido por uma análise da organização do saber em conjunção com o funcionamento do poder”⁶²⁴ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 147, tradução nossa).

Para dar conta de tais relações, West-Pavlov (2009) sugere que a mudança promovida por Foucault no foco de suas problematizações no final da década de 1960 seja entendida menos pela ascensão do binômio *Saber-Poder* do que pelo estabelecimento de uma tríade *Espaço-Saber-Poder*. A base para tal inferência é uma entrevista, de título homônimo, realizada em 1982, onde Foucault destaca a importância do espaço para o exercício das relações de poder⁶²⁵,

⁶²³ “A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresenta, distingui-las das que não têm, o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral. Bem diferente, ainda nisto, das descrições epistemológicas ou ‘arquitetônicas’ que analisam a estrutura interna de uma teoria, o estudo arqueológico está sempre no plural: ele se exerce em uma multiplicidade de registros; percorre interstícios e desvios; tem seu domínio em que as unidades se justapõem, se separam, fixam suas arestas, se enfrentam, desenham entre si espaços em branco” (FOUCAULT, 2013a, p. 192). E ainda: “A arqueologia faz também com que apareçam relações entre as formações discursivas e domínios não discursivos (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos). Tais aproximações não têm por finalidade revelar grandes continuidades culturais ou isolar mecanismos de causalidade. Diante de um conjunto de fatos enunciativos, a arqueologia não se questiona o que pôde motivá-lo (esta é a pesquisa dos contextos de formulação); não busca, tampouco, encontrar o que neles se exprime (tarefa de uma hermenêutica); ela tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos: procura definir as formas de articulação” (ibid., p. 198). – « L’analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives. C’est dire qu’elle doit les comparer, les opposer les unes aux autres dans la simultanéité où elles se présentent, les distinguer de celles qui n’ont pas le même calendrier, les mettre en rapport, dans ce qu’elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d’élément général. Bien différente, en cela encore, des descriptions épistémologiques ou ‘architectoniques’ qui analysent la structure interne d’une théorie, l’étude archéologique est toujours au pluriel : elle s’exerce dans une multiplicité de registres ; elle parcourt des interstices et des écarts ; elle a son domaine là où les unités se juxtaposent, se séparent, fixent leurs arêtes, se font face, et dessinent entre elles des espaces blancs » (FOUCAULT, 2015b, p. 165). « L’archéologie fait aussi apparaître des rapports entre les formations discursives et des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques). Ces rapprochements n’ont pas pour fin de mettre au jour de grandes continuités culturelles, ou d’isoler des mécanismes de causalité. Devant un ensemble de faits énonciatifs, l’archéologie ne se demande pas ce qui a pu le motiver (c’est là la recherche des contextes de formulation) ; elle ne cherche pas non plus à retrouver ce qui s’exprime en eux (tâche d’une herméneutique) ; elle essaie de déterminer comment les règles de formation dont il relève – et qui caractérisent la positivité à laquelle il appartient – peuvent être liées à des systèmes non discursifs : elle cherche à définir des formes spécifiques d’articulation » (ibid., p. 171).

⁶²⁴ “[...] his early interest in the organization of knowledge, largely articulated through an extensive vocabulary of spatial concepts, is succeeded by an analysis of the organization of knowledge in conjunction with the workings of power” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 147).

⁶²⁵ “O espaço é fundamental em toda forma de vida comunitária. O espaço é fundamental em todo exercício do poder” (FOUCAULT, 2012, p. 219). – « L’espace est fondamental dans toute forme de vie communautaire ; l’espace est fondamental dans tout exercice de pouvoir » (FOUCAULT, 2001b, p. 1101).

e, ainda, deslocando sua perspectiva espacial, outrora formulada principalmente por metáforas, em direção a um privilégio das técnicas, afirma:

É muito possível que por ter me interessado pelo problema do espaço, eu tenha usado certo número de metáforas espaciais em *As palavras e as coisas*; porém, em geral, meu objetivo não era defendê-las, mas estudá-las como objetos. O impressionante nas mutações e transformações epistemológicas que se operaram no século XVII é ver como a espacialização do saber constituiu um dos fatores da elaboração desse saber na ciência. A história natural e as classificações de Lineu foram possíveis por certo número de razões: de um lado, houve literalmente uma espacialização do objeto mesmo das análises, cuja regra foi estudar e classificar as plantas unicamente embasado no que era visível. Não se tinha nem o recurso ao microscópio. Todos os elementos tradicionais do saber, como, por exemplo, as funções medicinais das plantas, foram abandonados. O objeto foi espacializado. Em seguida, o objeto foi espacializado porquanto os princípios de classificação deviam ser encontrados na própria estrutura das plantas: o número de seus elementos, sua disposição, seu tamanho e alguns outros elementos, tais como a altura da planta. Depois, houve a espacialização mediante as ilustrações contidas nos livros, que só foi possível graças a algumas técnicas de impressão. Mais tarde ainda, a espacialização da reprodução das próprias plantas que se começou a representar nos livros. Essas são técnicas de espaço, não metáforas⁶²⁶ (FOUCAULT, 2012, p. 220-221).

Com essa ênfase nas técnicas, o espaço arquitetural, seja ele, nesse caso, as construções e as edificações, as estratégias desenvolvidas pelo urbanismo ou o arranjo territorial que visa o controle de uma população⁶²⁷, assume uma posição fundamental, como lugar de

⁶²⁶ « Il est très possible que, m'intéressant au problème de l'espace, j'aie utilisé un certain nombre de métaphores spatiales dans *Les Mots et les Choses*, mais, en général, mon but n'était pas de les défendre, mais de les étudier en tant qu'objets. Ce qui est frappant dans les mutations et les transformations épistémologiques qui se sont opérées au XVIIe siècle, c'est de voir comment la spatialisation du savoir a constitué l'un des facteurs de l'élaboration de ce savoir en science. Si l'histoire naturelle et les classifications de Linné ont été possibles, c'est pour un certain nombre de raisons : d'un côté, il y a eu littéralement une spatialisation de l'objet même des analyses, dont la règle a été d'étudier et de classer les plantes uniquement sur la base de ce qui était visible. On n'avait même pas recours au microscope. Tous les éléments traditionnels du savoir, comme, par exemple, les fonctions médicales des plantes, furent abandonnés. L'objet fut spatialisé. Par la suite, l'objet fut spatialisé dans la mesure où les principes de classification devaient être trouvés dans la structure même des plantes : le nombre de leurs éléments, leur disposition, leur taille, et certains autres éléments comme la hauteur de la plante. Puis il y a eu la spatialisation au moyen contenues dans les livres, qui ne fut possible que grâce à certaines techniques d'impression. Plus tard encore, la spatialisation de la reproduction des plantes elles-mêmes, que l'on s'est mis à représenter dans les livres. Ce sont là des techniques d'espace, et non des métaphores » (FOUCAULT, 2001b, p. 1103).

⁶²⁷ *Espace, savoir et pouvoir [Espaço, saber e poder]* : “De fato, a partir do século XIX, os grandes problemas de espaço são de natureza muito diferente. Isso não quer dizer que os problemas de ordem arquitetural sejam esquecidos. No que concerne aos primeiros problemas aos quais me referi – a doença e os problemas políticos –, a arquitetura tem um papel muito importante a desempenhar. As reflexões sobre o urbanismo e sobre a concepção dos alojamentos operários, todas essas questões fazem parte da reflexão sobre a arquitetura. [...] Com o nascimento dessas novas técnicas e desses novos processos econômicos, vemos aparecer uma concepção de espaço que não tem mais como modelo a urbanização do território, tal como cogitado pelo Estado de polícia; ela vai bem além dos limites do urbanismo e da arquitetura” (FOUCAULT, 2012, p. 211). – « De fait, à partir du XIXe siècle, les grands problèmes d'espace sont d'une nature différente. Ce qui ne veut pas dire que l'on oublie les problèmes d'ordre architectural. En ce qui concerne les premiers problèmes auxquels j'ai fait référence – la maladie et les problèmes politiques –, l'architecture a un rôle très important à jouer. Les réflexions sur l'urbanisme et sur la

institucionalização, distribuição e funcionamento de determinado tipo de Saber-Poder. Sendo assim, a tríade *Espaço-Saber-Poder* visa o estabelecimento de um conjunto de relações entre ações, técnicas, modos de pensar, de ver, de falar, de entender, formas de coerção e estratégias de produção (WEST-PAVLOV, 2009). Se entendermos cada um desses elementos como linhas de forças, é possível, novamente, trazer à liça a noção de *dispositivo* para, com ela, destacar que tais fios constituem procedimentos, processos e funções por meio de um emaranhado multilinear. Quanto a isso, Deleuze (1992), em *What is a dispositif?*, nos indica que o *dispositivo*

é composto de linhas, cada uma com uma diferente natureza. E as linhas no aparelho não esboçam ou circundam sistemas que são, cada um, homogêneo em seu próprio direito, objeto, sujeito, linguagem, e assim por diante, mas seguem direções, traçam equilíbrios que estão sempre desequilibrados, agora aproximando e depois se distanciando uns dos outros. Cada linha é quebrada e sujeita a *mudanças de direção*, bifurcando, e ramificada, sujeita a *flutuações*⁶²⁸ (p. 159, *itálicos do autor*, tradução nossa).

O dispositivo visa a interconexão entre uma multiplicidade de elementos e forças das mais variadas composições e matizes; é a nervura estabelecida por todas essas conexões possíveis e em constante transformação; é a tecitura que, em si e por si, não existe, isto é, não é anterior aos fragmentos múltiplos que ela põe em comunicação, mas adquire sua espessura e densidade própria na medida em que os costura⁶²⁹. Recuperando os termos mobilizados anteriormente, o dispositivo – assim como a disposição – é, em suma, uma *ficção*.

Todo esse complexo, por sua vez, mobiliza conteúdos empíricos, não se limitando, pois, à utilização de metáforas para o pensamento, como também se situa em lugares e espaços concretos – moldando, mas também sendo moldados por eles. Junto ao *dispositivo* elementos discursivos e não-discursivos se articulam de maneira complexa e dinâmica, invertendo constantemente suas funções e posições em relação uns aos outros. O espaço a que ele diz

conception des logements ouvriers, toutes ces questions font partie de la réflexion sur l'architecture. [...] Avec la naissance de ces Nouvelles techniques et de ces nouveaux processus économiques, on voit apparaître une conception de l'espace qui ne se modèle plus sur l'urbanisation du territoire telle que l'envisage l'État de police, mais qui va bien au-delà des limites de l'urbanisme et de l'architecture » (FOUCAULT, 2001b, p. 1093-1094).

⁶²⁸ “It is composed of lines, each having a different nature. And the lines in the apparatus do not outline or surround systems which are each homogeneous in their own right, object, subject, language, and so on, but follow directions, trace balances which are always off balance, now drawing together and then distancing themselves from one another. Each line is broken and subject to *changes in direction*, bifurcating and forked, and subject to *drifting*” (DELEUZE, 1992, p. 159, *itálicos do autor*).

⁶²⁹ “O dispositivo é, portanto, algo que não pré-existe ao seu próprio funcionamento. Não é uma coisa, mas uma dinâmica que entra em jogo através da maneira como os elementos, os processos, os eventos trabalham juntos e trabalham uns sobre os outros” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 150, *itálicos do autor*, tradução nossa). – “The *dispositif* is thus something which does not pre-exist its own functioning. It is not a thing, but a dynamic which comes into play through the manner in which the elements, as processes, as events, work together and work upon each other” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 150, *itálicos do autor*).

respeito, portanto, congrega tanto uma instância ativa, ou produtiva, quanto relações entre aquilo que nele é produzido (produtos), sem que, para tanto, seja necessário atribuir-lhe um único centro ou ponto de orientação para tudo aquilo que nele se manifesta. Seu caráter é eminentemente relacional. Sendo diretamente vinculado à geração e circulação de práticas discursivas, e, concomitantemente, permeado por diversas relações de poder, o dispositivo, ainda, envolve tanto extensões espaciais quanto permanências temporais e, ademais, é responsável por interligá-las. “O dispositivo é, portanto, um espaço dinâmico e flutuante, no qual os espaços também desempenham um papel importante”⁶³⁰ (WEST-PAVLOV, 2009, p. 150, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Na medida em que a visibilidade daquilo que, em qual ou tal momento, é alçado à posição de positividade para um Saber possível e, ainda, índice de determinação quanto a repetições, permanências e, principalmente, transformações entre diferentes regimes de Saber-Poder, então a interligação de espaço-tempo promovida no dispositivo pode ser concretamente localizada nos mais diversos isomorfismos provenientes entre determinadas disposições do Saber e construções arquitetônicas, ou melhor, espaços concretos. Desse modo, antes mesmo da noção de dispositivo ser mobilizada por Foucault, e ainda que com ressalvas em relação à maneira pela qual ela efetivamente vem à tona junto às suas reflexões⁶³¹, já é possível localizar um movimento atento a tais isomorfismos desde *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica], seu trabalho de 1961⁶³²:

Num espaço social inteiramente reestruturado, a loucura deve encontrar um lugar. Muito se sonhou, na própria época em que o internamento perdia seu sentido, com as casas de correção ideias, funcionando sem obstáculos nem inconvenientes, numa perfeição silenciosa, *Bicêtres* oníricas, onde todos os mecanismos de correção poderiam funcionar em estado puro; aí tudo seria ordem e castigo, medida exata das penas, pirâmide organizada dos trabalhos e das punições – o melhor possível de todos os mundos do mal. E sonha-se com essas fortalezas ideias que não manteriam contato com o mundo real: inteiramente fechadas sobre si mesmas, viveriam apenas dos recursos do mal, numa suficiência que evita o contágio e dissipa os terrores. Elas formariam, em seu microcosmo independente, uma imagem invertida da sociedade: vício,

⁶³⁰ “The *dispositif* is thus a dynamic and fluctuating *space* in which *spaces* also play a major role” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 150, *itálicos do autor*).

⁶³¹ Conforme levantamento realizado junto à coleção *Dits et écrits* (2001a, 2001b) a primeira menção da noção *dispositif* [dispositivo] é oriunda do ano de 1975 na entrevista /debate intitulada *Des supplices aux cellules* [Dos suplícios às celas] (FOUCAULT, 2012, p. 32). Outras menções, para além dos *ditos e escritos* de Foucault, foram registradas por Edgardo Castro (2016) em seu *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Dentre elas, é possível localizar a primeira menção a essa noção nos cursos do Collège de France reunidos sob o título *Les anormaux* [Os anormais], ministrados justamente nos anos de 1974-1975.

⁶³² Vale destacar que, talvez, seja esse um dos motivos pelos quais Foucault compreenda que as três linhas as quais ele se debruçou ao longo de sua trajetória estavam presentes, ainda que de maneira confusa desde *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica].

coação e castigo, refletindo assim a virtude, como num espelho, bem como a liberdade e as recompensas que constituem a alegria dos homens. Brissot traça, por exemplo, o plano de uma casa de correção perfeita, conforme o rigor de uma geometria que é ao mesmo tempo arquitetural e moral. Todo fragmento de espaço assume os valores simbólicos de um inferno social meticuloso. Dois dos lados de uma construção, que deve ser quadrada, serão reservados para o mal sob suas formas atenuadas: as mulheres e as crianças de um lado, os devedores de outro; a estes serão atribuídas “camas e uma alimentação passáveis”. Seus quartos serão expostos ao sol e à suavidade do clima. Do lado do frio e do vento, serão colocadas “as pessoas acusadas do crime capital”, e com estes libertinos, os agitados e todos os insensatos, “perturbadores do descanso público”. As duas primeiras classes de correccionários exercitarão alguns serviços úteis ao bem público. Às duas últimas estão reservados trabalhos indispensáveis prejudiciais à saúde, e que muitas vezes pessoas honestas são obrigadas a praticar⁶³³ (FOUCAULT, 2010a, p. 425, *itálicos nossos*).

Há de se ressaltar, entretanto, que, nesse contexto relativo às primeiras produções de Foucault, apesar de presentes em suas considerações, os isomorfismos supracitados se encontram, ainda, sob certa predominância da disposição de Saber. Em relação a esta última, os mecanismos de ocupação e distribuição dos espaços concretos ocupam, pois, uma posição de derivação, sendo pouco tratados em sua própria autonomia. É somente na medida em que a relações de poder entram em cena, com o enfoque proporcionado pela genealogia, que os isomorfismos entre o dizível e o visível começam a ser tratados por meio de uma complexidade que leva em conta a singularidade, e entrelaçamento, de cada um deles. A partir daí, o espaço concreto ascende a uma posição de suma importância, na medida em que, nele, junto às edificações arquitetônicas, mas também pela organização reticular de todo o espaço social, as estruturas de Saber e as relações de poder irão se articular. Como lemos em *Espace, savoir et pouvoir* [*Espaço, saber e poder*]:

⁶³³ « Dans un espace social entièrement restructuré, la folie doit retrouver une place. On a beaucoup rêvé, à l'époque même où l'internement perdait son sens, de maison de correction idéales, fonctionnant sans obstacles ni inconvénients, dans une perfection silencieuse, de Bicêtres oniriques où tous les mécanismes de la correction pourraient jouer à l'état pur ; là tout ne serait qu'ordre et châtement, mesure exacte des peines, pyramide organisée des travaux et des punitions – le meilleur possible de tous les mondes du mal. Et ces forteresses idéales, on rêve qu'elles soient sans contact avec le monde réel : entièrement fermées sur elles-mêmes, elles vivraient des seules ressources du mal, dans une suffisance qui prévient la contagion et dissipe les terreurs. Elles formeraient, dans leur microcosme indépendant, une image inversée de la société : vice, contrainte et châtement reflétant ainsi comme en miroir la vertu, la liberté et les récompenses qui font le bonheur des hommes. Brissot trace, par exemple, le plan d'une Maison de correction parfaite, selon la rigueur d'une géométrie qui est à la fois architecturale et morale. Tout fragment d'espace prend les valeurs symboliques d'enfer social méticuleux. Deux de côtés d'un bâtiment, qui doit être carré, seront réservés au mal sous ses formes atténuées : les femmes et les enfants d'une part, les débiteurs de l'autre ; on leur accordera 'des lits et un nourriture passables'. On exposera leur chambre au soleil et à la douceur du climat. Du côté du froid et du vent, on placera 'les gens accusés du crime capital', et avec eux les libertins, les agités et tous les insensés 'perturbateurs du repos public'. Les deux premières classes de correctionnaires feront quelques besognes au bien public. Aux deux dernières, on réservera ces travaux indispensables qui nuisent à santé, et que trop souvent les honnêtes gens sont obligés de pratiquer » (FOUCAULT, 2015a, p. 481).

é verdade que, para mim, a arquitetura, nas análises muito vagas que pude fazer dela, constitui unicamente um elemento de suporte que garante certa distribuição das pessoas no espaço, uma canalização de sua circulação, assim como a codificação das reações que entretêm entre si. A arquitetura não constitui, portanto, apenas um elemento do espaço: ela é precisamente pensada como inscrita em um campo de relações sociais, no seio do qual introduz certo número de efeitos específicos⁶³⁴ (FOUCAULT, 2012, p. 219).

Para tanto, vale destacar novamente, a própria dimensão arqueológica, verticalizada e voltada ao fundo, precisará passar por algumas importantes torções, de modo a se encontrar e se concatenar com o trabalho genealógico. Como destacado anteriormente, a complexidade de elementos que envolvem a noção de dispositivo impede que ele seja abordado nos mesmos termos que a disposição: a transformação no âmbito desta última, circunscrita ao âmbito do Saber, poderia se valer de um único *a priori histórico* como causa para um certo número de efeitos circunscritos ao seu recorte. Como o dispositivo mobiliza um conjunto de elementos que, apesar de responderem a um fundo, se entrelaçam a outros mecanismos e procedimentos, oriundos, por sua vez, de fundos ou configurações diversas e que se imiscuem e se entrelaçam em uma dinâmica flutuante, mais do que um único substrato para a delimitação de um conjunto de efeitos, são estes últimos os responsáveis para a delimitação do dispositivo. O que importa, nesse caso, é a maneira pela qual os efeitos, mesmo que oriundos de causas – ou substratos – distintas e variadas, se entrelaçam formando a complexidade de uma rede que funciona em sua própria autonomia que, contudo, não deixa de ser aberta para se transformar a partir da incorporação de novos efeitos possíveis. O fundo, em suma, radicaliza-se enquanto instância de multiplicidades, ou então, como resume Sardinha (2011a):

assim como em *As palavras e as coisas* não há confusão possível entre a disposição fundamental e os efeitos de superfície que ela determina, em *A vontade de saber*, o dispositivo e seus efeitos estão em uma relação complexa, um agindo sobre o outro. Assim, eles se tornam, ao mesmo tempo, meio e produtos de uma mesma coisa, como prova a “sexualidade”: é o conjunto de efeitos gerados por um dispositivo, mas esses efeitos se confundem com o dispositivo. Aqui, o que produz efeitos já está na superfície e é, por consequência, ele próprio um efeito. O dispositivo é a rede onde a base tecnológica se encontra e penetra seus próprios efeitos. [...] Nesse novo contexto, as condições históricas de surgimento de um poder ou de um saber concreto não se apresentam como um *a priori* (uma base autônoma que prescreve formas às determinações concretas), mas, ao contrário, a produção

⁶³⁴ « C’est vrai que, pour moi, l’architecture, dans les analyses très vagues que j’ai pu en faire, constitue uniquement un élément de soutien, qui assure une certaine distribution des gens dans l’espace, une canalisation de leur circulation, ainsi que la codification des rapports qu’ils entretiennent entre eux. L’architecture ne constitue donc pas seulement un élément de l’espace : elle est précisément pensée comme inscrite dans un champ de rapports sociaux, au sein duquel elle introduit un certain nombre d’effets spécifiques » (FOUCAULT, 2001b, p. 1102).

de efeitos vem de múltiplos pontos que já estão, eles próprios, preso em uma rede de influências recíprocas. Por sua vez, esses múltiplos pontos não são imunes a seus próprios efeitos cruzados, os quais são suscetíveis de se tornar instrumentos tanto da transformação de suas causas como do reforço da economia do conjunto⁶³⁵ (SARDINHA, 2011a, p. 55-56-57, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Se outrora, por meio da noção de disposição, Foucault promove um deslocamento de referencialidade em relação ao sujeito e à evolução de sua consciência na forma de uma continuidade e de linearização para afirmar, antes, uma centralidade em torno do ser da linguagem em suas diversas formas de manifestação espacial, agora, temos uma nova forma de descentramento, onde, mesmo a linguagem, enquanto materialidade daquilo que é efetivamente enunciado, é pulverizada e espalhada em meio a todo um conjunto de relações imbricadas à linhas de visibilidade, mas também a diversos outros procedimentos, tecnologias e estratégias das relações de poder que constituem a nervura do dispositivo como um conjunto de efeitos-instrumentos.

A entrada em cena de um espaço físico, concreto, funciona como aporte para o estabelecimento das relações de Saber-Poder. Nesse sentido, os grandes exemplos mobilizados por Foucault, como o hospital e a prisão, atuam como a indicação da espacialização por um cunho produtivo, isto é, como instância regulativa para o estabelecimento de determinadas relações sociais, assim como para a produção de conhecimentos específicos, para a individuação dos corpos daqueles que ocupam tais lugares e, conseqüentemente, para a produção de sujeitos no interior de seus limites a partir das funções ocupadas por determinados indivíduos. Como sublinha West-Pavlov (2009) a respeito do hospital, tratado por Foucault em *Naissance de la clinique* [O nascimento da clínica]:

O hospital é um espaço de observação onde o saber da doença é produzido de formas antes desconhecidas. O hospital é um gerador de discursos, um lugar onde a “verdade” sobre a doença é gerada – e não revelada, ou encontrada, como o senso comum sugeriria. A relação entre a instituição, o espaço arquitetônico, os discursos que circulam em torno daquela instituição e do

⁶³⁵ « Autant dans *Les mots et les choses* il n’y a pas de confusion possible entre la disposition fondamentale et les effets de surface qu’elle détermine, autant dans *La volonté de savoir* le dispositif et ses effets se trouvent dans un rapport complexe, les uns agissant sur les autres. Aussi deviennent-ils en même temps des moyens et des produits de la même chose, comme le prouve la « sexualité » : elle est l’ensemble des effets générés par un dispositif, mais ces effets se confondent avec le dispositif. Ici, ce qui produit des effets se trouve déjà à la surface et est par conséquent lui-même en effet. Le dispositif est le réseau où le fond technologique rencontre et pénètre ses propres effets. [...] Dans ce nouveau contexte, les conditions historiques d’apparition d’un pouvoir ou d’un savoir concret ne se présentent plus comme un *a priori* (une base autonome qui prescrit des formes aux déterminations concrètes), mais au contraire la production d’effets vient de points multiples eux-mêmes pris déjà dans un réseau de influences réciproques. A leur tour, ces points multiples ne restent pas à l’abri de leurs propres effets croisés, lesquels sont susceptibles de devenir l’instrument aussi bien de la transformation de leurs causes que du renforcement de l’économie de l’ensemble » (SARDINHA 2011a, p. 55-56-57, *itálicos do autor*).

saber ali produzido e que tem efeito sobre os internados é complexa e multi-direcional⁶³⁶ (p. 155, tradução nossa).

O exemplo é simétrico em relação ao espaço atinente à prisão, objeto de *Surveiller et punir* [*Vigiar e Punir*]:

Não quer dizer que da prisão saíram as ciências humanas. Mas se elas puderam se formar e provocar na *epistémê* todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos, é porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder: uma certa política do corpo, uma certa maneira de tornar dócil e útil a acumulação dos homens. Esta exigia a implicação de correlações definidas de saber nas relações de poder: reclamava uma técnica para entrecruzar a sujeição e a objetivação: incluía novos procedimentos de individualização. A rede carcerária constitui uma das armaduras desse poder-saber que tornou historicamente possíveis as ciências humanas. O homem conhecível (alma, individualidade, consciência, comportamento, aqui pouco importa) é o efeito-objeto desse investimento analítico, dessa dominação-observação⁶³⁷ (FOUCAULT, 1991, p 266-267).

Na medida em que tais considerações acerca do *Espaço-Saber-Poder* se desdobram, aquilo que, inicialmente, era diagnosticado como produção disciplinar localizada junto a determinadas instituições tem, em seu deslindar, uma ampliação de seu escopo que, a partir de então, voltar-se-á para aquilo que pode ser considerado *todo o espaço da vida social*. A noção de disciplina é estendida, senão mesmo, levada aos seus limites, o que, por sua vez, leva à sua transformação. Nesse sentido, com a noção de biopoder, desenvolvida, principalmente, junto aos cursos do *Collège de France* reunidos sob o título *Il faut défendre la société* [*Em defesa da sociedade*]⁶³⁸ e ao primeiro volume de *Histoire de la sexualité I: la volonté du savoir* [*História*

⁶³⁶ “The hospital is a space of observation where knowledge of disease is produced in ways unknown before. The hospital is a discourse-generator, a place where the “truth” about disease is engendered – and not revealed, or found, as common sense would suggest. The relationship between the institution, the architectural space, the discourses which circulate around the that institution and the knowledge produced there and taking effect upon the inmates is a complex and multi-direction one” (WEST-PAVLOV, 2009, p. 155).

⁶³⁷ « Il ne s’agit pas de dire que de la prison sont sorties les sciences humaines. Mais si elles ont pu se former et produire dans l’épistémè tous les effets de bouleversement qu’on connaît, c’est qu’elles ont été portées par une modalité spécifique ée nouvelle de pouvoir : une certaine politique du corps, une certaine manière de rendre docile et utile l’accumulation des hommes. Celle-ci exigeait l’implication de relations définies de savoir dans les rapports de pouvoir ; elle appelait une technique pour entrecroiser l’assujettissement et l’objectivation ; elle comportait des procédures nouvelles d’individualisations. Le réseau carcéral constitue une des armatures de ce pouvoir-savoir qui a rendu historiquement possibles les sciences humaines. L’homme connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ici) est l’effet-objet de cet investissement analytique, de cette domination-observation » (FOUCAULT, 2015b, p. 609).

⁶³⁸ “De que se trata nessa nova tecnologia de poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora pouco: trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica” (FOUCAULT, 2005, p. 289-290).

da *Sexualidade I: A vontade de saber*]⁶³⁹, ambos de 1976, teremos, pois, a efetivação dessa mudança: uma vez estendida para outras dimensões da existência, atingindo, por isso, a dinâmica de produção da vida que se estende dos corpos dos indivíduos à gestão da população, teríamos uma gradual transformação da sociedade disciplinar para aquilo que Deleuze (2008), levando adiante as considerações de Foucault, chamaria de sociedade de controle⁶⁴⁰.

Com efeito, se o biopoder pode ser compreendido como uma forma de poder que visa governar, concomitantemente, os indivíduos e a população; uma forma de poder, por isso, individualizante e totalizante, então, ele seria o articulador de três distintas dimensões espaciais,

⁶³⁹ “[...] a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. [...] Abre-se, assim, a era de um ‘biopoder’. As duas direções em que se desenvolve ainda aparecem nitidamente separadas no século XVIII. Do lado da disciplina, as instituições como o Exército ou a escola; as reflexões sobre tática, a aprendizagem, a educação e sobre a ordem da sociedade; elas vão das análises propriamente militares do marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações da população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável: Quesnay, Moheau, Süssmilch. A filosofia dos ‘Ideólogos’ como a teoria da ideia, do signo, da gênese individual das sensações e também da composição social dos interesses, a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do corpo social, constitui, sem dúvida, o discurso abstrato em que se procurou coordenar as duas técnicas de poder para elaborar sua teoria geral. De fato, sua articulação não será feita no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo da sexualidade será um deles, e dos mais importantes” (FOUCAULT, 2020a, p. 150-151). – « [...] la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de la vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s’opère par toute une série d’interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population*. [...] S’ouvre ainsi l’ère d’un ‘bio-pouvoir’. Les deux directions dans lesquelles il se développe apparaissent encore au XVIIIe siècle nettement séparées. Du côté de la discipline, ce sont des institutions comme l’armée ou l’école ; ce sont des réflexions sur la tactique, sur l’apprentissage, sur l’éducation, sur l’ordre des sociétés ; elles vont des analyses proprement militaires du maréchal de Saxe aux rêves politiques de Guibert ou de Servan. Du côté des régulations de population, c’est la démographie, c’est l’estimation du rapport entre ressources et habitants, c’est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable : c’est Quesnay, Moheau, Süssmilch. La philosophie des ‘Idéologues’ comme théorie de l’idée, du signe, de la genèse individuelle des sensations mais aussi de la composition sociale des intérêts, l’Idéologie comme doctrine de l’apprentissage mais aussi du contrat et de la formation réglée du corps social constitue sans doute le discours abstrait dans lequel on a cherché à coordonner ces deux techniques de pouvoir pour en faire la théorie générale. En fait, leur articulation ne se fera pas au niveau d’un discours spéculatif mais dans la forme d’agencements concrets qui constitueront la grande technologie du pouvoir au XIXe siècle : le dispositif de sexualité sera l’un d’entre eux, et l’un des plus importants » (FOUCAULT, 2015b, p. 719-720, *itálicos do autor*).

⁶⁴⁰ De acordo com Deleuze (2010), em *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, “Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. Mas o que Foucault também sabia era da brevidade deste modelo: ele sucedia às *sociedades de soberania* cujo objetivos e funções eram completamente diferentes (açarbarcar, mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte mais do que gerir a vida); a transição foi feita progressivamente, e Napoleão parece ter operado a grande conversão de uma sociedade à outra. Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e se precipitavam depois da Segunda Guerra mundial: as sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser. [...] Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. ‘Controle’ é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virilio também analisa sem parar as formas ultrarrápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado” (p. 223-224, *itálicos do autor*).

que se imiscuem e retroalimentam. De acordo com as considerações tecidas por Foucault nos cursos de 1977-1978, agrupados sob o título de *Segurança, território população* (2008), tais dimensões seriam, pois, a soberania, exercida em relação aos limites de um território, a disciplina, que incide sobre os corpos dos indivíduos, e, por fim, a segurança, cujo foco é o conjunto de uma população. Senão, vejamos:

Digamos para resumir isso tudo que, enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial a distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço próprio da segurança remete, portanto, a um série de acontecimentos possíveis, remete ao temporal e ao aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado. O espaço em que se desenrolam as séries de elementos aleatórios é, creio, mais ou menos o que chamamos de meio. [...] O que é o meio? É o que é necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre outro. É, portanto, o suporte e o elemento de circulação de uma ação. [...] o meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas, etc. O meio é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem. É um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro. [...] E, enfim, o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania –, em vez de atingi-los como uma *multiplicidade* de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir precisamente uma população. Ou seja, uma *multiplicidade* de indivíduos que são e que só existem, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem. O que vai se procurar atingir por esse meio é precisamente o ponto em que uma série de acontecimentos, que esses indivíduos, populações e grupos produzem, interfere com acontecimentos de tipo quase natural que se produzem ao redor deles (FOUCAULT, 2008, p. 27-28, *itálicos nossos*).

Em suma, articulados por meio de um mutualismo cuja intersecção se dá a partir da noção de *meio*, os conjuntos destacados acima apontam, conforme sublinha West-Pavlov (2009), para uma encruzilhada formada por duas dimensões de inteligibilidade possíveis:

o espaço do *meio* foi definido, sincronicamente, pelos espaços das ruas, bairros, cidades, e diacronicamente, pelos eventos imprevisíveis que ali poderiam irromper: epidemias, motins, fomes, crimes, eventos que tinham de ser controlados em níveis individuais e coletivos⁶⁴¹ (p. 158, *itálicos nossos*, tradução nossa).

⁶⁴¹ The space of the milieu was defined, synchronically, by the spaces of streets, quarters, towns, and diachronically, by the unpredictable events which could erupt there: epidemics, riots, famines, crimes, events which had to be controlled the individual to the collective level (WEST-PAVLOV, 2009, p. 158).

No entroncamento das linhas de enunciação, de visibilidade e das linhas de força relativas às relações de poder, temos, pois, os elementos que dão forma à nervura do dispositivo; e na medida em que, pela ótica do biopoder, esse dispositivo é conduzido a uma abordagem ocupada com sua extensão em direção ao *espaço inteiro da existência*⁶⁴², temos, ademais, uma referência à espacialidade atual atinente ao nosso próprio mundo – ao mundo ao qual pertencemos e onde agimos. É por isso que, somente após delineado toda essa amplitude e extensão que diz respeito ao dispositivo é que se torna possível pensar de que maneira, a partir dele, em relação a ele e, por vezes, contra ele, é que uma subjetividade pode ser pensada como possível: mais do que exterior ao dispositivo, é como um função dele derivada que a subjetividade pode ser abordada, isto é, como uma *dobra histórica* de suas linhas direcionadas em relação a Si na forma de uma *subjetivação*⁶⁴³; uma forma de resistência que lhe é interior,

⁶⁴² Quanto a isso, em *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (2020a), Foucault comenta: “Tivemos, portanto, no decorrer do século XIX, uma generalização do dispositivo da sexualidade, a partir de um foco hegemônico. Em última análise, ainda que de m modo e com instrumentos diferentes, o corpo social inteiro foi dotado de um ‘corpo sexual’. Universalidade da sexualidade? É aqui que vemos introduzir-se um elemento diferenciador. Um pouco como a burguesia, no fim do século XVIII, opusera ao sangue valoroso dos nobres seu próprio corpo e sua sexualidade preciosa, no fim do século XIX ela vai procurar redefinir a especificidade da sua sexualidade em face da dos outros, retomá-la diferencialmente, traçar uma linha de demarcação que singulariza e protege seu corpo. Essa linha não será mais a que instaura a sexualidade, mas uma outra que, ao contrário, serve-lhe de barreira; o que fará a diferença será a interdição, ou pelo menos a maneira como se exerce e o rigor com que é imposta” (p. 139-140). – « On a donc eu, au cours du XIXe siècle, une généralisation du dispositif de sexualité, à partir d’un foyer hégémonique. À la limite, quoique sur un mode et avec des instruments différents, le corps social tout entier a été doté d’un ‘corps sexuel’. Université de la sexualité ? C’est là qu’on voit s’introduire un nouvel élément différenciateur. Un peu comme la bourgeoisie avait, à la fin du XVIIIe siècle, opposé au sang valeureux des nobles son propre corps et sa sexualité précieuse, elle va, à la fin du XIXe, chercher à redéfinir la spécificité de la sienne en face de celle autres reprendre différentiellement sa propre sexualité, tracer une ligne de partage qui singularise et protège son corps. Cette ligne de partage ne sera plus celle qui instaure la sexualité, mais une ligne qui au contraire la barre ; c’est l’interdit qui fera la différence, ou du moins la manière dont il s’exerce et la rigueur avec laquelle il est imposé » (FOUCAULT, 2015 b, p. 711).

⁶⁴³ Acerca da noção de *subjetivação*, é o caso de recorrer às considerações desenvolvidas em *Histoire de la sexualité II: l’usage des plaisirs* [História da Sexualidade II: o uso dos prazeres]: “[...] para ser dita ‘moral’ uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem uma conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições” (FOUCAULT, 2020b, p. 36). – « [...] une action pour être dite ‘morale’ ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d’actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c’est vrai, comporte un rapport au réel où elle s’effectue et un rapport au code auquel elle se réfère. Mais elle implique aussi un certain rapport à soi; celui-ci n’est pas simplement ‘conscience de soi’, mais constitution de soi comme ‘sujet moral’, dans laquelle l’individu circonscrit la par de lui-même qui constitue l’objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu’il suit, se fixe un certain mode d’être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s’éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n’y a pas

mas que não deixa de tencioná-lo; em relação a espacialidade, que dá forma à vida ao capturá-la em um mundo suportável e habitável, trata-se de uma contestação de seus limites, de um teste que leva, pois, à lassidão destes últimos; já que a vida, como movimento e como fluxo constante, tenderá sempre a ultrapassá-los, mesmo que, uma vez aberta e transgredida, a linha que a margeia tenderá – para evitar a entropia – a fechar-se novamente, à sua frente e à suas costas. “As produções da subjetividade escapam dos poderes e das formas de saber [*saberes*] de um aparelho social [*dispositivo*] para serem reinseridas em outro, em formas que ainda não foram criadas”⁶⁴⁴ (DELEUZE, 1992, p. 162, *itálicos do autor*, tradução nossa).

A partir de todas essas considerações, e em relação a essa dupla espacialidade presente junto ao pensamento de Foucault que tanto Sardinha (2011a) quanto West-Pavlov (2009) ajudam, cada qual à sua maneira, a delimitar – seja como *espacialidade vertical* ou *discurso espacial*; seja como *espacialidade horizontal* ou *espaços discursivos* – cumpre inquirir, portanto, de que maneira elas, uma vez articuladas, podem contribuir para a construção de uma abordagem do *Arquivo* e, principalmente, de seu papel junto ao estabelecimento de uma escrita da história voltada, sobretudo, aos espaços e ensejada em função da descontinuidade. Se nessa dupla espacialidade possível de ser cotejada junto aos escritos de Foucault inferirmos, ainda, que há, senão uma permanência, uma persistência de uma linguagem do espaço que, como uma transversal, não se limitaria à chamada fase arqueológica de seu pensamento, mas que se repete e se diferencia ao longo de toda sua trajetória, “como a *arché* do pensamento de Foucault” (PRADO, 2018, p. XV, *itálicos do autor*), então, seria possível, a despeito das variações, circunscrever uma preocupação com o espaço que tangencia não somente sobre a formação do *Arquivo* que, como vimos, poderia heurísticamente ser considerado como uma forma de acúmulo e permanência da linguagem, como também, e, talvez, principalmente, como uma

d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitutions du sujet moral sans des 'modes de subjectivation' et sans une 'ascétique' ou des 'pratiques de soi' qui les appuient. L'action morale pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits » (FOUCAULT, 2020b, p. 761). Ademais, considero profícuo salientar, também, as palavras de Cardoso Júnior (2005): “A subjetividade, o sujeito, para Foucault, envolve um processo de subjetivação, visto que [...] não existe *constituição de sujeito moral sem modos de subjetivação*, ou seja, toda experiência que concretiza uma subjetividade envolve modos historicamente peculiares de se fazer a experiência de si (subjetivação). Toda subjetividade, expressa algo de impessoal porque supõe processos de subjetivação onde se dá a *repartição de singularidades* [...]. Assim, para valermo-nos da precisa terminologia deleuzeana, a subjetividade é um *efeito massivo* que provém de um processo singular. Os saberes e os poderes de todos os tempos procuram domar os processos de subjetivação, mas estes lhe escapam perfazendo uma história da resistência relativa à vida, pois o *ponto mais intenso das vidas, onde se concentra sua energia, fica exatamente ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas*” (p. 344, *itálicos do autor*).

⁶⁴⁴ “[...] the productions of subjectivity escape from the powers and the forms of knowledge [*savoirs*] of one social apparatus [*dispositive*] in order to be reinserted in another, in forms which are yet to come into being” (DELEUZE, 1992, p. 162, *itálicos do autor*).

maneira de mobilizar os fragmentos desse acúmulo para o desenvolvimento e tecitura de uma escrita da história descontínua.

4.3. *Entre a dupla espacialidade, uma diagonal*

O fato da trajetória intelectual de Foucault ser marcada por transformações abruptas, reviravoltas, reatualizações de aspectos e estratos sobrepujados por outros temas, e que voltam à tona em momentos distintos, não implica, necessariamente, que o deslindar de seu pensamento possa ser cotejado somente por *uma* linha, reta e linear. Nesse sentido, talvez seja interessante um alinhamento com as considerações de Carvalho (2007) que sugere uma abordagem dos escritos de Foucault a partir da compreensão de que, juntos, eles formem a dinâmica de um fractal, ou seja, como um todo complexo cujas propriedades podem se repetir em quaisquer escalas. Desse modo, mais do que entender que a *espacialidade vertical* e a *espacialidade horizontal* constituam momentos distintos e distantes, ou ainda, que uma venha simplesmente a substituir a outra, é o caso de pensá-las, antes, a partir de uma interação complexa, possível de ser tangenciada, sobretudo, por meio de diferenças de intensidades.

Desse modo, mesmo que o estabelecimento dessa dualidade espacial seja útil para a promoção de uma organização heurística, é preciso não as tomar como absolutas. Afinal, como visto, não seria correto afirmar que em um recorte pós-1967, momento onde a horizontalidade se faz mais presente no pensamento de Foucault, uma preocupação com a verticalidade e com um fundo organizador de condições de existência para práticas discursivas e não-discursivas não esteja presente em seu pensamento – ainda que adaptado às vicissitudes de seus novos problemas; tampouco é o caso de compreender que, junto aos seus primeiros textos, onde uma atenção à verticalidade e ao fundo aparece como tônica, uma atenção com a horizontalidade espacial não se fizesse presente de alguma maneira.

De fato, a noção de *Arquivo* é mobilizada por Foucault, como vimos, em um momento específico. Mas isso não quer dizer que a maneira pela qual ele se volta a esse conjunto geral de acúmulo e permanência da linguagem em função de determinadas regras enunciativas, desde seus primeiros escritos, já não fosse permeada por diversas premissas que seriam mobilizadas e arregimentadas nas discussões mais tardias que ele desenvolve sobre o tema.

A partir de tais considerações, gostaria de estabelecer aqui uma tentativa de levar adiante as abordagens de Sardinha (2011a) e West-Pavlov (2009). Para tanto, mais do que simplesmente diagnosticar a presença dessas duas linhas de forças na trajetória de Foucault, e

já admitindo, de saída, que uma não surge simplesmente em substituição à outra, penso que seria possível arriscar uma tentativa de compreender as possíveis interações que elas estabelecem entre si. Em outros termos, *entre a espacialidade vertical e a espacialidade horizontal*, é o caso de estabelecer uma intersecção. Ademais, é preciso, ainda, que esse *medius terminus* sirva como aporte para o estabelecimento de uma reflexão acerca da abordagem de Foucault sobre o *Arquivo* e, por conseguinte, de uma orientação para a postura, e ainda, a filosofia da história, que se articula com uma escrita descontínua da história.

Para tanto, uma terceira abordagem pode ser mobilizada a partir de então. Trata-se da perspectiva adotada por Prado (2018), que se vale da mesma subdivisão utilizada por Sardinha (2011a) e West-Pavlov (2009), mas que, contudo, se orienta a partir de outro prisma, qual seja: as diferentes topologias da linguagem mobilizadas por Foucault em sua trajetória. O texto de referência para tanto é oriundo de uma reflexão de 1964, pronunciada no *Colloque de Royaumont*, e publicada em 1967, no *Cahiers de Royaumont*, com o título *Nietzsche, Freud e Marx*⁶⁴⁵. Neste escrito, encontramos a seguinte afirmação:

[...] em todo caso, a linguagem nas culturas indo-européias, sempre fez nascer dois tipos de suspeitas:

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

- por outro lado, a linguagem faz nascer esta outra suspeita: que, de qualquer maneira, ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as

⁶⁴⁵ A composição dessa reflexão possui uma história interessante, descrita por Roberto Machado da seguinte maneira: “Quando procurei apontar uma possível contradição entre dois textos de épocas apenas um pouco diferentes, a *Arqueologia do saber*, de 1969, e a conferência *Nietzsche, Freud e Marx*, de 1964, ele me respondeu: ‘Não leve esse texto muito a sério. Quer saber como o escrevi? Fui convidado para um colóquio sobre Nietzsche por um tipo muito simpático, Pierre Klossowski, de quem gosto muito. Aceitei ir, contanto que não tivesse de falar. Como durante o encontro muita gente veio me dizer que eu devia fazer uma palestra, que eu não podia ficar calado, consenti. Fui para uma sala ao lado e, em uma hora, escrevi o texto a que você se refere’. [...] Claro, ele não diria coisas como essas num debate intelectual, mas, no dia a dia, se comportava assim. E isso me serviu de lição. O distanciamento de Foucault em relação ao que havia feito era bem característico” (MACHADO, 2017, p. 97). O motivo desse relato de Machado ser enfatizado, aqui, é justamente pela oportunidade de reiterar, uma vez mais, a postura que orienta este trabalho. Afinal, abordar o pensamento de Foucault a partir do *Arquivo* singular, aberto e móvel que ele próprio com seus fragmentos edificam não implica uma dedicação às supostas intenções, escondidas ou manifestas, do autor, mas, antes, uma atenção a tudo aquilo que é possível de construir e mobilizar, no presente, a partir daquilo que seus escritos apresentam como condição de existência para um pensamento que deles se difere; trata-se, em suma, de partir desses fragmentos de pensamento que insistem e persistem em nosso presente, e que, sobretudo, resistem a ser cingidos somente ao redor de um único sujeito, de um único personagem, para neles encontrar a possibilidade de estabelecimento de novas tecituras, tal como faz Prado (2018). Mobilizando novamente as imprescindíveis observações de Machado (2017), “ele [Foucault] valorizava os utilizadores, não os comentadores” (p. 107).

facas cruzadas, tudo isso fale; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semaïnon* dos gregos;

Essas duas suspeitas, que se vêem aparecer já nos gregos, nos desapareceram e ainda são contemporâneas, já que voltamos a acreditar, precisamente, desde o século XIX, que os gestos mudos, as doenças, qualquer tumulto à nossa volta também pode falar; e mais do que nunca estamos à escuta de toda essa linguagem possível, tentando surpreender por baixo das palavras um discurso que seria mais essencial. Creio que cada cultura, quero dizer, cada forma cultura na civilização ocidental, teve seu sistema de interpretação, suas técnicas, seus métodos, suas maneiras próprias de supor que a linguagem quer dizer outra coisa do que ela diz, e de supor que há linguagem para além da própria linguagem⁶⁴⁶ (FOUCAULT, 2000a, p. 40-41).

A partir dessa diferenciação entre duas topologias da linguagem, Prado (2018) estabelece o ponto de virada, ou transformação, dos diferentes momentos presentes no pensamento de Foucault:

Insinua-se na análise de 1967, situada entre dois entendimentos da arqueologia, a que se seguirá em 1969, em *A arqueologia do saber*. Foucault expõe aqui o trabalho que ele realizou e aquele que, depois de todas as polêmicas em torno da publicação de *As palavras e as coisas*, de 1966, ele se prepara para realizar. Encontramos, no primeiro caso, apresentado como modelo alegórico, tanto o indício quanto o símbolo – gênero sob a ameaça constante de que a imagem não seja senão um simulacro, fundamentalmente porque, se a alegoria se dirige à linguagem e não ao mundo das ideias, por outro lado ela mantém a estrutura bicompartida que permitiu a Platão utilizar-se de uma alegoria para apresentar sua metafísica. O simulacro é a “má semelhança, que repousa entre Deus e o Diabo, ou podemos também dizer, entre a verdade e a mentira. [...] Tratava-se não somente de “fazer falar a imagem”, como de fazer com que falasse uma verdade a cada instante fugidia e que, simultaneamente, punha em marcha novos sistemas que não se reconheciam como modo de interpretação. Finalmente, o problema não reside na qualidade das teorias alegóricas, mas na pretensão de se poder desvendar o laço entre imagem e sentido. [...] Uma vez que toda imagem será tomada pela desconfiança do simulacro no momento em que um sentido se insinuar original, não se trata mais de encontrar a sua verdade mais justa, de encontrar

⁶⁴⁶ [...] en tout cas le langage dans les cultures indo-européennes, a toujours fait naître deux sortes de soupçons : - d’abord, le soupçon que le langage ne dit pas exactement ce qu’il dit. Le sens qu’on saisit, et qui est immédiatement manifeste, n’est peut-être en réalité qu’un moindre sens, qui protège, resserre, et malgré tout transmet un autre sens ; celui-ci étant à la fois le sens le plus fort et le sens « d’en dessous ». C’est ce que les Grecs appelaient l’*allegoria* et l’*hyponoïa*; - d’autre part, le langage fait naître cet autre soupçon : qu’il déborde en quelque sorte sa forme proprement verbale, et qu’il y a bien d’autres choses au monde qui parlent, et qui ne sont pas du langage. Après tout, il se pourrait que la nature, la mer, le bruissement des arbres, les animaux, les visages, les masques, les couteaux en croix, tout cela parle ; peut-être y a-t-il du langage s’articulant d’une manière qui ne serait pas verbale. Ce serait, si vous voulez, très grossièrement, le *semaïnon* des Grecs. Ces deux soupçons, que l’on voit apparaître déjà chez les Grecs, n’ont pas disparu, et ils nous sont encore contemporains, puisque nous avons recommencé à croire, précisément, depuis le XIXe siècle, que les gestes muets, que les maladies, que tout le tumulte autour de nous peut aussi bien parler ; et plus que jamais nous sommes à l’écoute de tout ce langage possible, essayant de surprendre sous les mots un discours qui serait plus essentiel. Je crois que chaque culture, je veux dire chaque forme culturelle dans la civilisation occidentale, a eu son système d’interprétation, ses techniques, ses méthodes, ses manières à elle de soupçonner le langage qui veut dire autre chose que ce qu’il dit, et de soupçonner qu’il y a du langage ailleurs que dans le langage (FOUCAULT, 2001a, p. 592-593).

a correspondência exata entre imagem e sentido, mas de fugir da mentira ao infinito. [...] Vemos, no segundo caso – o do *semaïnon* –, um modelo não mais bicompartido, um modelo de pura imanência, no qual as imagens não expressam senão a si mesmas. [...] Afinal, o que seria o segundo modelo, da expressão imanente, se não o da identidade entre imagem e sentido? Nele, não nos cabe “fazer a imagem falar”, porque ela não falará senão aquilo que ela é. E então a interpretação cessará, atendo-se a uma dimensão que nada expressa tão bem quanto a imagem real do sonho no instante em que sonhamos e do arquivo quando redescoberto (p. 17-18-19).

É preciso cuidado para não submeter essa precisa leitura a algo que ela não afirma. Não se trata de reconduzir o pensamento de Foucault a certo platonismo que, certamente, como já destacado aqui, ele denega. Aquilo que Prado (2018) nos incita a pensar, ao destacar a presença de um modelo alegórico junto ao pensamento de Foucault pré-1967, é uma bicompartimentação voltada, sobretudo, à linguagem. Quanto a isso, vimos anteriormente de que maneira a noção de simulacro é mobilizada nos textos onde Foucault se debruça às análises literárias justamente para apontar, por meio da noção de rede e de distância, a presença de uma linguagem surda, muda, que antecede e organiza àquilo que se apresenta diretamente aos nossos olhos – ou ainda, à nossa percepção – em uma leitura imediata e, por isso, passível de ser chamada de superficial. Nesse sentido, aquilo que está “encoberto” e que, por isso, como nos mostra Prado (2018), precisa ser *decifrado*, é a rede que diz respeito a determinado estado ou manifestação do ser bruto da linguagem. Isso não quer dizer, no entanto, e como já destacado aqui também, que Foucault não se atentaria, nesse momento pré-1967, à presença de diversas práticas, que permeiam e organizam o desenvolvimento de trabalhos como *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica] e *Naissance de la clinique* [O nascimento da clínica]; mas, cumpre ressaltar, que mesmo tais práticas surgem, ainda, como submetidas a um cotejo que aponta para essas diferentes manifestações do ser da linguagem e, por isso, mesmo que seja na imanência dessa linguagem, estabelece um modelo de bicompartição.

Algo que se modifica a partir do momento em que Foucault se debruça a um campo que poderíamos chamar de *pura imanência da linguagem*; isto é, quando se estabelece uma ótica onde, mais do que dividi-la em função de uma rede muda e que faria às vezes de ordem anterior, o que está em jogo é um cotejo da linguagem que se basta em sua forma manifesta e articulada do discurso e no conjunto de relações imanentes que, permeadas por uma microfísica do poder, as articulam por meio de seus efeitos e de sua positividade. Entendendo por este último termo justamente como o conjunto de regras que articulam e possibilitam a formação de um campo discursivo em qual ou tal momento histórico, e que mais do que decifradas precisam ser descritas, é possível cancelar, assim, uma escrita que, por se imiscuir em conjunto de práticas,

poderia ser destacada como pragmática⁶⁴⁷. Quanto a complexidade que envolve esses dois momentos do pensamento de Foucault a respeito da linguagem, mas também de outros aspectos atinentes aos seus escritos, gostaria de enfatizar o alerta de Prado (2013), ao qual procuro, aqui, me alinhar:

Foucault privilegia, ao longo de sua obra, a análise de alguns elementos. Nem sempre ocupam a mesma posição, mas, ao contrário de produzir dispersão, o movimento torna mais densa a trama que os atravessa. Ramificações do seu pensamento anos mais tarde podem se encontrar, tonificando conceitos acessórios na forma de um caminho comum. Os distintos desafios de cada pesquisa, a despeito de uma suposta cronologia da obra, sugerirão uma complementaridade. Os planos não se superam, eles se entrecruzam, e Foucault reivindica abertamente a liberdade de realocá-los à outra perspectiva e contextualizá-los de outro modo transfigurando suas regras. Porque há tantas variações conjunturais, não podemos falar de “o” discurso foucaultiano ou “o” poder, “o” sujeito e “a” história – não há uma definição precisa nem mesmo acerca da linguagem. Por essa razão, metodologicamente as remetemos às obras e, para além das obras, dizemos que há “experiências”. É preciso a cada tratamento demonstrar uma trama, na configuração das relações que são estabelecidas, e em que divergem das demais. Buscamos confrontar, além dos conceitos, as suas dinâmicas. Se há ganhos em uma leitura não linear, por meio da topologia, então isso pode também significar que para progredir está aberta a possibilidade de recuar. [...] O pensamento como o delta de um rio: com seus afluentes, seus lençóis subterrâneos e as nascentes por onde as coisas, sem hierarquia, retornam. É assim que os restos devem ser recuperados, por recuo, mas como se estivessem avançando na correnteza e fossem desembocar, antes de nós, no espaço de uma vastidão (p. 234-235).

No rio caudaloso e tropical de Foucault, e em toda a complexidade que o perfaz, os diversos remansos, cada qual com seu modo próprio de (des)aceleração, encontros e fertilidades, formam diferentes *agrovais*, isto é, diferentes espaços nos quais o pensamento e a vida se reproduzem e se proliferam. Nessa topologia, que experimenta avanços e recuos, naquilo que tange à uma determinada concepção de histórica – e já atentos que longe de se tratar de *uma concepção única* ela é plural e sempre revisitada – sabemos que a descontinuidade surge de maneira insistente, como um denominador comum. Trata-se, se tomarmos essa noção pela lógica de um fractal, de um elemento que se repete e se diferencia sob diferentes escalas e

⁶⁴⁷ “O que encontramos na segunda hipótese, a do *semaïnon* grego é provocativo. Em parte, porque não corresponde diretamente ao arquivo. Ela estabelece uma diferença significativa com relação à anterior, mas estaria tão próxima daquela quanto da seguinte. Ela está próxima da anterior porque resguarda uma semelhança com a concepção de linguagem do Renascimento, mas, da mesma forma, a linguagem da imanência também será encontrada na dedicação ao arquivo. Nessa concepção, não há nada mais “por baixo” que condicione o que está na superfície. Mas isso não implica ouvir o mar e “o sussurro das árvores” – toda essa forma de linguagem “não verbal”. Será preciso ater-se à dimensão da empiria, da imanência, mas nos objetos que falam na mesma realidade que nós. É sobre essa virada, na qual um modelo alegórico de discurso se torna um modelo imanente, que é possível projetar o surgimento de uma topologia a partir do ‘arquivo’” (PRADO, 2013, p. 172-173).

em função de diversas conjunturas. Cumpre inquirir, portanto, se nessas dinâmicas não haveria, portanto, um elemento de coerência possível de ser haurido por entre elas. Mais do que uma investida em uma abordagem definitiva, ou mais correta em relação a outras possíveis, é o caso de se valer dessa complexidade inerente de seu pensamento para usá-lo, com ele e para além dele, juntamente com os recuos e avanços que ele próprio enseja, como uma experiência de forjar ao menos *uma* tentativa de compreender a concepção de história de Foucault, sua escrita e a abordagem ao elemento do *Arquivo* que ela perfaz.

Nesse sentido, talvez seja possível, então, experimentar a realização de um entrecruzamento de todos os elementos dispostos até aqui. Desse modo, à *espacialidade vertical*, destacada por Sardinha (2011a), referência de uma abordagem voltada a um fundo que, como visto, não se situa alhures, mas, antes, se constitui como uma rede que estabelece ligações, pontos de conexão e isomorfismos entre as multiplicidades daquilo que é dito e que, uma vez recortada por uma (in)cisão sagital e mobilizada por todo um jogo de metáforas espaciais, evidencia, dentro do âmbito entrecortado, determinada forma de manifestação epocal do ser da linguagem enquanto um campo de dispersão singular; à essa verticalização, em suma, poderíamos, então, correlacionar aquilo que Prado (2018) nos indica como uma abordagem da linguagem por meio de uma perspectiva que a toma como *allegoria*.

Mais do que um fundo situado para alguém ou além daquilo que é dito, como em um modelo metafísico de pensamento; mais do que algo oculto aos olhos, ainda que não se manifeste a eles de maneira direta, trata-se de uma profundidade que vêm à tona na medida em que modificamos nossa perspectiva de observação. O discurso espacial – que visa, sobretudo, se desvencilhar da continuidade atrelada ao deslindar do tempo sob a regência da consciência de um sujeito soberano – mobilizado por Foucault em suas análises literárias bem como no conceito operacional de *épistémê* (Renascimento, Clássica e Moderna), são, nesse sentido, exemplos lapidares dessa forma de cotejo que salienta a presença de uma linguagem muda que define a feição histórica de determinada ordem dispersiva que reúne, sob seus limites, tudo aquilo que é dito em um recorte determinado.

Desse mesmo modo, a *espacialização horizontal*, isto é, aquela que aponta para a formação de espaços discursivos onde determinadas formas de Saber se arregimentam e se espriam enquanto práticas articuladas a relações de poder – formando, assim, o binômio Saber-Poder – poderia ser alinhada com a perspectiva do *semaïnon*. Nesse caso, se trata de uma perspectiva de pura e radical imanência, cujo ponto de partida para o cotejo dos discursos não se assenta em uma bicompartimentação entre fundo e superfície, entre linguagem expressa e linguagem muda; a questão, antes, é a atenção a todo um conjunto de relações possíveis de

serem estabelecidas entre o discurso tomado em sua mais plena empiria. Ademais, aquilo que será o responsável por estabelecer o jogo de suas intersecções, trocas e transformações possíveis será, justamente, as relações de poder que entremeiam tais discursos juntos aos mais diversos espaços que comportam sua efetuação e distribuição. Se há alguma bipartição possível nesse âmbito ela seria, antes, aquela que, em uma mesma platitude, separa o *visível* e o *invisível* e, assim, define os critérios de demarcação daquilo que, em um recorte histórico determinado, diz respeito a um *interior* e a um *exterior*.

Junto à horizontalidade, portanto, temos a abordagem do *Arquivo*, principalmente devido ao conjunto de regras que o perfazem, permitindo, assim, que o olhar possa ser conduzido a todo um conjunto de práticas e relações que incidem, ainda, sobre o presente do qual fazemos parte. Em outras palavras, a horizontalidade diz respeito a um *corpo a corpo*, um *tête-à-tête*; trata-se de uma abordagem política na medida em que o olhar que derrama sua luz e, por isso, delinea os quadrantes, os limites e, com isso, o mapa de uma atualidade, se imiscui nos dispositivos que ele espreita. Verbo norteador dessa atividade, *descrever* se torna, portanto, o objeto de uma luta, uma luta política⁶⁴⁸ (PRADO 2018).

Assumindo o mesmo jogo de recuos e avanços, ou ainda, de recuos para avanços, que Prado (2013) salienta junto ao pensamento de Foucault, é o caso, agora, de tentar entrecruzar essas linhas. Ou seja, é o caso de compreender de que maneira a espacialidade vertical e a espacialidade horizontal no pensamento de Foucault se imiscuem.

Quanto a isso, os comentários de Deleuze (1992) fornecem importantes coordenadas. Ao pensar sobre a análise do dispositivo, que, vale ressaltar, é forjado a partir da descrição do *Arquivo*, ele afirma: “é preciso posicionar-se nestas linhas, elas não formam apenas o dispositivo social, mas passam por ele e o puxam, de norte a sul, de leste a oeste, ou na diagonal”⁶⁴⁹ (p. 159, tradução). É justamente sobre esta última linha que eu gostaria de insistir.

⁶⁴⁸ *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber] “Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele parece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que se coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política”. (FOUCAULT, 2013a, p. 147). – « Ainsi conçu, le discours cesse d’être ce qu’il est pour l’attitude exégétique : trésor inépuisable d’où on peut toujours tirer de nouvelles richesses, et chaque fois imprévisibles ; providence qui a parlé par avance, et qui fait entendre, lorsqu’on sait écouter, des oracles rétrospectifs : il apparaît comme un bien – fini, limité, désirable, utile – qui a ses règles d’apparition, mais aussi ses conditions d’appropriation et de mise en œuvre ; un bien qui pose par conséquent, dès son existence (et non pas simplement dans ses ‘applications pratiques’), la question du pouvoir ; un bien qui est, par nature, l’objet d’une lutte, et d’une lutte politique » (FOUCAULT, 2015b, p.129).

⁶⁴⁹ “[...] one has to position oneself on these lines themselves, these lines which do not just make up the social apparatus but run through it and pull at it, from North to South, from East to West, or diagonally” (DELEUZE, 1992, p. 159).

Isso porque, se já sabemos que, na concepção de história de Foucault, não há uma linha contínua e linear que estabeleça uma relação de causalidade e necessidade entre passado e o presente; se sabemos, igualmente, que, ao isolar campos de relações, ou isomorfismos, entre práticas discursivas e não-discursivas, tampouco se trata de delinear espaços imóveis, estruturas deterministas e impossíveis de escapar; então, é justamente por meio do estabelecimento de uma diagonal que a história em Foucault poderá ser pensada como catalizadora de movimento e de transgressão. Tal como sugerem François Ewald e Alessandro Fontana, organizadores das edições dos cursos de Foucault no *Collège de France*:

Os cursos tinham também uma função na atualidade. O ouvinte que os seguia não era apenas cativado pela narrativa que se construía semana após semana; não era apenas seduzido pelo rigor da exposição; neles encontrava também um esclarecimento da atualidade. A arte de Michel Foucault estava em diagonalizar a atualidade pela história. Ele podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica no século XIX ou da pastoral cristã, o ouvinte sempre extraía uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo. A força própria de Michel Foucault em seus cursos estava neste sutil cruzamento entre uma sábia erudição, um engajamento pessoal e um trabalho com o acontecimento (EWALD e FONTANA apud FOUCAULT, 2010b, p. XVIII).

Entendo que essa mesma *diagonalização* supracitada pode ser estendida a quaisquer intervenções produzidas por Foucault, sejam elas orais ou por artefatos escriturários, em suma, a quaisquer de seus ditos e escritos. Trata-se de reconhecer sua relação com a história como a própria tecitura de seu pensamento e do esforço que este enseja para se posicionar *entre*; trata-se, pois, de um esforço harmonizar e dissonar em relação ao presente. Tecitura e tessitura: uma filosofia da história, ou, ainda, uma *filosofia histórica*.

Matéria para o pensamento e para a ação – ou ainda, para o pensamento enquanto modo histórico de ação –, o passado surge com um (pré)texto que possibilita, menos por reconhecimento do que por contraste, a leitura do presente em que nos instalamos; é ele que apresenta todas as possibilidades de ordens presentes outrora e que, mesmo mortas, permitem o estabelecimento de uma divisória entre as linhas que as perfizeram, e cessaram seu fluxo, e aquelas que ainda se estendem sobre a atualidade e que persistem, contudo, sobre a forma de uma diferença. Mas o diagnóstico da singularidade que constitui a atualidade não tem como intuito um domínio completo do espaço presente que habitamos; nem mesmo é capaz de torná-lo plenamente cognoscível, pois, como bem sabemos, o que está em jogo para Foucault não é o diagnóstico daquilo que somos (*aquilo que é*), mas, antes, um apontamento *daquilo que deixamos de ser* (*aquilo que vem a ser, aquilo que devém*), isto é, da transformação a que somos

submetidos a partir do momento em que deixamos de compreender a forma atual do presente como nossa única morada possível, como uma habitação necessária, e o abrimos para um futuro entendido, sobretudo, como porvir indeterminado – mas que, em todo caso, está apto para se estabelecer como um espaço que acolherá as singularidades e as diferenças que nos constituem, mas que, antes do trabalho crítico que coteja, confronta, distingue e, principalmente, estabelece os limites entre as dimensões do passado e do presente, passavam desapercibidas aos nossos olhos.

Pertencemos a dispositivos sociais [*dispositifs*] e agimos dentro deles. A novidade de um dispositivo em relação aos que foram antes é o que chamamos de sua atualidade, nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas o que estamos em processo de nos tornar – isto é, o Outro, o nosso tornar-se outro. Em cada aparelho [*dispositif*] é necessário distinguir o que somos (o que já não somos mais) e o que estamos em processo de nos tornar: *a parte histórica e a atual*. A história é o arquivo, o desenho do que somos e do que estamos deixando de ser, enquanto o atual é o esboço do que estamos nos tornando. Da mesma forma, a história ou o arquivo é o que ainda nos separa de nós mesmos, enquanto o atual é o Outro com o qual já estamos coincidindo⁶⁵⁰ (DELEUZE, 1992, p. 164, *itálicos do autor*, **negritos nossos**, tradução nossa).

A efemeridade do presente em que nos enredamos, entendido como aquilo que, hoje, passa, somente pode ser percebida e entendida, portanto, por meio de um trabalho crítico que estabelece uma *espacialização do tempo*. O espaço não atua unicamente como a indicação de um lugar comum e compartilhado, como a forma histórica da fábula em relação a qual nos situamos e que, em seu interior, nos compreendemos; o espaço funciona, ainda, como a demarcação de limites, como a maneira pela qual separamos um mundo que perece e outro que nasce, ou ainda, a intersecção possível de diferentes mundos e aquilo que se resulta de novo e singular a partir desse encontro; a demarcação desses limites possibilita, ainda, a inteligibilidade de diferentes maneiras de se relacionar com o tempo – de diferentes tempos históricos em suas diferenças de viscosidade, isto é, suas *formas de passagem*. Já o devir, por sua vez, se apresenta sempre que uma singularidade, um acontecimento raro e desviante rompe e irriga esses espaços, gerando desvios, intensificando as instabilidades e, com isso, colocando um termo que redund

⁶⁵⁰ “We belong to social apparatuses [*dispositifs*] and act within them. The newness of an apparatus in relation to those which have gone before is what we call its actuality, our actuality. The new is the current. The current is not what we are but rather what we are in process of becoming – that is the Other, our becoming-other. In each apparatus [*dispositifs*] it is necessary to distinguish what we are (what we are already no longer), and what we are in the process of becoming: *the historical part and the current part*. History is the archive, the drawing of what we are and what we are ceasing to be, whilst the current is the sketch of what we are becoming. In the same way, history or the archive is what still separates us from ourselves, whilst the current is the Other with which we are already coinciding” (DELEUZE, 1992, p. 164, *itálicos do autor*).

e um corte ou um limite em determinada espacialidade que, mais do que a substituir por um caos, irracional e inabitável, possibilita uma (re)composição da vida e do mundo sob uma nova ordem possível. Na espacialização, em suma, temos uma *isomorfia com a morte* (PRADO, 2018).

A partir dessa perspectiva, entendo que seria possível fazer uma objeção ao argumento de que o pensamento de Foucault incorre em espacializações estanques e imóveis. Tal como na contenda com Sartre, já destacada aqui, mas também como assevera, por exemplo, David Harvey (2007) em *The Kantian Roots of Foucault's Dilemmas*. Ao se debruçar sobre a noção de espaço em Foucault, Harvey faz a seguinte afirmação:

Kant classificou a arqueologia como uma ciência distintamente espacial e Foucault adotou uma abordagem arqueológica do saber como seu princípio orientador. [...] A fixidez do espaço kantiano infelizmente acaba por matar a abordagem de Foucault ao saber e ao poder. Seus argumentos, cheios de insights espaciais incipientes, colapsam em êxtase. Foucault aprisiona-se em um panóptico kantiano de sua própria autoria. O resultado é uma rigidez insuportável em seus escritos⁶⁵¹ (HARVEY, 2007, p. 46, tradução nossa).

A sustentação desse argumento tem como base a autodeclarada relação de Foucault com o pensamento de Kant. E, como vimos anteriormente, é legítimo situar essa referência como *um* aporte para se pensar o desenvolvimento da *arqueologia* de Foucault e o trabalho crítico e propedêutico que ela mobiliza – bem como a leitura da *Aufklärung* como preocupação com a atualidade; ademais, seja a arqueologia de Kant seja a leitura desta que faz Foucault, mobiliza-se uma relação indispensável com os espaços: este com o espaço empírico onde se distribuem os discursos e aquele com o que poderia ser denominado como um espaço *a priori* da Razão.

O que escapa à argumentação de Harvey, no entanto, é que não há um simples alinhamento passivo com o pensamento de Kant, fazendo deste último, assim, um *maître à penser*. A leitura que Foucault realiza aos escritos de Kant, antes, é tomada pela mesma postura que o orienta ao espreitar quaisquer obras de linguagem, qual seja, *a distância*. Em outras palavras, Kant atua como um *personagem conceitual* que permite a Foucault mobilizar ferramentas a seus próprios desígnios – o cotejo aos escritos de Kant são um meio e não um fim. Desse modo, se é fato, como argumenta Harvey, que o conceito de espaço em Kant,

⁶⁵¹ “Kant classified archaeology as a distinctively spatial science and Foucault adopted an archaeological approach to knowledge as his guiding principle [...] The fixity of Kantian space sadly ends up deadening Foucault’s approach to knowledge and power. His arguments, full of initial spatial insights, collapse into stasis. Foucault imprisons himself in a Kantian panopticon of his own making. The result is an unbearable rigidity in his writings” (HARVEY, 2007, p. 46).

estabelecido a partir de um diálogo com Newton⁶⁵², diz respeito a um espaço absoluto⁶⁵³ e que, portanto, possui profundas diferenças em relação à abordagem do tempo⁶⁵⁴, isso não implica

⁶⁵² Para as relações entre o pensamento de Kant e os trabalhos de Newton, conferir o texto de Cassirer (1956) *El problema del conocimiento. Tomo II: desarrollo y culminación del Racionalismo, el problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant – La filosofía crítica*. Ademais, acerca da noção de espaço no pensamento de Kant, é possível remeter, ainda, ao conhecido debate de Davos entre Martin Heidegger e Ernst Cassirer, possível de ser encontrado em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger (2019).

⁶⁵³ Sem a pretensão de ser exaustivo a respeito da definição desse conceito em Kant, é possível seguir o esquema de Caygill (2000) que explica a ideia newtoniana de espaço absoluto nos seguintes termos: “Uma direção, adotada por Newton, rompeu com a identificação cartesiana de espaço e extensão, ao distinguir entre espaço absoluto e espaço relativo. O primeiro é o espaço de Deus, o segundo é o espaço da percepção humana: o espaço absoluto é ‘sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre semelhante e imutável. O espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos que os nossos sentidos determinam por sua posição em relação aos corpos e que comumente passa por ser espaço imóvel” (p. 119).

⁶⁵⁴ “Mas ainda há outra dificuldade com as formulações de Kant. A geografia, argumentou ele, organizou o conhecimento sinteticamente de acordo com a ordenação do espaço. A história é considerada distinta porque proporciona uma narração do tempo. O espaço e o tempo são, portanto, considerados bastante distintos do um do outro no esquema kantiano. A história e a geografia são bastante diferentes uma da outra. Isso posiciona Kant firmemente no campo newtoniano (em vez de, digamos, no Leibniziano) na conceituação do espaço e do tempo. A geografia de Kant é então definida como uma forma empírica de conhecimento sobre ordenação espacial e estruturas espaciais. Isso pode explicar por que Foucault formulou suas perguntas a geógrafos como questões exclusivamente sobre o espaço e a espacialidade. Seu ensaio anterior não publicado sobre diferenciações espaciais como ‘heterotopias’, traz todas as marcas de aceitação da visão absoluta de Kant sobre o espaço e de sua separação do tempo. A particularidade do posicionamento no espaço é absoluta é marcada pela contingência, fragmentação e singularidade. Isso contrasta radicalmente com a universalidade que adere ao conceito de tempo unidirecional que nos aponte teleologicamente para algum destino, tal como a governança cosmopolita de Kant. Foucault abraça a teoria absoluta da espacialidade e implanta uma panóplia de metáforas espaciais (sendo o panóptico, de longe, o mais o proeminente). No esquema de Kant, a ordenação espacial produz necessariamente verdades e leis regionais, locais, em oposição às universais. Também aqui há um forte acordo entre as descobertas de Kant e a missão de Foucault” (HARVEY, 2007, p. 44-45, tradução nossa). – “But there is yet another difficulty with Kant’s formulations. Geography, he argued, organized knowledge synthetically according to the ordering of space. History is considered distinctive because it provides a narration in time. Space and time are therefore considered quite distinct from each other in the Kantian scheme of things. History and geography are quite different from each other. This positions Kant firmly in the Newtonian (rather than in, say, the Leibnizian) camp in conceptualizing space and time. Kant’s geography is then defined as an empirical form of knowledge about spatial ordering and spatial structures. This may explain why Foucault formulated his questions to the geographers as solely questions about space and spatiality. His earlier unpublished essay on spatial differentiations as ‘heterotopias’, bears all the marks of acceptance of Kant’s absolute view of space and of its separation from time. The particularity of positioning in absolute space is marked by contingency, fragmentation and uniqueness. This contrasts radically with the universality that attaches to the concept of a unidirectional time that points us teleologically towards some destiny, such as Kant’s cosmopolitan governance. Foucault embraces the absolute theory of spatiality and deploys a panoply of spatial metaphors (the Panopticon being by far the most prominent). In Kant’s scheme of things, spatial ordering necessarily produces regional and local truths and laws as opposed to universals. Here, too, there is a strong accord between Kant’s findings and Foucault’s mission” (HARVEY, 2007, p. 44-45). Talvez seja possível concordar com os trechos finais da argumentação de Harvey, principalmente no que diz respeito à ressonância que Foucault estabelece com a ideia de que o espaço seria o responsável por estabelecer um esquema local e regional para a composição e harmonização da verdade em oposição a uma perspectiva universalista. No entanto, é indispensável afirmar que a noção de espaço em Kant não se circunscreve somente a uma aceção no deslindar de sua trajetória intelectual, como nos mostra Lebrun (2010) em *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*. Com efeito, é curioso notar que no artigo citado por Harvey para embasar a ideia de que Foucault está completamente alinhado com a noção kantiana de espaço absoluto – qual seja: *Des espaces autres* [Outros espaços] conferência realizada em 1967 e publicada em 1984 – simplesmente não é possível encontrar nenhuma citação ou menção de ordem direta ao pensamento de Kant (e Harvey também não constrói esses elos, somente os supõe). Além disso, aquilo que Harvey censura junto ao pensamento espacial de Foucault, isto é, sua impossibilidade de estabelecer uma intersecção com o tempo, é, ao contrário, justamente aquilo que é afirmado na referida reflexão de 1967. Senão, vejamos: “É preciso, entretanto, observar que o espaço que hoje aparece no horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas não é uma inovação: o próprio espaço na experiência ocidental tem uma história, é não é possível desconhecer este entrecruzamento fatal do tempo com o

que Foucault, ao dialogar com os escritos de Kant, tenha de bom grado acatado essa acepção. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que, ao tratar do espaço, Foucault se debruça sobre aquilo que Prado (2013, 2018) nos explica como uma linguagem do espaço, e que, por sua vez, ainda que no desdobramento das reflexões de Foucault exista, como visto, o desenvolvimento de uma preocupação com espaço físicos e concretos, trata-se de considerações que estão atreladas às suas preocupações acerca das articulações possíveis para o binômio Saber-Poder. Em segundo lugar, se observamos a ideia de espaço em Foucault a partir dessa íntima relação que ela possui com a linguagem, é possível afirmar, uma vez mais, que, sob essa ótica, sua leitura ao pensamento de Kant não é purista – tampouco estática e monista –, mas já se apresenta como impregnada pela leitura de Nietzsche e a maneira pela qual este último desconfia da linguagem como algo capaz de oferecer, ao homem, algo como uma continuidade e uma perpetuação. Se há em Foucault uma concepção de espaço responsável não somente pela reunião das multiplicidades como também, e, talvez, principalmente, pela evidenciação dos limites atinentes a determinados conjuntos de dispersão, isso se deve ao fato de que sua noção de espaço se encontra impregnada pela relação entre a linguagem, o limite e a morte, isto é, à correlação que Nietzsche, o filólogo, evidencia entre a *morte de Deus* e a *morte do homem*⁶⁵⁵. Por fim, ao argumento de Harvey de que Foucault falha ao desenvolver uma teoria crítica daquilo que o espaço e o tempo podem ser⁶⁵⁶, é possível objetar que em nenhum momento se encontra por entre seus escritos semelhante objetivo. Ao menos na espessura de seus textos não encontramos semelhante pretensão. Nesse caso, “o que pode o filósofo dizer de sério sobre o Espaço e o Tempo, que ele não vá tomar de empréstimo ao matemático, ao físico, ao esteta [...] ao psicólogo [...]” (LEBRUN, 2010, p. 23) ou, então, a outro filósofo? As considerações desenvolvidas por Foucault acerca do tempo e do espaço vinculam-se menos a uma tentativa de elaboração de uma teoria geral acerca desses conceitos do que a uma utilização das mais

espaço” (FOUCAULT, 2009, p. 411). – « Il faut cependant remarquer que l’espace qui apparaît aujourd’hui à l’horizon de nous soucis, de notre théorie, de nos systèmes n’est pas une innovation ; l’espace lui-même, dans l’expérience occidentale, a une histoire, et il n’est pas possible de méconnaître cet entrecroisement fatal du temps avec l’espace » (FOUCAULT, 2001b, p. 1571-1572).

⁶⁵⁵ Como Foucault afirma em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]: “[...] através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem.” (FOUCAULT, 2007, p. 472-473). – « [...] à travers de une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l’homme et Dieu s’appartiennent l’un l’autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d’abord et avant tout l’imminence de la mort de l’homme » (FOUCAULT, 2015a, p. 1408).

⁶⁵⁶ A saber: “Foucault não consegue desenvolver uma teoria crítica viável sobre o que o espaço e o tempo podem ser” (HARVEY, 2007, p. 46, tradução nossa). – “Foucault fails to develop a viable critical theory of what space and time might be about” (HARVEY 2007, p. 46).

variadas acepções acerca dessas noções – que, vale ressaltar, não se circunscrevem somente aos pensamentos de Kant e de Nietzsche – visando mobilizá-las, sobretudo, como ferramentas para suas próprias investigações e seus próprios objetos.

Mais do que tomar o tempo e o espaço isoladamente, é o caso de reiterar, uma vez mais, que é justamente a descontinuidade aquilo que, para Foucault, permite que ambos possam ser conectados e entrecruzados.

Mas, se, como afirmado, as espacialidades em Foucault não são imóveis, se as passagens de uma à outra não são concatenadas por uma linha contínua e linear, ainda que articuladas pela diferença e pelo contraste, como pensá-las sob a forma de uma diagonal, afinal? Na entrevista de 1967, *Sur les façons d'écrire l'histoire* [Sobre as maneiras de escrever a história], ao comentar sobre a distribuição e economia das *epistémês* que organizam *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], Foucault faz a seguinte afirmação:

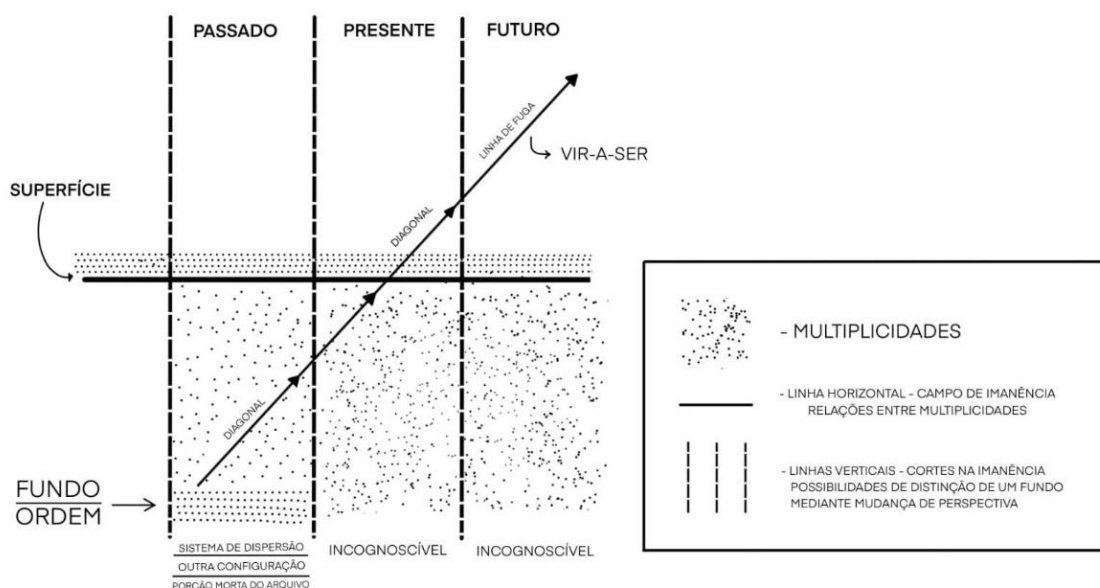
De fato, alguma coisa parece mudar, com o século XIX, na distribuição do livro. A mesma coisa ocorreu em relação à *História da loucura*, pois supuseram que eu queria atacar a psiquiatria moderna, e em *As palavras e as coisas*, que eu polemizava com o pensamento do século XIX. Há de fato, uma diferença entre as duas análises. Posso, efetivamente, definir a época clássica em sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe ao século XVI, por um lado, e ao século XIX, por outro; é preciso, então, para poder operar sem cessar a partilha, fazer surgir, sob cada uma de nossas frases, a diferença que nos separa dela. É preciso, então, destacar-se dessa época moderna que começa em torno de 1790-1810 e até por volta de 1950, ao passo que, em relação à época clássica, trata-se apenas de descrevê-la. *O caráter aparentemente polêmico se liga assim ao fato de que se trata de furar toda a massa do discurso acumulado sob nossos próprios pés*. Podem-se descobrir, em um movimento suave, as velhas configurações latentes; mas, desde que se trate de determinar o sistema de discurso no qual ainda vivemos, no momento em que somos obrigados a questionar palavras que ressoam ainda em nossos ouvidos, que se confundem com aquelas que tentamos sustentar, aí então o arqueólogo, como o filósofo nietzscheano, é forçado a operar golpes de martelo⁶⁵⁷ (FOUCAULT, 2000a, p. 76, *itálicos nossos*).

⁶⁵⁷ « Quelque chose, en effet, semble changer avec le XIXe siècle dans la distribution du livre. Même chose dans *Histoire de la folie*, on a supposé que je voulais attaquer la psychiatrie moderne, et dans *Les Mots et les Choses*, que je polémiquais avec la pensée du XIXe siècle. En fait, il y a bien une différence dans les deux analyses. Je peux, en effet, définir l'âge classique dans sa configuration propre par double différence qui l'oppose au XVIe siècle, d'une part, au XIXe, de l'autre. En revanche, je ne peux définir l'âge moderne dans sa singularité qu'en l'opposant au XVIIe siècle, d'une part, et à nous, d'autre part ; il faut donc, pour pouvoir opérer sans cesse le partage, faire surgir sous chacune de nos phrases la différence qui nous en sépare. De cet âge moderne qui commence vers 1790-1810 et va jusque vers 1950, il s'agit de se déprendre alors qu'il ne s'agit, pour l'âge classique, que de le décrire. Le caractère apparemment polémique tient ainsi au fait qu'il s'agit de creuser toute la masse du discours accumulé sous nos propres pieds. On peut découvrir d'un mouvement doux les vieilles configurations latentes ; mais aussitôt qu'il s'agit de déterminer le système de discours sur lequel nous vivons encore, au moment où nous sommes obligés de mettre les paroles qui résonnent encore à nos oreilles, qui se confondent avec ceux que nous essayons de tenir, alors, l'archéologue, comme le philosophe nietzschéen, est contraint d'opérer à coups de marteau » (FOUCAULT, 2001a, p. 626-627). Acerca dos vínculos possíveis entre a arqueologia de Foucault e o pensamento de Nietzsche, conferir os trabalhos de Carlos Eduardo Ribeiro, *Foucault:*

Ainda que voltado à explanação de um livro que poderia ser considerado como vinculado àquilo que fora estabelecido, aqui, como *espacialidade vertical*, o excerto supracitado é lapidar. E aponta, igualmente, para uma postura que é coerente às duas abordagens espaciais referidas anteriormente. Isso porque, como o trabalho crítico visa, principalmente, *furar o solo sob os nossos pés*, como ele busca colocar em xeque a disposição ou o dispositivo a que pertencemos e, por isso, apontar para *aquilo que deixamos de ser*, ele admite, de saída, sua impossibilidade de tocar de maneira plena o fundo a que pertencemos. O presente somente se torna plenamente cognoscível na medida em que nos deslocamos em relação a ele. E, para tanto, o trabalho histórico que o contrasta com as ordens presentes de outrora é de fundamental importância, pois, ainda que não possamos atingir de todo o fundo atinente à ordem a que pertencemos⁶⁵⁸, o chão sob os nossos pés poderá ser furado quando comparados com *outros fundos já existentes*; e uma vez que tais fundos – mortos – não estão mais sob os nossos pés, e não podemos, portanto, atingi-los por meio de uma escavação realizada verticalmente, isto é, em um movimento sagital, eles somente podem contribuir para *furar o nosso presente, o solo sob nossos pés*, por meio de uma tangente: *do fundo de outrora à superfície da atualidade; “de baixo pra cima” e em diagonal*.

uma arqueologia política dos saberes (2009) e *O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado* (2012).

⁶⁵⁸ *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]: “É evidente que não se pode descrever exaustivamente o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização; nem mesmo, sem dúvida, o arquivo de toda uma época. Por outro lado, não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos, já que é ele que dá ao que podemos dizer – e a ele próprio, objeto de nosso discurso – seus modos de aparecimento, suas formas de existência e de coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade” (FOUCAULT, 2013a, p. 159). – « Il est évident qu'on ne peut décrire exhaustivement l'archive d'une société, d'une culture ou d'une civilisation ; pas même sans doute l'archive de toute une époque. D'autre part, il ne sous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire – et à elle-même, objet de notre discours – ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence son système de cumul, d'historicité et de disparition. En sa totalité, l'archive n'est pas descriptible ; et elle est incontournable en son actualité » (FOUCAULT, 2015b, p. 140).



Nesse mesmo sentido, na apresentação do primeiro número do periódico *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*, Rodrigo Castro Orellana e Emmanuel Chamorro Sánchez evocam uma imagem que se compatibiliza de maneira profícua com a ideia de movimento tangencial aqui evocada. Senão, vejamos:

Deleuze disse em uma oportunidade que havia algo de geológico no pensamento de Foucault, uma espécie de topografia instável que obrigava a estar em alerta com os movimentos sísmicos que se produziam em sua escrita. Por esse motivo, Foucault não pode ser lido senão por meio da capacidade perceptível de um sismógrafo [...]. As dorsais são formações geológicas que se elevam do fundo do mar. Através de sua fissura central emerge constantemente magma, que endurece na superfície da elevação; desse modo, se acrescenta um novo material à crosta oceânica e, assim, os continentes se afastam à medida em que cresce a crosta que os separa. A dorsal do Oceano Atlântico percorre o fundo deste oceano de sul a norte e desenha os contornos da América, África e Europa. Essa dorsal, ao mesmo tempo em que assinala as similitudes dos contornos continentais, mostra seu deslocamento e distância inevitável. A dorsal é uma fratura submarina, não evidente aos nossos olhos, que quebra e separa o solo que pisamos, mas que também da forma ao território irregular e descontínuo de nossos movimentos⁶⁵⁹ (ORELLANA e SÁNCHEZ, 2016, p. 10, tradução nossa).

⁶⁵⁹ “Deleuze dijo en una oportunidad que había algo de geológico en el pensamiento de Foucault, una especie de topografía inestable que obligaba a estar alerta con respecto a los movimientos sísmicos que se producían en su escritura. Por este motivo a Foucault no se le puede leer más que haciendo uso de la capacidad perceptiva de un sismógrafo [...]. Las dorsales son formaciones geológicas que se elevan desde el fondo marino. A través de su fisura central emerge constantemente magma que se va endureciendo sobre la superficie de la elevación; de este modo, va añadiendo nuevo material a la corteza oceánica y así los continentes se alejan al crecer la corteza que los separa. La dorsal del Océano Atlántico recorre el fondo de este océano de sur a norte y dibuja los contornos de América, África y Europa. Esta dorsal, al mismo tiempo que señala las similitudes de los contornos continentales, muestra su desplazamiento y alejamiento inevitable. La dorsal es una fractura submarina, no evidente ante nuestros

Desse modo, se ao *Arquivo* é possível estabelecer uma correlação com a história propriamente dita, seria um equívoco compreendê-lo como mero repositório de vestígios, pistas ou sinais do passado. Trata-se menos de um lugar para a conservação da memória, do que um sistema ou um conjunto de regras que determina as condições daquilo que poderá ser dito e os enunciados que podem, ou não, serem utilizados, sempre em um novo contexto, isto é, como um novo acontecimento, mas visando certa relação de sentido compartilhada em um espaço discursivo localizado. O *Arquivo* ou a história, portanto, já congrega essa conexão diferencial entre passado, presente e futuro. Em outros termos, o *Arquivo* interessa porque, ainda que ele possua em sua constituição a referência a regras e a ordens já mortas, o simples fato dele existir – e aparecer – implica que ele mobiliza, também, práticas e discursos que ainda se estendem sobre o presente.

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, *trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e indica sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita*. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. Não porque permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio da das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade faz com que o *outro e o externo* se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. *Ele estabelece que somos, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser a origem esquecida e recoberta, é a dispersão do que somos e fazemos*⁶⁶⁰ (FOUCAULT, 2013a, p. 160, *itálicos nossos*).

ojos, que quiebra y separa el suelo que pisamos pero que también da forma al territorio irregular y discontinuo de nuestros movimientos” (ORELLANA e SÁNCHEZ, 2016, p. 10).

⁶⁶⁰ « L’analyse de l’archive comporte donc une région privilégiée : à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c’est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l’indique dans son altérité ; c’est ce qui, hors de nous, nous délimite. La description de l’archive déploie ses possibilités (et la maîtrise de ses possibilités) à partir des discours que viennent de cesser justement d’être les nôtres ; son seuil d’existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui avec le dehors de notre propre langage ; son lieu, c’est l’écart de nos propres pratiques discursives. En ce sens elle vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu’elle nous permettrait de faire le tableau de nos traits distinctifs et d’esquisser par avance la figure que nous aurons à l’avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités ; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l’histoire ; elle brise le fil de téléologies transcendentales ; et là où la pensée anthropologique interrogeait l’être de l’homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l’autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n’établit pas le constat de notre identité par le jeu

A escrita histórica das discontinuidades, desse modo, é a efetuação daquilo que podemos chamar de uma *filosofia da história* imanente à trajetória de Foucault. Trata-se de uma filosofia da história imanente porque ela caminha *pari passu* com o desenvolvimento das principais problematizações históricas de Foucault; imanente, sobretudo, porque ela não se desvincta de uma certa prática de escrita e da estratégia de instauração de discontinuidades que esta enseja; ela acompanha a dinâmica, a efetividade e a efetuação de seu pensamento, menos como um pano de fundo do que como uma mola propulsora de suas principais reflexões acerca do presente. Se é possível compreendê-la como responsável por *dar um sentido* (*make sense*), isso não implica que ela se debruce a um conjunto de considerações desenvolvidas exclusivamente acerca de um possível direcionamento – constatável ou desejável – para o devir. *Não se trata de uma filosofia especulativa, mas crítica. Filosofia histórica, historicizada* ou, ainda, uma *história investida por problemas filosóficos*. Nesse caso, pouco importam os rótulos. Estamos, ainda, lidando com um *passer*. O que está em jogo é a criação de um diagnóstico e, por consequência, uma cognoscibilidade possível para o presente a partir da história (*make a sense*); inteligibilidade edificada, pois, a partir da escansão e descrição das diferenças e, sobretudo, capitaneada pela emergência da discontinuidade atinente a elas. Sob o diapasão da discontinuidade, a escrita da história permite a delimitação dos limites que margeiam espaços históricos singulares onde, por sua vez, determinadas formas de temporalidade, cada uma delas atreladas às vicissitudes do conjunto de relações entre as multiplicidades que define a feição epocal do conjunto cernido.

Uma vez que tais conjuntos móveis e dinâmicos se tornam cognoscíveis, seria possível destacar também de que maneira essa história descontínua mobiliza uma maneira de *dar sentido à história* (*give sense*). Nesse caso, mais do que o apontamento de um rumo a ser seguido, mais do que um conjunto de orientações para toda uma coletividade, onde o caminho salutar para o seu desenvolvimento e progresso deveria ser prescrito como meta que garantiria certa plenitude localizada em um horizonte futuro, o que essa suposta filosofia crítica da história de Foucault permite é que agucemos o olhar para que, assim, nos tornemos capazes de realizar uma *leitura* das diferenças que constituem nosso presente e, por extensão, a nós mesmos. E o que esse *ajuste de foco* propicia, antes, é um chamado, senão uma afirmação, das transformações: reconhecer as diferenças que nos constituem, e que devido aos jogos de saber e poder de que fazemos parte foram obliteradas ou excluídas, permite, assim, que, enquanto sujeitos históricos, *possamos nos construir de outras maneiras em relação à forma de determinação do devir a que estamos atrelados*. Afinal, uma vez afirmadas as discontinuidades e as diferenças que nos constituem, deixamos de nos pretender como parte ou herdeiros de um longo processo pré-determinado (pelos jogos de poder e por aquilo que ele determina como fundamental); processo viciado (pelas mesmas formas de universalização e por aquilo que elas julgam como necessário para o progresso do

des distinctions ; Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous somme et que nous faisons » (FOUCAULT, 2015b, p. 140-141).

devir); processo colonizado pelos mesmo sujeitos (e pelo protagonismo que eles sempre arrogam às suas mediocres ações e criações). Desse modo, se a história descontínua aponta para um “sentido” ele é ínfimo, infinitesimal e, sobretudo, indefinido, mas nem por isso menos importante do que as majestáticas ordenações outrora imprimidas ao devir: ao furar o solo sob os nossos pés, ao permitir que possamos *ler* o nosso presente sob a ótica da diferença, somos impelidos a dar, tão-só, um passo adiante, abandonando o conforto e a solidez do chão de nossas certezas, isto é, a firmeza construída dentro das fronteiras de nossa acalentada Razão: solo capitaneado sempre pelos mesmos indivíduos; latifúndio de poucos senhores. “Na imaginação ocidental, a razão pertenceu por muito tempo à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água [e seu fluxo] com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia” ⁶⁶¹ (FOUCAULT, 1999, p. 186).

Ao dar esse passo, entretanto, não temos no horizonte nada mais do que uma imagem turva, pois a transformação é, em si mesma, *um fim*. Trata-se de se transformar, de *deixar de ser aquilo que, hoje, se é*, de torna-se outro, outra, mesmo que ao preço de que esse *porvir* seja, de todo, aberto e indeterminado. Com isso, somos impelidos, novamente, a lutar contra a entropia e a *criar* e a *inventar* novas vidas, novos espaço-tempos, novos mundos – principalmente quando este a que estamos submetidos apresenta-se como intolerável.

Essa filosofia crítica da história, congeminada à uma escrita descontínua, portanto, não nos impele a dar nada mais do que *um passo*. Mas, bem sabemos: *um passo à frente, e você não está mais no mesmo lugar*⁶⁶².

Em Foucault, a descrição do *Arquivo* implica em um trabalho que demarca as instâncias temporais na medida em que as espacializa a partir de determinados limites, e as diferenciam, instaurando, entre elas, uma descontinuidade. A maneira pela qual Foucault se debruça ao *Arquivo*, bem como o *status* que tal conceito recebe junto ao deslindar de seu pensamento, estão, portanto, intimamente ligados a esse objetivo. E, se, por um lado, seu engajamento em relação aos arquivos o aproxima do *métier* dos historiadores, por outro lado, é preciso não perder de vista a singularidade que envolve sua abordagem, ao preço de que, com isso, ele seja cobrado em função de desígnios que não eram os seus. Tais nuances se tornam ainda mais acentuadas quando essas diferenças são colocadas *vis-à-vis*.

⁶⁶¹ *L'eau et la folie* [A água e a loucura], publicado em 1963 no periódico *Médecine et Hygiène*: « Dans l'imagination occidentale, la raison a longtemps appartenu à la terre ferme. Île ou continent, elle repousse l'eau avec un entêtement massif : elle ne lui concède que son sable » (FOUCAULT, 2001a, p. 296).

⁶⁶² Chico Science e Nação Zumbi, *Um passeio no mundo livre*, Afrociberdelia, Sony BMG Music Entertainment, 1996.

4.4. A descrição do Arquivo como trabalho de-disciplinarização

Se ao menos tentarmos controlar o ímpeto que nos conduz a sentenças definitivas e ao conforto de categorias genéricas que organizam a singularidade dos pensamentos sob uma única tônica, ou um único diapasão, o que nos deparamos, novamente é com múltiplos jogos possíveis. Tratar os encontros entre Foucault e os historiadores nos termos de uma *coexistência intelectual*, como nos sugere Francisco Vázquez Garcia (1987), implica em reconhecer, pois, toda complexidade que envolve os termos dessas relações: a de Foucault, cujo pensamento, ainda que coerente, sempre se transforma e se afasta do que seria a busca pela formação de um sistema único, absoluto e fechado; a dos historiadores, que, apesar de eloquente, trata-se de um termo genérico e que diz respeito a um campo heterogêneo e formado por abordagens, perspectivas distintas e disputas em pleno movimento; e, por fim, dos vasos comunicantes que, em qual ou tal momento, se pôde, ou não, estabelecer entre essas singularidades múltiplas e dinâmicas. Sem a pretensão de ser exaustivo, e somente para ficar em dois desses encontros⁶⁶³, existem diferenças significativas, por exemplo, entre a compte-rendu *Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique. Michel Foucault, Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, que Fernand Braudel e Robert Mandrou publicam, em 1962, nos *Annales. Economie, sociétés, civilisations*, e todo o debate desencadeado pelo historiador Jacques Léonard, a partir da resenha crítica *L'historien et le philosophe: À propos de « Surveiller et punir. Naissance de la prison »*, publicado em 1977 no periódico *Annales historiques de la Révolution française*.

No primeiro caso, a apreciação assinada por Mandrou e Braudel apresenta Foucault como um explorador que, quando necessário travestir-se de historiador, goza das boas virtudes que esta persona exige para vasculhar os arquivos⁶⁶⁴ e, a partir dele, alcançar os objetivos de suas problematizações. Isso é afirmado por Mandrou:

⁶⁶³ Acerca das relações de Foucault com historiadores, é o caso de remeter aos seguintes trabalhos: *Nem poeira nem nuvem: debates sobre o historiar a partir de Vigiar e Punir*, de Pablo Henrique Spíndola Tôres (2018); *Genealogia de uma operação historiográfica: as apropriações dos pensamentos de Edward Palmer Thompson e de Michel Foucault pelos historiadores brasileiros da década de 1980*, de Igor Guedes Ramos (2014); *Da Filosofia à História: os diálogos entre Foucault e os Annales*, de Lucas de Almeida Pereira (2017); *Foucault y los historiadores: analisis de una coexistencia intelectual*, de Francisco Vázquez Garcia (1987); *A história da cultura de Michel Foucault*, de Patrícia O'Brien (1992); *Foucault for historians*, de Jeffrey Weeks (1982); *The reception of Foucault by historians*, de Allan Megill (1987); *O efeito-Foucault na historiografia brasileira*, de Margareth Rago (1995).

⁶⁶⁴ Na primeira introdução da tese *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, redigida em 1961, Foucault afirma: “No decorrer deste trabalho, aconteceu de eu me servir do material que pôde ser reunido por certos autores. Todavia, isso foi o mínimo possível e nos casos em que não pude ter acesso ao próprio documento. É que, além de qualquer referência a uma ‘verdade’ psiquiátrica, era preciso deixar falar, por eles próprios, essas palavras, esses textos que vêm debaixo da linguagem, e que não eram feitos para dar acesso até a palavra. E, talvez,

A quem pretende integrar a loucura na história de uma medicina racional, imutavelmente raciocinando por meio de seu lento progresso, e agora triunfante, é preciso opor e fazer ler a apaixonada tese de Michel Foucault: este “escritor orquestrador”, que consegue, com a mesma facilidade, ser filósofo, psicólogo e historiador, nos oferece setecentas páginas de rara beleza sobre a loucura, e que será importante para nossa compreensão do período clássico em seu centro. [...] Ele se fez historiador para melhor entender os erros de uma psiquiatria que permaneceu benignamente positivista. A perspectiva histórica acrescenta uma força adicional ao seu ataque, já que ele pode demonstrar que “a história da loucura não pode, em nenhum caso, servir de justificativa, e como ciência de apoio, para a patologia das doenças mentais” [...]. Mas é tempo de descobrir Michel Foucault historiador⁶⁶⁵ (MANDROU apud BRAUDEL, 1962, p. 761-763-764, tradução nossa).

E reiterado por Braudel :

a parte mais importante desse trabalho, em minha opinião, seja o lugar que eu tenha deixado ao próprio textos dos arquivos” (FOUCAULT, 1999, p. 147). – « Au cours de ce travail, il m’est arrivé de me servir du matériau qui a pu être réuni par certains auteurs. Le moins possible toutefois, et dans les cas où je n’ai pu avoir accès au document lui-même. C’est qu’en dehors de toute référence à une ‘vérité’ psychiatrique, il fallait laisser parler, d’eux-mêmes, ces mots, ces textes qui viennent d’en dessous du langage, et qui n’étaient pas faits pour accéder jusqu’à la parole. Et peut-être la partie, à mes yeux, la plus importante de ce travail est-elle la place que j’ai laissée au texte même des archives » (FOUCAULT, 2001a, p. 194). Em 1969, ao redigir uma apresentação de sua trajetória intelectual visando a candidatura ao *Collège de France*, Foucault reitera essa premissa que orientou seu primeiro escrito: “[...] um objeto delineou-se para mim: o saber investido nos sistemas complexos das instituições. Um método, então, se impôs : em vez de percorrer, como de bom grado se fazia, uma só biblioteca de livros científicos, era necessário visitar um conjunto de arquivos incluindo decretos, regulamentos, registros de hospitais ou prisões, atos de jurisprudência. Foi no Arsenal ou nos Arquivos Nacionais que iniciei a análise de um saber cujo corpo visível não é o discurso teórico ou científico, nem tampouco a literatura, mas uma prática cotidiana e regulada” (FOUCAULT, 2011b, p. 299-300). – « [...] un objet s’est alors dessiné pour moi: le savoir investi dans des systèmes complexes d’institutions. Et une méthode s’imposait: au lieu de parcourir, comme on le faisait colontiers, la seule bibliothèque des livres scientifiques, il fallait visiter un ensemble d’archives comprenant des décrets, des règlements, des registres d’hôpitaux ou de prisons, des actes de jurisprudence. C’est à l’Arsenal ou aux Archives nationales que j’ai entrepris l’analyse d’un savoir dont le corps visible n’est pas le discours théorique ou scientifique, ni la littérature non plus, mais une pratique quotidienne et réglée » (FOUCAULT, 2001a, p. 870-871). No artigo *Freedom in the Archive: On Doing Philosophy through Historiography*, Réal Fillion (2018) defende que foi o encontro com os arquivos alojados na *Carolina Rediviva University Library*, em Uppsala, na Suécia, que permitiu que Foucault, na ocasião da preparação e redação de sua tese *Folie e déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, passasse de seus estudos de Psicologia – marcados pela publicação de *Maladie mentale et Personnalité*, em 1954 – para aquilo que, doravante, seria sua própria forma de historiografia, ou ainda, sua própria forma de fazer filosofia por meio da historiografia. Para maiores considerações a respeito do processo de escrita da tese de 1961, conferir a biografia escrita por Didier Eribon (1991) – com atenção especial à primeira parte intitulada *Psychologie in Hell*, especificamente o capítulo 7 *Uppsala, Wersaw, Hamburg* – e o já citado livro de Stuart Elden (2021) intitulado *The early Foucault*.

⁶⁶⁵ « A qui prétendrait intégrer uniement la folie à l’histoire d’une médecine rationnelle, immuablement raisonnée à travers ses lents progrès, et maintenant triomphante, il faut opposer e faire lire la thèse passionnée et décisive de Michel Foucault: cet « écrivain orchestre », que réussit avec un bonheur égal à être tout à la fois philosophe, psychologue et historien, nous offre sur la folie sept cents pages d’une rare beauté, et qui compteront pour notre compréhension de l’époque classique en son centre. [...] il s’est fait historien pour mieux comprendre les errements d’une psychiatrie restée benoîtement positiviste. La perspective historique ajoute une force supplémentaire à son attaque, puisqu’il peut démontrer que « l’histoire de la folie ne peut, en aucun cas, servir de justification, et comme de science d’appoint, à la pathologie des maladies mentales » [...] Mais il est temps de découvrir Michel Foucault historien » (MANDROU apud BRAUDEL, 1962, p. 761-763-764).

Acrescento algumas linhas à resenha acima para sublinhar a originalidade, o caráter pioneiro do livro de Michel Foucault. Não o vejo apenas como um daqueles estudos de psicologia coletiva tão raramente abordados por historiadores e que, depois de Lucien Febvre, estamos pedindo de todo desejo. Reconheço e admiro uma capacidade singular de abordar um problema de três ou quatro ângulos diferentes, em uma ambiguidade que às vezes se reflete na abordagem do material do livro (é preciso ser muito atento para seguir o fio-condutor), mas que é a ambiguidade de qualquer fenômeno coletivo: a verdade de uma civilização mergulha na escuridão das motivações contraditórias, conscientes ou inconscientes. Esse livro magnífico tenta perseguir, em relação a um fenômeno particular, a loucura, qual pode ser o caminho misterioso das estruturas mentais de uma civilização, como ela pode se separar de uma parte de si mesma e fazer a “partilha”, no que tende ao seu próprio passado, entre o que pretende preservar e o que deseja recusar, ignorar, esquecer... Para esta difícil busca, era preciso uma mente capaz de ser, alternadamente, e nunca apenas, historiadora, filósofa, psicóloga, socióloga... Não é possível propor o método como exemplo. Não está ao alcance de qualquer um: requer mais do que talento⁶⁶⁶ (BRAUDEL, 1962, p. 771-772, tradução nossa).

Se nessa apreciação de 1962 Foucault é prestigiado por importantes personagens da historiografia francesa do período⁶⁶⁷, a configuração do debate oriundo do final da década de 1970 resultará em outro encontro. Mais do que ressaltar a capacidade de Foucault em fazer-se historiador para lidar com os problemas nos quais se debruça, Jacques Léonard, de saída, já o enfatiza como um filósofo e como um *passeur*, isto é, como aquele cuja presença junto ao campo historiográfico não seria incólume.

Não é a primeira vez que um filósofo vem semear ideias no campo dos historiadores, suscitar reações e pesquisas, e despertar de seu sono dogmático ou cético hagiógrafos e cronistas. Essa não é a primeira vez que esse filósofo projeta uma nova e poderosa luz sobre um canto negligenciado da história: todos se lembram, por exemplo, da estrondosa publicação de *História da loucura na idade clássica* (1961). Desde que ele interveio em nossos negócios, não podemos mais tratar certos assuntos da mesma maneira. Como estudar a história da medicina sem refletir sobre *Nascimento da clínica?* (1963)? Saudar

⁶⁶⁶ « J’ajoute quelques lignes au compte rendu qui précède pour souligner l’originalité, le caractère pionnier du livre de Michel Foucault. Je n’y vois pas seulement une de ces études de psychologie collective si rarement abordées par l’historien et qu’après Lucien Febvre, nous appelons de tous nos vœux. J’y reconnais et j’y admire une aptitude singulière à aborder un problème par trois ou quatre biais différents, dans une ambiguïté qui a le tort de se refléter parfois dans la démarche matérielle du livre (il faut être très attentif à en suivre le fil), mais qui est l’ambiguïté même de tout phénomène collectif : une vérité de civilisation plonge dans l’obscurité de motivations contradictoires, conscientes et inconscientes. Ce livre magnifique essaie de poursuivre, à propos d’un phénomène particulier, la folie, ce que peut être le cheminement mystérieux des structures mentales d’une civilisation, comment elle peut se déprendre, se détacher d’une partie d’elle-même et faire le « partage », dans ce qui lui tend son propre passé, entre ce qu’elle entend conserver et ce qu’elle souhaite refuser, ignorer, oublier... Pour cette poursuite difficile, il fallait un esprit capable d’être tour à tour et de n’être jamais seulement historien, philosophe, psychologue, sociologue... On ne saurait proposer la méthode en exemple. Elle n’est pas à la portée de n’importe qui : il y faut plus que du talent » (BRAUDEL, 1962, p. 771-772).

⁶⁶⁷ Acerca da importância de Fernand Braudel na historiografia e no cenário intelectual francês, conferir: *La “escuela” de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*, de Carlos Antonio Aguirre Rojas (2005); *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*, de Christian Delacroix e François Dosse (2012).

Vigiar e punir não consiste em admitir mais um livro em nossas bibliografias veneráveis, mas aceitar em aceitar revisá-las por meio da problemática de Michel Foucault⁶⁶⁸ (LÉONARD, 1977, p. 163, *itálicos do autor*, tradução nossa).

Essa divisão entre o filósofo e o historiador, aliás, é a que conduz toda a argumentação de Léonard. E, nesse caso, mais do que personagens conceituais, isto é, mais do que figuras que, como *ponto de partida*, estão atreladas à mobilização de determinadas categorias, conceitos, procedimentos, práticas e singularidades específicas, essas duas imagens, como o próprio Foucault sugere⁶⁶⁹, remetem a estereótipos: tratam-se de construções definidas, sobretudo, como exemplos de padrões, ideias ou convicções pré-concebidas, edificadas a partir de um julgamento pautado em uma forma de generalização cujo objetivo é menos o estabelecimento de parâmetros para a promoção de um espaço – e consequentemente de exploração de um problema – em comum do que a escansão e demarcação de um domínio e uma posse.

Dentre as diversas críticas que Léonard endereça à constituição de *Surveiller et punir* [*Vigir e punir*], uma em específico se concatena à questão do *Arquivo* mobilizada aqui⁶⁷⁰. Nesse sentido, os estereótipos do filósofo e do historiador são úteis para a demarcação de uma distância, ainda que hiperbólica, daquilo que constitui o *métier* de cada um como *pessoas do ramo*, e, nesse caso, o filósofo, reconhecido como aquele que é pouco afeito à *poeira dos*

⁶⁶⁸ « Ce n'est pas la première fois qu'un philosophe vient semer des idées dans le champ des historiens, susciter réactions et recherches, et réveiller de leur sommeil dogmatique ou sceptique hagiographes et chroniqueurs. Ce n'est pas la première fois que ce philosophe projette un éclairage nouveau et puissant sur un recoin négligé de l'histoire : chacun se souvient par exemple du coup de tonnerre que fut la publication de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Depuis qu'il intervient dans nos affaires, nous ne pouvons plus traiter certains sujets de la même manière. Comment étudier l'histoire de la médecine sans méditer *Naissance de la clinique* (1963) ? Saluer *Surveiller et punir* ne consiste pas à admettre un livre de plus dans nos bibliographies vénérables, mais à accepter de les réviser par la problématique de Michel Foucault » (LÉONARD, 1977, p. 163, *itálicos do autor*).

⁶⁶⁹ Como Foucault destaca em sua réplica, intitulada *La poussière et le nuage* [*A poeira e a nuvem*], de 1980: “A diferença, o Sr. Léonard bem observou, não está entre duas profissões, uma votada às tarefas sóbrias da exatidão e a outra à grande confusão das ideias aproximativas. Mais do que fazer representar pela milionésima vez esse *estereótipo*, não valem mais a pena debater sobre as modalidades, os limites e as exigências próprias às duas maneiras de fazer? Uma que consiste em se dar um objeto e em tentar resolver os problemas que ele pode causar. A outra que consiste em tratar um problema e em determinar, a partir daí, o domínio de objeto que é preciso percorrer para resolvê-lo (FOUCAULT, 2006a, p. 327, *itálicos nossos*). – « La différence, M. Léonard l'a bien vu, n'est donc pas entre deux professions, l'une vouée aux tâches sobres de l'exatitudo, et l'autre à la grande bousculade des idées approximatives. Plutôt que de faire jouer pour la millième fois ce stéréotype, ne vaut-il pas mieux débattre sur les modalités, les limites et les exigences propres à deux manières de faire ? L'une qui consiste à se donner un objet et à essayer de résoudre les problèmes qu'il peut poser. L'autre qui consiste à traiter un problème et à déterminer à partir de là le domaine d'objet qu'il faut parcourir pour le résoudre (FOUCAULT, 2001b, p. 832).

⁶⁷⁰ Não é o caso de aprofundar, aqui, em todos os termos desse profícuo debate realizado entre Foucault e Léonard. Até porque, tal análise já foi realizada com minúcia e atenção às diferentes formas pelas quais as perspectivas históricas desses autores se desenvolvem – bem como às (in)compossibilidades da realização desse debate – na tese de Pablo Henrique Spíndola Tôrres (2018), intitulada *Nem poeira nem nuvem: debates sobre o historiar a partir de Vigiar e Punir*.

*manuscritos, dos arquivos*⁶⁷¹ – sendo, antes, propenso a se perder em uma nuvem de acontecimentos pouco decantada em relação aos chamados fatos concretos⁶⁷² – seria aquele cuja investida junto aos arquivos seria semelhante à de *um cavaleiro bárbaro* que, percorrendo três séculos a esmo, pisotearia toda a estepe de seu caminho, ignorando, assim, toda a riqueza, diversidade e nuances da vegetação que se apresenta à sua volta⁶⁷³. Como nos explica Tôrres (2018):

A queixa de Léonard é como poderia um historiador, ou um trabalho de investigação histórica não levar em consideração os acontecimentos judiciais e seus desdobramentos ao falar do período da *Revolução Francesa*? [...] Para Léonard, esta forma de lidar com o recorte temporal colocaria em xeque as especificidades dos fatos e não daria conta das mudanças intrínsecas a estes, pois o que se constitui como um fato histórico é, também, aquilo que lhe torna único e desencadeador de situação outras (p. 42-43, *itálicos do autor*).

Todavia, haveria no próprio movimento realizado pelo *bárbaro* algo que diz respeito, justamente, a uma desterritorialização, isto é, à retirada das coisas daquilo que seriam seus considerados lugares devidos, e, também, à uma apropriação, em função de seus próprios fins, de elementos que envolvem os diversos territórios por onde ele passa (DELEUZE e GUATTARI, 2010b). Se ele atravessa de chofre as estepes e as pradarias, portanto, ele não

⁶⁷¹ “Para ser competente, é preciso ter respirado a poeira dos manuscritos durante muito tempo, envelhecido nos repositórios dos arquivos departamentais, e competido com os ratos pelos tesouros dos sótãos dos presbíteros. Isso não é por pura má vontade: o historiador profissional se divide entre o século XX, onde ele se contenta em existir, e aquele que vive, por precaução, longas horas meditativas que acabam por lhe dar um conhecimento íntimo e intuitivo. A partir de certas mudanças, de certos sarcasmos mal contidos, ele percebe que Foucault *nem sempre sente, do interior*, todas as realidades do passado” (LÉONARD, 1977, p. 164, *itálicos do autor*, tradução nossa). – « Il faut, pour être compétent, avoir longuement respiré la poussière des manuscrits, vieilli dans les dépôts d’archives départementales, avoir disputé aux souris les trésors des greniers des presbytères. Ce n’est par pure malveillance : l’historien de profession se dédouble entre le XXe siècle où il se contente d’exister, et celui dans lequel il vit, par procuration, de longues heures méditatives qui finissent par lui en conférer une connaissance intime et comme intuitive. A certains glissements, à certains sarcasmes mal contenus, il perçoit que Foucault ne ressent pas toujours, *de l’intérieur*, toutes les réalités du passé » (LÉONARD, 1977, p. 164, *itálicos do autor*). Seguindo a linha de argumentação desenvolvida até aqui, é possível destacar, uma vez mais, que, na perspectiva histórica de Foucault, o *Arquivo*, a linguagem sob sua forma de coisa dita e acumulada sob determinadas regras, certamente não diz respeito à uma interioridade cujo historiador fosse capaz de sentir e organizar na forma de um tempo, seu tempo. Trata-se, antes, como já foi destacado enfaticamente de uma *exterioridade* cuja função é, por outro lado, instaurar, em relação à forma do tempo daquilo que é estudado, uma distância e uma diferença, possível, contudo, por meio de uma espacialização e do estabelecimento de limites.

⁶⁷² A imagem da nuvem poderia ser sugestivamente remetida, também, ao texto *As nuvens* de Aristófanes (2003). Nessa comédia, Sócrates, o filósofo *par excellence*, é instado a falar sobre o céu, mas se entretém com o movimento das nuvens e acaba por esquecer daquilo que era para ser o objeto de suas reflexões.

⁶⁷³ “O Sr. Foucault percorre três séculos, até o fio, como um cavaleiro bárbaro. Ele queima a estepe sem precauções. O historiador, por outro lado, não tem o direito de evitar verificações sociológicas e cronológicas” (LÉONARD, 1977, p. 165, tradução nossa). – « M. Foucault parcourt trois siècles, à bride abattue, comme un cavalier barbare. Il brûle la steppe sans précaution. L’historien, lui, n’a droit de faire l’économie des vérifications sociologiques et chronologiques » (LÉONARD, 1977, p. 165).

deixa de estar atento a elas, de ser perpassado por elas, ainda que siga em função daquilo que estabeleceu, de saída, como seu objetivo próprio.

Na réplica que Foucault redige para responder às invectivas de Léonard encontramos algumas importantes premissas que conduzem tais objetivos. Gostaria de tangenciá-las, aqui, principalmente, em função daquilo que elas permitem refletir acerca da abordagem de Foucault ao Arquivo. Publicado em 1980 na coleção *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe*, editada pela historiadora Michelle Perrot, o artigo *La poussière et le nuage* [A poeira e a nuvem] retoma as considerações de Léonard, a começar pelo (ab)uso dos estereótipos do *historiador* e do *filósofo*⁶⁷⁴, e, dentre elas, cinscunscribe três eixos para o desdobramento de sua resposta, quais sejam: “1) Da diferença de procedimento entre a análise de um problema e o estudo de um período; 2) Do uso do princípio de realidade em história; 3) Da distinção a ser feita entre a tese e o objeto de uma análise”⁶⁷⁵ (FOUCAULT, 2006a, p. 324).

A exploração desses três itens é um exercício profícuo, já que mostra uma oportunidade de trazer à tona aspectos caros à concepção de história de Foucault. Antes de nos debruçarmos diretamente na réplica às considerações de Léonard, façamos uma breve digressão no intuito de trazer à tona alguns outros excertos do *Arquivo* úteis para o estabelecimento de uma reflexão ligada ao primeiro tópico destacado acima, isto é, a instauração e exploração de um *problema*.

⁶⁷⁴ “Entre outras coisas, o que dá força e originalidade ao artigo do Sr. Léonard é o vigor com que ele dispensa o estereótipo do ‘historiador’ oposto ao ‘filósofo’. O que exigia coragem, sem dúvida, e uma visão muito exta dos problemas. Ele conseguiu isso de duas maneiras. De um modo sério, fundamentando, melhor do que eu mesmo poderia fazê-lo, a possibilidade de uma análise histórica das relações entre poder e saber. De um modo irônico, trazendo à cena, na primeira parte de seu texto, um historiador fictício, uma “pessoa do ramo”, como diz sorrindo. Com um pouco de crueldade, talvez, ele o faz desempenhar os grandes papéis ingratos do repertório: o cavaleiro virtuoso da exatidão (“talvez eu não tenha muitas ideias, mas, ao menos, o que eu digo é verdade”), o doutor do conhecimentos inesgotáveis (“o senhor não disse isso, nem aquilo, e tampouco isto que sei e que o senhor certamente ignora”), a grande testemunha do Real, ele (“Nada de grandes sistemas, mas a vida, a vida real com todas as suas riquezas contraditórias”), o cientista desolado que chora por seu pequeno domínio que acaba de ser saqueado pelos selvagens: tal como depois de Átila, a erva não mais crescerá ali. Em suma, todos os clichês: os pequenos fatos verdadeiros contra as grandes ideias vagas; a poeira desafiando a nuvem” (FOUCAULT, 2006a, p. 323). – « Ce qui fait autre chose la force et l’originalité de l’article de M. Léonard, c’est la vigueur avec laquelle il donne congé au stéréotype de l’« historien » opposé au « philosophe », Ce qui demandait du courage, sans doute, et une vue très juste des problèmes. Il y est parvenu de deux façons. Sur le mode sérieux, en fondant, mieux que je n’aurais pu le faire moi-même, la possibilité d’une analyse historique des rapports entre pouvoir et savoir. Sur le mode ironique, en mettant en scène, dans la première partie de son texte, un historien fictif, l’un des ‘gens du métier’ comme il dit en souriant. Aven un peu de cruauté peut-être, il lui fait jouer les grands rôles ingrats du répertoire : le chevalier vertueux de l’exatitude (« Je n’ai peut-être pas beaucoup d’idées, mais, au moins, ce que je dis est vrai »), le docteur aux connaissances inépuisables (« Vous n’avez pas dit ceci, ni cela, et ça encore que je sais et que certainement vous ignorez »), le grand témoin du Réel, lui (« Pas de grands systèmes, la vie, la vie réelle avec toutes ses richesses contradictoires »), le savant désolé qui pleure sur son petit domaine que les sauvages viennent de saccager : comme après Attila, l’herbe n’y poussera plus. Bref, tous les clichés : les petits faits vrais contre les grandes idées vagues ; la poussière défiant le nuage » (FOUCAULT, 2001b, p. 829).

⁶⁷⁵ « 1) De la différence de procédure entre l’analyse d’un problème et l’étude d’une période. 2) De l’usage du principe de réalité en histoire. 3) De la distinction à faire entre la thèse et l’objet d’une analyse » (FOUCAULT, 2001b, p. 830).

O estabelecimento de problemas direciona-se ao presente como uma tentativa de superá-lo; trata-se de uma diretiva fundamental da história descontínua cujo aspecto pragmático, pode ser resumido, portanto, em função de uma tarefa de *problematização*. Uma vez mais, Foucault designa com esse termo um recuo em relação à premissa de que o pensamento estaria vinculado a longas – e contínuas – cadeias de razão, vinculando-o, antes, a conjuntos de problemas locais que o determinam em sua singularidade e em independência em relação à determinadas práticas que poderiam ser utilizadas seja como seu fundamento ou como sua justificativa. Em entrevista a Paul Rabinow, realizada em 1984 e intitulada *Polémique, politique et problématisations* [Polêmica, política e problematizações], Foucault afirma:

Pensei que havia aí um elemento que poderia caracterizar a história do pensamento: era o que se poderia chamar de problemas, ou mais exatamente, de problematizações. O que distingue o pensamento é que ele é totalmente diferente do conjunto de representações implicadas em um comportamento; ele também é completamente diferente do campo das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido; é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema⁶⁷⁶ (FOUCAULT, 2004, p. 231-232).

Abordar o pensamento como problema implica, portanto, em tomá-lo, por si só, como uma prática singular e localizada. A partir daí, a *problematização* decorre de uma historicização do presente, buscando estabelecê-lo menos em função do desdobramento de uma cadeia causal, do que como um espaço historicamente constituído a partir de uma diferença e onde determinadas práticas criam uma correspondência recíproca entre determinados objetos e formas de fazer-se enquanto sujeito. A questão, portanto, é tomar *distância* em relação a esse espaço bem como suspender tudo aquilo que, nele, se apresenta como uma evidência. Historicizá-lo, desse modo, é criar condições para que tal presente, e as experiências que constituem a urdidura de seu enredo, possa ser compreendido menos como natural do que como *mais uma* fábula possível.

⁶⁷⁶ « Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée : c'était ce qu'on pourrait appeler les problèmes ou plus exactement les problématisations. Ce qui distingue la pensée, c'est qu'elle est tout autre chose que l'ensemble des représentations qui sous-tendent un comportement ; elle est tout autre chose aussi que le domaine des attitudes qui peuvent le déterminer. La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème » (FOUCAULT, 2001b, p. 1416).

Desse modo, *problematizar* requer uma atenção voltada, por um lado, ao “conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento”⁶⁷⁷ (FOUCAULT, 2004, p. 242), e, de outro, àquilo que, dessas práticas, dizem respeito à derivação que permite que o sujeito edifique uma experiência consigo mesmo. A tarefa da *problematização* indica de que maneira que, no presente, espaço localizado e atinente ao recorte de uma época específica, possamos ser sujeitos destinados a complementar uma relação com determinados objetos – e indica, ainda, a cópula que atém tais sujeitos a certos predicados; a problematização aponta para um futuro que, quando assim (pré)determinado, é, tão-só, a deposição de detritos junto à dobra histórica a que pertencemos e em que nos formamos enquanto sujeitos. Mas, se o sujeito sem pretérito é o presente, e o presente é um futuro sem sujeito, é possível fazer de toda essa (anti)arquitetura uma *contra-arquitetura*, isto é, é possível pensar (e fazer-se) diferente, abrindo-se a novos e imprevisíveis futuros e mobilizando linhas de forças de outros passados para o interior dessa dobra que corresponde ao presente.

A *problematização* é correlativa à descontinuidade, ao (re)corte, à contenção de uma viscosidade temporal já estabelecida que se apresenta determinada, e, por vezes, viciada, sob os mesmos jogos de causa e efeito; mais do que a busca por solução, *uma solução*, o que ela visa é desencadear uma pluralização de novos problemas, consequentemente, de novas secções ou novos espaços-tempo colocados sob *perspectiva*:

Várias respostas podem ser dadas para um mesmo conjunto de dificuldades. Na maior parte do tempo diversas respostas são efetivamente propostas. Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é o ponto no qual se origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, e, talvez, a despeito de suas contradições⁶⁷⁸ (FOUCAULT, 2004, p. 232).

Mas, e se entre tantos problemas simultâneos, não se encontra *a* solução, ou ao menos *uma* solução que seja? Então, desloca-se o problema: alarga-se, com isso, o solo do pensamento, evade-se seus limites, ultrapassa suas fronteiras e as abre para novas multiplicidades,

⁶⁷⁷ Excerto oriundo da entrevista de 1984 intitulada *La souci de la vérité* [O cuidado com a verdade]: « Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.). » (FOUCAULT, 2001b, p. 1489).

⁶⁷⁸ *Polémique, politique et problématisations* [Polêmica, política e problematizações]: « à un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plupart du temps, des réponses diverses sont effectivement proposées. Or ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui les rend simultanément possibles ; c'est le point où s'enracine leur simultanéité ; c'est le sol qui peut les nourrir les unes et les autres, dans leur diversité et en dépit parfois de leurs contradictions » (FOUCAULT, 2001b, p. 1416-1417).

combinações e transformações. Em outras palavras, aumenta-se a entropia, incitando – senão mesmo, obrigando – a vida, que sempre luta contra ela a se recompor em novas sínteses do espaço presente. É justamente nesse sentido que entendo as seguintes palavras, oriundas da entrevista *À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* [Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso], de 1984:

Penso que o trabalho que se deve fazer é um trabalho de problematização e de perpétua reproblematização. O que bloqueia o pensamento é admitir implícita ou explicitamente uma forma de problematização e buscar uma solução que possa substituir-se àquele que se aceita. Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é retomar na raiz a maneira como os homens problematizam o seu comportamento (sua atividade sexual, sua prática punitiva, sua atitude enquanto à loucura etc.). Acontece que as pessoas se esforçam por essa reproblematização como um “antireformismo” repousando em um pessimismo do gênero “nada mudará”. É completamente o contrário. É o apego ao princípio de que o homem é um ser pensante, até em suas práticas mais mudas, e que o pensamento não é o que nos faz crer no que pensamos nem admitir o que nós fazemos; mas o que nos faz problematizar até o que nós somos nós mesmos. O trabalho do pensamento não é denunciar o mal que habitaria secretamente em tudo o que existe, mas pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido. O “otimismo” do pensamento, se quisermos empregar essa palavra, é saber que não há idade de ouro⁶⁷⁹ (FOUCAULT, 2014c, p. 217, itálicos nossos).

Voltemos, então, ao debate de Foucault com Léonard, jogando com os excertos acima e com os demais termos dispostos até aqui. Se, como destacado anteriormente, aquilo que está em jogo para Foucault é instaurar uma diagonal em relação ao presente; se, para o cumprimento dessa tarefa, o passado não é cotejado em função de uma conexão contínua, mas, antes, de uma distância que, por sua vez, irá delimitar sua diferença a partir do estabelecimento de todo um conjunto de limites que os separam em relação àquilo que se desdobra em uma dada atualidade, então, a abordagem do *Arquivo* se pautará, principalmente, por um problema e não por uma

⁶⁷⁹ « Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée, c'est d'admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation, et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte. Or, si le travail de la pensée a un sens – différent de celui qui consiste à réformer les institutions et les codes –, c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement (leur activité sexuelle, leur pratique punitive, leur attitude à l'égard de la folie, etc.). Il arrive que les gens prennent cet effort de reproblématisation comme un 'anti-réformisme' reposant sur un pessimisme du genre 'rien ne changera'. C'est tout le contraire. C'est l'attachement au principe que l'homme est être pensant, jusque dans ses pratiques les plus muettes, et que la pensée, ce n'est pas ce qui nous fait croire à ce que nous pensons ni admettre ce que nous faisons ; mais ce qui nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes. Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide. L'optimisme de la pensée, si on veut employer ce mot, est de savoir qu'il n'y a pas d'âge d'or » (FOUCAULT, 2001b, p. 1431).

cronologia. O problema é aquilo que permitirá o desdobramento de uma história descontínua em função do traçado de todo um conjunto de limites; em suma, é aquilo que permitirá voltar-se a um conjunto e, nele, delimitar o corte ou a ruptura entre *aquilo que ele diz* e *aquilo que hoje se pode dizer*. Eis as condições de uma análise que visa *furar o solo sob os próprios pés*, como Foucault enfatiza em *La poussière et le nuage* [*A poeira e a nuvem*], sua réplica de 1980:

Para quem, de fato gostaria de estudar um *período*, ou ao menos uma instituição durante um dado período, duas regras entre outras se imporiam: tratamento exaustivo de todo o material e equitativa repartição cronológica do exame. Quem, em contrapartida, quer tratar de um *problema*, surgido em um dado momento, deve seguir outras regras: escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimento das relações que permitem essa solução. E, portanto, indiferença para com a obrigação de tudo dizer, mesmo para satisfazer o júri dos especialistas convocados. [...] O trabalho assim concebido implicava um recorte segundo pontos determinantes, e uma extensão segundo relações pertinentes [...] ⁶⁸⁰. (FOUCAULT, 2006a, p. 326-327, *itálicos do autor*).

Mais do que tratar de tudo aquilo que se encontra acumulado sobre o recorte atinente à um determinado período, como se pela densificação e exaustão fosse possível se aproximar ainda mais da suposta realidade ausente que os documentos escondem, trata-se de partir de um problema e percorrer um domínio de objeto múltiplo capaz de oferecer possibilidades de solucioná-lo ou de multiplicar os problemas oriundos desse mesmo recorte. Tal domínio, por sua vez, não é compreendido como lacunar, incompleto, mas é tomado justamente em sua aparição e existência. Nesse caso, mais do que recuperar aquilo que ele escamoteia, interessa sua presença e a maneira pela qual ela se dispõe, e organiza, determinado espaço. Seja no conteúdo de suas investigações, seja, principalmente, na postura que as orienta, Foucault é enfático quanto à condução do olhar àquilo que se se faz presente, ao invés de voltar-se necessariamente às ausências. Essa premissa, aliás, não deixa de fazer parte da réplica a Léonard. Sob a acusação de somente perpassar pelo *Arquivo*, abandonando, com isso, diversas de suas nuances, Foucault responde de maneira peremptória: *somente é possível apontar*

⁶⁸⁰ Pour qui en effet voudrait étudier une *période*, ou du mois une institution pendant une période donnée, deux règles parmi d'autres s'imposeraient : traitement exhaustif de tout matériau et équitable répartition chronologique de l'examen. Qui, en revanche, veut traiter un *problème*, apparu à un moment donné, doit suivre d'autres règles : choix du matériau en fonction des données du problème ; focalisations de l'analyse sur les éléments susceptibles de le résoudre ; établissement des relations qui permettent cette solution. Et donc indifférence à l'obligation de tout dire, même pour satisfaire le jury des spécialistes assemblés. [...] Le travail ainsi conçu impliquait un découpage selon des points déterminantes et une extension selon des relations pertinentes [...]. (FOUCAULT, 2001b, p. 832, *itálicos do autor*).

*ausências daquilo que compreendemos, primeiramente, o princípio que organiza suas presenças*⁶⁸¹.

Sendo assim, aquilo que é haurido junto ao *Arquivo* não visa, senão, realidades parciais e seus efeitos possíveis. Com os pés calcados no presente, o cotejo do *Arquivo* sequer diz respeito a um possível retorno: a questão, antes, é construir pontos de ancoragem que especifiquem um conjunto de estratégias cujas racionalidades, de algum modo, ainda incidem no presente. Nesse caso, Foucault se volta ao estabelecimento de uma *história de práticas racionais*, ou ainda, da *racionalidade de uma prática*⁶⁸² e da maneira pela qual ela se instalou em determinados domínios e como, a partir daí, seus efeitos se espraíram se diferenciando. Não há, portanto, uma instância definida anteriormente como o Real e cujo *Arquivo* seria, tão-só, um repositório imperfeito de seus vestígios parciais. Nesse caso, a especificidade do debate com Léonard conduz Foucault, ainda, a uma divergência não somente quanto a uma abordagem do Real em termos de uma totalidade onipresente e anterior às ações daqueles que nele transitam como também a uma recusa de uma compatibilidade e equivalência entre essa instância e a sociedade⁶⁸³. Trata-se de uma importante consideração, já referida aqui, mas que convém ser destacada novamente:

É preciso desmistificar a instância global *do* real como totalidade a ser restituída. Não há “o” real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais “reais” que as outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconsistentes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, interrogar também o princípio, com frequência implicitamente admitido de que a única *realidade* a que a história deveria aspirar é a própria *sociedade*. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para alcançá-lo etc., tudo isso é algo do real, mesmo se isso não pretende ser a própria “realidade”, nem “a” sociedade inteira. E a gênese dessa realidade, do momento em que nela fazemos intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima. É o que o historiador encenado por Sr. Léonard não *entende*, no sentido estrito do termo. Para ele, só há uma realidade que é, ao

⁶⁸¹ « On ne peut dénoncer les ‘absences’ dans une analyse que si on a compris le principe des présences qui y figurent » (FOUCAULT, 2001b, p. 832).

⁶⁸² “[...] se trata de fazer a história de uma prática racional, ou melhor, da racionalidade de uma prática [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 329). – « [...] s’agit de faire l’histoire d’une pratique rationnelle ou plutôt de la rationalité d’une pratique [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 834).

⁶⁸³ Quanto a isso, é válido, uma vez mais, nos atentarmos às palavras de Tórres que realizou uma análise minuciosa das perspectivas que orientavam a concepção de história de Léonard. Atentando-se à relação que este último possuía com o pensamento de Marx e com o marxismo que lhe era contemporâneo temos então que, para Léonard, “o historiar é uma prática que tem por premissa explicar que o ‘burguês liberal’ visa projetar um ‘futuro conservador’ revestido de uma cientificidade, que diferentemente de uma democratização dos meios de controle, estaria disputando este com os últimos ‘vestígios do feudalismo’”. Nesse exemplo, é possível perceber que historiador Léonard é marcadamente teleológico, sua história tem por fim explicar as relações de dominação na sociedade” (TÓRRES, 2018, p. 44).

mesmo tempo, “a” realidade e “a” sociedade⁶⁸⁴ (FOUCAULT, 2006a, p. 329, *itálicos do autor*).

A conversão ao *Arquivo* visa analisar a instauração das regras de procedimentos cujos efeitos podem ser “aplicados” a uma qual ou tal realidade, em um qual ou tal momento, sem que, para tanto, eles sejam confundidos com uma totalidade. Afinal, tais procedimentos não precisam simplesmente “funcionar”, ou ainda, serem incorporados efetivamente em uma realidade histórica para que tenham sua validade analítica: eles podem ser invertidos ou subvertidos, podem não funcionar e nunca atingirem seus objetivos, podem, até mesmo, variarem em suas atualizações ou, então, simplesmente desaparecer. Vinculados a relações de poder, tais racionalidades adquirem funções múltiplas e complexas que, por sua vez, somente podem ser compreendidas em função da especificidade do jogo que elas fazem parte. Embora nem toda técnica, nem toda estratégia e nem todo programa se efetue de maneira plena, mesmo seu “insucesso” é importante devido ao conjunto de relações – de anuência ou de resistência – desencadeadas a partir de sua presença; eles não deixam de figurar, portanto, como *acontecimentos no teatro dos procedimentos*⁶⁸⁵.

Colocar as estratégias como centro do problema a ser explorado, enredá-las em meio a uma tecitura de procedimentos complexos e diversos requer, por fim, uma análise multifocal.

⁶⁸⁴ « Il faut démystifier l’instance globale *du* réel comme totalité à restituer. Il n’y a pas « le » réel qu’on rejoindrait à condition de parler de tout ou de certaines choses plus « réelles » que les autres, et qu’on manquerait, au profit d’abstractions inconsistantes, si on se borne à faire apparaître d’autres éléments et d’autres relations. Il faudrait peut-être aussi interroger le principe, souvent implicitement admis, que la seule *réalité* à laquelle devrait prétendre l’histoire, c’est la *société* elle-même. Un type de rationalité, une manière de penser, un programme, une technique, un ensemble d’efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l’atteindre, etc., tout cela c’est du réel, même si ça ne prétend pas être « la réalité » elle-même ni « la » société tout entière. Et la genèse de cette réalité, dès lors qu’on y fait intervenir les éléments pertinents, est parfaitement légitime. C’est que l’historien mis en scène par M. Léonard n’*entend* pas, au sens strict du terme. Pour lui, il n’y a qu’une réalité qui est à la fois « la » réalité et « la » société » (FOUCAULT, 2001b, p. 834, *itálicos do autor*).

⁶⁸⁵ Como Foucault afirma em *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*]: “As diferentes emergências que podem ser destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas. Se interpretar fosse localizar lentamente uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar e apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos” (FOUCAULT, 2000a, p. 270). – « Les différentes émergences qu’on peut repérer ne sont pas les figures successives d’une même signification ; ce sont autant d’effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. Si interpréter, c’était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l’origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l’humanité. Mais si interpréter, c’est s’emparer, par violence ou subreption, d’un système de règles qui n’a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l’humanité est une série d’interprétations. Et la généalogie doit en être l’histoire : histoire des Morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d’interprétations différentes. Il s’agit de les faire apparaître comme des événements au Théâtre des procédures » (FOUCAULT, 2001a, p. 1014).

Esse é justamente a contrapartida de método necessária para o desenvolvimento da tese central do trabalho, lembrando que o livro em debate, tanto na apreciação de Léonard quanto na réplica de Foucault, é *Surveiller et punir* [*Vigiar e punir*], de 1975: mais do que ressaltar o poder como automático e mecanizado em torno dos dispositivos, comenta Foucault, a questão era demonstrar como um tipo de relação de poder foi possível e almejável no século XVIII, isto é, como ela foi a responsável por organizar inúmeros dispositivos que constituíram, por sua vez, o objeto a ser analisado; no funcionamento desses dispositivos, trata-se de encontrar as atualizações dessa forma de poder cujo exercício inextrincavelmente se organiza por meio de relações com determinadas formas de racionalidade. A importância de tal forma de análise consiste, então, para o entendimento e a percepção de como tais relações permeiam a constituição de diversas instituições modernas, assim como diversas formas de saber, dentre as quais, as ciências humanas. Daí, então, a breve conclusão que Foucault sugere em sua réplica a Léonard, onde não somente se aponta para um roteiro onde se imbricam a utilização de noções como *objetivo*, *tática*, *estratégia*, *dispositivo*, etc., como também demarca aquilo que seria, talvez, um dos motivos pelos quais, entre as figuras estereotipadas do historiador e do filósofo, haveria um desencontro:

Está-se muito longe de ter extraído todas as consequências do uso dessas noções, e sem dúvida de ter medido tudo o que ele implica. Mas me parece que vale a pena tentá-las (com o risco de abandoná-las um dia) desde que se queira fazer uma análise:

- 1) Das formações das racionalidades práticas;
- 2) Da gênese dos saberes e das técnicas que o homem aplica à sua própria conduta (à maneira de se conduzir e de conduzir os outros);
- 3) De seu lugar no jogo das relações de forças e das lutas. Desde que, do mesmo modo, se pôde fazer concretamente a experiência dos limites da noção de ideologia. O princípio de inteligibilidade das relações entre saber e poder passa mais pela análise das estratégias do que pelas ideologias. [...]

Parece-me que é essa noção e seu uso possível que poderiam permitir não um “encontro interdisciplinar” entre “historiadores” e “filósofos”, mas um trabalho em comum de pessoas que buscam se “des-disciplinarizar”⁶⁸⁶ (FOUCAULT, 2006a, p. 334).

⁶⁸⁶ « On est bien loin d'avoir tiré toutes les conséquences de l'usage de ces notions ni sans doute mesuré tout ce qu'il implique. Mais il me semble qu'il vaut la peine de les essayer (quitter à les abandonner un jour) dès lors qu'on veut faire une analyse : 1) des formations des rationalités pratiques, 2) de la genèse des savoirs étiés des techniques que l'homme applique à sa propre conduire les autres, 3) de leur place dans le jeu des rapports de forces et des lutas. Dès lors également qu'on a pu faire concrètement l'expérience des limites de la notion de d'idéologie. Le principe d'intelligibilité des rapports entre savoir et pouvoir passe plutôt par l'analyse des stratégies que par celle des idéologies. [...] Il me semble que c'est cette notion et son usage possible qui pourraient permettre non pas une 'rencontre interdisciplinaire' entre « historiens » et « philosophes », mais un travail en commun de gens qui cherchent à se 'dé-disciplinariser' » (FOUCAULT, 2001b, p. 838).

Penso que algumas considerações importantes podem ser sublinhadas a partir do desdobramento desse debate entre Jacques Léonard e Foucault, tratado aqui resumidamente.

Primeiramente, a respeito daquilo que Foucault aponta como o domínio que, *par excellence*, é de interesse de seu trabalho histórico, isto é, de uma racionalidade prática, e do alcance de tal domínio à uma problematização das maneiras de se conduzir e de conduzir os outros.

Mais do que somente a uma matriz, a dobra histórica em Foucault refere-se, como vimos, a especializações múltiplas que, quando pensadas pelo diapasão de um sistema aberto, se interpenetram. Elas se referem, pois, a práticas históricas específicas e, por isso, mais do que um caráter universal e necessário aponta, antes, para uma dimensão pragmática atrelada a problemáticas voltadas a formas de ações (sobre si e sobre outrem). Singulares e datadas, as práticas são objetos (experiências, pensamentos, ações, relações, intervenções, procedimentos etc.) cuja existência se define por seu lugar em uma série temporal. Nesse sentido, as práticas que sobressaem nessa série em função de seu caráter descontínuo são aquelas que, em um espaço de repetição específico, demarcará um acontecimento histórico definido pela sua raridade (CARDOSO JÚNIOR, 2016). Como protuberância em uma superfície que se pretende homogênea, essa raridade, por sua vez, irá estabelecer a possibilidade de abertura de um novo espaço de relações e, com isso, de uma possível nova dinâmica temporal.

Se determinadas formas de continuidade não deixam de ser consideradas como plausíveis no campo de ação humana, elas se dão, justamente, no terreno das práticas, isto é, de um *savoir-faire* que, ainda que em diferentes momentos do espaço-tempo, se repetem sob o signo de uma diferenciação. Em outras palavras, se na forma do devir o tempo, tão-só, *passa*, tudo aquilo que faz parte da sua torrente somente pode ser entendido enquanto diferença; no entanto, se determinadas práticas se repetem, isto é, elas são efetuadas e ritualizadas de maneira insistente dentro do mundo humano, a questão, no que tange ao tempo histórico e inteligível, é saber de que maneira – *como* – tal repetição-diferenciação é possível em determinado recorte espaço-temporal, isto é, qual a singularidade que encampa a manifestação histórica dessa repetição e de que maneira, devido a esse entorno epocal, ela perfaz uma diferença. Como sublinha Deleuze (2005) “é a prática que constitui a única continuidade do passado ao presente, ou, inversamente, a maneira como o presente explica o passado” (p. 122), e cada prática, por sua vez, se coaduna a um conjunto específico de problemas que define suas funções e especificidades.

Anteriormente, em suas considerações da década de 1960, vimos que, para Foucault, a linguagem é um único lugar onde repetições são possíveis. Vemos, agora, toda a amplitude que

a abordagem da linguagem enquanto *samaiñon* possui, uma vez que uma abordagem das práticas expressa toda a gama de possibilidades de *fazer falar* que, contudo, não se especializa somente no âmbito da linguagem verbal.

São as práticas, portanto, que permitem uma abordagem do tempo histórico que ultrapassa a lide promovida pela metafísica, oferecendo a ela, assim, uma carne, um corpo, uma dimensão viva – cujo perspectiva histórica visa, como já dito, separar o presente e diferenciá-lo daquilo que se encontra efetivamente morto. Se mesmo as ontologias de Foucault são entendidas como plurais e históricas isso se deve ao fato delas se aterem a um plano empírico cujas regularidades se estabelecem a partir de um conjunto de práticas (discursivas ou não-discursivas) que, apesar de não possuírem *uma* única origem constitutiva, apesar de não se assentarem sobre *um* único ponto de equilíbrio, em suma, constituem, ainda, um remanso de relativa estabilidade e desaceleração, um espaço apto, por isso, a uma determinada forma de cognoscibilidade. Nesse sentido, levando a sério a concepção de que o pensamento é, pois, *uma forma de ação*, as práticas podem ser compreendidas como

a racionalidade ou regularidade que organiza o que os homens fazem (“sistemas de ação na medida em que estão habitados pelo pensamento”), que têm um caráter sistemático (saber, poder, ética) e geral (recorrente) e, por isso, constituem uma “experiência” ou um “pensamento” (CASTRO, 2016a, p. 338).

Ademais, trata-se de uma referência que não deixa de estar em consonância com um pensamento que mobiliza a história a partir de um plano de imanência, afinal, como nos explica Paul Veyne (1998):

[a] prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o diz). Se a prática está, em certo sentido, “escondida”, e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do *iceberg*”, é simplesmente porque ela partilha da sorte de quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles (p. 248, *itálicos do autor*).

Creditar ao domínio das práticas o campo a ser investigado pelo trabalho histórico, implica na escansão do terreno onde se estabelecem suas regularidades e, por sua vez, nas modificações ou pontos de virada e transformação dessa mesma extensão. Mais do que advogar em função de uma causa única, fruto de uma única fonte e desdobramento de uma única manifestação do ser, as práticas apontam antes para os conjuntos de efeitos que incorporam respostas pragmáticas a problemas historicamente localizados. Práticas semelhantes podem ter

funções diversas conforme o campo de problemas em relação ao qual elas são mobilizadas e, em contrapartida, práticas distintas podem mobilizar a manutenção da regularidade em um mesmo campo. Como um determinado recorte espaço-temporal congrega uma *multiplicidade* de elementos e forças em relação, ou ainda, valendo-se das palavras de Foucault, um *sistema de dispersão*, torna-se lícito compreender que, sob um mesmo recorte, há uma toda uma gama de regularidades mensuráveis e mobilizadas a partir de diferentes problemas, cada qual com seu curso e com seu próprio ritmo, no entanto⁶⁸⁷. Na ausência de um único diapasão, afinado com toda a multiplicidade de dimensões que podem ser mobilizadas em função dos mais variados problemas, mais uma vez, são as discontinuidades que dão uma possível tônica para a história. Isso porque,

A transformação histórica pode ser capturada no registro das práticas, pois como respostas aos desafios da discontinuidade, elas trazem em si a marca dessas discontinuidades. Também elas estão sempre relacionadas a outras práticas de tal forma que a modificação de uma delas leva a uma modificação concomitante de práticas adjacentes. Dessa forma, as práticas descontínuas revelam o processo multicamadas inserido em uma transformação histórica. Tal operação conceitual, embora privilegiando a temporalidade descontínua que marca a existência de práticas no tempo, não se assimila à transformação histórica que seria incluída em uma temporalidade final ou cronológica-linear⁶⁸⁸ (CARDOSO JÚNIOR, 2016, p. 34, tradução nossa).

Mais do que somente construir um conceito a tais práticas e à regularidade que elas ensejam ao se relacionarem, o trabalho de Foucault, que precisa, também, ser compreendido enquanto *uma prática*, se imiscui em relação a um conjunto de práticas e, ao descrevê-las, não somente favorece para a escansão e escavação do campo de onde elas provêm como também aponta para

⁶⁸⁷ “A principal lição de Foucault é que a relação em funcionamento nas práticas discursivas é determinada por práticas de poder, e que as práticas de poder são, por sua vez, modificadas por práticas éticas que estão ainda mais próximas e mais expostas a um tempo cosmológico, contínuo. Cada prática histórica é, portanto, uma discontinuidade de tempo contínuo. Essas determinações descontínuas sobre o tempo cosmológico contínuo são históricas. Assim, a ontologia histórica para Foucault reúne o ser e a mudança, determinando a ligação entre o tempo e a história em termos de discontinuidade do ritmo contínuo do tempo” (CARDOSO JÚNIOR, 2016, p. 36, tradução nossa). – “Foucault’s main lesson is that the relationship at work in discursive practices are determined by power practices, and that power practices are, in turn, modified by ethical practices that are even closer and more exposed to cosmological, continuous time. Each historical practice is thus a discontinuity of continuous time. These discontinuous determinations over continuous cosmological time are historical. Thus, historical ontology for Foucault gathers together being and change, determining the bond between time and history in terms of the discontinuity of the continuous rhythm of time” (CARDOSO JÚNIOR, 2016, p. 36).

⁶⁸⁸ “[...] historical transformation can be captured in the record of practices, because as responses to the challenges of discontinuity they bear the imprint in themselves of these discontinuities. Too, they are always related to other practices such that a modification of one of them leads to a concomitant modification of adjacent practices. In this way discontinuous practices reveal the multilayered process inserted in a historical transformation. Such a conceptual operation, while privileging the discontinuous temporality that marks the existence of practices in time, does not assimilate itself to the historical transformation that would be included in a final or chronological-linear temporality (CARDOSO JÚNIOR, 2016, p. 34).

a emergência daquelas que, devido a sua radical diferença, irão (re)ordenar todo um espaço de regularidades e, por consequência, o tempo atinente a suas possíveis durações. Com efeito, “são as ‘práticas concebidas’ ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto”⁶⁸⁹ (FOUCAULT, 2004, p. 238) – de modo que a modificação do espaço de existência dessa correlação histórica implica em uma transformação que, por extensão, atinge também as formas habituais de fazer-se enquanto sujeito e, conseqüentemente, da forma e conteúdo dos objetos de conhecimento que lhe (cor)respondem.

Em segundo lugar, voltemo-nos àquilo que Foucault sugere como um trabalho de “des-disciplinarização”. Se tomamos o termo disciplina a partir de sua definição mais elementar, nesse caso, me refiro à acepção utilizada por Foucault em *Surveiller et punir* [*Vigiar e Punir*] que a entende enquanto um conjunto de “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”⁶⁹⁰ (FOUCAULT, 1991, p. 126), então, não seria uma inferência demasiada compreender que quanto mais uma forma de saber se disciplinariza, maior sua distância em relação àquilo que se propõe em uma história descontínua. À imagem do cavaleiro bárbaro, que percorre o *Arquivo* a esmo e sem os devidos cuidados necessários para seu cotejo, se vincula uma certa expectativa – não correspondida, vale ressaltar – de um determinado sujeito histórico dotado de determinadas virtudes para a condução de seu método (OHARA, 2017) e, com isso, capaz de construir, paulatina e sucessivamente – tal como sua própria constituição interna –, um conhecimento de determinado recorte do passado que, por sua vez, seja fiável, suficiente e, sobretudo, útil para a reiteração e atualização dos ditames de sua disciplina e da *persona* que o sujeito almeja construir no interior desse campo junto a seus pares. Tal como sugerem Rafael Araldi Vaz e Rodrigo Diaz de Vivar y Soler (2021):

[...] pensar a história a partir do sujeito histórico foi o caminho apresentado por Foucault para apontar como o saber historiográfico esteve implicado na elaboração da sociedade disciplinar, cumprindo um papel na fabricação do sujeito na modernidade [...] a história só prestará sua função como uma prática antidisciplinar, na medida em que seja capaz de se desembaraçar dos papéis prescritos pela ciência iluminista, esse reiterado encontro com o homem universal da razão ocidental. É por esse motivo que a crítica à ideia de

⁶⁸⁹ « [...] ce sont les ‘pratiques’ entendues comme modo d’agir et de penser à la fois qui donnent la clef d’intelligibilité pour la constitution corrélatrice du sujet et de l’objet [...] » (FOUCAULT, 2001b, p.1454). – Excerto oriundo do verbete *Foucault*, escrito pelo próprio Foucault em 1984, sob o pseudônimo de Maurice Florance, para o *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman.

⁶⁹⁰ « Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l’assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c’est cela qu’on peut appeler les ‘disciplines’ » (FOUCAULT, 2015b, p. 401).

continuidade em história elaborada por Foucault não foi uma querela sobre o tempo propriamente, entre *longue durée* e acontecimento, mas sobre a condição do sujeito e suas formas de constituição (p. 468, *itálicos dos autores*).

Ao voltar seus olhos ao espaço singular do presente, a todas as formas de continuidade que incidem sobre nossa própria formação enquanto sujeitos e às mais diversas funções que somos obrigados a incorporar nos campos que ocupamos e diante de nossos chamados pares – funções estas que, por vezes, são reiteraões de regras arbitrárias e, por extensão, de um passado difícil de se desvencilhar sem consequências dolorosas –, Foucault promove uma tentativa de passar ao largo de saberes disciplinados; promove uma tentativa de “destramar o sujeito ocidental de uma racionalidade reguladora, normativa e disciplinar” (ARALDI VAZ e DIAZ DE VIVAR Y SOLER, 2021, p. 2021).

Sendo assim, a mobilização do *Arquivo* vincula-se, sobretudo, a um gesto político-filosófico (SALOMON, 2019). Trata-se de voltar a esse *soclo*, ou ainda, a essa base sob a qual se edificam determinados monumentos, para, seja pela descrição sistemática de suas concatenações possíveis seja pela simples exposição determinados setores que o constituem, e que foram ignorados pela composição de um espaço regulador, trazer à luz aspectos responsáveis por deslocar toda uma ordem do saber: aquela que, sob os auspícios do presente, é responsável por estabelecer aquilo que somos. O deslocamento dessa ordem, por extensão, implica em criar condições para que os sujeitos que nela habitam possam também se transformar.

Isso não quer dizer que, devido a amplitude que adquire tal concepção, o *Arquivo* tenha sido articulado por Foucault em seus trabalhos de maneira homogênea. Ainda que possuam importantes ressonâncias, principalmente pela maneira de abordá-lo enquanto forma de acúmulo de tudo aquilo que já foi dito e o conjunto de regras que permite que, sob determinados espaços, esse *já dito* possa se repetir, é possível distinguir diferentes graus de articulação do *Arquivo* realizados por Foucault – todos eles, evidentemente, consonantes com as transformações experimentadas em sua trajetória e com a coerência de um pensamento marcado pela descontinuidade.

4.5. As existências infames: *onde há pensamento, há ordem*

Se, de um lado, temos uma abordagem do *Arquivo* visando o estabelecimento de um trabalho empírico-descritivo que transporta seus fragmentos de um espaço liso, e, por isso, amorfo, para um espaço estriado, sedentário e habitável; se, ademais, esse trabalho inicial, como vimos, constitui grande parte da tecitura dos principais livros de Foucault, onde aquilo que está em jogo é uma descrição responsável por iluminar as *disposições* de Saber e os *dispositivos* de Saber-Poder, ambos voltados, pois, às *maneiras de fazer*, aos *mecanismos*, em suma, a toda uma trama onde a presença de *um* sujeito se oblitera para que se possa trazer à cena todo um *teatro dos procedimentos*, é possível destacar, ainda, a presença de um outro manejo do *Arquivo* realizado por Foucault em concomitância à composição de seus chamados principais livros. Me refiro, pois, ao trabalho arquivístico-editorial que consiste na seleção, exumação e publicação de diversos documentos de *Arquivo* em seu estado bruto, ou seja, sem quaisquer formas de interpretação ou concatenação de suas peças.

O jogo de luz, portanto, se modifica. Mais do que evidenciar, ou ainda, trazer aos olhos a nervura de uma *disposição* ou de um *dispositivo* que, mesmo próximos, nos escapa, a questão é intensificar uma fagulha presente no *Arquivo* ao ponto de restabelecê-la na intensidade das relações que a produziu em seu fulgor. Nesse sentido, ganha em relevo o gesto de editoração e publicação de documentos e textos de desconhecidos, trabalho executado por Foucault, principalmente, a partir da década de 1970: em 1973, o memorial de Pierre Rivière⁶⁹¹ – parricida responsável por degolar sua mãe, sua irmã e seu irmão – juntamente com as peças judiciais do caso e os artigos de imprensa da época sobre o ocorrido; em 1977, a tradução e publicação de excertos do livro de um autor inglês anônimo narrando suas aventuras libertinas, sob o título *My secret life*⁶⁹²; em 1978, a edição e publicação das memórias de uma hermafrodita do século XIX, *Herculine Barbin dite Alexina B.*⁶⁹³, acompanhadas de um dossiê com documentos jurídicos, de imprensa e relatórios médicos da época; e em 1982, com a parceria da historiadora Arllete Farge, a publicação de *Le désordre des familles*⁶⁹⁴, conjunto formado por *lettres de cachet*⁶⁹⁵ *des Archives de la Bastille*.

⁶⁹¹ *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* (2013c).

⁶⁹² *Préface à My Scret Life* (FOUCAULT, 2001b, p. 131).

⁶⁹³ *Herculine Barbin dite Alexina B.* (1978).

⁶⁹⁴ *Le désordre des familles – Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle* (2014).

⁶⁹⁵ Acerca da tradução do termo *lettres de cachet* para a língua portuguesa, reproduzo, aqui, as observações de Marlon Salomon (2019) que se debruçou de maneira intensa ao estudo de tais escritos: “A história da tradução no Brasil do termo *lettres de cachet* parece justificar o relativo silêncio que recai sobre elas nas análises do trabalho do filósofo francês. A tradução brasileira de *História da loucura* optou por traduzir *lettres de cachet* por ‘cartas

No artigo “*Isso não é um livro de história*”: Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivos, Marlon Salomon (2019) percorre todas essas publicações demonstrando não somente o já alegado gesto filosófico que as perpassa como também as diferenças de intensidade e composição de cada uma delas. Com exceção de *Le désordre des familles*, publicado pela *Coleção Arquivos* da editora Gallimard – dirigida por Pierra Nora e Jacques Revel –, todos os demais trabalhos arquivísticos-editoriais tinham uma característica em comum: os escritos eram publicados em sua aridez, em sua crueza ou em seu estado bruto; sem a presença de comentários ou quaisquer formas de interpretações a respeito daquilo que eles efetivamente diziam. E se o texto de 1982 apresentava um ligeiro desvio em relação a esse desígnio, o encontro com Arlette Farge pode ser destacado como fundamental para essa ligeira mudança⁶⁹⁶: com o auxílio da historiadora, a composição de *Le désordre des familles* incluía não somente todo um conjunto de *lettres de cachet*, com vistas a evidenciar diversas solicitações enviadas diretamente ao rei por pessoas que solicitavam o encarceramento de familiares pelos mais diversos motivos⁶⁹⁷, como também todo um conjunto de paratextos tais como uma

régias’. Histórica, diplomática e tipologicamente, trata-se de uma opção equivocada e que deveria ser revista, pois não dá conta da singularidade do dispositivo a que elas se referem. Entretanto, não é tão desastrosa quanto o modo como se o verteu em português em *Vigiar e Punir*. Primeiramente, o termo foi transposto para ‘cartas timbradas’; na página seguinte, todavia, aparece como ‘cartas de prego’, opção que será em seguida mantida. Já na questionável edição brasileira dos *Ditos e escritos*, o termo em francês foi traduzido por ‘cartas régias com ordem de prisão’, indicando-se entre parênteses, em algumas passagens, o original em francês. (SALOMON, 2019, p. 235, nota 24, *itálicos do autor*).

⁶⁹⁶ Como destaca Salomon (2019): “[...] entre os raros trabalhos historiográficos que ele [Foucault] havia citado em seu livro sobre as prisões, figurava a tese de doutorado de Farge sobre a criminalidade no século XVIII. Autodidata, pois sem formação em história, trãsfuga da escola de direito, Farge iniciou seu trabalho sobre os arquivos judiciais sob a orientação e exortação de Robert Mandrou. Em 1979, ela publicou *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, livro em que reunia extratos de textos oriundos dos arquivos judiciais entremeados por explicações e comentários, no qual procurava, na esteira de *Faire de l’histoire*, inventar novos domínios de investigação pensando ‘a rua como objeto histórico’, e no qual também reconhecia sua dívida com Foucault que ‘incitava a interrogar as fontes com novas perspectivas’ [...] Sem dúvida, Foucault havia ‘descoberto’ as *lettres de cachet*, que poucos haviam lido e trabalhado até então. Com Farge, Foucault poderia contar com o apoio de uma especialista nos arquivos judiciais do século XIX.” (p. 239).

⁶⁹⁷ Organizado a partir de dois conjuntos, intitulados *La discorde des ménages* [A discórdia dos lares] e *Parents et enfants* [Pais e filhos], acrescido, ainda, de um ensaio *Quand on s’adresse au roi...* [Dirigindo-se ao rei], o trabalho de Farge e Foucault, como nos explica Salomon (2019), dedica-se a todo um conjunto de infrapenalidades que, à sua maneira, já havia sido mobilizado em *Surveiller et punir* [Vigiar e punir] em 1975. Tal como lemos na apresentação geral de *Le désordre des familles*: “A ideia de que a história é dedicada à exatidão do arquivo, e a filosofia à arquitetura das ideias, nos parece um disparate. Nós não trabalhamos dessa maneira. Um de nós havia estudado a vida de rua de Paris do século XVIII; o outro, os procedimentos de confinamento administrativo desde o século XVIII até a Revolução. Ambos tínhamos que tratar do que se chama Arquivo da Bastilha, depositado na Bibliothèque de l’Arsenal. Na realidade, trata-se, na sua maioria de dossiês relativos a assuntos policiais que, reunidos na Bastilha, foram dispersos durante a Revolução, para depois serem novamente reunidos. Ao ler estes arquivos, vários fatos nos impressionam. Primeiro, o grande número, entre esses arquivos, dos que dizem respeito às *lettres de cachet* e, mais precisamente, das súplicas dirigidas ao tenente da polícia ou diretamente à *Maison* do rei para obter do soberano uma ordem restringindo a liberdade do indivíduo (poderia ser uma questão de residência forçada, de exílio, mas na maioria das vezes de confinamento). Também nos impressionou o fato de que, em muitos casos, esses pedidos eram feitos em relação a assuntos familiares e eram inteiramente privados: conflitos menores entre pais e filhos, desacordos domésticos, má conduta de um dos cônjuges, conduta desordeira de um menino ou menina. Também nos pareceu, igualmente, que a grande maioria desses pedidos vinha de origem modesta, às vezes

apresentação geral, comentários e explicações dos documentos em questão⁶⁹⁸. Desse modo, nessa parceria entre Foucault e Farge, o foco recai principalmente no

até muito pobres – desde o pequeno mercador ou artesão até o horticultor, o comerciante, o criado doméstico ou *ganha-pão*. Finalmente, podemos observar que, apesar da natureza incompleta desses arquivos, toda uma série de outros documentos podiam ser encontrados em torno de um pedido de internação: atestados de vizinhos, familiares ou amigos, investigações de comissários de polícia, decisões do rei, pedidos de libertação daqueles que haviam sido vítimas dessas internações ou daqueles que haviam solicitado.” (FARGE e FOUCAULT, 2014, p. 4, *itálicos nossos*, tradução nossa). – « L’idée que l’Histoire est vouée à l’exactitude de l’archive, et la philosophie à l’architecture des idées, nous paraît une fadaise. Nous ne travaillons pas ainsi. L’un de nous avait étudié la vie de la rue dans le Paris du XVIII^e siècle ; l’autre, les procédures de l’enfermement administratif depuis de le XVIII^e siècle jusqu’à la Révolution. Tous deux, nous avons eu à manipuler ce qu’on appelle les Archives de la Bastille, déposées à la Bibliothèque de l’Arsenal. Ce sont en fait, pour l’essentiel, des dossiers concernant des affaires de police qui, rassemblés à la Bastille, ont été dispersés à la Révolution, et réunis à nouveau par la suite. A la lecture de ces Archives, plusieurs faits nous avaient l’un et l’autre frappés. D’abord le très grand nombre, parmi ces dossiers, de ceux qui concernent les lettres de cachet et, plus précisément, des suppliques adressés soit au lieutenant de police, soit directement à la Maison du roi pour obtenir du souverain un ordre restreignant la liberté de l’individu (il peut s’agir d’une résidence forcée, d’un exil, mais le plus souvent d’un enfermement). Nous avait frappés aussi le fait que, dans beaucoup de cas, ces demandes étaient formulées à propos d’affaires de familles et tout à fait privées : conflits mineurs entre parents et enfants, mésentente de ménage, inconduite d’un des époux, désordre d’un garçon ou d’une fille. Il nous était également apparu que dans leur grande majorité ces demandes émanaient de milieux modestes, parfois même très pauvres – depuis le petit marchand ou l’artisan jusqu’au maraîcher, au fripier, au domestique ou au gagne-denier. Enfin, nous avons pu constater que, malgré le caractère lacunaire de ces archives, on y trouvait encore souvent, autour d’une demande d’internement toute une série d’autres pièces : attestation de voisins, de la famille ou de l’entourage, enquête des commissaires de police, décision du roi, demandes de libération de la part de ceux qui avaient été victimes de ces internements ou de ceux-là mêmes qui les avaient demandés » (FARGE e FOUCAULT, 2014, p. 4).

⁶⁹⁸ Em entrevista cedida a Laurent Vidal (2002/3), em 2001, Arlette Farge comenta a respeito do processo de fabricação do livro e da parceria com Foucault: “[...] nos encontramos por acaso em um programa de rádio sobre a prisão. Depois houve um longo tempo de silêncio, e um dia recebi uma carta dele dizendo que estava trabalhando nos arquivos da Bastilha e nas cartas de prisão e que queria publicá-las como estavam e que estava pedindo minha opinião. Sem saber como reagir, fui ver J. Revel, com quem estava trabalhando no *Vivre dans la rue*, para pedir sua opinião. Ele respondeu que uma proposta do Sr. Foucault não poderia ser recusada. Naquele momento, decidi dizer ao Sr. Foucault que, se fosse apenas para a publicação de um arquivo, eu não estava realmente interessada. Acho que os arquivos devem ser explicados. Tivemos, então, uma longa discussão por telefone, depois marcamos um encontro e eu o ‘convenci’ de que os arquivos em bruto não deveriam ser entregues (porque era época da coleção ‘Archives’, o que favorecia exatamente esse tipo de abordagem). Então ele decidiu fazer esse trabalho, pelo qual ele tinha uma grande paixão e um grande interesse, especialmente porque era também uma forma de ele saldar uma espécie de dívida intelectual para com uma jovem mulher que havia morrido recentemente e com quem ele havia iniciado esse trabalho – mas era simplesmente uma questão de reescrever os arquivos. Ela tinha uma filhinha, e ele pensa em dar os direitos desse livro a esta jovem órfã” (FARGE apud VIDAL, 2002/3, p. 117, tradução nossa). – « [...] nous nous rencontrons par hasard dans une émission de radio consacrée à la prison. Puis il y a un grand temps de silence, et un jour je reçois une lettre de sa part disant qu’il est en train de travailler sur les archives de la Bastille et sur les lettres d’enfermement et qu’il a envie de les publier telles quelles et qu’il me demande mon avis. Ne sachant trop comment réagir, je vais voir J. Revel avec qui j’étais en train de travailler *Vivre dans la rue*, pour lui demander son avis. Il m’a répondu qu’une proposition de M. Foucault ne se refusait pas. À ce moment-là, je décide de dire à M. Foucault que si c’est pour une simple publication d’archives cela ne m’intéresse pas vraiment. Je pense que les archives doivent être expliquées. Nous avons alors une longue discussion par téléphone, puis nous prenons rendez-vous et je le ‘convains’ qu’il ne faut pas livrer les archives brutes (parce que c’est l’époque de la collection ‘Archives’ qui privilégiait justement ce type de démarche). Il décide donc de faire ce travail, pour lequel il avait une très grande passion et un très grand intérêt d’autant que c’était aussi pour lui une façon de s’acquitter d’une sorte de dette intellectuelle par rapport à une jeune femme morte récemment et avec qui il avait commencé ce travail – mais il s’agissait simplement d’un travail de réécriture des archives. Elle avait une petite fille, et il pense donner les droits de ce livre à cette jeune orpheline » (FARGE apud VIDAL, 2002/3, p. 117). Ademais, se é possível dizer que Farge *passou* por Foucault e, com isso, influenciou na composição do trabalho, a recíproca não deixa de ser verdadeira: “O que aprendi com o Sr. Foucault é precisamente a escrita da história. Eu gostava de escrever, mas nunca havia pensado realmente em ligar a forma da escrita da história ao seu conteúdo. A bela escrita do Sr. Foucault, sua inteligência crepitante, sua malícia, seu humor, mas também a forma como cada palavra é sempre mediada e bela para ser justa, tudo isso me marcou muito. A partir daquele momento, tendo que

saber das classes populares oriundo de uma prática que, no limite, ao desviar-se do recurso à justiça comum, procura evitar não apenas sua lentidão tradicional, mas sobretudo a *infâmia* e a desonra que a exposição pública de um membro da família em um processo judicial certamente implicariam (SALOMON, 2019, p. 239, *itálicos do autor*).

Nas demais edições-publicações supracitadas outra tônica se acentuava. A tarefa de exumação que Foucault dedicava ao *Arquivo* – não somente na década de 1970, vale ressaltar, mas de algum modo desde os arquivos de internamento do *Hôpital général* que redundaram na constituição de *Histoire de la folie à l'âge classique* [*História da loucura na idade clássica*] – foi bem resumida pelo epíteto que figurava como ato inaugural do texto que, até então, deveria servir de introdução de uma antologia dedicada às *lettres de cachet*, qual seja: *este não é um livro de história*⁶⁹⁹. Publicado em 1977 em *Les cahier du Chemin*, o artigo *La vie des hommes infames* [*A vida dos homens infames*] resume, portanto, o interesse de Foucault pelas diversas publicações de arquivos que, de maneiras distintas, e compondo estratos diversos de sua trajetória, o acompanhou com maior intensidade desde o início da década de 1970⁷⁰⁰.

Se o projeto de livro em questão não conviria aos historiadores⁷⁰¹, isso se deve ao fato de que, assim como Foucault realizara em seus principais livros, os documentos articulados não eram submetidos a um esforço de exegese, isto é, a uma tentativa e intenção de fazer com que

escrever com ele, porque escrevemos juntos, eu fiz esse esforço. Foi um pouco avassalador ir além de mim mesmo para tentar escrever, nem que fosse só um pouco, à sua medida” (ibid., p. 199, tradução nossa). – « Ce que j'apprends de M. Foucault, c'est justement l'écriture de l'histoire. J'aimais bien écrire, mais je n'avais jamais vraiment pensé lier la forme de l'écriture de l'histoire à son contenu. La très belle écriture de M. Foucault, son intelligence crépissante, sa malice, son humour, mais aussi la façon dont chaque mot est toujours pour lui mesuré et beau pour être juste, tout cela m'a beaucoup marqué. À partir de ce moment-là, devant écrire avec lui puisque nous avons écrit ensemble, j'ai fait cet effort. C'était un peu écrasant comme rôle d'aller au-dessus de moi-même pour essayer d'écrire, ne serait-ce qu'un peu, à sa mesure. » (ibid., p. 119).

⁶⁹⁹ “Este não é um livro de história” (FOUCAULT, 2006a, p. 203). – « Ce n'est point un livre d'histoire. » (FOUCAULT, 2001b, p. 237).

⁷⁰⁰ Como sublinha Salomon, não há uma linha reta interligando esses projetos editoriais de Foucault sob *uma* continuidade. Cada um deles, ademais, poderia ser situado em relação às preocupações atinentes a diferentes contextos intelectuais de sua trajetória. Sendo assim, “as memórias de Rivière punham em questão os discursos psiquiátricos, psicológicos, psicanalíticos e criminológicos sobre a delinquência. A crítica dos discursos psi, sem dúvida, prolongar-se-ia em seguida. Em 1976 no primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault havia se utilizado de *My secret life*. Para ele, seu autor desconhecido se inscrevia nesse ‘grande processo de colocação do sexo em discurso’, nessa ‘injunção plurissecular de falar do sexo’. Segundo o filósofo francês, nisso residia sua essência: ‘que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo’. Daí exatamente o título do tópico que abria o primeiro capítulo do livro, ‘A incitação dos discursos’, com o qual ele pretendia precisamente questionar a hipótese (denominada repressiva) segundo a qual, após séculos de autenticidade, o sexo teria sido reprimido a partir da era vitoriana. No final desse ano de 1976, Foucault publicou no *Le Monde* um longo artigo intitulado ‘O Ocidente e a verdade do sexo’ dedicado ao livro do *gentleman* britânico e no qual ele insistia: ‘Ao invés de uma sociedade dedicada à repressão do sexo, eu veria a nossa dedicada à sua expressão’. Não apenas a exprimi-lo, mas a extrair dele a verdade. Nossa relação como o sexo residiria nessa vontade de saber, ‘a tal ponto imperiosa, [...] que chegamos não somente a procurar a verdade do sexo, mas a solicitar-lhe nossa própria verdade’. É rigorosamente aí que podemos situar seu interesse pelo caso de Barbin” (SALOMON, 2019 p. 233, *itálicos do autor*).

⁷⁰¹ “Este livro, portanto, não convirá aos historiadores, menos ainda que os outros” (FOUCAULT, 2006a, p. 205). – « Ce livre ne fera donc pas l'affaire des historiens, moins encore que les autres » (FOUCAULT, 2001b, p. 239).

os documentos falem algo distinto daquilo que eles já dizem, que manifestem algum sentido aquém ou além daquilo que eles expressam em sua superfície. Como sublinha Salomon (2019),

Foucault evita o procedimento tipicamente historiográfico: não se trata de buscar reconstituir ou fazer falar por meio [do Arquivo] formas de sociabilidade (operária, feminina, por exemplo) ou traduzir a cultura que elas expressam (rural etc.); de silenciar sua tagarelice para “fazer falar” o que nelas é mudo; mas de pensá-las em sua singularidade e como acontecimento: o fato de que os marginais, anônimos e aqueles que não têm lugar no mundo social “falam”; eles falam fora de *lugar*, falam fora da *verdade* (p. 247, *itálicos do autor*).

Nada que remeta a uma hermenêutica histórica⁷⁰², a uma fenomenologia dos *rastros*: atividades indiciárias, detetivescas, e que demandam que os sinais sejam recolhidos por uma inteligência cuja estrutura (anterior, superior) irá os organizar segundo o fio de uma narrativa e, com isso, manifestar o sentido oculto que os anima (GINZBURG, 2009). Não é preciso, em suma, *fazer o texto falar* (BLOCH, 2001); interessa, antes, sua existência, presente e manifesta, que, por si só, já é um acontecimento histórico.

Afinal, ao se debruçar no trabalho de constituição de uma *antologia de existências*⁷⁰³, fazendo, com isso, uma *monumenta* da infâmia (SALOMON, 2019), Foucault mobiliza um conjunto cuja *exempla* não conduz a uma história com a função de *magistra vitae* (KOSELLECK, 2006). Trata-se, antes, de escritos constituídos como efeitos efêmeros de um determinado campo de relações responsável por estabelecer, em seu seio, uma *condensação das coisas ditas*⁷⁰⁴. *Nouvelles*, onde a rapidez do relato e a realidade daquilo que eles discorrem permitem trazer à nossa percepção algo da trama que tece o dispositivo que permeou a vida cotidiana desses personagens que, uma vez exumados, isto é, uma vez recuperados de um esquecimento absoluto e transpostos ao alcance de nossa percepção, permitem a constituição de um duplo elo, senão mesmo de uma dupla afirmação: dessas existências-relâmpago⁷⁰⁵, tidas como banais, mas que, contudo, não deixam de apontar para formas possíveis de vida; dos mecanismos que, ainda que por um momento instantâneo, perpassam por tais existências, marcam seus corpos com os signos da recusa que caracteriza o espaço próprio que elas ocupam

⁷⁰² Acerca das relações entre hermenêutica e histórica, conferir o profícuo estudo de Rodrigo Bianchini Cracco (2015), intitulado *As contribuições de Paul Ricoeur à historiografia contemporânea*.

⁷⁰³ « C’est une anthologie d’existences » (FOUCAULT, 2001b, p. 237).

⁷⁰⁴ “[...] pois tal é, nesses textos, a condensação das coisas ditas, que não se sabe a intensidade que os atravessa deve-se mais ao clamor das palavras ou à violência dos fatos que neles se encontram” (FOUCAULT, 2006a, p. 203-204). – « [...] car tel est dans ces textes le resserrement des choses dites qu’on ne sait pas si l’intensité qui les traverse tient plus à l’éclat des mots ou à la violence des faits qui se bousculent en eux. » (FOUCAULT, 2001b, p. 237).

⁷⁰⁵ « [...] existences éclairs [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 239).

e, com isso, as relegam à fixação da memória⁷⁰⁶. O fato de tais textos simplesmente existirem já os constituí enquanto acontecimentos, pois aquilo que os fixa junto à massa de coisas ditas é, justamente, o choque que as figuras por eles descritos tiveram com o poder (em suas relações e em seu pleno funcionamento):

Para que alguma coisa chegue até nós, foi preciso, no entanto, que um feixe de luz, ao menos por um instante, viesse iluminá-las. Luz que vem de outro lugar. O que as arranca da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto. O poder que espreitava essa vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou as poucas palavras que disso nos restam; seja por se ter querido dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar, seja por ele ter querido intervir e tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas vidas destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas só puderam deixar rastros – breves, incisivos, com frequência enigmáticos – a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder⁷⁰⁷ (FOUCAULT, 2006a, p. 207).

Com isso, é possível reiterar novamente a significativa mudança ocorrida nas abordagens de Foucault. Anteriormente, com a noção de *Biblioteca*, tínhamos a remissão de uma presença imanente do ser da linguagem que, uma vez findada sua referência à uma Palavra primeva e transcendente por meio do trabalho da Retórica, se aloja no mundo como um acúmulo *de tudo aquilo que já foi dito* bem como *de tudo aquilo que ainda poderia ser dito*; na *Biblioteca*, o acontecimento viria à tona em meio ao estabelecimento de uma rede (*réseau*) de isomorfismos capaz de fazer com que a diferença se salientasse, como desvio ou ruptura da ordem estabelecida. Com a noção de *Arquivo* essa emergência se modifica: as coisas efetivamente ditas, formam uma rede de circulação de “uma linguagem inteiramente pronta – explícita ou silenciosa –, [como Foucault sugere em sua *tese complementar* de 1961], [...] uma rede de trocas, de reciprocidade, de surda compreensão” (FOUCAULT, 2011, p. 86), cujo fluxo

⁷⁰⁶ “Esses discursos realmente atravessaram vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras” (FOUCAULT, 2006a, p. 207). – « Ces discours ont réellement croisé des vies ; ces existences ont été effectivement risquées et perdues ces mots » (FOUCAULT, 2001b, p. 240).

⁷⁰⁷ « Pour que quelque chose d’elles parvienne jusqu’à nous, il a fallu pourtant qu’un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d’ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c’est la rencontre avec pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu’un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d’un coup de griffe, c’est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent ; soit qu’on ait voulu s’adresser à lui pour dénoncer, se plaindre, solliciter, supplier, soit qu’il ait voulu intervenir et qu’il ait en quelques mots jugé et décidé. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n’ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu’au point de leur contact instantané avec le pouvoir » (FOUCAULT, 2001b, p. 240).

é estancado na forma de registro ou rastro quando ela, de alguma maneira, se entrecruza com o poder.

O *Arquivo*, de saída, já é constituído por uma miríade de acontecimentos. Se os fragmentos escritos que dão forma à sua composição são importantes, isso não se deve ao fato deles guardarem resquícios de um real que os antecede, e que, por isso, uma vez bem trabalhos, eles poderiam trazer novamente à tona, representando, ao menos, uma parcela significativa dessa totalidade perdida. O simples fato de tais fragmentos existirem implica que, de algum modo, eles *operavam* na tessitura atinente à orquestração do real de onde eles provêm; e mesmo que por meio deles seja impossível recuperar a integridade ou liberdade das existências que eles narram, sendo estas subsumidas, pois, às parcialidades investidas pelo olhar daqueles que, ocupando uma função (ou pisção) estratégica junto à rede de poder, as registrou, a presença dessas existências ínfimas junto ao *Arquivo* permite traçar algum grau de inteligibilidade em relação à trama e ao conjunto de regras que, em um determinado momento, as açoitou. Quanto a isso, Foucault é enfático:

Persisti para que esses textos mantivessem sempre uma relação, ou melhor, o maior número de relações possíveis com a realidade: não somente que a ela se referissem, mas que nela operassem; que fossem uma peça na dramaturgia do real, que constituíssem o instrumento de uma vingança, a arma de um ódio, um episódio em uma batalha, a gesticulação de um desespero ou de um ciúme, uma súplica ou uma ordem. Não procurei reunir textos que seriam, melhor que outros, fiéis à realidade, que merecessem ser guardados por seu valor representativo, mas textos que desempenharam um papel nesse real do qual falam, e que se encontram, em contrapartida, não importa qual seja sua exatidão, sua ênfase ou hipocrisia, atravessados por ela: fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte⁷⁰⁸ (FOUCAULT, 2006a, p. 206).

Daí, então, a predileção em se voltar à exumação de mortos que, para quaisquer outras formas de narrativa histórica ou literária, não teriam nenhuma relevância: textos cinzas, sem o brilho e as cores comuns àquilo que se considera digno de ser narrado, mas que, em suas pretensas insignificâncias, carregam um *quantum* de energia⁷⁰⁹ capaz de mobilizar todo um

⁷⁰⁸ « J'ai tenu à ce que ces textes soient toujours dans un rapport ou plutôt dans le plus grand nombre de rapports possibles à la réalité : non seulement qu'ils s'y réfèrent, mais qu'ils y opèrent ; qu'ils soient une pièce dans la dramaturgie du réel, qu'ils constituent l'instrument d'une vengeance, l'arme d'une haine, un épisode dans une bataille, la gesticulation d'un désespoir ou d'une jalousie, une supplication ou un ordre. Je n'ai pas cherché à réunir des textes qui seraient, mieux que d'autres, fidèles à la réalité, qui mériteraient d'être retenus pour leur valeur représentative, mais des textes qui ont joué un rôle dans ce réel dont ils parlent, et qui en retour se trouvent, quelles que soient leur inexactitude, leur emphase ou leur hypocrisie, traversés par elle : des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie » (FOUCAULT, 2001b, p. 239-240).

⁷⁰⁹ “Parti em busca desses espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas próprias o são, e difíceis de discernir” (FOUCAULT, 2006a, p. 207). – « J'étais parti à la recherche de ces sortes de

conjunto de relações de forças; textos que, por mais de uma vez, Foucault alerta quanto a monotonia⁷¹⁰ que talvez possa cercá-los, agruras que não permitem que tais acontecimentos sejam tomados pela *volúpia do entusiasmo* que, por sua vez, os tornariam signos de uma grande necessidade, de um ordenamento contínuo e conduzido, pela Natureza ou pela Razão, por um *télos*. Se a história é cinza e os seus personagens monótonos, os acontecimentos que lhe dão corpo, acontecimentos a que tais existências se referem, só poderiam ser *descontínuos*, isto é, obras do acaso e da contingência, como breves irrupções que vêm romper a superfície de uma cotidianidade que o poder insistentemente – e não sem resistências – visava aplinar; essa história

não se transmitiu como a que é dourada por alguma necessidade profunda, *seguindo trajetos contínuos*. Ela é, por sua natureza, sem tradição ; rupturas, apagamentos, esquecimentos, cancelamentos, reaparições, é apenas através disso que ela pode nos chegar. O acaso a leva desde o início. Foi preciso, primeiramente, um jogo de circunstâncias que, contra qualquer expectativa, atraíram sobre o indivíduo o mais obscuro, sobre sua vida medíocre, sobre seus erros afinal bastante comuns o olhar do poder e o clamor de sua cólera: acaso que fez com que a vigilância dos responsáveis ou das instituições, destinada sem dúvida a apara qualquer desordem, tenha detido este de preferência àquele, esse monge escandaloso, essa mulher espancada, esse bêbado inveterado e furioso, esse vendedor brigão, e não tantos outros, ao lado destes, cujo barulho não era menor. E depois foi preciso que entre tantos documentos perdidos e dispersos fosse este e não outro que tivesse chegado até nós e que fosse encontrado e lido. De modo que entre essas pessoas sem importância e nós que não a temos mais do que eles, *nenhuma relação de necessidade*⁷¹¹ (FOUCAULT, 2006a, p. 209-210, *itálicos nossos*).

Na medida em que a fagulha e o fulgor de tais existências somente chegam até *nós* devido ao encontro que elas tiveram com o poder; na medida em que esse encontro inscreveu sobre esses

particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner » (FOUCAULT, 2001b, p. 240).

⁷¹⁰ “Comparativamente à grande compilação da infâmia, que reuniria seus vestígios um pouco de toda a parte e de todos os tempos, eu me dou conta, na verdade, de que a escolha que aqui está é bem mesquinha, estreita, um poico monótona” (FOUCAULT, 2006a, p. 211); e ainda: “Os documentos que reuni aqui são homogêneos; e eles correm o sério risco de parecerem monótonos” (ibid., p. 218). – « Par rapport au grand recueil de l'infamie, qui en rassemblerait les traces d'un peu partout et de tous les temps, je me rends bien compte que le choix que voici est mesquin, étroit, un peu monotone » (FOUCAULT, 2001b, p. 243) ; « Les documents que j'ai rassemblés ici son homogènes ; et ils risquent fort de paraître monotones » (ibid., p. 250).

⁷¹¹ [...] ne s'est pas transmise comme celle qui est dorée par quelque nécessité profonde, en suivant des trajets continus. Elle, est, par nature, sans tradition ; ruptures, effacement, oublis, croisements, réapparitions, c'est par là seulement qu'elle peut nous arriver. Le hasard la porte dès le début. Il a fallu d'abord un jeu de circonstances qui ont, contre toute attente, attiré sur l'individu le plus obscur, sur sa vie médiocre, sur des défauts finalement assez ordinaires le regard du pouvoir et l'éclat de sa colère : aléa qui a fait que la vigilance des responsables ou des institutions, destinée sans doute à effacer tout désordre, a retenu celui-ci plutôt que celui-là, ce moine scandaleux, cette femme battue, ce ivrogne invétéré et furieux, ce marchand querelleur, et non pas tant d'autres, à côté d'eux, dont le tapage n'était moins grand. Et puis il a fallu que parmi tant de documents perdus et dispersés, ce soit celui-ci et non pas tel autre qui soit parvenu jusqu'à nous et qui ait été retrouvé et lu. De sorte qu'entre ces gens sans importance et nous qui n'en avons pas plus qu'eux, nul rapport de nécessité (FOUCAULT, 2001b, p. 242).

corpos acontecimentos que os levaram à exclusão ou mesmo a mortificações, tais fragmentos de realidade não poderiam ser lidos a partir de nada semelhante a um *entusiasmo*. Em relação a este último, aliás, restaria, tão só, uma justa desconfiança, tal como aquela preconizada por Franz Fanon (2020) ao nos lembrar que, “toda vez que se viu o entusiasmo eclodir em algum lugar, ele prenunciava o fogo, a fome e a miséria... E também o desprezo pelo homem. O entusiasmo é por excelência a arma dos impotentes” (p. 23).

Ademais, a escolha por relatar essas existências descontínuas e perpassadas por várias linhas de forças de um dispositivo, cumpre, ainda, uma importante função em relação à nossa própria relação com a construção de narrativas e o jogo que estas estabelecem com a edificação da verdade nos limites de um determinado espaço histórico. E aqui os termos *fábula* e *ficção* voltam novamente à tona. A opção de recuperar os relatos voltados a pessoas cinzas normais é algo que vai de encontro à construção de um relato fabuloso: voltada àquilo que é considerado digno de ser dito, narrado, perpetuado e atualizado, a fábula condiz com a linha reta de uma história contínua e evolutiva, da qual retiramos exemplos para a repetição ou, então, em que reconhecemos a totalidade de um processo do qual fazemos parte.

A fábula, de acordo com o sentido da palavra, é o que merece ser dito. Por muito tempo, na sociedade ocidental, a vida do dia-a-dia só pôde ter acesso ao discurso atravessada e transfigurada pelo fabuloso; era preciso que a vida fosse extraída para fora dela mesma pelo heroísmo, pela façanha, pela Providência e pela graça, eventualmente por um crime abominável; era preciso que ela fosse marcada com um toque de impossível. Somente então ela se tornava dizível. O que a colocava fora de acesso lhe permitia funcionar como lição e exemplo. Quanto mais o relato saía do comum, mais ele tinha força para fascinar ou persuadir. Nesse jogo do “fabuloso imaginário”, a indiferença para com o verdadeiro e para com o falso era, portanto, fundamental. E se acontecia alguém se propor a dizer da própria mediocridade do real, não era senão para provocar um efeito de chiste: apenas o fato de falar dele fazia rir⁷¹² (FOUCAULT, 2006a, p. 220).

A fábula, com toda a magnitude de seus ornamentos e de seu poder de persuasão, cumpriria a função de inserir determinados acontecimentos que permeavam a monotonia da cotidianidade na esteira de uma necessidade maior, de uma causa única e universal. Mas é por uma astúcia

⁷¹² « La fable, selon le sens du mot, c’est ce qui mérite d’être dit. Longtemps, dans la société occidentale, la vie de tous les jours n’a pu accéder au discours que traversée et transfigurée par le fabuleux ; il fallait qu’elle soit tirée hors d’elle-même par l’héroïsme, l’exploit, les aventures, la Providence et la grâce, éventuellement, le forfait ; il fallait qu’elle soit marquée d’une touche d’impossible. C’est alors seulement qu’elle devenait dicible. Ce qui la mettait hors d’accès lui permettait de fonctionner comme leçon et exemple. Plus le récit sortait de l’ordinaire, plus il avait de force pour envoûter ou persuader. Dans ce jeu du « fabuleux exemplaire », l’indifférence au vrai et au faux était donc fondamentale. Et s’il arrivait qu’on entreprenne de dire pour elle-même la médiocrité du réel, ce n’était guère que pour provoquer un effet de drôlerie : le seul fait d’en parler faisait rire » (FOUCAULT, 2001b, p. 251).

do poder, e de uma transformação do dispositivo por onde suas relações se espraiam, que aquilo que antes era considerado como indigno de ser narrado ascende à uma escriturização; temos, com isso, um *mise en discours* da vida cotidiana (SALOMON, 2019).

Em uma nova investida sobre a literatura, Foucault agora não mais a aborda como o ser ausente que realiza um simulacro do livro – que, vale ressaltar, seria uma definição atinente à literatura no século XIX. Ao mobilizar todo um Arquivo atinente início do século XVII, a literatura atuará, antes, pela evidenciação de um mecanismo de coação da vida cotidiana que, a partir de então, deveria ser cooptado e esquadrihado pela escritura. Iniciado no Ocidente cristão a partir do mecanismo da confissão⁷¹³, que visava fazer o indivíduo formular

⁷¹³ “A tomada do poder sobre o dia-a-dia da vida, o cristianismo a organizara, em sua grande maioria, em torno da confissão: obrigação de fazer passar regularmente pelo fio da linguagem o mundo minúsculo do dia-a-dia, as faltas banais as fraquezas mesmo imperceptíveis, até o jogo perturbador dos pensamentos, das intenções e dos desejos; ritual de confissão em que aquele que fala é ao mesmo tempo de quem se fala; apagamento da coisa dita por seu próprio enunciado, mas aumento igualmente da própria confissão que deve permanecer secreta, e não deixar atrás de si nenhum outro rastro senão o arrependimento e as obras de penitência” (FOUCAULT, 2006a, p. 212-213). – « La prise du pouvoir sur l’ordinaire de la vie, le christianisme l’avait, pour une grand part, organisé autour de la confession obligation de faire passer régulièrement au fil du langage le monde minuscule de tous les jours, les fautes banales, les défaillances même imperceptibles et jusqu’au jeu trouble des pensées, des intentions et dont on parle, effacement de la chose dite par son énoncé même, mais augmentation également de l’aveu lui-même qui doit rester secret, et ne laisser derrière lui aucune autre trace que le repentir et le œuvres de pénitence » (FOUCAULT, 2001b, p. 245). É o caso de citar, ainda, o capítulo *Scientia sexualis*, de *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir [História da sexualidade I: a vontade de saber]*, ao comentar a respeito do papel da confissão junto ao *dispositivo da sexualidade* e à sua dinâmica de produção de discursos verdadeiros, Foucault destaca: “Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erotica*. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*. Ou melhor, só a nossa desenvolveu, no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão. Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção de verdade: a regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão, em 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão que vêm em seguida; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das provações de culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito; a importância cada vez maior ganha pela administração real na inculpação das infrações – e isso às expensas dos processos de transação privada –, a instauração dos tribunais da Inquisição, tudo isso contribui para dar a confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos. A própria evolução da palavra ‘confissão’ e da função jurídica que designou já é característica: da ‘confissão’, garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se à ‘confissão’ como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente, passou a ser autenticado pelo discurso de verdade de que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder” (FOUCAULT, 2020a, p. 64- 65-66). – « Notre civilisation, en première, approche du moins, n’a pas d’*ars erotica*. En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis*. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire, la vérité du sexe, des procédures qui s’ordonnent pour l’essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposé à l’art des initiations et au secret magistral : il s’agit de l’aveu. Depuis le Moyen âge au moins, les sociétés occidentales ont placé l’aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de la vérité : réglementation du sacrement de pénitence par le concile de Latran, en 1215, développement des techniques de confession qui s’en est suivi, recul dans la justice criminelle des procédures accusatoires, disparition des épreuves de culpabilité (serments, duels, jugements de Dieu) et développement des méthodes d’interrogations et d’enquête, par de plus en plus grande prise par l’administration royale dans la poursuite des infractions été ceci aux dépens des procédés de transaction privée, mise en place des tribunaux d’Inquisition, tout cela a contribué à donner à l’aveu un rôle central dans l’ordre des pouvoirs civils et religieux. L’évolution du mot ‘aveu’ et de la fonction juridique qu’il a désignée est en elle-même caractéristique : de l’« aveu », garantie de statut, d’identité et de valeur accordée à quelqu’un par

discursivamente seus mais ínfimos desvios, seus mais obscuros segredos, de modo que, assim, ele pudesse ser escandido, cerceado e, por conseguinte, controlado, a tomada de poder sobre o cotidiano é atualizada no século XVII por meio de práticas de esquadrinhamento semelhantes, mas que, contudo, a partir de então, estariam vinculadas a um agenciamento administrativo e, com ele, com uma forma de acúmulo específica, imanente:

Para esse enquadramento, se utilizam, e sistematicamente, procedimentos antigos, mas, até então, localizados: a denúncia, a queixa, a inquirição, o relatório, a espionagem, o interrogatório. E tudo que assim se diz, se registra por escrito, se acumula, constitui dossiês e arquivos. A voz única, instantânea e sem rastro da confissão penitencial que apagava o mal apagando-se ela própria é, doravante, substituída por vozes múltiplas que se depositam em uma enorme **massa documental** e constituem assim, através dos tempos, como a memória incessantemente crescente de todos os males do mundo. **O mal minúsculo da miséria e da falta não é mais remetido ao céu pela confiança apenas audível da confissão; ele se acumula sobre a terra sob a forma de rastros escritos.** É um tipo de relações completamente diferentes que se estabelece entre o poder, o discurso e o cotidiano, uma maneira totalmente diferente de o reger e de o formular. Nasce, para a vida comum, uma nova *mise en scène*⁷¹⁴ (FOUCAULT, 2006a, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Com todo esse aparato administrativo e de registro, com todas as solicitações de punição que, por meio das *lettres de cachet*, são enviadas ao rei, Foucault ressalta de que maneira o funcionamento do poder não emana somente a partir do rei, de maneiras descendente, mas que, antes, a soberania está disseminada e pulverizada por todo o corpo social – garantindo, com isso, uma presença virtual e ubíqua do rei na constituição de uma grade de inteligibilidade voltada aos mais sutis gestos. Trata-se, pois, de uma relação de forças que se atualizam e se efetivam uma sobre as outras dando feição a um acontecimento que arregimenta uma nova configuração histórica onde o discurso, ou ainda, uma nova possibilidade de discurso, se assenta, sobretudo, em um saber do cotidiano.

un autre, on est passé à l'« aveu », reconnaissance par quelqu'un de ses propres action ou pensées. L'individu s'est longtemps de son lien à autrui (famille, allégeance, protection) ; puis on l'a authentifié par le discours de vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir » (FOUCAULT, 2015b, p. 657-658).

⁷¹⁴ « Pour ce quadrillage, on utilise, et systématiquement, des procédés anciens, mais jusque-là localisés : la dénonciation, la plainte, l'enquête, le rapport, le mouchardage, l'interrogatoire. Et tout ce qui se dit ainsi s'enregistre par écrit, s'accumule, constitue des dossiers et des archives. La voix unique, instantanée et sans trace de l'aveu pénitentiel qui effaçait le mal en s'effaçant elle-même est relayée désormais par des voix multiples, qui se déposent en une énorme masse documentaire et constituent ainsi à travers le temps comme la mémoire sans cesse croissante de tous les maux du monde. Le mal minuscule de la misère et de la faute n'est plus renvoyé au ciel par la confiance à peine audible de l'aveu ; il s'accumule sur la terre sous la forme de traces écrites. C'est un tout autre type de rapports qui s'établir entre le pouvoir, le discours et le quotidien, une tout autre manière de régir celui-ci et de le formuler. Naît, pour la vie ordinaire, une nouvelle mise en scène » (FOUCAULT, 2001b, 245-246).

Junto à emergência desse dispositivo, tem-se aquilo que Foucault chama de uma *ética imanente do discurso literário*⁷¹⁵. Nessa nova ética discursiva, a narração devotada aos eventos fabulosos é substituída por um interesse por aquilo que não resplandece tal como ocorre com o brilho de feitos e ações gloriosas, pois aquilo que está em jogo com esse processo de *discursificação* do cotidiano é uma atenção voltada, justamente, àquilo que não aparece, isto é, aquilo que há de mais obscuro, interdito e, por isso, escandaloso na tecitura do dia a dia das pessoas comuns. No nascimento dessa nova *arte da linguagem*⁷¹⁶, onde o fabuloso encontra-se eclipsado, ao contrário de uma busca por aquilo que se encontra mais evidente, o que está em jogo é encontrar meios de trazer à percepção o que há de mais escondido, isto é, trata-se do penoso trabalho de desalojar a parte mais noturna da existência – os graus mais mezinhos do real e a maneiras pelas quais eles formam toda uma estruturação dos comportamentos e ações que, por sua vez, se arraigam por todo o corpo social. Nesse novo espaço, regido por uma nova distribuição das relações de poder, a literatura encontrará, segundo Foucault, suas *condições de existência*. O que não significa que ela estará reduzida aos mesmos objetivos do agenciamento administrativo e da política por eles mobilizada, mas que assumirá uma posição específica junto a essa configuração onde o cotidiano é coagido a se pôr em discurso⁷¹⁷. Isso porque,

enquanto o fabuloso só pode funcionar em uma indecisão entre verdadeiro e falso, a literatura se instaura em uma decisão de não-verdade: ela se dá explicitamente como artifício, *mas engajando-se a produzir efeitos de verdade que são reconhecíveis como tais*; a importância que se concedeu, na época clássica, ao natural e à imitação é, sem dúvida, uma das primeiras

⁷¹⁵ “No momento em que se instaura um dispositivo para forçar a dizer o ‘infimo’, o que não se dizia, o que não merece nenhuma glória, o ‘infame’ portanto, um novo imperativo se forma, o qual vai constituir o que se poderá chamar a *ética imanente ao discurso literário do Ocidente* [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 220, *itálicos nossos*). – « Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire *l’infime*, ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, *l’infame* donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu’on pourrait appeler *l’éthique immanente au discours littéraire de l’Occident* [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 252).

⁷¹⁶ “Nasce uma arte da linguagem cuja tarefa não é mais cantar o improvável, mas fazer aparecer o que não aparece – não pode ou não deve aparecer: dizer os últimos graus, e os mais sutis, do real” (FOUCAULT, 2006a, p. 220). – « Naît un art du langage dont la tâche n’est plus de chanter l’improbable, mais de faire apparaître ce qui n’apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître : dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel » (FOUCAULT, 2001b, p. 252).

⁷¹⁷ Quanto a isso, é válido ressaltar novamente, agora com as palavras de Salomon (2019), de que maneira a noção de Arquivo, como já destaquei anteriormente, irá encampar a noção de Biblioteca: “É a dicotomia – que a análise genérica jamais pôs em questão – entre o arquivo e a biblioteca que desaparece na análise de Foucault. Em sua análise, a biblioteca, que duplica ou dispõe biblioteconomicamente a ordem do discurso literário, é cercada, circundada, sitiada pelo arquivo, que reúne a (des)ordem do discurso em seu nível meramente textual (as *lettres* e os textos infames). E isso nos permite compreender as regras de inscrição institucional e epistêmica de certos textos no interior dela (o que entra ou não em uma biblioteca). Uma vez vencido esse assédio, é possível pensar esses textos fora do espaço do livro e de sua evidência biblioteconômica. Os não-textos, os não-autores e a anormalidade escriturária que está ‘fora’ do espaço literário cercam-na até o ponto em que essa clivagem desaparece e o limite entre o textual e o intratextual se dissolve. É no espaço dessa dissolução que Foucault situa sua análise” (p. 244-245, *itálicos do autor*).

maneiras de formular esse funcionamento “de verdade” da literatura. *A ficção doravante, substituiu o fabuloso*, o romance se desembaraçou do romanesco e sói se desenvolverá liberando-se dele cada vez mais completamente. A literatura, portanto, faz parte desse grande sistema de coação através do qual o Ocidente obrigou o cotidiano a se pôr em discurso; *mas ela ocupa um lugar particular: obstinada em procurar o cotidiano por baixo dele mesmo, em ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e os códigos, em fazer dizer o inconfessável, ela tenderá, então, a se pôr fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta. Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela permanece no discurso da “infâmia”: cabe a ela dizer o indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o descarado*⁷¹⁸ (FOUCAULT, 2006a, p. 221, *itálicos nossos*).

A escolha pela recuperação desses escritos cuja tecitura aponta para essas existências-relâmpago, devido a sua efemeridade, ou então, para essas existência-descontínuas, devido a posição que elas ocuparam em relação a conformidade de todo um conjunto de regras de distribuição do poder no qual elas se chocaram, ganha, então, mais um quesito para acentuar sua importância: ao debruçar-se sobre esses poemas-vidas⁷¹⁹, Foucault encontra, também, toda *mise en scène*, ou seja, toda a teatralidade envolvida no movimento de cooptação da vida cotidiana pela discursividade; toda uma linguagem mobilizada para poder enunciar as pequenas histórias do dia a dia envolvendo-as pela grandiloquência de uma retórica que remetia a um poder que vinculava-se à virtualidade da presença do rei: o discurso deveria, assim, se travestir com a solenidade necessária para que o cotidiano banal, cinza e monótono pudesse se constituir enquanto uma cena apta e à altura da cena do poder que ele replica com seu simulacro.

A *ficção* volta ao centro cena; ainda que, agora, a partir de outra perspectiva, mas sem perder a coerência em relação àquilo que outrora, nas reflexões da década de 1960, a caracterizou: isto é, trata-se, ainda, de uma referência a algo que não se contrapõe ao factual, isto é, não diz respeito a uma referência meramente oposta ao real e à tudo aquilo que, dele, é incontornável, ainda que ela se valha de imitações hiperbólicas, ornamentadas e, por vezes, grosseiras para com ele se relacionar e, assim, salientar e reforçar aquilo que, nele, aparece –

⁷¹⁸ « [...] alors que le fabuleux ne peut fonctionner que dans une indécision entre vrai et faux, la littérature, elle, s’instaure dans une décision de non-vérité : elle se donne explicitement comme artifice, mais en s’engageant à produire des effets de vérité qui sont reconnaissables comme tels ; l’importance qu’on a accordé, à l’époque classique, au naturel et à l’imitation est sans doute l’une des premières façons de formuler ce fonctionnement « en vérité » de la littérature. La fiction a dès lors remplacé le fabuleux, le roman s’affranchit du romanesque et ne se développera que de s’en libérer toujours plus complètement. La littérature fait partie de ce grand système de contrainte par lequel l’Occident a obligé le quotidien à se mettre en discours ; mais elle y occupe une place particulière : acharné e à chercher le quotidien au-dessous de lui-même, à franchir les limites, à lever brutalement ou insidieusement les secrets, à déplacer les règles et les codes à faire dire l’inavouable, elle tendra donc à se mettre hors la loi ou du moins à prendre sur elle la charge du scandale, de la transgression ou de la révolte. Plus que toute autre forme de langage, elle demeure le discours de l’« infamie » : à elle de dire le plus indicible - le pire, le plus secret, le plus intolérable, l’« honte » (FOUCAULT, 2001b, p. 252-253).

⁷¹⁹ « [...] poèmes viés [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 239).

ou deveria aparecer; trata-se, pois, *da nervura daquilo que não existe, tal como ele é* – e, mesmo que algo “não exista” enquanto instância empírica e determinável, isso não implica que não seja possível que esse algo *opere* e, com isso, interfira no real. Entretanto, como sublinha Raymond Bellour (1992), esse constructo terá como principal virtude de interferência – virtude pragmática, portanto – *apontar para o futuro*; trata-se de uma nervura que, uma vez estruturada, poderá ser como um indicativo, ainda que indeterminado, de remanejamentos e novas disposições para os fragmentos que manejamos no presente, em suma, ordens *possíveis para o porvir*:

Ficção entendida nesse sentido possui uma virtude em comparação com a história que é, sem que ela seja assim. Ela não traz à tona o que está no passado, para que o efeito dela volte ao presente. O que ela traz à tona é o que está em processo de acontecer. Assim, é mais verdadeiro para o tempo que é *praticado* porque incorpora o deslocamento entre tempos na própria forma em que é construído, e o converte em espaço⁷²⁰ (o qual ambos são visíveis e legíveis) (p.152, tradução nossa).

Se os escritos mobilizados por Foucault cumprem a função de operar determinadas funções junto ao real; se eles se constituem enquanto *lendas dos homens obscuros*⁷²¹ que se chocaram com o poder e, por isso, tiveram suas vidas silenciadas e submetidas à distância das poucas palavras que as resumiram, às poucas frases que narraram suas desventuras, isso se deve justamente ao fato de que tais textos, devido à *raridade* da existência que eles expressam, encontrar-se-iam *entre* o fictício e o real, senão mesmo em uma relação de equivalência entre tais instâncias. Vejamos :

“Lenda”, porque ali se produz, tal como em todas as lendas, um certo equívoco do fictício e do real. Mas ele ali se produz por razões inversas. O lendário, seja qual for seu núcleo de realidade, finalmente não é nada além do que a soma do que se diz. Ele é indiferente à existência ou inexistência daquele de quem ele transmite a glória. Se este existiu, a lenda o recobre de tantos prodígios, o embeleza de tantas impossibilidades que tudo se passa, ou quase, como se ele nunca tivesse vivido. E se ele é puramente imaginário, a lenda narra sobre ele tantos relatos insistentes que ele toma a espessura histórica de algum que teria existido. Nos textos que se lerão mais adiante, a existência desses homens e dessas mulheres remete exatamente ao que deles foi dito: do que eles foram ou do que fizeram nada subsiste, exceto em poucas frases. Aqui, é a raridade

⁷²⁰ “Fiction understood in this sense possesses a virtue in comparison with the history which it is, without being so. It does not bring to the fore that which is in the past in order that the effect of it should return to the present. What it brings to the fore is that which is in the process of happening. Thus it is most true for the time in which it is practised because it incorporates the shift between times in the very way in which it is constructed, and converts this into space (which is both visible and readable)” (BELLOUR, 1992, p. 152).

⁷²¹ « [...] légende des hommes obscurs [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 241).

e não a prolixidade que faz com que real e ficção se equivalham⁷²² (FOUCAULT, 2006a, p. 208-209).

Mesmo que tenham existido em qual ou tal coordenada localizável no espaço-tempo, e esse é justamente um dos critérios utilizados por Foucault para a escolha dos documentos que ele mobiliza junto ao *Arquivo*, os personagens que são recuperados e trazidos novamente à nossa percepção não desempenharam nenhum papel junto aos chamados *acontecimentos importantes (ou majestáticos) da história*, não são aqueles cujas façanhas acumulam um conjunto de rastros e vestígios para serem cultuados pela posteridade; se eles chegam até nós é, como já dito, devido ao fato de que, em determinado momento de suas existências irrisórias, eles se chocaram com o poder. Se, por um lado, esse choque com um *dispositivo de Saber-Poder* permitiu que suas vidas pudessem ser iluminadas por um breve clarão de luz e, com isso, fixadas junto ao *Arquivo* pela mesma instantaneidade de uma fotografia, por outro lado, aquilo que sabemos dessas vidas se resume à grade de inteligibilidade atinente a esse mesmo dispositivo, de modo que tais existências acabam por se reduzir às poucas palavras que as descrevem. Ainda que, ao avesso, elas acabem esgarçando, a nós, o dispositivo a que elas pertencem e que, de alguma maneira, pode estender suas linhas de forças sobre a diferença de nosso presente.

Eis o motivo pelo qual tais existências são, para Foucault, *quase fictícias*⁷²³: elas se reduzem, pois, ao *regime de narrativa* que as aprisionou junto às palavras na medida em que atravessaram e colidiram com a linearidade da fábula do cotidiano. Do breve clarão que iluminou tais existências, emana-se, pois, a fonte de luz: o dispositivo e, principalmente, os procedimentos que o estabelece. Sendo assim, não é preciso que algo se efetue para que ele seja efetivo; em outras palavras: não é preciso que exista algo que possa ser haurido, constatável e comprovado como um correspondente extratextual para que a análise tenha validade, pois aquilo que a descrição evidencia é justamente todo o procedimento implicado no processo de

⁷²² « ‘Légende’, parce qu’il s’y produit, comme dans toutes les légendes, une certaine équivoque du fictif et du réel. Mais elle s’y produit pour des raisons inverses. Le légendaire, quel que soit son noyau de réalité, n’est rien d’autre finalement que la somme de ce qu’on en dit. Il est indifférent à l’existence ou à l’inexistence de celui dont il transmet la gloire. Si celui-ci a existé, la légende le recouvre de tant de prodiges, elle l’embellit de tant d’impossibilités que tout se passe ou presque comme si jamais il n’avait vécu. Et s’il est purement imaginaire, la légende rapporte sur lui tant de récits insistants qu’il prend l’épaisseur historique de quelqu’un qui aurait existé. Dans les textes qu’on lira plus loin, l’existence de ces hommes et de ces femmes se ramène exactement à ce qui en a été dit ; de ce qu’ils ont été ou de ce qu’ils ont fait rien ne subsiste, sauf en quelques phrases. C’est la rareté ici et non la prolixité qui fait que réel et fiction s’équivalent » (FOUCAULT, 2001b, p. 241-242).

⁷²³ “Essa pura existência verbal que faz desses infelizes ou desses facínoras seres *quase fictícios*, eles a devem ao seu desaparecimento quase exaustivo e a essa chance ou a esse azar que fez sobreviver, ao acaso dos documentos encontrados, algumas raras palavras que falam deles ou que eles próprios denunciaram” (FOUCAULT, 2006a, p. 209, *itálicos nossos*). – « Cette pure existence verbale qui fait de ces malheureux ou de ces scélérats des êtres quasi fictifs, ils la doivent à leur disparition presque exhaustive et à cette chance ou malchance qui a fait survivre, au hasard de documents retrouvés, quelques rares mots qui parlent d’eux ou qu’ils ont eux-mêmes prononcés » (FOUCAULT, 2001b, p. 242).

transformação de um indivíduo banal em arquétipo exemplar de um sujeito desviante, ou ainda, em um monstro. Importa, pois, a efetividade desse processo, isto é, a maneira como ela opera no real criando, junto a ele, exclusões e subdivisões de um espaço habitado e nivelado por certos padrões aceitos como normalidade; e, vale ressaltar: tais criações e subdivisões para a exclusão irar *operar* de maneira eficaz e efetiva, ainda, e outros indivíduos e em outras coordenadas espaço-temporais. Uma vez mais: o *fictício* e o *real* não somente se comunicam, em zigue-zague, como também só podem – e devem – ser cotejados em função de um *entre*.

E penso que tais conclusões poderiam ser estendidas, sem maiores prejuízos, a todas as análises históricas de Foucault: pouco importa se a *nau dos loucos* narrada em *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica] teve, ou não, uma existência constatável⁷²⁴; pouco importa, também, que o grande internamento não tenha sido constatado

⁷²⁴ Quanto a esse tema, é possível destacar, por exemplo, as considerações de H.C. Erik Midelfort (1980) em *Madness and Civilization in early modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault*: “Segundo Foucault, isto é, a loucura havia se tornado a imagem da natureza secreta e pecaminosa do homem, mas também a imagem da própria sabedoria. Como humanistas e artistas usavam a ‘loucura’ como uma ferramenta crítica para atacar os vícios e pretensões vãs de sua época, o símbolo básico daquela época, e o título do primeiro capítulo de Foucault, é a Nau dos loucos – um navio que representa todo o mundo lotado de vários tipos de loucura e insensatez. Longe de ser apenas um tema para pintores e poetas, a nau do loucos tinha, na opinião de Foucault, uma existência real” (p. 250, tradução nossa). – “According to Foucault, that is, madness had become the image of man’s secret, sinful nature but also the image of wisdom itself. Since humanists and artists used ‘folly’ as a critical tool for attacking the vices and vain pretensions of their day, the basic symbol of that age, and the title of Foucault’s first chapter, is the ship of fools – a ship representing all the world crowded with various sort of madness and folly. Far from being merely a theme for painters and poets, the ship of fools had, in Foucault’s view, a real existence” (MIDELFORT, 1980, p. 250). Ademais, acerca das análises históricas de Foucault, Erik Midelfort chega, ainda, à seguinte conclusão: “O que descobrimos ao olhar *História da loucura na idade clássica* é que muitos dos argumentos voam diante das evidências empíricas, e que muitas de suas mais amplas generalizações são simplificações exageradas. De fato, em sua busca pela essência de uma idade, sua *episteme*, Foucault parece simplesmente ceder a um capricho de afirmação arbitrária e espirituosa, tantas vezes que se pergunta por que tanta atenção e elogios continuam a cair em sua caminho. [...] Foucault se depara com problemas ao extrapolar as estruturas do presente de volta ao passado, embora não esteja claro que tais observações empíricas podem ser usadas por filósofos. Os historiadores, entretanto, não devem concluir que um catálogo de erros de Foucault vicia todo seu empreendimento, pois ele ainda tem muito a nos ensinar: a saber, a necessidade de ler omnívoros e de ler de perto; a necessidade de sondar por trás de uma fachada verbal a emoção ou intenção inconsciente dentro dele; e a necessidade de uma história das estruturas mentais que ousam imaginar a descontinuidade assim como continuidade. Se uma intuição disciplinada puder compreender essas coisas, nosso confronto com o passado continuará sendo um encontro (auto)crítico” (MIDELFORT, 1980, 259-260, *itálicos do autor*, tradução nossa). – “What we have discovered in looking at *Madness and Civilization* is that many of arguments fly in the face of empirical evidence, and that many of its broadest generalizations are oversimplifications. Indeed, in his quest for the essence of an age, its *episteme*, Foucault seems simply to indulge a whim for arbitrary and witty assertion so often that wonders why so much so much attention and praise continue fall his way. [...] Foucault runs into problems when he extrapolates the structures of the present back into the past, though it is not clear such empirical observations can be use of philosophers. Historians, however, should not conclude that a catalogue of Foucault’s errors vitiates his whole enterprise, for he still has much to teach us: namely, the necessity of reading omnivorously and of reading closely; the necessity pf probing behind a verbal facade to the emotion or unconscious intention within; and the need for a history of mental structures that dares to imagine discontinuity as well as continuity. If a disciplined intuition can grasp these things, our confrontation with the past will continue to be a (self-)critical encounter” (MIDELFORT, 1980, p. 259-260, *itálicos do autor*). Em que pese o uso que Midelfort faz das caricaturas do *filósofo* e do *historiador*, estereótipos, como vimos, pouco produtivos quando se trata de estabelecer elos e ressonâncias possíveis, é possível compreender pelos excertos citados que, ao contrário daquilo que Foucault faz ao mobilizar o *Arquivo*, não se trata de utilizar elementos empíricos como valor de prova ou de evidência quanto a algum indício

pelos historiadores como um fenômeno que abrangeu toda a Europa da mesma maneira⁷²⁵; talvez, as “porções membranosas semelhantes a pedaços de pergaminho molhado” (FOUCAULT, 2018, p. VII) não tenham se desprendido da histórica tratada por Pomme em meados do século XVIII; pode ser, ainda, que Demiens tenha blasfemado ao longo de seu suplício, que os cavalos não tenham tido tantas dificuldades ao desmembrá-lo e que o cão que se deitou sobre o lugar onde se erguia a fogueira que o reduziu às cinzas não tenha sido tão insistente em voltar ao lugar depois de enxotado (FOUCAULT, 1991). Isso tudo não quer dizer que tais relatos são meros ornamentos, tampouco se trata de uma postura voltada à uma análise categorial pautada em uma filosofia idealista, como sustenta Gutting (2016c)⁷²⁶. Como o próprio

do passado que são exteriores aos textos ou documentos mobilizados pela análise – o que torna a questão da verificabilidade da *empíria* mobilizada por Foucault um falso problema, portanto. Além disso, como já enfatizado aqui anteriormente, a *épistémê* é um conceito operacional utilizado em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], o que não o torna simplesmente “aplicável” à análise desenvolvida em *Histoire de la folie à l’âge classique* [História da loucura na idade clássica] – neste trabalho, vale ressaltar, o conceito de *épistémê* sequer é mobilizado como ferramenta por Foucault. Por fim, considero de fundamental importância sublinhar novamente que as análises de Foucault, ao incidirem em um determinado período, estão distantes do intuito de cotejar um recorte espaço-temporal nos termos de essência, tratando-se, antes, como tenho insistido aqui, de um campo de dispersão e multiplicidades.

⁷²⁵ Um balanço a respeito das diversas críticas endereçadas à *Histoire de la folie à l’âge classique* [História da loucura na idade clássica] pode ser encontrado no artigo de Gary Gutting (2016c) *Foucault e a história da loucura*, onde lemos as seguintes considerações: “Roy Porter desenvolveu essa crítica crucial de Foucault com algum detalhe. Foucault, nota ele, insiste que o confinamento em grande escala foi um fenômeno europeu, ocorrendo, embora de maneiras um tanto diferentes e em diferentes ritmos, na França, Alemanha, Inglaterra, Espanha e Itália. Mas, pelo menos para a Inglaterra durante o ‘longo século XVIII’ (da Restauração até a Regência), sustenta Porter, Foucault está bastante longe do alvo. Embora houvesse algum confinamento dos loucos e outros desviantes em casas de trabalho, ‘a vasta maioria dos pobres e impertinentes não eram internados em instituições, permanecendo à solta na sociedade, sob a proteção administrativa da Antiga Lei dos Pobres’. Em particular, estudos sobre o tratamento dos loucos em regiões específicas da Inglaterra mostram ‘que os lunáticos tipicamente permaneciam à solta, sendo responsabilidade de suas famílias sob os olhos da paróquia’. Embora alguns dos loucos fossem confinados, os números eram bastante pequenos: talvez no máximo 5 mil, e certamente não mais que 10 mil, até o início do século XIX, comparados com os quase 100 mil confinados em 1900. O confinamento, sugere Porter, foi muito mais um fenômeno do século XIX; durante a idade clássica de Foucault, ‘o crescimento da prática de excluir os loucos foi gradual, localizado e parcelado’” (GUTTING, 2016c, p. 80).

⁷²⁶ Após arrolar o conjunto de críticas desferidas aos trabalhos de Foucault por parte de alguns historiadores, Gutting (2016c) acaba por replicá-las a partir de algumas premissas que, no entanto, se contrapõe àquilo que tento desenvolver aqui. Isso porque, Gutting (2016c) afirma que “Foucault não está fazendo generalizações empíricas sobre o que as pessoas em vários países pensaram ou fizeram; ele está tentando construir o sistema categorial que jazia por trás do que sem dúvida era um conjunto muito diverso de crenças e práticas”. Ao afirmar em Foucault o intuito de construção de um sistema categorial, Gutting (2016c) destaca que “uma caracterização da história da loucura de Foucault como idealista é adequada por várias razões. Ela não é principalmente uma história de eventos ou instituições, mas de uma experiência, a experiência da loucura. Também, essa experiência não é entendida em termos das percepções ou pensamentos de indivíduos; antes, seu objeto é a consciência anônima de uma época (Foucault criticou posteriormente a *Histoire de la folie* porque ela ‘atribuiu um lugar importante demais, e também muito enigmático, ao que chamei de uma ‘experiência’, mostrando assim em que medida estava-se ainda próximo de admitir um sujeito anônimo e geral da história’). Além disso, a história de Foucault exibe a tensa combinação hegeliana de tendências anárquicas e totalitárias: um fascínio por complexidades conflitantes (de modo que cada pensamento é qualificado e complementado), junto a uma compulsão em última instância triunfante por unidade (de modo que toda a complexidade é implacavelmente organizada). Finalmente, de modo tipicamente idealista, a justificativa operativa para a construção histórica em Foucault é sua coerência interpretativa, em vez de sua correspondência com dados externos fornecidos de modo independente” (p. 94). Em um sentido oposto a essas considerações, não compreendo que a concepção de Foucault possa ser tomada em termos de uma história idealista. Em primeiro lugar, porque não se trata de construir categorias que, como um pano de fundo, daria conta de explicar

Foucault sugere – e vale insistir –, é preciso compreender o princípio que organiza a presença de determinados elementos em uma pesquisa antes de denunciar e sentenciar quanto a suas possíveis ausências: aquilo que todas as descrições do *Arquivo* mobilizadas por Foucault indicam e elucidam, antes, são *práticas* – discursivas e não-discursivas –, as maneiras como estas se relacionam e como elas se constituem, em um campo de imanência, como um *teatro de procedimentos* – como uma propedêutica acerca de *maneiras de fazer*. Seja na descrição impessoal dos mecanismos, onde os sujeitos são tomados enquanto funções, seja na análise de existências infames – que, em uma outra direção, permitem escandir o mecanismo que as iluminou por um instante efêmero – é isso que está em jogo no *uso*⁷²⁷ que Foucault faz do *Arquivo* e do conjunto de acontecimentos que o perfaz.

Mas ainda há mais. Além das descrições dos mais variados tipos de escritos, além da exposição de determinadas existências no choque que elas tiveram com certo mecanismo de

em termos universais todo um conjunto de experiências decorrentes em um determinado período estudado, se assim o fosse, estaríamos tão-só substituindo as generalizações empíricas por universalizações categoriais, algo que, por sua vez, recairia somente em outra versão de um sujeito soberano e anônimo conduzindo a história. Em segundo lugar, se é fato que Foucault possui um fascínio pela complexidade de práticas conflitantes, e, por vezes, até mesmo excludentes entre si, isso não implica, contudo, que Foucault encaminhe os conflitos à uma resolução – à maneira da dialética de Hegel –, tampouco se trata de uma compulsão por unidade que, nesse caso, é tratada por Gutting como equivalente à noção de ordem. É possível que um determinado recorte possua ordem sem que, contudo, isso indique que essa mesma ordem seja dotada de *um* único epicentro ou *um* único deslindar. Daí, então, a recorrência de Foucault a uma espacialização da história: pois, com isso, é possível estabelecer nos recortes espaço-temporais analisados todo um campo de convivência entre multiplicidades e diferenças, sem que, para tanto, elas, no conflito que as caracteriza, sejam recolhidas sob um mesmo princípio unificador. Por fim, se é possível concordar com Gutting (2016c) que há uma coerência interpretativa que sobrepassa à necessidade de que os documentos por ele mobilizados tenham a efetuação de um correspondente extradiscursivo, isso não quer dizer que Foucault se atenha somente às ideias e aos conceitos que formam o *Arquivo*, aquilo que interessa, antes, são as práticas (discursivas ou não-discursivas), as maneiras de fazer que não somente efetivam a existência do *Arquivo* como também indica que ele opera junto ao espaço de onde ele provém. Ou seja, a divisão entre discursiva e não-discursiva se torna inócua se não tomamos esses dois aspectos como partes complexas, heterogêneas e em constante relação; partes que constituem, pois, a tecitura do real – onde o discursivo adquire a espessura, materialidade e singularidade de uma *empíria*.

⁷²⁷ Em sua tese complementar, de 1961, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, Foucault traça as seguintes considerações a respeito da Antropologia de Kant: “É próprio do sentido inicial da *Antropologia* ser *Erforschung*: exploração de um conjunto jamais dado em sua totalidade, jamais em repouso em si mesmo, porque situado em um movimento em que natureza e liberdade estão intrincadas no *Gebrauch*, do qual a palavra ‘uso’ recobre alguns sentidos” (FOUCAULT, 2011, p. 45). Penso que seria possível valer-se dessa noção de uso, a meio termo entre natureza e liberdade, acerca daquilo que constitui a massa de coisas ditas – e exploráveis – que formam o *Arquivo*: trata-se de um conjunto que não diz respeito a uma coleção de rastros de acontecimentos de outrora que lhe seriam externos, não são escritos cujas funções, assim como as determinações da natureza, são estanque, repetíveis e cuja valência apontaria somente para um significado monolítico inscrito em suas espessuras; por outro lado, não se trata, também, de um conjunto de escritos que se prestariam a quaisquer formas de interpretações, não são textos que se curvam de maneira simples a um cotejo que ultrapassaria às regras que eles, em sua constituição material e empírica, estabelecem como os limites de suas positivities e daquilo que eles efetivamente apresentam aos nossos olhos. *Usar* o *Arquivo*, nesse sentido, seria um exercício situado *entre* sua constituição empírica e as maneiras legítimas de trabalhá-la internamente em função de um determinado problema; *entre* a determinação do material e as possibilidades finitas – porém, passíveis de serem infinitamente recomeçadas – de abordá-lo. Talvez resida aí uma compreensão profícua para o trabalho de *monumentalização dos documentos*. Ainda que o espaço do *Arquivo* seja liso, ele somente nos é acessível, para deslocá-lo em direção a um espaço estriado, na medida em que um determinado *a priori* histórico permite que tenhamos acesso à sua superfície amorfa.

funcionamento de poder, Foucault ainda se dedica a expor integralmente os diários de Pierre Rivière, de Herculine Barbin e do autor libertino de *My scret life*. Em tais caso, um elemento a mais pode ser destacado, responsável por evidenciar mais uma sutil e importante mudança em suas abordagens. Afinal, se na análise dos dispositivos, ou, então, das existências infames – que também apontam para os dispositivos que as punem e as excluem – os sujeitos aparecem reduzidos à uma função, gradeados entre as malhas do poder que molda seu corpo e controla sua alma, isso não quer dizer que a posição secundária a eles atribuídos junto a um primeiro momento de uma história descontínua seja uma premissa incontornável a ser seguida.

Onde há poder, há resistência. Entre esses dois polos, nenhuma resolução ou anulação de ordem dialética. São forças que se apoiam uma na outra e atualizam suas posições por meio de um perpétuo jogo que faz com que eles revezem entre funções ativas e reativas. E mesmo que o dispositivo do Saber-Poder possa ser responsável por designar ao sujeito uma posição específica dentro do espaço que perfaz o recorte atinente aos seus limites, isto é, o sujeito como função dentro do mecanismo, isso não implica que o pensamento seja simplesmente determinado. Há um cadinho que insiste, persiste e resiste.

Evocando as atividades realizadas por Foucault junto ao *Grupo de informações sobre as prisões* (G.I.P.)⁷²⁸, Salomon (2019) aponta para uma postura em comum entre os trabalhos com a população carcerária francesa e com o *Arquivo*:

Não se tratava de uma simples crítica do porta-voz ou da figura do crítico social autorizado. Não se tratava tampouco de simplesmente dar voz aos criminosos e presos que até então não falavam. Creio que o que realmente estava em jogo aí era mostrar que havia um pensamento na fala dos que passavam a falar por si mesmos (p. 248).

⁷²⁸ Conforme a *Chronologie* presente no conjunto dos *Dits et écrits*: “Por ocasião de uma coletiva de imprensa dos advogados dos militantes maoístas em greve de fome para obter o status de presos políticos, Foucault anuncia a criação do Group d’information sur les prisons (G.I.P.), ao qual ele dá sua casa como sede. Em dezembro de 1970, um ‘tribunal do povo’, com Sartre como promotor, se propôs a estabelecer a verdade sobre as causas e responsabilidades do desastre do Fouquières-lès-Lens. Os médicos apresentaram relatórios de investigações sobre a silicose dos mineiros. Daniel Defert propôs à esquerda proletária a convocação de uma comissão de inquérito semelhante sobre a situação das prisões, a fim de ampliar a audiência para a greve de fome que os militantes presos deveriam iniciar em 14 de janeiro. Foucault aceita entusiasticamente a direção das operações. Mas ele fez um movimento social. Ele lança o que ele chama de ‘investigações intoleráveis’, mas também para suscitar essa intolerância” (FOUCAULT, 2001a, p. 50, tradução nossa). – « [...] à la occasion d’une conférence de presse des avocats des militants maoïstes en grève de la faim pour obtenir le statut de prisonniers politiques, Foucault annonce la création du Groupe d’information sur les prisons (G.I.P.), auquel il donne son domicile comme siège. En décembre 1970, un ‘tribunal populaire’, ayant Sartre comme procureur, s’attache à faire la vérité sur les causes et les responsabilités de la catastrophe de Fouquières-lès-Lens. Des médecins présentèrent des rapports d’enquêtes sur les mineurs silicosés. Daniel Defert propose à la Gauche prolétarienne de réunir une semblable commission d’enquête sur la situation pénitentiaire pour élargir l’audience de la grève de la faim que vont entamer, le 14 janvier, les militants emprisonnés. Foucault accepte avec enthousiasme la direction des opérations. Mais il faire un mouvement social. Il lance ce qu’il appelle des ‘enquêtes intolérable’, mais aussi de susciter cette intolérance» (FOUCAULT, 2001a, p.50).

Pressupor que na fala dos presos há um pensamento que, por sua vez, dispensa uma interpretação e elucidação prévia realizada pela figura do intelectual ou por quaisquer outras que arroguem para si uma posição superior em relação à ordem do Saber, condiz, por um lado, com um princípio epistêmico: aquele que reconhece que onde *há pensamento*, *há ordem*. E por mais perversa e monstruosa que essa ordem possa parecer aos olhos daqueles que compartilham de determinada *norma*, trata-se, antes mesmo de submetê-la a um regime de controle, de reconhecer que sua existência é possível enquanto uma singularidade derivada de um dispositivo que compartilhamos, isto é, de um espaço que também nos forma enquanto sujeitos de conhecimento e, por consequência, rege tudo aquilo que podemos saber. Daí, então, um segundo desdobramento, agora ético-político: pois se essa ordem singular, se esse pensamento único deriva de um dispositivo que determina os limites do espaço que, atualmente, habitamos, isso implica que as múltiplas linhas de forças que cruzam e se coagulam na formação da singularidade de um determinado pensamento também *nos perpassa*. Sendo assim, antes mesmo de submeter um pensamento ao nosso, ou ainda, à ordem que julgamos ser aquela que deveria ser compartilhada por todos, *dar voz a essas falas* implica, antes, no *dever* de tratá-las com equidade; implica em reconhecer que o pensamento não é privilégio de alguns, pois, como sugere Michel de Certeau (2012),

[...] onde o aparelho científico (o nosso) é levado a partilhar a ilusão dos poderes de que é necessariamente solidário, isto é, a supor as multidões transformadas pelas conquistas e as vitórias de uma produção expansionista, é sempre bom recordar que não se devem tomar os outros por idiotas (p. 248).

Onde *há pensamento*, *há ordem* e *há o Outro*. E se este último é formado por linhas de forças as quais compartilhamos, mais do que explicá-lo, interpretá-lo e, assim, por todo um conjunto de violências conceituais e artimanhas retóricas, submetê-lo à posição de objeto do qual podemos esperar algumas explicações possíveis e plausíveis acerca de sua singularidade – mas também, por extensão, do espaço que o formou –, *aquilo que podemos esperar* ao tratar um pensamento de forma horizontal é, tão-só, que *o encontro com o outro permita que reconheçamos o Outro que há em nós e, com isso, a multiplicidade de linhas de forças que, no presente, nos constitui – inclusive as mais anormais e monstruosas*. Ademais: *estariam os monstros tão distantes o quanto suponhamos com nossa acalentada Razão e nossa ciosa consciência?* Levar a sério o pensamento de outrem, assim, diz respeito a um processo de transformação de si próprio.

E se o intelectual goza de algum prestígio junto ao dispositivo de Poder-Saber, mais do que valer-se de seu *status* para explicar ou interpretar outras falas, ele busca apagar-se para que, assim, em seu lugar, se não cedido completamente ao Outro, se possa ao menos *criar um espaço* para que essas falas outras possam aparecer e circular. O apagamento de si, por meio de uma abnegação da tarefa interpretativa, torna-se um exercício correlativo com a uma *mise en scène* do *Arquivo*, isto é, com todo um rearranjo responsável por dispor uma cena onde seja possível ter acesso a outras falas na integridade da ordem que lhes são próprias (SALOMON, 2019); falas estas que, conforme a indicação de um trabalho Arqueológico sobre o *Arquivo* pressupõe, foram deslocadas de seus sítios originais para que, assim como em um parque, possa constituir, primeiramente, um simulacro – já que constituído por elementos que foram retirados de seu primeiro lugar e dispostos de uma nova maneira e em um novo lugar – e, em seguida, uma nova paisagem⁷²⁹. Mais do que uma explicação analítica, portanto, o que temos é uma atividade que envolve decisões de escolhas, seleções, (re)cortes, deslocamentos e (re)composições. Acerca dessa espacialização, ou ainda, dessa teatralização do discurso junto à constituição de uma história descontínua, Ribeiro (2009) traça as seguintes, e profícuas, considerações:

O cruzamento diagonal que o enunciado realiza pode ser entendido, portanto, como uma cena aberta. Disposta entre paredes laterais – chamadas, na linguagem do teatro, de *diagonais* – a cena é constituída por meio de um atravessamento: ao mesmo tempo que a representação de cenas interiores, de planos distintos, são os conteúdos concretos colocados nos dois lados do palco, o motivo principal do plano de fundo só ganha verdade porque se trata de uma cena aberta: os olhos do espectador são os do arqueólogo, que precisam cruzar uma diagonal junto da cena que se enuncia; a tridimensionalidade da cena é, assim, um artifício de cruzamento. O

⁷²⁹ Mesmo que oriundo de um contexto distinto das produções intelectuais de Foucault mobilizadas aqui, a noção de *paisagem* tal como abordada na *Introduction (in Binswanger)*, de 1954, pode trazer algumas considerações profícuas. Isso porque, ela não somente articula uma relação com o espaço como a faz sob uma reflexão específica sobre as imagens (cujo estatuto e importância no pensamento de Foucault se abre como um trabalho a ser realizado por pesquisas futuras). Senão, vejamos: “Antes de ser geométrico, ou mesmo geográfico, o espaço se apresenta, primeiro, como uma paisagem: ele se dá originalmente como a distância das plenitudes coloridas ou aquela dos lugares longínquos perdidos no horizonte, envolto na distância que o comprime; ou então, ele é o espaço das coisas que estão lá, resistindo sob a minha mão, desde sua origem, à minha esquerda ou à minha direita, atrás de mim, obscuro, ou transparente sob meu olhar. Em oposição ao espaço da demarcação geográfica, que é totalmente elucidado sob a forma de um plano geral, a paisagem é paradoxalmente fechada pela abertura infinita do horizonte; e tudo o que esse horizonte implica de um além eventual delimita a familiaridade de um aquém e de todos os caminhos trilhados pelo hábito [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 102-103). – « Avant d’être géométrique, ou même géographique, l’espace se présente d’emblée comme un paysage : il se donne originairement comme la distance des plénitudes colorées ou celle des lointains perdus à l’horizon, enveloppé dans la distance qui resserre, ou bien encore il est l’espace des choses qui sont là, résistant sous ma main, dès son origine, il est à ma droite ou à ma gauche ; derrière moi, obscur, ou transparent sous mon regard. Par opposition à l’espace du repérage géographique qui est totalement élucidé sous la forme d’un plan général, le paysage est paradoxalement clos par l’ouverture infinie de l’horizon ; et tout ce que cet horizon implique d’au-delà éventuel délite la familiarité de l’en deçà et de tous les chemins frayés par l’habitude [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 129).

enunciado é um tipo de existência de transversalidade (p. 159, *itálicos do autor*).

Ao que seria possível acrescentar: a mobilização do *Arquivo*, portanto, é um artifício que envolve cruzamento ou de *diagonalização* em direção ao nosso presente, lugar de onde espreitamos as cenas por ele reunidas.

4.6. A (suposta) liberdade diante do Arquivo

Diante de tudo isso que foi dito até aqui, resta inquirir: essa postura diante do *Arquivo*, orientada por um problema, voltada aos procedimentos e responsável por traçar uma diagonal entre o passado e o presente, visando, principalmente, um deslocamento em relação deste último, seria ela demasiadamente livre? Equivaleria, pois, ao transitar, tão impetuoso quanto tresloucado, de um cavaleiro bárbaro, como sugere a imagem de Léonard em sua crítica a *Surveiller et punir* [*Vigiar e Punir*]? Ou seria, ainda, uma escolha cada vez mais subjetiva, como sugere Revel (2011)⁷³⁰, quase como um capricho, isto é, uma escolha cujo motivo parece ser uma ausência de motivo, tendo como critério uma simples vontade de fazer? Talvez. Mas isso não nos impede, contudo, de arriscarmos o estabelecimento de uma fundamentação, coerente com o pensamento de Foucault e com os personagens conceituais que o subsidiam, a essa suposta liberdade presente em sua incursão pelo *Arquivo*.

Detenhamo-nos, uma vez mais, no artigo de 1977, *La vie des hommes infâmes* [*A vida dos homens infâmes*]. Nele, Foucault narra seu encontro com os *arquivos da infâmia* a partir do estupor que sentiu ao ler, pela primeira vez, os escritos que os compunham:

Eu ficaria embaraçado em dizer o que exatamente senti quando li esses fragmentos e muitos outros que lhes eram semelhantes. *Sem dúvida, uma dessas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se pudesse haver outras.* E confesso que essas “notícias”, surgindo de repente e através de dois séculos de silêncio, *abalaram mais fibras* em mim do que o que comumente chamamos literatura, sem que possa dizer, ainda hoje, se me emocionei mais com a beleza desse estilo clássico, drapeado em algumas frases em torno de personagens sem dúvida miseráveis, ou com os excessos, a mistura de

⁷³⁰ Em seu *Dicionário Foucault*, Judith Revel (2011) traça as seguintes considerações acerca da noção de Arquivo em Foucault: “A partir da década de 1970, parece que o arquivo muda de status em Foucault: beneficiando-se de um trabalho diretamente com os historiadores [...], Foucault reivindica, nesse momento, cada vez mais a dimensão subjetiva de seu trabalho [...] e se dedica a uma leitura, geralmente muito literária, daquilo que chama, por vezes de ‘estranhos poemas’. O arquivo vela daí em diante mais como marca de existência do que como produção discursiva: talvez porque, na verdade, Foucault reintroduz, nesse mesmo momento, a noção de subjetividade em sua reflexão. O paradoxo de uma utilização ‘não historiográfica’ das fontes históricas lhe foi, na realidade, abertamente censurado, muitas vezes” (p. 13).

obstinação sombria e de perfídia dessas vidas das quais se sentem, sob as palavras lisas como a pedra, a derrota e o afinco. Há muito tempo, utilizei documentos semelhantes para um livro. Se eu o fiz então é sem dúvida por causa dessa *vibração que sinto ainda hoje*, quando me ocorre encontrar essas vidas ínfimas que se tronaram cinzas nas poucas frases que as abateram⁷³¹ (FOUCAULT, 2006a, p. 204, *itálicos nossos*).

Antes mesmo do estabelecimento de quaisquer tipos de critérios epistemológicos, ou mesmo políticos, para a escolha dos fragmentos do *Arquivo*, Foucault ressalta o impacto que tais textos causaram diretamente em sua sensibilidade; de saída, portanto, sobressaem a intensidade e os efeitos causados pela leitura dos escritos em seu corpo que, ao tomá-los, responde por uma espécie de ressonância.

Como comunicar semelhante estado junto à constituição de uma análise? De que maneira transpor em palavras e, ademais, organizá-las sobre um espaço comunicacional compartilhado – ou um solo em comum – algo que diz respeito a vibrações tão íntimas e subjetivas, tão particulares e inefáveis?

Afinal, como visto anteriormente, entre a sensação experimentada por um indivíduo e o seu balbuciar, que tenta dar conta de exprimir essa percepção, há um abismo; e entre a palavra, enfim balbuciada, e o referente, responsável por ter causado a sensação inicial, há outro. Sendo assim, nesse jogo de distâncias que caracteriza nossa relação com a linguagem ao tentarmos nos expressar por meio de palavras, pode-se abandonar aquilo que há de único e singular quanto aos afetos de um indivíduo, correndo o risco de este último se apagar em uma gregriedade que tornaria, até mesmo, seus sentimentos algo comum (MARTON, 2007). Como Nietzsche escreve em *Crepúsculo dos ídolos* (2006), de 1889:

Já não nos estimamos o suficiente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem. – De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos (p. 78-79, *itálicos do autor*).

⁷³¹ « Je serais embarrassé de dire ce qu'au juste j'ai éprouvé lorsque j'ai lu ces fragments et bien d'autres qui leur étaient semblables. Sans doute l'une de ces impressions dont on dit qu'elles sont « physiques » comme s'il pouvait y en avoir d'autres. Et j'avoue que ces « nouvelles », surgissant soudain à travers deux siècles et demi de silence, ont secoué en moi plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature, sans que je puisse dire aujourd'hui encore si m'a ému davantage la beauté de ce style classique, drapé en quelques phrases autour de personnages sans doutes misérables, ou les excès, le mélange d'obstination sombre et de sclérotisme de ces vies dont on sent, sous des mots lisses comme la pierre, la déroute et l'acharnement. Il y a longtemps, pour un livre, j'ai utilisé de pareils documents. Si je l'ai fait alors, c'est sans doute à cause de cette vibration que j'éprouve aujourd'hui encore lorsqu'il m'arrive de rencontrer des vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattues » (FOUCAULT, 2001b, p.238).

Ao se deparar com o conjunto de escritos da infâmia, é como se Foucault se visse diante de uma encruzilhada: como, afinal, constituir toda uma *mise en scène*, ou ainda, todo um espaço para a exposição desses textos sem que, para isso, se vulgarize esses afetos que lhe arrebataram no memento da leitura? Como recuperar não somente o mecanismo que tornou possível a existência de tais escritos, mas, também, ao deslocar tais fragmentos a um novo espaço de exposição, promover algo, mesmo que ínfimo, mas que faça jus ao crepitar das vidas que deles emanam? Em outras palavras, ao se relacionar com o *Arquivo* nos termos de intensidade, vibração, ressonâncias e dissonâncias Foucault se depara com o dilema que envolve a possibilidade de comunicação de um *páthos*. Nesse caso, a mobilização da linguagem, o estabelecimento da comunicação, não se fixa somente na comunhão de um espaço comum da consciência em seus conceitos e categorias, isto é, o espaço universal da Razão⁷³², mas diz respeito também, talvez, sobretudo, aos afetos, perceptos e efeitos que um texto pode, ou não, mobilizar em outras pessoas que compartilham de vivências singulares; tensões internas que, como Nietzsche (2016b) afirma em *Ecce Homo*, de 1908, só podem ser expressas por meio da adoção de um determinado *estilo*: “comunicar um estado d’alma, uma tensão interna de *páthos* por meio de signos – inclusive o *ritmo* destes signos –: eis o que é o estilo” (p. 69, *itálicos nossos*). Quanto a essa expressão por meio da adoção de um determinado estilo, Marton (2007) nos alerta que, no limite, o estilo é entendido como um *sintoma*, isto é, como manifestação dos afetos e impulsos que se apoderam daquele que escreve em um determinado momento, de modo que, com isso,

há quanto estilos quanto os estados. Quem acredita existir um estilo “bom em si” não passa de idealista; quem julga haver um estilo universalmente bom nada mais faz do que revelar os impulsos que o dominam. Não se pode, pois separar suas ideias e os modos diversos de expô-las, distinguir o conteúdo de seu pensamento e as formas específicas de expressá-lo (p. 37).

Diante de um conjunto de escritos cujo fulgor lhe arrebatava, textos que trazem ressonâncias difíceis de expressar por meio de uma explanação histórica interpretativa, analítica e, sob os auspícios de um olhar científico ocupado em “desvendar” algo para além daquilo que eles expressam em suas tessituras, Foucault se encontra às voltas não somente quanto ao *estilo* possível de ser adotado para que esses fragmentos pudessem ser expostos como também de que maneira seria possível preservar a *intensidade* que os caracterizam. Senão, vejamos:

⁷³² Como sublinha Deleuze (2012): “A forma de uma legislação universal pertence à Razão. Com efeito, o próprio entendimento nada pensa de determinado se as suas representações não forem as de objetos restritos às condições de sensibilidade. Uma representação independente, não só de todo o sentimento, mas também de toda a matéria e de toda a condição sensível, é necessariamente racional” (p. 35).

O sonho teria sido o de restituir sua *intensidade* em uma análise. Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido sua razão de ser, a quais instituições ou a qual prática política eles se referiam; propus-me a saber por que, de repente, tinha sido tão importante em uma sociedade como a nossa que um monge escandaloso ou um agiota extravagante e inconsequente fossem “sufocados” (como se sufoca um grito, *um fogo* ou um animal); procurei saber qual a razão pela qual se quis impedir com tanto zelo os pobres espíritos de passearem pelas estradas desconhecidas. Mas as *intensidades* primeiras que me motivaram permaneciam do lado de fora. E uma vez que havia o risco de elas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-las?⁷³³ (FOUCAULT, 2006a, p. 204-205, *itálicos nossos*).

A solução adotada por Foucault diante desse impasse, já sabemos. A recusa em acomodar a inteligibilidade de tais escritos sob explicações ou significações históricas, correndo o risco de esterilizar os efeitos que eles poderiam causar naqueles que os espreitassem, é substituída, assim, pelo *lirismo frugal da citação*⁷³⁴.

Seria o caso de pensar que, talvez, essa postura não fosse restrita somente à relação que Foucault estabelece, a partir da década de 1970, com as *lettres de cachet* e a compilação de escritos de homens e mulheres infames, mas que, antes, ela permeia todo o seu trabalho com o *Arquivo*: diante do acúmulo daquilo que *já foi dito*; diante dos fragmentos cujas regras e ordens de composição estabelecem, pois, aquilo que podemos ou não dizer; por fim, diante desse acúmulo que, a princípio, se apresenta como amorfo e que, para se tornar cognoscível, clama por um território, isto é, por um solo de uma nova ordem de Saber-Poder que irá trabalhá-la, organizá-la e, com isso, submetê-la à linearidade de um novo pensamento contínuo – em relação ao qual, como epígonos, nos (re)encontraríamos no fim de seu desenrolar –, Foucault encontra a raridade, o desvio e a incompatibilidade das diferenças. Junto a elas, acompanha-se um sentimento, uma emoção; a princípio, indescritíveis, mas que, paulatinamente, junto ao deslindar do trabalho que as mobilizam e as deslocam de seus lugares iniciais por meio de uma descrição empírica e sistemática, se apresentam sob uma nova cena, onde, enfim, seu lirismo próprio poderá desencadear novos efeitos em seus leitores e leitoras. Certamente, não se trata

⁷³³ « Le rêve aurait été de restituer leur intensité dans une analyse. Faute du talent nécessaire, j’ai donc longtemps remâché la seule analyse ; pris les textes dans leur sécheresse ; cherché quelle avait été leur raison d’être, à quelles institutions ou à quelle pratique politique ils se référaient ; entrepris de savoir pourquoi il avait été soudain si important dans une société comme la nôtre que soient « étouffés » (comme on étouffe un cri, un feu ou un animal) un moine scandaleux ou un usurier fantasque et inconséquent ; j’ai cherché la raison pour laquelle on avait voulu empêcher avec tant zèle les pauvres esprits de se promener sur les routes inconnues. Mais les intensités premières qui m’avaient motivé restaient au-dehors. Et puisqu’il y avait risque qu’elles ne passent point dans l’ordre des raisons, puisque mon discours était incapable de les porter comme il aurait fallu, le mieux n’était-il pas de les laisser dans la forme même qui me les avait fait éprouver ? » (FOUCAULT, 2001b, p. 238).

⁷³⁴ « Mon insuffisance m’a voué au lyrisme frugal de la citation » (FOUCAULT, 2001b, p. 239).

da mesma tensão interna, do mesmo *páthos* sentido por Foucault, isto é, aquela intuição que o mobilizou diante do *Arquivo* pela primeira vez.

Se levarmos a sério a ideia de um pensamento da imanência e todo o aspecto físico e concreto que ele demanda, talvez concordemos que *colocar-se no lugar de Outro*, seja uma tarefa que pressupõe uma postura pouco histórica e demasiadamente metafísica – e, por vezes, presunçosa. Afinal, trata-se, pois, de um princípio básico e que nem mesmo o olhar do mais arguto partidário dos valores científicos ousaria questionar: *duas porções de matéria não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo*. Mas isso não impede, contudo, que entre a tensão interna sentida por outrem e aquela que nós sentimos ao mobilizar determinados textos e experiências não seja possível o estabelecimento de um elo, de uma ligação que, por sua vez, não reduza as diferenças e singularidades atinente a cada *páthos* e que, justamente por isso, seja capaz de estabelecer um elo entre tais diferenças, de modo que elas se comuniquem e ressoem umas às outras sem que necessariamente se demande que uma ocupe o lugar da outra. Nesse caso, trata-se de um vínculo *simpático*, portanto. No encontro, reconhecimento e afirmação das diferenças, novos espaços e novas formas de vida, em conjunto, tornam-se possíveis.

Diante disso, é possível pensar que as escolhas efetuadas por Foucault diante do *Arquivo* estão distantes de serem meramente arbitrárias. Não somente o problema mobilizado a partir de um determinado ponto do presente conduz a investigação como também o acaso e a surpresas proporcionadas por encontros inesperados e que, de alguma maneira, desencadeiam afetos e impulsos no corpo daquele ou daquela que lê, o *Arquivo* e o mundo. Mesmo que orientado por uma tensão interna, o ato de escolher não se trata de um simples gesto inócuo, de cunho meramente individual ou de uma mística demasiadamente obscura – ainda que, de todo, incognoscível. Se, por um lado, é possível atrelar as escolhas realizadas diante do *Arquivo* a uma dimensão subjetiva, ou ainda, a um critério de *gosto*; por outro lado, este mesmo critério abre uma oportunidade para, novamente, encetar a história descontínua de Foucault nos termos de um pensamento crítico.

Na introdução de sua *Crítica da faculdade de julgar* (2016c), de 1790, Kant estabelece uma diferenciação de duas formas distintas de juízo. Compreendendo este último, de modo geral, como a faculdade de “pensar o particular como contido no universal” (p. 79), denomina-se *juízo determinante* aquele em que um *universal*, de saída, já é dado, de modo que, em direção a ela, o *particular* é subsumido; já o *juízo reflexivo* diz respeito a um *particular* que é dado sem que, de antemão, se concatene a um universal, de modo que, nesse caso, o universal precise ser encontrado. Compelido a ascender do *particular* ao *universal* sem uma lei estabelecida *a priori*, o juízo *reflexivo* necessita, pois, do *estabelecimento de um princípio* que, por sua vez, não pode

ser universal, o que o tornaria *determinante*⁷³⁵, mas que, antes, propõe a si mesmo como um *princípio reflexivo da finalidade da natureza*.

Agora, esse princípio não pode ser outro senão o de que, tendo as leis universais da natureza o seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o seu conceito universal como natureza), as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que é deixado indeterminado por aquelas, de acordo com tal unidade, como se um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso – apenas a si mesma, não à natureza – uma lei. Como, pois, o conceito de um *objeto* que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina *finalidade* da sua forma, então o princípio da faculdade de julgar, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a *finalidade da natureza* em sua diversidade. Ou seja, a natureza é representada nesse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso em suas leis empíricas. A finalidade da natureza é, portanto, um conceito a priori particular que tem sua origem tão somente na faculdade de julgar reflexionante. Pois não se pode atribuir aos produtos da natureza algo como uma relação que esta teria neles com fins, mas apenas utilizar esse conceito para refletir sobre a natureza em vista da conexão dos fenômenos nela, conexão que é dada segundo leis empíricas. Esse conceito também é inteiramente distinto da finalidade prática (da arte humana, ou mesmo dos costumes), ainda que se possa certamente ser pensado segundo uma analogia com ela (KANT, 2016c, p. 80-81, *itálicos do autor*).

Ao juízo reflexionante, portanto, não cabe a formação de nenhum conhecimento, já que isso implicaria a constituição e a legislação sobre um objeto empírico. Ao passo que o trabalho realizado em *Crítica da razão pura* (2016a) visava, sobretudo, tornar inteligível o acordo existente entre nosso entendimento e a forma da natureza, isto é, a maneira pela qual a *empíria* poderia se ajustar com as estruturas *a priori* de nossa inteligência de modo a fazer com que a multiplicidade daquilo que nos é apresentado aos nossos sentidos pudessem ser sintetizados por conceitos e categorias, a *Crítica da faculdade de julgar* (2016c) nos coloca diante de um conjunto de *concordâncias possíveis* entre nosso entendimento e a natureza, mas que, contudo, mais do que necessárias, são consideradas *contingentes*, ainda que demasiadamente maravilhosas para se considerar como mera obra do acaso. Em outros termos, trata-se de

⁷³⁵ “A faculdade de julgar determinante, sob leis transcendentais universais que o entendimento dá, apenas subsume; a lei lhe é indicada a priori, e ela não precisa conceber uma lei por si mesma para subordinar o particular na natureza ao universal” (KANT, 2016c, p. 80).

presumir uma finalidade, ou ainda, uma *convivência* que se poderia acreditar como premeditada entre a natureza e nosso entendimento, entre a ordem das coisas e nosso conhecimento.

O supracensível continua a furtar-se de nosso saber finito, mas, agora, ele adquire um critério para se tornar desvendável, decifrável, ou, como nas palavras de Lebrun (2010), “ele nos faz *sin*al” (p. 100). Uma vez que sua captação não se dá em função de uma relação lógica, isto é, da determinação de um objeto para o conhecimento, esse signo estará envolvido em uma representação meramente subjetiva, isto é, atinente ao sujeito e não ao objeto, o que especifica sua constituição como uma *relação estética*⁷³⁶. O elemento subjetivo de uma representação não envolvida na edificação do conhecimento define-se pelo *prazer* ou *desprazer* ligado a essa mesma representação. Desse modo, “o objeto só é denominado conforme a fins [...] porque sua representação está intimamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade” (KANT, 2016c, p. 90). Esse sentimento de prazer, ligado a apreensão da forma de um objeto e, por isso, sem quaisquer relações com conceito para um conhecimento determinado, opera por meio de uma adequação da representação subjetiva às faculdades de conhecimento. Nesse caso, Kant sugere que, mesmo que involuntariamente, a apreensão das formas na imaginação se dá a partir de um movimento onde o juízo reflexivo *se compara* com a faculdade de relacionar conceitos e intuições, ou seja, *a imaginação entra em um acordo não intencional com o entendimento*, faculdade esta que, *par excellence*, é a dos conceitos. A partir daí, temos, então, o estabelecimento de um juízo estético que não se funda e nem fornece nenhum conceito em relação ao objeto, restringindo-se, tão-só, à forma deste último. Quanto a isso, Kant afirma:

Se a forma desse objeto (não o elemento material de sua representação como sensação) é, na mera reflexão sobre ela (sem o propósito de obter um conceito dele), julgada como o fundamento de um prazer na representação de tal objeto, então esse prazer é julgado como necessariamente ligado à representação – o que vale, por conseguinte, não apenas para o sujeito que apreende essa forma, mas para toda a pessoa que julga. O objeto, neste caso, se denomina *belo*; e a faculdade de julgar por meio desse prazer (também, portanto, de maneira universalmente válida) se denomina *gosto* (KANT, 2016c, p. 91, *itálicos nossos*).

⁷³⁶ “No conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações. Na representação sensível das coisas fora de mim, a qualidade do espaço em que as intuimos é o elemento meramente subjetivo de minha representação delas (pela qual fica indefinido o que elas poderiam ser em si mesmas como objeto), uma relação graças à qual o objeto também é pensado meramente como fenômeno; apesar, contudo, de sua qualidade meramente subjetiva, o espaço também faz parte do conhecimento das coisas como fenômenos. A *sensação* (aqui a externa) exprime igualmente bem o elemento meramente subjetivo de nossas representações das coisas fora de nós, mas o elemento propriamente material (real) das mesmas (pelo qual algo existente é dado), assim como o espaço, exprimem a mera forma a priori da possibilidade de sua intuição; e, no entanto, aquela também é empregada para o conhecimento dos objetos fora de nós (KANT, 2016c, p. 90)”.

A natureza sensível, entendida enquanto fenômeno, isto é, como aquela que é capaz de ser captada pelo nosso entendimento, tem como seu substrato o suprassensível, aquilo que a nós, seres finitos, é incognoscível. É somente no âmbito desse suprassensível que o *mecanismo* e *finalidade* da natureza se conciliam; e se, por um lado, é possível que conheçamos o mecanismo dado pelas leis empíricas de seu funcionamento, por outro lado, nada sabemos a respeito de sua *finalidade* que, por sua vez, nada mais é do que o próprio suprassensível enquanto efetuação, isto é, enquanto um efeito no sensível (DELEUZE, 2012). Desse modo, o *gosto* se restringe à capacidade de analisar a *finalidade formal* proveniente da compatibilização contingente realizada entre a natureza sensível e as faculdades do homem:

quando digo que uma coisa é bela, quero dizer que sua representação parece destinada a colocar minha imaginação em uníssono com meu entendimento; aprecio a concordância espontânea entre a representação de uma coisa natural e minhas faculdade de conhecer, e o sentimento de prazer que experimento nada mais é que a constatação dessa concordância. Mas a faculdade de julgar, por si própria, não pode ultrapassar essa constatação (LEBRUN, 2010).

Entretanto, não cumpre à faculdade de julgar limitar-se somente à essa concordância a qual ela constata de maneira subjetiva. Se vivemos sob esta ordem e não outra, é o caso de não somente tomar conhecimento do possível acordo entre a natureza e as faculdades; cumpre, igualmente, ultrapassar aquilo que seria uma mera contemplação estética e questionar se, de alguma maneira, a *finalidade* não poderia ser cotejada, ainda, em um âmbito objetivo, isto é, vinculada a algo como um *fim natural*, afinal, como sublinha Deleuze (2012), “a beleza de um objeto não se avalia nem pelo seu uso, nem pela sua perfeição interna nem pela sua ligação com um interesse prático seja ele qual for” (p. 70). O juízo de finalidade, assim, se compactua com uma *leitura*, isto é, com uma maneira específica de apreensão da experiência e que, por sua vez, nada tem a ver com uma asserção objetiva:

se a natureza tivesse produzido suas formas para nossa satisfação, tratar-se-ia sempre de uma finalidade objetiva da natureza; e não uma finalidade subjetiva que se baseia no jogo livre da imaginação, onde há um favor no modo como apreendemos a natureza, e não no que ela nos mostra (KANT, 2016c, p. 248).

A partir daquilo que o juízo estético nos fornece como *finalidade subjetiva*, como representação estética da natureza⁷³⁷, somos preparados, então, para a formação de uma outra representação da finalidade, esta última completamente diferente, pois, ainda que circunscrita a um juízo reflexivo⁷³⁸, aquilo que especifica um conceito de *fin natural*, expressão empírica da unidade das coisas sob a possibilidade de um sistema, se denomina, então, *juízo teleológico*. “A ‘reflexão’ muda então de sentido: já não reflexão formal do objeto sem conceito, mas conceito de reflexão pelo qual se reflete a matéria do objeto” (DELEUZE, 2012, p. 71). Os juízos teleológicos, assim, não remetem a princípios particulares. Ainda que exista um prazer envolvido na assunção desse juízo, não se trata de um prazer subjetivo, mas, antes, de um estado que se confunde com o conhecimento: trata-se, pois, “de um efeito da faculdade de conhecer agindo sobre a faculdade de sentir” (ibid., loc. cit.).

Mesmo que a *finalidade subjetiva* seja calcada em um livre acordo de nossas faculdades, não somos livres para abandonar a representação por ela edificada. Como aponta Lebrun (2010) nosso juízo espontâneo de finalidade não corresponde a um artifício metodológico, mas, antes, corresponde a uma “exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento” (p. 103). E se, por um lado, não podemos afirmar de maneira categórica que exista um ser agindo com intenção junto a constituição da ordem do mundo, já que, como seres finitos estamos limitados àquilo que se apresenta em nossos sentidos por meio da *empíria* – não temos acesso a esse *ser em si*, portanto –, por outro lado, o reconhecimento da ordem do mundo nos leva a *postular* esse ser inteligente agindo no transcorrer da história e como condição de possibilidade de *fins naturais* – “com a condição, todavia, de jamais esquecer que se trata apenas de uma assunção do juízo que não deve absolutamente ser considerada uma verdade dogmática” (ibid., p. 104).

Pensem em seres racionais cercados por uma natureza que não mostrasse quaisquer sinais claros de organização, mas apenas um mero mecanismo de matéria crua, e que, por isso, não parecessem ter nenhuma base, face às transformações de algumas relações e formas que fossem conformes a fins de maneira meramente contingente, para inferir um autor inteligente, nem qualquer ocasião para uma teleologia física; ainda assim a razão, que não receberia aqui qualquer orientação dos conceitos naturais, encontraria no conceito de liberdade, e nas ideias morais nele fundadas, um fundamento praticamente suficiente para postular o conceito do ser originário conforme a

⁷³⁷ Conforme as considerações de Lebrun (2010), para percebermos a ordem, isto é, o sistema de compatibilidade feito no acordo entre a natureza e as faculdades do homem, tomamos, então, “a natureza em analogia com a arte; suporemos, metaforicamente, uma ‘técnica da natureza’ pelo qual esta se organiza em um todo. ‘Tal é o princípio da faculdade de julgar: a natureza especifica suas leis gerais em leis empíricas, segundo a forma de um sistema lógico, para o uso da faculdade de julgar. É aqui que surge o conceito de uma finalidade da natureza...’” (p. 100).

⁷³⁸ “Pois em geral a técnica da natureza, seja ela meramente *formal* ou *real*, é somente uma relação das coisas com nossa faculdade de julgar, a única em que a ideia de uma finalidade da natureza pode ser encontrada; e esta só é atribuída à natureza em referência àquela (KANT, 2016c, p. 37).

esse fundamento, isto é, como uma divindade, e a natureza (inclusive a nossa própria existência) como um fim derradeiro conforme a ele e suas leis, e isso levando em conta o comando inabalável da razão prática (KANT, 2016c, p. 376).

O acordo, ou ainda, a possibilidade de *leitura* dos momentos em que o acordo faculdades humanas-Natureza acontece, concerne à uma astúcia do próprio suprassensível em apresentar junto a essa conciliação contingente *sinais* de que o homem, de alguma maneira, segue aquilo que a Natureza suprassensível lhe designou. Como Kant afirma na *terceira proposição* de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2011):

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão aquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão (p. 6).

Sendo assim, a *finalidade subjetiva* em seu deslindar estético prepara o caminho para que a *finalidade objetiva* possa surgir. A *leitura dos sinais* diz respeito ao reconhecimento e à instauração de um fio-condutor teleológico que para Kant, como já vimos anteriormente, estabelece o transcorrer da história em função de uma filosofia prática.

Voltemos, então, às considerações acerca daquilo que envolve os critérios de escolha de Foucault. No texto de 1977, *La vie des hommes infames* [*A vida dos homens infames*], lemos, logo em seu início, que o princípio que o orientou na escolha dos escritos do *Arquivo* não foi outro senão seu próprio *gosto*:

A escolha que nele se encontrará não seguiu outra regra mais importante do que *meu gosto, meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro ou qualquer outro sentimento, do qual teria dificuldades, talvez, em justificar a intensidade*, agora que o primeiro momento da descoberta passou⁷³⁹ (FOUCAULT, 2006a, p. 203, *itálicos nossos*).

E mesmo quando Foucault estabelece regras para a escolha dos escritos que viriam a constituir sua antologia de existências, a *beleza* não deixa de estar presente como um dos importantes marcadores de seleção, ainda que afeita a uma cumplicidade com o *terror*:

Foi para reencontrar alguma coisa como essas existências-relâmpagos, como esses poemas-vidas que eu me impus um certo número de regras simples:
- que se tratasse de personagens que tenham existido realmente;

⁷³⁹ « Le choix qu'on y trouvera n'a pas eu de règle plus importante que mon goût, mon plaisir, une émotion, le rire, la surprise, un certain effroi ou quelque autre sentiment, dont j'aurais du mal peut-être à justifier l'intensité maintenant qu'est passé le premier moment de la découverte » (FOUCAULT, 2001b, p. 237).

- que essas existências tivessem sido, ao mesmo tempo, obscuras e desventuradas;
- que fossem contadas em algumas páginas, ou melhor, algumas frases, tão breves quanto possível;
- que esses relatos não constituíssem simplesmente historietas estranhas ou patéticas, mas que de uma maneira ou de outra (porque eram queixas, denúncias, ordens ou relações) tivessem feito parte realmente da história minúscula dessas existências, de sua desgraça, de sua raiva ou de sua incerta loucura;
- e que do choque dessas palavras e dessas vidas nascesse para nós, ainda, um certo efeito misto de *beleza* e de *terror*⁷⁴⁰ (FOUCAULT, 2006a, p. 205-206, *itálicos nosso*)

Certamente não é o caso de simplesmente alinhar, de maneira tranquila e benfazeja, tais considerações de Foucault perante o *Arquivo* aos ditames da *finalidade subjetiva* desenvolvida por Kant. É preciso, antes, torcê-las – assim como Foucault faz com quaisquer personagens conceituais com os quais dialoga. Mas, se o próprio Foucault alega sua pertença a certa extração crítica oriunda do pensamento de Kant, temos ao menos uma chancela para crer que tal exercício seja minimamente lícito.

A interlocução com o pensamento de Nietzsche, tangenciando sobre a leitura de Kant, nesse sentido, é importante de ser ressaltada, pois, com ele, é possível pensar a linguagem, ou ainda, seu acúmulo de *coisas já ditas* na forma do *Arquivo*, como a aquela que, em uma arquitetônica da imanência, ocuparia a posição do suprassensível, isto é, de um suposto “*ser originário*” refletido, antes, na forma de um *a priori histórico*. Antes de investir sobre uma arte retórica, responsável por lapidar o discurso de maneira a se alinhar o máximo possível a uma palavra primeva, palavra em relação à qual tudo deveria ser remetido, isto é, tudo aquilo que já foi dito e tudo aquilo viria a ser dito, é sobre um conjunto imanente de tudo aquilo que já foi pronunciado – em suas práticas de execução, regras de cerceamento e remanência – que a condição de existência de novas discursos e práticas deve ser remetido. Se a teleologia é aquela que permite remeter o desdobrar da história à expressão de uma continuidade atrelada àquilo que esse *ser originário* paulatinamente cede; à sua palavra que, parcimoniosamente, e às custas de muitas elucubrações, deveria ser desvendada – outrora por sacerdotes, modernamente por especialistas e eruditos –, de modo que, assim, o conjunto de multiplicidades que constituem o

⁷⁴⁰ « C’est pour retrouver quelque chose comme ces existences éclairs, comme ces poèmes vies, que je me suis imposé un certain nombre de règles simples : - qu’il s’agisse de personnages ayant existé réellement ; - que ces existences aient été à la fois obscures et infortunées ; - qu’elles soient racontées en quelques pages ou mieux quelques phrases, aussi brèves que possible ; - que ces récits ne constituent pas simplement des anecdotes étranges ou pathétiques, mais que d’une manière ou d’une autre (parce que c’étaient des plaintes, des dénonciations, des ordres ou des rapports) ils aient fait partie réellement de l’histoire minuscule de ces existences, de leur malheur, de leur rage ou de leur incertaine folie ; - et que du choc de ces mots et de ces vies naisse pour nous encore un certain effet mêlé de beauté et d’effroi » (FOUCAULT, 2001b, p.239).

mundo, bem como o seu deslindar, pudessem ser apreendidas em função de uma síntese capaz de indicar a ordem e o sentido de tudo aquilo que, a nossos sentidos, se apresenta, de chofre, como caótico, então, na medida em que *Deus está morto* e tudo aquilo que *já foi dito* encontra-se acumulado diante de nossos olhos, como nas infinitas prateleiras que organizam a finita biblioteca de Babel; na medida em que tais escritos aguardam um olhar que saiba espreitá-los pelas regras e práticas que os compõe e os dispõe como *condições de existência* para novas práticas e discursos, aquilo que se torna prioritário não é o encontro com *um* sentido único e soberano onde a história e a vida confluem em função de um mesmo fim. A questão, antes, é a possibilidade de reconhecer imantadas junto ao *Arquivo* uma infinidade de ordens, ou ainda, de mundos possíveis – virtuais ou já realizados; trata-se, pois, da possibilidade de reconhecer as inúmeras sínteses formadas pelo *longo cozimento* da história e que se cristalizaram como o lugar de verdades absolutas, universais e necessárias; verdades que, alicerçadas sobre o *Arquivo*, ignoram suas fissuras, ranhuras e, sobretudo, as descontinuidades em seu caminho que se arroga linear. Daí, então, a desconfiança com todo e qualquer acontecimento imbuído de uma aura de entusiasmo: para a história descontínua, cinza, pacientemente empírica e documentária, somente acontecimentos menores poderiam ser o *sinhal* – possível de ser lido, portanto – de transformações que se dão não no âmbito do conhecimento formal, mas, antes, no *a priori histórico* atinente aos Saberes. Desse modo,

nada seria mais agradável, mas menos exato, que conceber esse *a priori* histórico como um *a priori* formal e, além do mais, dotado de uma história: grande figura imóvel e vazia que surgiria, um dia, à superfície do tempo; que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar; que depois, desapareceria, de repente, em um eclipse a que nenhum acontecimento teria dado um sinal prévio – transcendental sincopado, jogo de formas que cintilam. O *a priori* formal e o *a priori* histórico não são nem do mesmo nível nem da mesma natureza: se se cruzam é porque ocupam duas dimensões diferentes⁷⁴¹ (FOUCAULT, 2013a, p. 156-157).

Se as ordens possíveis de serem cotejadas no *Arquivo* se transformam, isso se deve ao fato de que o *a priori histórico* que lhe corresponde, nem aquém e nem além de sua própria espessura, também passou por alguma transformação em sua compleição magmática. De volumes complexos e com regiões heterogêneas, o *Arquivo*, com isso, modifica suas texturas,

⁷⁴¹ *L'archéologie du savoir*: « Rien, donc, ne serait plus plaisant, mais plus inexact, que de concevoir cet *a priori* historique comme un *a priori* formel qui serait, de plus doté d'une histoire : grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps, qui ferait valoir sur la pensée des hommes une tyrannie à laquelle nul ne saurait échapper, puis qui disparaîtrait d'un coup dans une éclipse à laquelle aucun événement n'aurait donné de préalable : transcendental syncopé, jeu de formes clignotantes. L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature : s'ils se croisent, c'est qu'ils occupent deux dimensions différentes » (FOUCAULT, 2015b, p. 137).

profundidades e práticas que não podem simplesmente se superpor umas às outras; movimenta suas placas tectônicas e, com isso, se abre à deslocamentos e pavimenta incorporação de novas paisagens, em detrimento de outras.

Desse modo, é possível inferir que a beleza a que Foucault vê emanar no *Arquivo*, aquilo que chama a atenção de seu gosto, aquilo que lhe traz certo prazer ou desprazer, não é aquela que chancela um acordo entre a natureza e as nossas faculdades, mas, antes, aquela que evidencia um *desacordo* entre o mundo, o nosso mundo – essa segunda natureza⁷⁴² em que habitamos e nos protegemos do *devenir* –, o conhecimento e a verdade. Na espessura do *Arquivo*, portanto, aquilo que se busca é a raridade e o disparate. Como afirmado em *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber]:

Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, eu sou um positivista feliz, concordo facilmente⁷⁴³ (FOUCAULT, 2013a, p. 153).

Diante de um espaço considerado homogêneo e coeso, a irrupção da diferença constitui a beleza, mesmo que como terror; ela indica a intensidade de uma presença que precisou ser excluída para a constituição da ordem atinente a esse *mesmo* espaço. Recuperar essa intensidade, criar as condições, ou ainda, a cena em que ela possa se sublevar, em diagonal, do passado ao presente, é estabelecer a possibilidade de que uma ordem possa se deparar com seus limites e, com isso, lançando-se para além deles – o que implica em reconstruí-los constantemente, mais do que simplesmente lançar-se em direção à irracionalidade e o caos – com a possibilidade de edificar *espaços outros*. Em suma, se, diante do *Arquivo*, o positivista sorri é porque ele encontrou, e sentiu, a proximidade de uma saída (*Ausgang*).

Mais do que uma pista, um sinal, um vestígio, um registro ou algo que o valha, para a afirmação de um conhecimento sobre a inteireza, totalidade e exatidão daquilo que *se passou*,

⁷⁴² “O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar, como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém – sempre uma tentativa perigosa, porque é sempre muito difícil encontrar um limite na negação do que passou e porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras. O que acontece de maneira por demais frequente é que conhecemos o bem sem fazê-lo porque também conhecemos o que é melhor sem poder fazê-lo. Mas aqui e ali, contudo, a vitória é alcançada, e há até mesmo para os combatentes, para estes que empregam a história crítica a serviço da vida, uma notável consolação: ou seja, saber que também aquela primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza” (NIETZSCHE, 2003, p. 31).

⁷⁴³ « Si, en substituant l'analyse de la rareté à recherche des totalités, la description des rapports d'extériorité au thème du fondement transcendental, l'analyse des cumuls à la quête de l'origine, on est un positiviste, eh bien je suis un positiviste heureux, j'en tombe facilement d'accord » (FOUCAULT, 2015b, p. 134-135).

a história descontínua se debruça sobre o *Arquivo* buscando haurir linhas de forças que *ainda passam* e que, de algum modo, incidem sobre o presente. Trata-se de trazer à tona algo que persiste (exclusões, violências, lutas, rapinas, inversões, subversões etc.) e que ignoramos, mesmo que diante dos nossos olhos, de modo que, assim, seja possível criar condições para fazer com que determinadas relações *intoleráveis* possam, enfim, e definitivamente, *passar*.

Com os pés fincados no presente – e haveria de ser de outra forma? –, a seleção dos escritos de onde irão se desenvolver uma descrição ou uma narrativa, envolve, pois, a seleção dos fragmentos que, uma vez costurados, irão *ficcionar* novos espaços, entrecruzando e modificando as fábulas que persistem cotidianas; envolve, portanto, e sobretudo, uma (de)cisão.

4.7. *Ficções históricas: a escrita da história como invenção*

As ressonâncias ou dissonâncias provenientes dos (des)encontros de Foucault com a historiografia e com os profissionais desse campo são diversas, heterogêneas e continuam em transformação. De todo modo, penso que uma maneira profícua de tomar cada um desses possíveis diálogos é fazendo eco às considerações de Tôrres (2018) e compreendendo as nuances envolvidas em distintas maneiras de historiar⁷⁴⁴. Desse modo, a cada diferente encontro um debate possível, ou não, pode ser erigido. Em cada ocasião, em cada contexto intelectual, um novo jogo é começado e novos lances são desempenhados.

⁷⁴⁴ “O termo historiar abarca acepções complementares e igualmente relevantes para a pesquisa histórica, se como ato de fazer o relato histórico, de narrar, de contar, de embelezar com ornatos, estilizar; seja como uma ação (verbo) que retoma uma noção da história em seu realizar-se. Essa ação é um exercício teórico-metodológico que o historiador realiza ao selecionar seus arcabouços intelectuais, desde o início da pesquisa até os fins de sua redação. Historiar é perceber que *‘a história será encarada como um texto que organiza unidades de sentido e nelas opera transformações cujas regras são determináveis’*. A determinação destas regras implica nos critérios de validação para o meio social no qual ela é escrita. O corpo social que legitima tal ou qual discurso como sendo integrante de tal ou qual categoria, são os próprios historiadores que escrevem amparados numa legitimidade composta por eles mesmos. O resultado desse acordo de legitimação igualmente estabelece e/ou guia o padrão do limite de ‘dizibilidade’ dos discursos e com isso indica os limites do que pode ser tomado como fonte ou não. O historiar começa também pelo gesto que, provavelmente, deu início à pesquisa, ou seja, o ato de selecionar. Ao selecionar e depois reunir determinados grupos de informações, transformando essas informações em documentos e, assim, redistribuir de outra maneira esse conhecimento, o historiador produz um corpus documental. O fazer histórico é um inquérito estabelecido pelo interlocutor que analisa no intuito de reorganizar o que ele elege como fonte: *‘o que se chama evidência é fruto de perguntas que fazem ao documento e ao fato de que, ao serem problematizados pelo historiador, transformam-se em larga medida em sua criação’*. Quando pesquisadores separam, localizam, induzem, relacionam, reproduzem e refletem sobre pensamentos, eles estão historiando. Assim como um tecelão pode trabalhar com retalhos de pano para produzir uma peça, é possível investigar os retalhos do pensamento no tempo, investigando como foi produzido e inserindo em um determinado lugar, e a forma como estes pedaços se unem, podem indicar várias temporalidades. Nesse tipo de investigação, *‘mais do que explicarmos os fatos, interpretá-los, devemos seguir as linhas de constituição, o rendilhado de suas lutas, experiências de falas que deram origem ao se desenho, atentos para os silêncios que são incontornáveis, mas também são elementos de sua tessitura’* (TÔRRES, 2018, p. 14, *itálicos do autor*).

De todo modo, o que convém ressaltar aqui é que a incursão de Foucault pelo *Arquivo* não é conduzida pelo objetivo precípuo de construir um conhecimento totalizante sobre aquilo que podemos saber em relação ao passado para que, com isso, se possa, de alguma forma, iluminar, decodificar ou, até mesmo, dominar determinados pontos relativos ao presente; tornando este último acessível, senão na plenitude de sua ordem, ao menos parcialmente e em alguns aspectos passíveis de intervenção. Tal postura, implicaria, pois, uma ideia de continuidade entre passado e presente que, como sabemos, Foucault denega.

O estabelecimento de uma diagonal entre passado e presente busca, antes, desafiar os termos que organizam o presente, isto é, lançá-lo em direção aos seus limites, menos para afirmar, entender e dominar *aquilo que ele é* do que para fazer com que ele *passe*, isto é, que *deixe de ser* de qual ou tal maneira. O presente deixa de ser compreendido como necessário, e a descontinuidade vincula-se a uma transformação que o torna inteligível somente ao preço de *fazê-lo passar*:

Meu problema era de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados. O que significa que, ao final do livro, pudéssemos estabelecer relações novas com o que está em questão: que eu, que escrevi o livro, e aqueles que o leram tivéssemos em relação à loucura [, por exemplo], ao seu *status* contemporâneo e à sua história no mundo moderno um outro relacionamento⁷⁴⁵ (FOUCAULT, 2013b, p. 292)

Ainda que tal divisão possa soar um tanto grosseira, seria possível afirmar que, mais do que somente *conhecer* o presente por meio do passado, trata-se, antes, de criar condições para *experimentá-lo* de outros modos⁷⁴⁶. Essa experiência, por sua vez, não se limita somente ao que

⁷⁴⁵ « Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés. Ce qui signifie qu'au bout du livre nous puissions établir des rapports nouveaux avec ce qu'est en question : que moi qui ai écrit le livre et ceux qui l'ont lu aient à la folie, à son statut contemporain et à son histoire dans le monde moderne un autre rapport » (FOUCAULT, 2001b, p. 863). – Trecho oriundo da entrevista intitulada *Entretien avec Michel Foucault*, realizada em 1978 e publicada em 1980.

⁷⁴⁶ Nesse sentido, é possível reverberar as palavras de Fillion que, a respeito desse objetivo presente nos escritos de Foucault, ressalta: “Suas explorações da loucura, criminalidade e delinquência, anormalidade e sexualidade, por meio de suas histórias não estão focadas em articular aquilo que podemos dizer, aquilo que conhecemos, sobre tais coisas – e, assim, suprimir o que delas é incerto –, mas, ao invés disso, trata-se de focar naquelas mesmas ‘dificuldades e obscuridades’ que tais presenças continuamente nos coloca, apesar daquilo que se diz saber sobre elas. Trabalhar por meio dessas ‘dificuldades e obscuridades’ para Foucault é explicitamente um trabalho de transformação, para ele mesmo, em primeiro lugar, mas também, na medida em que ele opta por escrever, para o leitor” (FILLION, 2018, p107, tradução nossa). – “His explorations of madness, criminality and delinquency, abnormality and sexuality *through* his histories are not focused on articulating what we can be said to *know* about these things – and thereby suppressing what is uncertain – but rather they are focused on those very ‘difficulties and obscurities’ their continuing presence poses to us, *despite* what is claimed to be known about them. Working

podemos edificar no âmbito de nosso entendimento, isto é, aos conceitos e categorias que organizam aquilo que, empiricamente, recolhemos por meio de nossos sentidos – ainda que, vale ressaltar, essa dimensão não esteja excluída desse processo – como também agrega uma tentativa de modificação de nossa sensibilidade, isto é, da *grade de percepção* com a qual cotejamos o mundo à nossa volta. Ao voltar-se ao *Arquivo*, a questão, portanto, é haurir, junto a toda massa daquilo que já foi dito e de sua positividade – ou conjunto de regras que permitem sua permanência –, linhas de forças que ainda se estendem e geram efeitos sobre o presente. Mais do que simplesmente voltar-se ao *Arquivo* buscando encontrar os resquícios de uma experiência de outrora, experiência perdida, essência escondida à espera da sagacidade do investigador que irá recuperá-la, em sua parcialidade ou inteireza, para que, assim, uma vez salva do esquecimento e do silêncio, sua verdade possa falar – mesmo que, por vezes, sob tortura –, o que está em jogo é a mobilização dessa massa de coisas ditas para que, entre elas, seja possível estabelecer uma (in)cisão que separa as linhas que já interromperam seu fluxo e aquelas que ainda alcançam à atualidade. Desse modo, o que se busca não é o (re)encontro com uma possível experiência passada cujos vestígios são anteriores e exteriores ao *Arquivo* e que, nele, encontraram uma forma ainda precária de remanência, mas, antes, trata-se de localizar a complexa composição da grade que constitui a condição de existência para que, no presente, determinadas formas de experiência, isto é, determinadas formas de captar – via nossos sentidos – e conceituar – via nosso entendimento – o mundo à nossa volta sejam possíveis, em detrimento de outras. Como nos explica Albuquerque Júnior (2007):

Em Foucault, a experiência não se separa da consciência que dela se tem. A experiência não é o *a priori* da consciência ou do conhecimento. A experiência não existe fora de sua representação escritural, de sua transformação em saber; é o saber que lhe dá materialidade. A experiência é um conjunto de práticas discursivas ou não que produzem certa ordem do saber e se articulam em torno de certas demandas do poder. Portanto, a experiência, antes de ser fundante, é fundada no ser e na consciência, que são inseparáveis. A experiência não é uma essência que permanece, uma substância passível de ser transmitida, como se fosse uma semente capaz de cair em um novo solo e germinar [...]. Para Foucault, cada experiência é uma e só existe como prática enquanto se dá em ato. Ela se atualiza a cada acontecer e de nova forma, produz efeitos imediatos e se esgota, não deixa sementes, deixa ramificações, não conduz substância, mais intensidade. Não podemos fazer uma botânica da experiência, mas uma física da dispersão das forças que esta mobiliza. A experiência é sempre nova desde que os significados se alterem. Portanto, não existe experiência anterior ao significado que lhe atribuímos. Não existe experiência que não seja, ao mesmo tempo social, histórica e cultural, nem

through these ‘difficulties and obscurities’ for Foucault is explicitly a work of a transformation, for himself first of all, but also, insofar as he chooses to write, for the reader” (FILLION, 2018, p. 107).

que não seja material e imaterial, ao mesmo tempo, que não seja ser e consciência juntos (p. 137).

Compreender a composição das linhas de forças que, no presente, permitem que experienciemos de qual ou tal maneira, e não de outra, é um ponto de partida para que se possa, via tal entendimento, estabelecer um corte nessas linhas, e, assim, conduzir o fluxo, as formas de passagem a que nos imiscuímos, em outras direções. Nada que se assemelhe, portanto, a aquilo que, na *Table Ronde du 20 mai 1978* [*Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*], mas também em outras apreciações já arraigadas dos trabalhos de Foucault, se apresenta como um efeito anestesiante. Por mais que as modificações e transformações apontadas não sejam de caráter universal, por mais que não se trate de uma subversão de *todos os códigos* ou práticas de Saber-Poder, ainda que não esteja em questão a prescrição de caminhos, soluções, deveres ou saídas definitivas, o deslocamento de uma grade histórica e atual de nossa sensibilidade-entendimento pode desencadear não somente o questionamento e, por conseguinte, a suspensão, de determinadas evidências, outrora entendida como incontornáveis, como também a abertura para que seja possível captar novos aspectos que constituem o mundo e que, antes, encontravam-se obliterados.

Ajudar, de uma certa maneira, *para que se escamem algumas “evidências”, ou “lugares-comuns”, no que se refere à loucura, à normalidade, à doença, à delinquência, e à punição; fazer, juntamente com muitos outros, de modo que certas frases não possam mais ser ditas tão facilmente, ou que certos gestos não mais sejam feitos sem, pelo menos, alguma hesitação; contribuir para que algumas coisas mudem nos modos de perceber e nas maneiras de fazer, participar desse difícil deslocamento das formas de sensibilidade e dos umbrais da tolerância etc.* – não me sinto em condições de fazer muito mais do que isso⁷⁴⁷ (FOUCAULT, 2006a, p. 347, *itálicos nossos*).

Ao se comprometer com esse deslocamento no âmbito da sensibilidade, não se restringindo, pois, às estruturas do conhecimento, Foucault, ressoa novamente ao pensamento de Nietzsche, que, em relação às possibilidades de nos relacionarmos com um saber histórico, assevera que

um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno do conhecimento, está morto para aquele que o conheceu: pois ele reconheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega e em geral todo o horizonte

⁷⁴⁷ « Aider d’une certaine manière à ce que s’écaillent quelques « évidences », ou « lieux communs », à propos de la folie, de la normalité, de la maladie, de la délinquance et de la punition, faire en sorte, avec bien d’autres, que certains phrases ne puissent plus être dites aussi facilement ou que certains gestes ne soient pas faits au moins sans quelque hésitation, contribuer à ce que certaines choses changent dans les façons de percevoir et les manières de faire, prendre part à ce difficile déplacement des formes de sensibilité et des seuils de tolérance, etc. – je ne me sens guère en mesure de faire bien davantage » (FOUCAULT, 2001b, p. 849-850).

profano envolto em obscuridade daquele fenômeno, e, ao mesmo tempo, justamente aí o seu poder histórico. Para o que detém o saber, este poder tornou-se agora impotente – mas talvez ainda não para o vivente (NIETZSCHE, 2003, p. 17).

O que está em jogo não se circunscreve simplesmente à exatidão de um conhecimento, mas, antes, à maneira pela qual esse mesmo conhecimento, uma vez edificado, pode, ou não, servir à vida, cuja superfície tem no devir e na transformação o seu mais profundo crepitar⁷⁴⁸.

Um pensamento da imanência teria, portanto, um certo *princípio de modéstia* o orientando: ele reconhece, de saída, que, mais do que falar em nome da verdade, mais do que abarcar a possível totalidade que esta poderia ter ou ser, ele se imiscui à configuração histórica que a estabelece sob determinados parâmetros e jogos de verdade; desse modo, mais do que indicar aquilo que os outros devem fazer, como se a síntese por ele produzida fosse ativa e indene à presença do seu corpo junto à historicidade do espaço que analisa; em suma, mais do que aspirar a uma posição junto a *um* todo global, fechado e concatenado, onde cada segmento ocupasse uma singularidade originária, monista, isolada e, por isso, sem entrecruzamentos e trocas complexas entre as multiplicidades que compõe a cada região – que, por si só é heterogênea, vale ressaltar –, a postura e a função por ele assumida ao desempenhar um trabalho de cunho histórico-crítico é apontar para aquilo que há de intolerável junto à permanência e à atualização de determinadas práticas, de modo que, assim, elas deixem de se repetir e os sujeitos que as mobilizam possam transformar o campo pragmático em que eles se encontram implicados; e, por conseguinte, como dito, possam transformar-se a si próprios:

[...] é verdade que um certo número de pessoas – tal como os que trabalham no quadro institucional da prisão, o que não é exatamente estar na prisão – não devem encontrar em meus livros conselhos ou prescrições que lhes permitiriam saber “o que fazer”. Mas meu projeto é justamente fazer de tal modo que eles “não saibam mais o que fazer”: que os atos, os gestos, os discursos que até então lhes pareciam andar sozinhos tornem-se problemáticos, perigosos, difíceis. Esses é o efeito desejado. [...] E é para não ligá-los e imobilizá-los que não poderia tratar-se de lhes ditar “o que fazer”⁷⁴⁹ (FOUCAULT, 2006a, p. 348-349).

⁷⁴⁸ As sensibilidades, [*as epidermes*], crepitam com uma constância que me encoraja” (FOUCAULT, 2006a, p. 348, *itálicos nossos*). – « Les épidermes grésillent avec une constance qui m’encourage » (FOUCAULT, 2001b, p. 850).

⁷⁴⁹ « [...] c’est vrai qu’un certain nombre de gens – ainsi ceux qui travaillent sur le cadre institutionnel de la prison, ce qui n’est pas tout à fait être en prison – ne doivent pas trouver dans mes livres des conseils ou des prescriptions qui leur permettraient de savoir ‘quoi faire’. Mais mon projet est justement de faire en sorte qu’ils « ne sachent plus quoi faire » que les actes, les gestes, les discours qui jusqu’alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-là est voulu. [...] Et c’est pour ne pas les lier et les immobiliser qu’il ne saurait être question de leur dicter ‘que faire’ » (FOUCAULT, 2001b, p. 850-851). – Excerto oriundo da *Table ronde du 20 mai 1978*.

Essa alegada postura implica, portanto, em um reconhecimento da parcialidade envolvida na visão e na abordagem desenvolvida pelo trabalho histórico-crítico de Foucault. O que, evidentemente, se estende à maneira pela qual ele espreita o *Arquivo*. Afinal, como visto, não se trata de tomá-lo como um repositório de fragmentos ou vestígios de um Real que o antecede e que conviria, pela análise, restituir; trata-se de tratá-lo enquanto um conjunto que diz respeito a uma miríade de realidades diversas que se estendem, ou não, às também múltiplas realidades que recortam o espaço do presente – e mais do que testemunhas de tais realidades, o *Arquivo*, no conjunto de regras que determina sua positividade, é parte integrante da composição e constituição de tais realidades, gerando nelas, portanto, determinados efeitos e operações. Como Foucault afirma, ainda na *Table ronde du 20 mai 1978* [*Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*]:

Se eu quisesse descrever a “vida real” das prisões, não teria, de fato, me dirigido a Bentham. Mas que essa vida real não seja a forma ou esquema dos teóricos não quer dizer, por isso, que esses esquemas sejam utópicos, imaginários etc. Isso seria fazer-se do real uma ideia bem pobre. Por um lado, sua elaboração responde a toda uma série de práticas ou de estratégias diversas: assim, a pesquisa de mecanismos eficazes, contínuos, bem avaliados que é com toda certeza, uma resposta à inadequação entre as instituições do Poder Judiciário e as novas formas de economia, da urbanização etc.; ou ainda, a tentativa, muito sensível em um país como a França, de reduzir o que havia de autonomia e de insalubridade na prática judiciária e no pessoal de justiça, em relação ao conjunto do funcionamento do Estado; ou ainda a vontade de responder ao aparecimento de novas formas de delinquência etc. Por outro lado, essas programações induzem toda uma série de efeitos no real (o que não quer dizer, evidentemente, que elas podem valer em seu lugar e espaço): elas se cristalizam nas instituições, informam o comportamento dos indivíduos, sevem de *grade de percepção e apreciação das coisas*⁷⁵⁰ (FOUCAULT, 2006a, p. 345, *itálicos nossos*).

Mais do que a uma instância única, monista e, por isso, possível de ser referida no singular – o Real – Foucault se debruça a uma série de realidades diversas. Nesse pluralismo

⁷⁵⁰ « [...] si j'avais voulu décrire la « vie réelle » des prisons, je ne me serais pas, en effet, adressé à Bentham. Mais que cette vie réelle ne soit pas la forme ou schéma des théoriciens ne veut pas dire pour autant que ces schémas soient utopiques, imaginaires, etc. Ce serait se faire du réel une idée bien maigre. D'une part, leur élaboration répond à toute une série de pratiques ou de stratégies diverses : ainsi la recherche de mécanismes efficaces, continus, bien mesurés, qui est à coup sûr une réponse à l'inadéquation entre les institutions du pouvoir judiciaire et les nouvelles formes de l'économie, de l'urbanisation, etc. ; ou encore la tentative, très sensible dans un pays comme la France, de réduire ce qu'il y avait d'autonomie et d'insularité dans la pratique judiciaire et le personnel de justice, par rapport à l'ensemble de fonctionnement de l'État ; ou encore la volonté de répondre à l'apparition de nouvelles formes de délinquance, etc. D'autre part, ces programmations induisent tout une série de effets dans le réel (ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'elles peuvent valoir en son lieu et place) : elles se cristallisent dans des institutions, elles informent le comportement des individus, elles servent de grille à la perception et à l'appréciation des choses » (FOUCAULT, 2001b, p. 847-848).

ontológico⁷⁵¹ que perfaz suas abordagens históricas, a constituição de tais realidades, bem como das verdades que elas fazem funcionar, são cotejadas por meio do complexo liame que elas constituem entre coisas e palavras, entre práticas discursivas e não-discursivas. Como ele afirma, abster a linguagem, os discursos, as palavras, as categorias, os conceitos, os esquemas, enfim, alijar tais componentes da composição disso que compreendemos como a realidade seria uma maneira pobre de abordá-la. Mais do que uma ferramenta lisa, neutra e transparente para o acesso à verdade, tudo aquilo que foi dito e acumulado sob a forma do *Arquivo* participa de maneira ativa na elaboração das múltiplas realidades elaboradas em nossa relação dinâmica com o mundo e com aquilo que ele apresenta, em qual ou tal recorte histórico, como necessário, universal e, por isso, incontornável – fazendo com que ele, inclusive, possa ser transformado⁷⁵². Sendo assim, a modificação da maneira pela qual cotejamos elementos desse real, para fazer deles aspectos singulares atinentes à nossa realidade histórica, não pode ser feita senão às custas de uma transformação na díade de nossa sensibilidade-entendimento, isto é, à maneira pela qual recolhemos em nossa percepção aspectos do mundo à nossa volta e à maneira pela qual reunimos tais aspectos a partir de categorias e conceitos que permitem que o compartilhemos em um espaço em comum.

A construção de uma diagonal sobre o *Arquivo* não visa, portanto, *desvendar* nada para além ou aquém daquilo que ele manifesta enquanto acúmulo de tudo aquilo que já foi dito. A questão, antes, é a realização de uma *mobilização* daquilo que ele retém e que, de certa maneira, permanece, se repete e se estende – se diferenciando – até ao presente. Estabelecer cortes e cesuras no *Arquivo* é um trabalho que visa seccionar a atualidade, isolando-a em sua singularidade própria, para que, com isso, seja possível testar até onde é possível *pensar, agir e perceber* de maneiras distintas em relação aos parâmetros que, até então, nos orientou; é lidar com o impensado e, assim, com a tarefa de criar, de inventar novas formas de vida e sob novos aportes. Com isso, conforme sublinha Arlette Farge (2009),

talvez o arquivo não diga a verdade, mas ele diz *da* verdade, tal como o entendia Michel Foucault, isto é, dessa maneira única que ele tem de expor o

⁷⁵¹ Como explica Róbson Ramos dos Reis (2017): “A expressão ‘pluralismo ontológico’ designa a concepção que admite diferentes modos de ser. Segundo essa concepção, não haveria apenas uma configuração metafísica geral com diferenças categoriais internas, mas diferentes modos de ser com especificações ontológicas irreduzíveis. Com uma pluralidade de modos admite-se, portanto, diferentes maneiras de ser objeto, de estar determinado por características, de ser indivíduo, de existir etc., e não apenas uma variação categorial interna a único modo de ser” (p.1021). Adaptar tal expressão a uma abordagem do pensamento de Foucault, requer, portanto, que nos lembremos que se trata, sobretudo, de uma *pluralidade de ontologias históricas*.

⁷⁵² “O problema, vejam, é o do sujeito da ação – da ação através do qual o real é transformado” (FOUCAULT, 2006a, p. 349). – « Le problème, voyez-vous, c’est celui du sujet de l’action – de l’action par laquelle le réel est transformé » (FOUCAULT, 2001b, p. 851).

*Falar do outro, premido entre relações de poder e ele mesmo, relações às quais ele se submete, mas que também concretiza ao verbalizá-las. O que se vê aí, nessas palavras esparsas, são elementos da realidade que, por sua aparição em um determinado momento histórico, produzem sentido. É sobre essa aparição que é preciso trabalhar, é nisso que se deve tentar decifrá-lo (p. 35, *itálicos da autora*).*

Dito isso, e diante de todas as considerações feitas até aqui, seria possível pensar – com ou contra Foucault – que a linguagem *serviria* à uma explicação do mundo, de um mundo, aliás, que lhe antecede? Serviria ela somente ao estabelecimento de discursos e falas eloquentes e “claras”, isto é, à uma forma de comunicação glacial, ocidental e, por isso, universal e sem ruídos? Ademais, depois de tudo que vimos até aqui, seria possível pensar e sustentar, ainda, a linguagem e a escrita da história como algo que *serve a* alguém, *a* alguma coisa ou *a* algum propósito que lhes sejam externos? – pergunta esta tanto mais repetida quanto menos refletida em seu fundamento, inclusive por aqueles que a sobrecarregam dos mais nobres objetivos. Não seria ela mesma, a linguagem, pois, pura exterioridade? Sendo a linguagem, o discurso, o saber, as palavras, as práticas (discursivas e não-discursivas) instituintes do mundo em que vivemos, elas deveriam se curvar a algo localizado no exterior delas próprias? E como localizar esse exterior indicado a elas sem recair nos mais perigosos dogmatismos que, por vezes, são, tão-só, *mais uma* das máscaras que, sob uma universalidade e coesão de *um* campo do conhecimento, nada mais escondem do que uma resoluta *vontade de poder*?

Arrogar-se à posição de senhor em relação a um discurso, atribuindo a ele *uma serventia* que, por sua vez, pode ser maior e mais importante do que outros que estão a circular não somente pode ser o recurso a uma perspectiva utilitária comum a uma atualidade neoliberal como também me parece um exercício que visa atualizar todo um jogo de *posse* e de *servidão* que, com novas roupagens, está subsumido, agora, em torno das valências de um só sujeito: aquele que escreve e que, por isso, julga ter a *posse* do discurso é, também, aquele que *serve a* algo para além daquilo que suas palavras mobilizam – um valor, um ideal, uma luta.

E mesmo que à revelia do sujeito que escreve em suas melhores intenções; mesmo que a palavra não necessariamente o obedeça, sub-repticiamente ele repete um mecanismo de poder que, por vezes, ele próprio se propõe a criticar e escapar, isto é, o mecanismo que atribui valor a determinado saber a partir de uma *eficácia*, de uma *subserviência* e de uma *docilidade* que o corpo do escrevente tende a se enquadrar – cada qual com sua forma particular de virtude, solicitada por seu campo de saber em específico, e de asceticismo, que faz com que suas atitudes e reflexões não estejam tão distantes, pois, de uma iluminação semelhante às formas de poder de quaisquer outras pastorais.

Constituinte do *nosso mundo*, a linguagem, a palavra e o discurso – principalmente em sua espessura material, isto é, como prática – não somente *explica* algo alheio a ela; ela cria.

Vinculada à vida e à transformação, como parte incontornável da trajetória de seres finitos que não podem se furtar de um *vis-à-vis* com o perecimento e a morte, a escrita da história não serve; ela efetua. E é por isso que, independentemente da nobreza dos valores a elas associados, ela não pode parar de ser escrita. Ela não possui *um* fim como nas chamadas *filosofias especulativas da história*.

Daí, então, o desdobramento de outros problemas: haveria como escrever – inclusive sobre Foucault – sem se emaranhar pelas frases e palavras e, de algum modo, ser conduzido pelo devir que é próprio a elas? Ainda que a escrita visando a comunicação e o comum, sob a grandiloquência de conceitos e resoluções universais, sob o ímpeto de aspirações globais – inclusive, senão, sobretudo, as de poder – não seja recusável e simplesmente dispensável, escrever somente para explicar e, valendo-me de um termo ultrapassado, ainda que renitente para muitos, visando “*esclarecer*”, não seria, então, obliterar todas as potencialidades da linguagem para subsumi-la somente à uma função? Não seria tal redução demasiadamente simplória diante de tudo que a linguagem possibilita enquanto matéria-prima que talha nosso mundo demasiadamente humano? Afinal, em nosso presente, no espaço atinente ao recorte histórico desse mundo em que habitamos, quem pode gozar, ainda, da possibilidade, e do privilégio, de ocupar esse lugar cuja fala, clarividente, pode ser captada, compreendida e repetida por todos? Será que já nos esquecemos – e tão cedo?! – daquelas palavras mobilizadas por Foucault que afirmam que “é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais do que ele”⁷⁵³ (FOUCAULT, 2013a, p. 254)?

A prática de escrita, portanto, visa conduzir o olhar diante de uma aparição que, de súbito, ele ignora. Pode ser que Foucault não esteja distante do mote sugerido por aquela importante epígrafe, que considero ser também uma efígie: “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara”⁷⁵⁴.

Não se trata somente de *observar*, de *dar atenção a algo*, portanto. Reparar implica, sobretudo, todo um jogo de transformações: “de estruturas, agendas, espaços, posições [...]”,

⁷⁵³ *L'archéologie du savoir*: “[...] il se peut bien que vous ayez tué Dieu sus le poids de tout ce que vous avez dit ; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vivra plus que lui » (FOUCAULT, 2015b, p. 224).

⁷⁵⁴ Me refiro ao livro *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago (1995).

dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário [...] abandono de privilégios” (KILOMBA, 2019, p. 46).

O diagnóstico realizado por Foucault aponta, então, para a possibilidade de emergência de um pensamento que não se encontra preso à circularidade margeada pelos limites que o remete à interioridade do próprio homem, como ser duplo empírico-transcendental⁷⁵⁵. Afinal, haveríamos transformações efetivas sem, antes, modificarmos todo o espaço histórico que delimita, sob seu recorte, forjam determinados tipos de utilidades que, por sua vez, se acoplam em determinadas demandas? A ascensão do ser da linguagem em sua própria espessura, desse modo, remete justamente para uma dimensão exterior a esse espaço moderno e antropológico: os arquivos não são meros repositórios das ações ou intenções dos homens de outrora, são, antes, remanências do conjunto de regras, da espessura e da materialidade de uma forma da linguagem em que eles, com suas existências efêmeras, e em alguns instantes soberbos, habitaram, repetiram e atualizaram antes de se dissiparem por completo.

Nada de subterfúgios à finitude, portanto: *para além* dos limites nos quais a razão humana se edifica enquanto autorreferencial, o retorno da linguagem em seu próprio ser e a incursão pelo *Arquivo* como sua forma de acúmulo implicam na tarefa de estabelecer um corte em toda continuidade que, como forma do sentido interno, como forma de reconhecimento e identidade, consola; implica, pois, que “todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado” (FOUCAULT, 2007, p. 451)⁷⁵⁶. Nesse caso, não se trata de um impensado

⁷⁵⁵ Tal com Foucault sublinha no diagnóstico realizado em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas]: “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento” (FOUCAULT, 2007, p. 439). E sobre a analítica da finitude, que se debruça sobre esse duplo: “mostrando que o homem é determinado, trata-se, para ela, de manifestar que o fundamento dessas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais; ela deve manifestar também que os conteúdos da experiência são já suas próprias condições, que o pensamento frequenta previamente o impensado que lhes escapa e cuja reapreensão é sua tarefa desde sempre; ela mostra como essa origem de que o homem jamais é contemporâneo lhe é a um tempo a retirada e dada ao modo de iminência; em suma, trata-se sempre, para ela, de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo” (FOUCAULT, 2007, p. 469). « L’homme, dans l’analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c’est un être tel qu’on prendre en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance » (FOUCAULT, 2015a, p. 1382) ; « en montrant que l’homme est déterminé, il s’agit pour elle de manifester que le fondement de ces déterminations, c’est l’être même de l’homme en ses limites radicales ; elle doit manifester aussi que les contenus de l’expérience sont déjà leurs propres conditions, que la pensée hante par avance l’impensé qui leur échappe et qu’elle est toujours en tâche de ressaisir ; elle montre comment cette origine dont l’homme n’est jamais le contemporain, lui est à la fois retirée et donnée sur le mode de l’imminence : bref, il s’agit toujours pour elle de montrer comment l’Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même » (FOUCAULT, 2015a, p. 1405).

⁷⁵⁶ No trecho completo desse excerto, oriundo de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] lemos as seguintes considerações: “É que esse duplo, por próximo que seja, é estranho, e o papel do pensamento, sua iniciativa própria, será aproximá-lo o mais perto possível de si mesmo; todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado – de refletir na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido. [...] Pouco importa que ele seja cunhado sob as formas de uma moral, de uma política, de um

onde o pensamento já poderia estar previamente habitando, ou ainda, como espaço que ele inevitavelmente poderá vir a colonizar. Trata-se, antes, de um impensado que desconserta a própria estabilidade do pensamento construído em função do homem. Como sugere Canguilhem (2012), “pensar o impensado não é apenas [...] pensar no sentido teórico e especulativo deste termo, é produzir-se correndo o risco de espantar-se e até aterrorizar-se consigo mesmo” (p. 29).

Uma nova maneira de visar⁷⁵⁷, o presente e a si mesmo. Ao contrário das abordagens que buscam a sombra do sujeito que ocupou o lugar outrora pertencente à Deus como palavra primeva e liame que garante a continuidade de tudo aquilo que já foi – e ainda será – dito, isto é, o liame que garante a continuidade entre todas as palavras e, sobretudo, a perpetuação daquele que fala – no caso, o homem – a história descontínua visa contornar os grandes acontecimentos majestáticos para, no *Arquivo*, encontrar a irrupção da diferença que, por sua vez, permitirá que esse jogo de reconhecimento construído por esse ser finito possa desmoronar sobre si mesmo. O presente deixa de ser efeito necessário de um passado; e o homem, até então apoiado nessa continuidade, se vê diante de seu próprio deserto: fragmentado, contudo, com a possibilidade de se (re)compor: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês” – afirma Foucault nos trechos finais de *L’archéologie du savoir* [*A arqueologia do saber*] – “nele vocês não se reconciliarão com a morte”⁷⁵⁸ (FOUCAULT, 2013a, p. 254).

Em 1978, no debate intitulado *Dialogue sur le pouvoir* [*Diálogo sobre o poder*], Foucault reapresenta sua noção de Arqueologia destacando, agora, tal termo sob a vantagem de uma pluralidade semântica e reiterando o fato de que estamos fadados a nos vincular, sem expiação, com toda a massa daquilo que já foi dito:

humanismo, de um dever de se incumbir do destino ocidental, ou da pura e simples consciência de realizar na história uma tarefa de funcionário; o essencial é que o pensamento seja, por si mesmo, e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete” (FOUCAULT, 2007, p. 451-452). – « C’est que ce double a beau être proche, il est étranger, et le rôle de la pensée, son initiative propre, sera de l’approcher au plus près d’elle-même ; toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l’impensé, - de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l’En-soi, de désaliéner l’homme en le réconciliant avec sa propre essence, d’explicitier l’horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d’évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l’Inconscient, de s’absorber dans son silence ou de tendre l’oreille vers son murmure indéfini. [...] Peu importe qu’il soit monnayé sous les formes d’une morale, d’une politique, d’un humanisme, d’une devoir de prise en charge du destin occidental, ou de la pure et simple conscience d’accomplir dans l’histoire une tâche de fonctionnaire ; l’essentiel, c’est que la pensée soit pour elle-même et dans l’épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu’elle sait, réflexion et transformation du modo d’être de ce sur quoi elle réfléchit » (FOUCAULT, 2015a, p. 1391-1392). – Daí, então, a conclusão de Canguilhem que, após o trabalho de Foucault, “[o] *Cogito* moderno não é mais a apropriação intuitiva da identidade, no *pensar*, do pensamento pensante em seu ser” (CANGUILHEM, 2012, p. 29, *itálicos do autor*).

⁷⁵⁷ *Table ronde du 20 mai 1978* [*Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*] : “[...] uma nova maneira de visar [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 342). – « [...] une nouvelle manière de viser [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 845).

⁷⁵⁸ « Le discours n’est pas la vie [...] en lui, vous ne vous réconcilierez pas avec la mort » (FOUCAULT, 2015b, p. 224).

Eu utilizo a palavra “arqueologia” por duas ou três razões principais. A primeira é que é uma palavra com a qual se pode jogar. *Arche*, em grego, significa “começo”. Em francês, temos também a palavra “arquivo”, que designa a maneira como os elementos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo “arqueologia” remete, então, ao tipo de pesquisa que se dedica a extrair dos acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em arquivo. Uma outra razão pela qual utilizo essa palavra concerne a um objetivo que fixei para mim. Procuro reconstituir um campo histórico em sua totalidade, em todas as suas dimensões políticas, econômicas, sexuais. Meu problema é encontrar a matéria que convém analisar, o que constitui o próprio fato do discurso. Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos. Se faço isso, é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas... ⁷⁵⁹ (FOUCAULT, 2006^a, p. 257-258).

Todavia, se estamos invariavelmente ligados a toda essa massa discursiva sob os nossos pés, se é ela, ademais, que permite que no presente continuemos a falar e repetir enunciados e ações, isso não implica que a abordagem efetuada em relação a ela visa a uma reiteração dos limites aos quais ela nos submete. Aquilo que o trabalho histórico-crítico desenvolvido a partir de uma história descontínua busca, sobretudo, é encontrar junto aos diversos acontecimentos discursivos e aos diversos efeitos que eles produzem, em toda gama de práticas que constitui nossa realidade compartilhada, uma fissura, uma ruptura, um corte. De modo que, assim, ao traçar uma diagonal dessa diferença descontínua em relação ao presente possamos não mais nos reconhecer como epígonos de uma continuidade solene, para que possamos, em suma, reencontrar *as diferenças – o Outro – que nos constitui*. E é nesse ponto que a tarefa

⁷⁵⁹ « J'utilise le mot 'archéologie' pour deux ou trois raisons principales. La première est que c'est un mot avec lequel on peut jouer. *Arche*, en grec, signifie 'commencement'. En français, nous avons aussi le mot 'archive', qui désigne la manière dont les événements discursifs ont été enregistrés et peuvent être extraits. Le terme 'archéologie' renvoie donc au type de recherche qui s'attache à extraire les événements discursifs comme s'ils étaient enregistrés dans une archive. Une autre raison pour laquelle j'utilise ce mot concerne un objectif que je me suis fixé. Je cherche à reconstituer un champ historique dans sa totalité, dans toutes ses dimensions politiques, économiques, sexuelles. Mon problème est de trouver la matière qu'il convient d'analyser, ce qui a constitué le fait même du discours. Ainsi mon projet n'est-il pas de faire un travail d'historien, mais de découvrir pourquoi et comment des rapports s'établissent entre les événements discursifs. Si je fais cela, c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui. Je veux concentrer mon étude sur ce qui nous arrive aujourd'hui, sur ce que nous sommes, ce qu'est notre société. Je pense qu'il y a, dans notre société et dans ce que nous sommes, une dimension historique profonde, et, à l'intérieur de cet espace historique, les événements discursifs qui se sont produits il y a des siècles ou des années sont très importants. Nous sommes inextricablement liés aux événements discursifs. En un sens, nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit, il y a des siècles, de mois, de semaines... » (FOUCAULT, 2001b, p. 468-469).

arqueológica de descrição do *Arquivo* e o trabalho genealógico estratégico se encontram e se apoiam mutuamente, de modo a viabilizar uma tarefa em comum: a inserção do *descontínuo em nosso próprio ser*.

Para tanto, a atenção aos acontecimentos discursivos não demanda a uma busca de grandes acontecimentos na história, acontecimentos instituintes e, por isso, responsáveis por desencadear toda uma ordem linear de causalidades. Ao mobilizar a genealogia de Nietzsche para o estabelecimento de algumas diretrizes importantes ao seu próprio pensamento, Foucault enfatiza que, ao tratar de um acontecimento, aquilo que se busca é, justamente, sua singularidade, longe de toda finalidade monótona⁷⁶⁰. Se a genealogia histórica é cinza e pacientemente documentária, isto se deve ao fato dela demorar-se sobre o *Arquivo*, tal como Nietzsche afirma no prólogo de *Genealogia da moral* (2009b), de 1887:

Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano [...]. **A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que compensem serem levadas a sério;** sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo na minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos (p. 13, *itálicos do autor*, **negritos nossos**).

Mas ela também é cinza, pois, ao voltar-se para o *Arquivo*, ela não se ocupa com aquilo que poderia ser compreendido como acontecimentos redivivos, cujas cores vibrantes pululam ao olhar, capturando e prendendo sua atenção. Se Nietzsche, mas também Foucault, entendem que não existem coisas a que se possam levar tão à sério, isso não implica que ambos façam do riso um elemento de escárnio perante a história.

Esse riso se vincula, antes, a aparição de um acontecimento mezinho, considerado, por muitos, irrisório, que passaria despercebido a qualquer olhar que não se debruçou com seriedade sobre tudo aquilo que foi dito; e sua alegada jovialidade, ou ainda, o brincar que esse riso carrega, se vincula, antes, a todo o potencial que Nietzsche reconhecia junto à criança e à sua capacidade de (des)construção sem que, para tanto, sofra de ressentimento em relação

⁷⁶⁰ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, *a genealogia, a história*]: “Daí, para a genealogia, um indispensável retardamento: para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona” (FOUCAULT, 2000a, p. 260). – « De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone » (FOUCAULT, 2001a, p. 1004).

àquilo que *passou*⁷⁶¹. A criança, nesse caso, instala-se no limiar do jogo: incorporando suas regras aos poucos, ainda que não completamente imerso nele, os pequeninos perfazem, assim, a inocência bem como a pura potência do devir e da imanência; resguardam, por isso, singularidades que ainda não foram cooptadas, de todo, pelo espaço histórico em que se situam, isto é, que ainda não se tornaram reféns de uma “vontade de poder [que] separa o corpo infantil de sua potência vital, ameaçando aniquilar o futuro ao mesmo tempo em que aniquila o que seu corpo pode no presente” (ORLANDI, 2010, p. 62). Um sorriso, mas também um gesto, um movimento, uma careta, uma dança...⁷⁶² A partir de tais singularidades, nos entre-tempos que

⁷⁶¹ A imagem da criança no pensamento de Nietzsche pode ser destacada em momentos distintos de sua trajetória, ainda que com acepções análogas entre si. A primeira delas pode ser localizada em sua *Segunda Consideração Intempestiva* (2003), de 1874, vinculada, justamente, à capacidade de invenção e criação que a criança possui sem ressentimento com o passado e sem medo do futuro; a criança, assim, seria aquela capaz de destruir e construir com a mesma intensidade, uma vez que ela se encontra amarrada à estaca do presente e, com isso, é capaz de esquecer de maneira ativa, isto é, sem que o esquecimento seja, para ela, somente uma reação à uma memória hipertrofiada: “O homem, ao contrário [do animal], contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode por vez aparentemente negar e que, no convívio com seus iguais, nega com prazer: para lhes despertar inveja. Por isso o aflige, como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira. E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão ‘foi’, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e se consumir, de se autocontradizer” (p. 8-9, *itálicos do autor*). Adiante, em *Assim falou Zaratustra* (2016b), de 1883, a imagem da criança aparece novamente junto ao trecho intitulado *Das três transformações*: “Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo, o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança” (p.37). À esta última, Nietzsche atribui os seguintes méritos: “Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança? A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começo, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar seu mundo (p. 39)”. A respeito do referido excerto de Zaratustra, Deleuze nos explica: “O Camelo é o animal que transporta: transporta o peso dos valores estabelecidos, os fardos da educação, da moral e da cultura. Transporta para o deserto e, aí, transforma-se em leão: o leão parte as estátuas, calca os fardos, dirige a crítica a todos os valores estabelecidos. Por fim, pertence ao leão tornar-se criança, quer dizer, jogo e novo começo, criador de novos valores e de novos princípios de avaliação. De acordo com Nietzsche, estas três metamorfoses significam, entre outras coisas, momentos de sua obra e também estádios de sua vida e sua saúde” (DELEUZE, 2009, p. 7). Vale destacar, ainda, a menção à criança que Nietzsche faz em *Genealogia da moral* (2009b), de 1887, onde, após situar as pretensões de eternidade almejadas pelo homem ao se desvincular de seu passado animal, a criança é referida, justamente, à figura de Heráclito: “De fato, necessitava-se de espectadores divinos, para fazer justiça ao espetáculo que começava que então começava e cujo fim não se prevê – espetáculo demasiado fino, portentoso e paradoxal, para que pudesse acontecer absurdamente desapercibido, num astro ridículo qualquer! O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” (p. 68). Por fim, se nos remetermos à Heráclito, precisamente em seu fragmento número 52, encontraremos as seguintes considerações: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO DE ÉFESO, 1974, p. 90).

⁷⁶² É o caso de fazer jus à essa reflexão, cuja inspiração é o texto *L’immanence: une vie...*, de Deleuze: “Por exemplo, todas as criancinhas são parecidas e têm pouca individualidade; mas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas. As criancinhas são permeadas por uma vida imanente que é pura potência, e mesmo beatitude através dos sofrimentos e das fraquezas. Os indefinidos de uma

elas mobilizam, novos planos podem ser estendidos e dispostos, novos jogos podem ser criados, para além daquilo que se demanda de uma consciência imediata; puro acontecimento, livre dos acidentes e acintes de uma vida gregária, com a criança aprendemos a se levantar e recomeçar (ORLANDI, 2010). Diante da imensidão do mundo, a criança assemelha-se a uma ilha, porção de terra suficiente para um (re)começo:

é verdade que não se opera a própria criação a partir da ilha deserta, mas a re-criação, não o começo, mas o re-começo. Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo. Tudo isso supõe, evidentemente, que a formação do mundo é uma questão de dois tempos, dois estágios, nascimento e renascimento; que a segunda é tão necessária e essencial quanto a primeira, e portanto a primeira é necessariamente comprometida, nascimento e já renascida em uma catástrofe. Não há um segundo nascimento porque houve uma catástrofe, mas, o inverso, há uma catástrofe após a origem porque deve haver, a partir da origem, um segundo nascimento⁷⁶³ (DELEUZE, 2002, p. 16, tradução nossa).

Espreitar a irrupção de um acontecimento e seu potencial destrutivo-criativo é fazer-se enquanto criança, o que implica, nesse caso, também em encontrar uma *saída* diante dos limites que definem o espaço histórico do presente tão-só como herança daquilo que lhe foi anterior, fardo pesado que, por vezes, torna o caminhar difícil; trata-se, pois, de criar condições para se desvincular desse mesmo espaço onde se dão determinadas repetições para a afirmação de novos espaços-tempos possíveis, com outros ritos e outras formas de reprodução das práticas

vida perdem toda a indeterminação na medida em que preenchem um plano de imanência ou, o que equivale estritamente à mesma coisa, constituem os elementos de um campo transcendental (a vida individual, ao contrário, permanece inseparável de determinações empíricas). O indefinido como tal não marca uma indeterminação empírica, mas uma determinação da imanência ou uma determinabilidade transcendental” (DELEUZE, 2003b, p. 362, tradução nossa). – « Par exemple, les tout-petits enfants se ressemblent tous et n’ont guère d’individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, un geste, une grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs. Les tout-petits enfants sont traversés d’une vie immanente qui est pure essence, et même béatitude à travers les souffrances et les faiblesses. Les indéfinis d’une vie perdent toute indétermination dans la mesure où ils remplissent un plan d’immanence ou, ce qui revient strictement au même, constituent les éléments d’un champ transcendental (la vie individuelle au contraire reste inséparable des déterminations empiriques). L’indéfini comme tel ne marque pas une indétermination empirique, mais une détermination d’immanence ou une déterminabilité transcendantale » (DELEUZE, 2003b, p. 362).

⁷⁶³ « C’est vrai qu’à partir de l’île déserte ne s’opère pas la création elle-même mais la re-création, non pas le commencement mais le re-commencement. Elle est l’origine, mais l’origine seconde. A partir d’elle tout recommence. L’île est le minimum nécessaire à ce recommencement, le matériel survivant de la première origine, le noyau ou l’œuf irradiant qui doit suffire à tout re-produire. Tout ceci suppose évidemment que la formation du monde soit à deux temps, à deux étages, naissance e renaissance, que le second soit aussi nécessaire et essentiel que le premier, donc que le premier soit nécessairement compromis, né pour une reprise et déjà re-nié dans une catastrophe. Il n’y a pas une seconde naissance parce qu’il y a eu une catastrophe, mais l’inverse, il y a une catastrophe après l’origine parce qu’il doit y avoir, dès origine, une seconde naissance » (DELEUZE, 2002, p. 16).

que formam nossa cotidianidade. Nesse caso, cinzas são, também, aquilo que resta da consumação, da transformação e do devir.

O acontecimento é demarcado enquanto uma singularidade que irrompe no *Arquivo* e que, contudo, não existiria *per se* fora de um campo de relações, de um espaço de dispersão que permite salientar sua diferença em relação a certas regularidades. Sendo assim, a singularidade do acontecimento não é sinônimo de univocidade, pois aquilo a que ele diz respeito é uma relação de forças; diante da continuidade, do espaço liso e amorfo do *Arquivo* – à espera de ser espreitado para se organizar em função de um mesmo *Eu*⁷⁶⁴ – trata-se de fazer pulular uma multiplicidade de acontecimentos que farão dele, pois, um espaço estriado⁷⁶⁵. A diagonal

⁷⁶⁴ “Ali onde a alma pretende se unificar, ali onde o Eu se inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte à procura do começo – dos inumeráveis começos que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada que não poderia enganar um olho por pouco histórico que ele fosse; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2000a, p. 265). – « Là où l’âme prétend s’unifier, là où le Moi s’invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne saurait tromper un œil un peu historique ; l’analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux liers et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus » (FOUCAULT, 2001a, p. 1009). Excerto oriundo do artigo *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*].

⁷⁶⁵ As noções de espaço liso e espaço estriado são desenvolvidas por Deleuze e Guattari (2012) no volume 5 de *Mill Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*: “O espaço liso e o espaço estriado, - o espaço nômade e o espaço sedentário, - o espaço onde se desenvolve a máquina de guerra e o espaço instituído pelo aparelho de Estado, - não são da mesma natureza. Por vezes podemos marcar uma oposição simples entre os dois tipos de espaço. Outras vezes devemos indicar uma diferença muito mais complexa, que faz com que os termos sucessivos das oposições consideradas não coincidam inteiramente. Outras vezes ainda devemos lembrar que os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso. Num caso, organiza-se até mesmo o deserto; no outro, o deserto se propaga e cresce; e os dois ao mesmo tempo. Note-se que as misturas de fato não impedem a distinção de direito, a distinção abstrata entre os dois espaços” (p. 192). Ademais, ao traçarem um certo número de modelos para demonstrar as variáveis possíveis na relação entre dois espaços, Deleuze e Guattari valem-se de um exemplo já mobilizado aqui. Senão, vejamos: “ainda mais significativa seria a distinção entre o bordado, com seu tempo ou motivo central, e a colcha de retalhos, o *patchwork*, com seu pedaço por pedaço, seus acréscimos de tecido sucessivos e infinitos. Claro que o bordado pode ser extraordinariamente complexo, nas suas variáveis e constante, nos seus fixos e móveis. O *patchwork*, por sua vez, pode apresentar equivalentes de tema, de simetria, de ressonância que o aproximam do bordado. Não obstante, no *patchwork*, o espaço não é de modo algum constituído da mesma maneira que o bordado: não há centro; um motivo de base (*block*) é composto por um elemento único; a repetição desse elemento libera valores unicamente rítmicos, que se distinguem das harmonias do bordado (em especial no *crazy patchwork*, que ajusta vários pedaços de tamanho, forma e cor variáveis, e que joga com a *textura* dos tecidos). [...] É uma coleção amorfa de pedaços justapostos, cuja junção pode ser feita de infinitas maneiras: como veremos o *patchwork* é literalmente um espaço riemanniano, ou, melhor, o inverso. Donde a constituição de grupos de trabalho muito particulares na própria fabricação do *patchwork* (a importância da *quilting party* na América, e seu papel do ponto de vista da coletividade feminina). O espaço liso do *patchwork* mostra bastante bem que ‘liso’ não quer dizer homogêneo; ao contrário, é um espaço *amorfo*, informal, e que prefigura a *op art*” (p. 194, *itálicos dos autores*). – A *op art* citada por Deleuze e Guattari diz respeito a uma tendência artística oriunda da década de 1960 nos Estados Unidos que visa explorar a falibilidade do olho por meio do uso de diversas ilusões de ótica. – Acerca da ilação sugerida aqui entre o Arquivo em Foucault e as noções de espaço liso e estriado de Deleuze e Guattari, seria possível pensar, então, que o Arquivo constitui justamente um espaço liso, um *patchwork* com formas justapostas e como um conjunto *amorfo* que, por sua vez, ao ser elaborado pela escrita da história e por sua tarefa descritiva em função de um centro, nesse caso, em função de um problema, seria transposto à ocupação de um espaço estriado, na forma de um escrito. Este último, uma vez fixado em uma forma, tornando-se, pois, sedentário, será reelaborado por outras leituras e inserido em outras composições. Desse modo, ainda que não seja necessariamente, e a princípio, um espaço, *amorfo*, as ser novamente desfragmentado

traçada entre o *Arquivo* e a atualidade, desse modo, faz com que uma miríade de acontecimentos possa vir à tona, de modo que, assim, eles passem a ocupar o espaço que a eles foi renegado em prol da edificação de uma perspectiva continuísta, cuja encadeamento não poderia ser construída senão às expensas de toda uma exclusão daquilo que se apresentaria como ruidoso, anormal ou monstruoso à sua lógica benfazeja. Se a história descontínua perturba e inquieta, se ela é um saber voltado, sobretudo, para cortar – mais do que para agradar –, é porque ela nos demanda um espaço de convivência e coexistência com tudo aquilo que, forçosamente, buscamos afastar do alcance dos nossos olhos: ao pluralizar os acontecimentos possíveis de adentraram na ordem histórica do ser, multiplica-se, também, as diferenças; com estas últimas, somos obrigados a questionar e contestar todas e quaisquer formas de referências e coordenadas que, para orientar a vida, precisam obliterar e, assim, negar suas existências.

A partir daí, se podem apreender os traços característicos do sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, e que opõe a história tradicional a *wirliche Historie*. Esta inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, sem amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação e nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como a forma sucessivas de uma intenção primordial; tampouco tem a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento. Diferentemente do mundo cristão, universalmente tecido pela aranha divina, diferentemente do mundo grego, dividido entre o reino da vontade e o da grande besteira cósmica, o mundo da história efetiva conhece apenas um reino, no qual não há providência nem causa final, mas somente “a mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso”. Ainda é preciso compreender esse acaso não como simples sorteio, mas como o risco sempre renovada da vontade de potência que, a todo surgimento do acaso, opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. Embora o mundo, tal como o conhecemos, não seja essa figura simples em que todos os acontecimentos se apagaram para que se apresentem pouco a pouco os traços essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; se ele nos parece hoje “maravilhosamente matizado, profundo, pleno de sentido” é porque uma “multidão de erros e fantasmas” o fez nascer e o povoa ainda em segredo. *Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em*

para novas utilizações, isto é, para novas elaborações, o escrito será lançado, novamente, ao espaço liso, isto é, ao Arquivo de tudo aquilo que já foi dito.

*miríades de acontecimentos perdidos*⁷⁶⁶ (FOUCAULT, 2000a, p. 272-273, *itálicos nossos*).

A recuperação de toda essa miríade de acontecimentos sob o âmbito de nossa percepção cumpre a função de estabelecer, diante de nossas certezas, um processo de *rupturas de evidências*. Para tanto, o trabalho sobre o acontecimento, naquilo que Foucault, na *Table ronde du 20 mai 1978* [Mesa-redonda em 20 de maio de 1978], chama de *acontecimentalização*⁷⁶⁷; visa, com isso, reencontrar todo um conjunto de isomorfismos, ou ainda, de pontos de conexão, relações de forças, apoios e estratégias que permitiram que em dado momento algo surgisse na posição de uma evidência incontestada. Por extensão, o princípio de inteligibilidade histórica que conduz a abordagem do acontecimento plurívoco envolve, também, uma *desmultiplicação causal*⁷⁶⁸: o acontecimento, portanto, não é algo monolítico, mas é constituído por múltiplos processos; uma vez pluralizados tais processos, a causalidade, abordagem sob a égide daquilo que o antecedeu e daquilo que o sucede, é substituída pela constituição daquilo que Foucault chama de um *poliedro de inteligibilidade*⁷⁶⁹, isto é, um cotejo onde o número de faces e vértices que incidem sobre acontecimento não são definidos de antemão e também não encontram um termo definitivo: a decantação ou decomposição do processo caminha lado a lado com a

⁷⁶⁶ *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história]: « On peut, saisir, à partir de là, les traits propres au sens historique, tel que Nietzsche, et qui oppose à l'histoire traditionnelle la *wirkliche Historie*. Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire « effective » fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement. A l'inverse du monde chrétien, universellement, tissé par l'araignée divine, à la différence du monde grec partagé entre le règne de la volonté et celui de la grande bêtise cosmique, le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard ». Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore. Si bien que le monde tel que nous le connaissons n'est pas cette figure, simple en somme, où tous les événements se sont effacés pour que s'accusent peu à peu les traits essentiels, le sens final, la valeur première et dernière ; c'est qu'une « foule d'erreurs et de fantasmes » lui a donné naissance et le peuple encore en secret. Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables ; nous demandons aux historiens de nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus » (FOUCAULT, 2001a, p. 1016).

⁷⁶⁷ “Ruptura das evidências, essas evidências sobre as quais se apóiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas. Tal é a primeira função teórico-política do que chamaria de ‘acontecimentalização’” (FOUCAULT, 2006a, p. 339). – « Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques. Telle est la première fonction théorique-politique de ce que j'appellerais l'événementialisation » (FOUCAULT, 2001b, p. 842).

⁷⁶⁸ « [...] démultiplication causale. » (FOUCAULT, 2001b, p. 842).

⁷⁶⁹ « [...] polyèdre d'intelligibilité [...] » (FOUCAULT, 2001b, p. 843).

multiplicação das linhas de forças analíticas⁷⁷⁰; por fim, adaptando-se às necessidades intrínsecas a uma forma de análise que, ao contrário de outrora, não prioriza somente o âmbito daquilo que podemos chamar aqui de práticas discursivas, Foucault dá um passo adiante às relações entendidas por meio de isomorfismos – que, por sua vez, remete às correspondências possíveis entre elementos que constituem grupos distintos –, suas análises desdobram, a partir de então, *polimorfismos*, ou seja, a capacidade que tais acontecimentos têm de assumir diferentes formas, tais como *o polimorfismo dos elementos que são postos em relação*⁷⁷¹, *o polimorfismo das relações descritas*⁷⁷² e *o polimorfismo nos domínios de referência*⁷⁷³.

O polimorfismo e a desmultiplicação causal promovida pela *acontecimentalização* que embasa a história descontínua realiza, assim, um duplo jogo com a memória e o esquecimento.

Esquecer, momentaneamente, o esquecimento. Voltar-se à linguagem, aos discursos, às práticas, enfim, à toda a massa daquilo que já foi dito a partir dos questionamentos de um pensamento crítico que articula arqueologia e genealogia requer, portanto, reconhecer o aspecto criativo que envolve tais elementos, isto é, como eles compõe a condição de existência de um abrigo no qual nos protegemos do fluxo de um devir corrosivo que nos escancara nossa incontornável finitude, mas, por outro lado, requer também a lembrança dos limites atinentes a essa mesma morada; limites que ela própria incessantemente reintroduz; limites que, uma vez evadidos, implicam no desmoronamento do palacete, na (re)abertura para que o espaço seja trabalhado pelo devir e, conseqüentemente, na necessidade de construção de um novo mundo.

⁷⁷⁰ « Décomposition interne de processus et multiplication des ‘saillants’ analytiques vont de pair » (FOUCAULT, 2001b, p. 843).

⁷⁷¹ “[...] a partir da ‘prisão’, serão postos em jogo as práticas pedagógicas, a formação dos exércitos como carreira, a filosofia empírica inglesa, a técnica das armas de fogo, os novos procedimentos de trabalho” (FOUCAULT, 2006a, p. 340). – « [...] à partir de la ‘prison’, on va mettre en jeu les pratiques pédagogiques, la formation des armées de métier, la philosophie empirique anglaise, la technique des armes à feu, les nouveaux procédés de la division du travail » (FOUCAULT, 2001b, p. 843).

⁷⁷² “[...] pode-se tratar das transferências de modelos técnicos (as arquiteturas de vigilância), pode se tratar de um cálculo tático respondendo a uma situação particular (crescimento do banditismo ou desordens provocadas pelos suplícios públicos, ou o inconveniente do banimento), pode se tratar da aplicação de esquemas teóricos (concernindo à gênese das ideias, à formação dos signos, à concepção utilitarista do comportamento etc.) (FOUCAULT, 2006a, p. 340). – « [...] il peut s’agir des transferts de modèles techniques (les architectures de surveillance), il peut s’agir d’un calcul tactique répondant à une situation particulière (croissance du banditisme ou désordres provoqués par les supplices publics ou inconvénient du bannissement), il peut s’agir de l’application de schémas théoriques (concernant la genèse des idées, la formation des signes, la conception utilitariste du comportement, etc.) (FOUCAULT, 2001b, p. 843).

⁷⁷³ “[...] sua natureza, sua generalidade etc.): tratar-se-á, ao mesmo tempo, de mutações técnicas sobre pontos de detalhes, mas também das técnicas novas de poder que se buscam ajustar em uma economia capitalista, e em função dessas exigências” (FOUCAULT, 2006a, p. 341). – « [...] (leur nature, leur généralité, etc.) : Il s’agira à la fois de mutations techniques sur des points de détail, mais aussi des techniques nouvelles de pouvoir qu’on cherche à mettre en place dans une économie capitaliste, et en fonction de ces exigences » (FOUCAULT, 2001b, p. 844).

Daí, então, a alegada transparência recíproca que, insiste Foucault, a linguagem possui com a origem e com a morte:

Em seu ser esperançoso e esquecido, nesse poder de dissimulação que apaga qualquer significação determinada e a própria existência daquele que fala, nessa neutralidade cinzenta que forma o esconderijo essencial de qualquer ser e que libera assim o espaço do imagem, a linguagem não é nem a verdade nem o tempo, nem a eternidade nem o homem, mas forma sempre desfeita do exterior; ela faz comunicar, ou melhor, mostra no clarão de sua oscilação infinita a origem e a morte – seu contato momentâneo mantido em um espaço desmesurado. O puro exterior da origem, se é a ele que a linguagem está pronta para acolher, jamais se fixa em uma positividade imóvel e penetrável; e o exterior perpetuamente recommencado da morte, se levado para a luz pelo esquecimento essencial à linguagem, jamais estabelece o limite a partir do qual se delinearía finalmente a verdade. Eles logo se reverterem um no outro; a origem tem a transparência do que não tem fim, a morte abre infinitamente para a repetição do começo. E o que é a linguagem (não o que ela quer dizer, não a forma pela qual o diz), o que ela é em seu ser é essa voz tão fina, esse recuo tão imperceptível, essa fraqueza no coração e em torno de qualquer coisa, de qualquer rosto, que banha com a mesma claridade neutra – dia e noite ao mesmo tempo – o esforço tardio da origem, a erosão matinal da morte. O esquecimento assassino de Orfeu, a espera de Ulisses acorrentado são o próprio ser da linguagem. Quando a linguagem era definida como lugar da verdade e ligação do tempo, era absolutamente perigoso para ela que Epimênides, o Cretense, tivesse afirmada que todos os cretenses eram mentirosos: a ligação desse discurso consigo mesmo o despojava de qualquer verdade possível. Mas se a linguagem se mostra como transparência recíproca da origem e da morte, não é uma existência que, pela simples afirmação do ‘Eu falo’ não receba a promessa ameaçadora de sua própria desapareição, de sua futura aparição ⁷⁷⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 241-242, *itálicos do autor, negritos nossos*).

Se compreendemos, então, que a história descontínua não deixa de se valer de operações caras à edificação de quaisquer tipos de histórias, dentre elas, principalmente, de sua fase escrita, recuperamos, então, seu incontornável vínculo com a linguagem e com o espaço. A maneira pela qual a descontinuidade pode afirmar o devir, isto é, a passagem e a transformação

⁷⁷⁴ *La pensée du dehors* [O pensamento do exterior]: « En son être attendant et oublieux, en ce pouvoir de dissimulation qui efface toute signification déterminée e l’existence même de celui qui parle, en cette neutralité grise qui forme la cache essentielle de tout être et qui libère ainsi l’espace de l’image, le langage n’est ni la vérité ni le temps, ni l’éternité ni l’homme, mais la forme toujours défaite du dehors ; il fait communiquer, ou plutôt laisse voir dans l’éclair de leur oscillation indéfinie, l’origine et la mort – leur contact d’un instant maintenu dans un espace démesuré. Le pur dehors de l’origine, si c’est bien lui que le langage est attentif à accueillir, ne se fixe jamais dans une positivité immobile et pénétrable ; et le dehors toujours recommencé de la morte, s’il est porté vers la lumière par l’oubli essentiel au langage, ne pose jamais la limite à partir de laquelle se dessinerait enfin la vérité. Ils basculent aussitôt l’un dans l’autre ; l’origine a la transparence de ce qui n’a pas de fin, la mort ouvre indéfiniment sur la répétition du commencement. Et ce qu’est le langage (non pas ce qu’il veut dire, non pas la forme par laquelle il le dit), ce qu’il est en son être, c’est cette voix si fine, ce recul si imperceptible, cette faiblesse au cœur et alentour de toute chose, de tout visage, qui baigne d’une même clarté neutre – jour et nuit à la fois – l’effort tardif de l’origine, l’érosion matinale de la mort. [...] Mais si le langage se dévoile comme transparence réciproque de l’origine et de la mort, il n’est pas une existence qui, dans la seule affirmation du ‘Je parle’, ne reçoive la promesse menaçante de sa propre disparition, de sa future apparition » (FOUCAULT, 2001a, p. 567) .

é somente a partir do diagnóstico acerca da queda ou enfraquecimento de determinadas ordens e, concomitantemente, da edificação, sobreposição e espraçamento de novos espaços – é esse o motivo pelo qual, insisto, não podemos compreender a história descontínua como somente promotora de uma mera desconstrução: a descrição das rupturas, a elaboração de um diagnóstico por meio da fabricação de um artefato escriturário voltado a romper as evidências e, com isso, trazer à tona acontecimentos que, a partir de então, irão ocupar o espaço e os olhos que os afastaram, tudo isso, em suma, já é, pois, uma tarefa criativa e construtora⁷⁷⁵ de inteligibilidade que, a despeito da desconstrução que ela efetua, abre caminho para a edificação de novos espaços possíveis – estes, por sua vez, uma tendência comum à vida em sua luta contra a entropia.

Se junto à genealogia a crítica opera a golpes de marreta, isso implica que as ferramentas também precisam ser forjadas.

Diante da suposta homogeneidade requerida pela distribuição do espaço de um pensamento, Foucault se volta aos restos, àquilo que sobra (PRADO, 2018); e, a partir da escansão e descrição dessas diferenças, um novo espaço pode ser erigido, um espaço que as suporte, de modo que, assim, o espaço anterior, aquele que as excluía, soçobra.

A queda, saturação ou arrefecimento de um determinado espaço, o ponto de fratura que poderá designar um cortejo em direção à sua morte, em suma, é, pois, estabelecido a partir das diferenças dos acontecimentos cujas linhas ele não fora capaz de comportar – seus algozes, em suma, serão fragmentos que ela própria excluiu e que, a partir de então, irão forjar novos espaços.

E assim como o questionamento acerca do ser da linguagem faz da espera um exercício voltado sobre si mesmo, diante de um núcleo vazio e sempre recomeçado – um futuro ainda sem sujeito e um pretérito sem presente e, por isso, sem dejetos – a descrição do *Arquivo* perfaz um exercício que diz respeito, também, a uma revelação “jamais acabada, jamais integralmente alcançada”⁷⁷⁶ (FOUCAULT, 2013a, p. 161). A despeito da distância que a descrição do *Arquivo* sugere em relação ao tema da origem e da morte que envolve a abordagem do ser da linguagem, temas caros junto às reflexões de Foucault do início da década de 1960, é possível ainda

⁷⁷⁵ Uma profícua discussão a respeito da reconstrução operada por Foucault pode ser encontrada nos capítulos *Foucault's reconstruction of modern moralities* e *Problematization plus reconstruction* presentes no livro *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, de Colin Koopman (2013). Ao contrário de Koopman, que analisa aquilo que seria uma reconstrução presente junto às reflexões éticas de Foucault da década de 1980, o que estou sustentando, aqui, é que o trabalho de construção que está imbuído na fabricação de todos os escritos de Foucault, independente do conteúdo que cada um deles mobiliza.

⁷⁷⁶ *L'archéologie du savoir* : « La mise au jour, jamais achevée, jamais intégralement acquise de l'archive, forme l'horizon général auquel appartiennent la description des formations discursives, l'analyse des positivités, le repérage du champ énonciatif » (FOUCAULT, 2015b, p. 141).

enfatizar aquilo que esses diferentes momentos têm como ressonâncias: seja a partir da ênfase que a arqueologia dá à linguagem ou àquela que a genealogia desdobra em relação às práticas (discursivas e não-discursivas), a operação de escrita da história descontínua que perpassa essas duas atividades tem em comum a mobilização da linguagem e, por conseguinte, de um espaço outro que, por sua vez, age por influxo em relação à uma distribuição que se apresenta de maneira contínua e que se pretende homogênea e absoluta. Temos, mais uma vez, a descontinuidade como um elemento que, sem perder de vista as diferenças atinentes a cada momento do pensamento de Foucault, reitera a *coerência* presente em sua concepção de história e em seu labor intelectual.

Se, a partir dos exemplos das filosofias da história de Kant e de Hegel, mobilizadas no capítulo 2, poderíamos instrumentalmente compreender que, quando aliado à razão humana e à consciência, o tempo, em sua correnteza ordenada, contínua, linear e com sentido mais profundo, faz da história uma forma de Memória ao qual os homens comungam racionalmente (CARDOSO JÚNIOR, 2002), então podemos compreender o motivo pelo qual Foucault, atento à relação da linguagem e do esquecimento, sugere em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [*Nietzsche, a genealogia, a história*], que

[...] 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 contramemória e de desdobrar, conseqüentemente, uma forma totalmente diferente do tempo⁷⁷⁷ (FOUCAULT, 2000a, 277, *itálicos nossos*)

Mais do que anti-histórico, como desejaram alguns de seus críticos; mais do que a-histórico, o que, por sua vez, exigiria um *ponto de vista altivo* e, por isso, deslocado, o que, definitivamente, não é o caso⁷⁷⁸; façamos jus ao mesmo campo semântico mobilizado por

⁷⁷⁷ « [...] il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais au modèle, à la foi métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire – e d'y déployer, par conséquent, une tout autre forme du temps » (FOUCAULT, 2001a, p. 1021).

⁷⁷⁸ Nesse caso, entendo que as considerações traçadas por Sardinha (2011a) a respeito da arqueologia de Foucault podem ser estendidas, sem prejuízos de coerência, a todo seu pensamento histórico: “A dificuldade não reside tanto no fato de que a arqueologia tem que acessar algo que não existe mais e do qual restam apenas traços, pois seus esforços não seriam diferentes daqueles da pesquisa histórica tradicional. Pelo contrário, é devido ao fato que a arqueologia *sabe* que o acontecimento que a torna possível não é compatível com a verdade daqueles que permitiram as construções de saber que ela toma como seu objeto. Ela sabe que a ordem que lhe serve de base é, também, aquela que, ao mesmo tempo, fixa para ela limites dos quais ela não pode ultrapassar. A arqueologia se descobre cativa do presente acontecimental quando quer se voltar àquilo que existia antes” (SARDINHA, 2011a, p. 105, *itálicos do autor*, tradução nossa). – « La difficulté ne demeure pas tant dans ce que l'archéologie doit accéder à quelque chose qui n'existe plus et dont il ne lui reste que des traces, car ses peines ne seraient alors pas différentes de celles de la recherche historique traditionnelle. Elle tient plutôt à ce que l'archéologie *sait* que l'événement qui la rend possible n'est pas compatible avec la vérité de ceux qui ont permis les constructions de savoir qu'elle prend pour objet. Elle sait que l'ordre qui lui sert d'assise est aussi celui qui, du même coup, fixe pour elle des limites qu'elle ne pourra franchir. L'archéologie se découvre captive du présent événementiel lorsqu'elle veut regarder vers ce qui était auparavant. » (SARDINHA, 2011a, p.105, *itálicos do autor*).

Foucault: em seu trabalho de escrita da história que, por sua vez, mobiliza a linguagem em função das espacialidades e que, por isso, pluraliza temporalidades, fraturando, pois, quaisquer pretensões de continuidade única e absoluta, o que está em jogo, pois, é a possibilidade de estabelecimento de uma *contra-história*⁷⁷⁹.

⁷⁷⁹ É preciso fazer jus, ainda, à Judith Revel que se refere à história em Foucault nos termos de uma *contra-história*, termo que tomo de empréstimo aqui: “Na verdade, a ideia não é nova em Foucault: já evocamos a evocação paradoxal do “ronco surdo da batalha” que encerra, em 1975, *Vigiar e Punir*; quer dizer, o traço subterrâneo de uma resistência feroz ao final de um texto que se apresenta explicitamente, no entanto, como a genealogia da forma como as relações de poder têm funcionado e sido aplicadas há mais de dois séculos. O que é impressionante é que a verificação da inseparabilidade do poder e da resistência é seguida pela ideia de uma espécie de ‘contra-história’, uma contra-história cujo projeto geral é claramente visto no notável texto dedicado à vida dos ‘homens infames’ de 1977, que para Foucault constitui uma compilação de existências reais” (REVEL 2014a, p. 211). – “En realidad, la idea no es nueva en Foucault: ya hemos mencionado la paradójica evocación del ‘sordo rugido de la batalla’ que cierra, en 1975, *Vigilar y castigar*; es decir, la huella subterránea de una resistencia feroz al final de un texto que se presenta, sin embargo, explícitamente, como una genealogía de la manera en que funcionan y se aplican las relaciones de poder desde hace más de dos siglos. Lo llamativo es que tras la comprobación de la indisolubilidad entre el poder y la resistencia nazca, entonces, la idea de una suerte de ‘contra-historia’, una contra-historia cuyo proyecto general se advertirá claramente en el notable texto consagrado a la vida de los ‘hombres infames’, de 1977, y que constituye precisamente para Foucault una compilación de existencias reales” (REVEL, 2014a, p. 211). Embora me alinhe aos argumentos de Revel quanto à ideia de uma contra-história em Foucault, calcada, sobretudo, na indissociabilidade do binômio poder-resistência, considero que não é preciso esperar os textos do final da década de 1970 e início de 1980 para que seja possível pensar nas resistências possíveis às malhas do poder que formam os sujeitos. Nesse sentido, insisto que apesar dos livros de Foucault evidenciarem uma trama, seja da *disposição* ou do *dispositivo*, que, por vezes, não apresentam saídas, como se estivéssemos enclausurados no espaço no qual eles diagnosticam, o simples fato de lançar luz sobre essa trama já implica na possibilidade de se deslocar em relação a ela. Quanto a isso, penso, por exemplo, nos seguintes comentários, onde Foucault salienta os almejados efeitos que seus livros tinham em seu presente. No primeiro, oriundo da já comentada *Table ronde du 20 mai 1978* [*Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*], Foucault responde acerca da suposta paralisia possível de ser desencadeada pelos diagnósticos efetuados em seus livros: “Paralisia. Quem foi paralisado? O senhor acredita que o que eu escrevi sobre a história da psiquiatria tenha paralisado aqueles que, já há algum tempo, sentiam um mal-estar para com a instituição? E ao ver o que se passou nas prisões e em torno delas, não acho que o efeito de paralisia seja muito manifestado. Do lado das pessoas na prisão, isto ainda. Em contrapartida, é verdade que um certo número de pessoas – tal como os que trabalham no quadro institucional da prisão, o que não é exatamente estar na prisão – não devem encontrar em meus livros conselhos ou prescrições que lhes permitiriam saber ‘o que fazer’. Mas meu projeto é justamente fazer de tal modo que eles ‘não saibam mais o que fazer’; que os atos, os gestos, os discursos que até então lhes pareciam andar sozinhos tornem-se problemáticos, perigosos, difíceis. Esse é o efeito desejado. E, depois, vou anunciar-lhes uma grande novidade: o problema das prisões não é, aos meus olhos, o dos ‘assistentes sociais’, é o dos prisioneiros. E, deste lado, não tenho certeza de que o que foi dito, há uma dezena de anos, tenha sido – como dizer? – imobilizante. 2) Mas a paralisia não é sinônimo de anestesia, ao contrário. Foi na medida em que houve despertar para todo um conjunto de problemas que a dificuldade de agir pode aparecer. Não que seja uma finalidade em si. Mas parece-me que ‘o que há a fazer’ não deve ser determinado do alto, por um reformador com funções proféticas ou legislativas. Mas por um longo trabalho de vaivém, de trocas, de reflexões, de tentativas, de análises diversas. Se os educadores dos quais o senhor fala não sabem como sair disso, é bem a prova de que procuraram sair, e de que, portanto, não estão nada anestesiados, nem esterilizados, ao contrário. E é para não ligá-los e imobilizá-los que não poderia trata-se de lhes ditar ‘o que fazer’” (FOUCAULT, 2006a, p. 348). – 1) Paralyse. Qui a été paralyse? Croyez-vous que ce que j’ai écrit sur l’histoire de la psychiatrie ait paralysé ceux qui depuis un temps déjà éprouvaient un malaise à l’égard de l’institution? Et à voir ce qui s’est passé dans les prisons et autour d’elles, je ne crois pas que l’effet de paralysie soit très manifeste. Du côté des gens en prison, ça va. En revanche, c’est vrai qu’un certain nombre de gens – ainsi ceux qui travaillent sur le cadre institutionnel de la prison, ce qui n’est pas tout à fait être en prison – ne doivent pas trouver dans mes livres des conseils ou des prescriptions qui leur permettraient de savoir ‘quoi faire’. Mais mon projet est justement de faire en sorte qu’ils ‘ne sachent plus quoi faire’: que les actes, les gestes, les discours qui jusqu’alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-là est voulu. Et puis je vais vous annoncer une grande nouvelle: le problème des prisons n’est pas à mes yeux celui des ‘travailleurs sociaux’, c’est celui des prisonniers. Et de ce côté-là je ne suis pas sûr que ce qui a été dit depuis une dizaine d’années ait été, comment dire? immobilisant. 2) Mais paralysie n’est pas synonyme d’anesthésie – au

Contra-história não significa, nesse caso, ser contrário à mobilidade e à transformação, mas, antes, é uma maneira de designar a possibilidade de abertura de novas formas de fluxo que, por sua vez, irão se chocar e, assim, cortar, aqueles que, sob um determinado recorte, se pretendem hegemônicos. Pois mesmo um rio em seu fluxo a jusante, isto é, de sua nascente à sua foz, comporta múltiplos movimentos distintos no interior de seus limites. Trata-se, pois, de instalar-se em um determinado espaço bem estabelecido, mesmo um espaço disciplinar já canonizado, para reorganizar os fragmentos do *Arquivo* que o constitui, para trazer à tona novos pedaços, outrora excluídos, e, com isso, provocar, ou então, incitar à tecitura de novas tramas⁷⁸⁰. A questão, portanto, é a possibilidade de puxar novos fios, novas linhas de forças e, assim, coser novas narrativas, novos regimes e práticas de enunciação e, com isso, afirmar histórias outras. E é nesse sentido, na constituição de um corte que se choca, se cruza e, assim, abre determinado espaço hegemônico para novas formas de fluxo e transformação, que nos reencontramos com a noção de ficção, que, agora, mobilizada a partir da noção de *Arquivo*, se especializa enquanto *ficções históricas*. Ne entrevista intitulada *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* [As relações de poder passam para o interior dos corpos], de 1977, ao comentar sobre, até então, seu último livro, qual seja: *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir* [História da Sexualidade I: A vontade de saber], Foucault retoma a ideia de ficção nos seguintes termos:

contraire. C'est dans la mesure où il y a eu éveil à tout un ensemble de problèmes que la difficulté à agir peut apparaître. Non pas que ce soit une fin en soi. Mais il me semble que 'ce qu'il y a à faire' ne doit pas être déterminé d'en haut, par un réformateur aux fonctions prophétiques ou législatives. Mais par long travail de va-et-vient, d'échanges, de réflexions, d'essais, d'analyses diverses. Si les éducateurs dont vous me parlez ne savent pas comment s'en sortir, c'est bien la preuve qu'ils cherchent à s'en sortir, donc qu'ils ne sont pas anesthésiés du tout, ni stérilisés – au contraire. Et c'est pour ne pas les lier et les immobiliser qu'il ne saurait être question de leur dicter 'que faire' (FOUCAULT, 2001b, p. 850-851). No segundo, advindo da entrevista *Foucault étudie la raison d'État* [Foucault estuda a razão de Estado], de 1980, Foucault comenta, mais uma vez, acerca dos efeitos gerados por *Vigiar e punir* junto aos prisioneiros que tiveram contato com esse escrito: “Eu escrevi um livros sobre as prisões. Tentei colocar em evidência algumas tendências na história das prisões. ‘Uma só tendência’, poderiam censurar-me. ‘Então, o que você diz não é completamente verdadeiro’. Mas, há dois anos, na França, houve agitação em várias prisões, os detentos se revoltaram. Em duas dessas prisões, os prisioneiros liam meu livro. A partir de sua cela, alguns detentos gritavam o texto de meu livro a seus companheiros. Eu sei que o que vou dizer é pretensioso, mas é uma prova de verdade, de verdade política, tangível, uma verdade que começou uma vez escrito o livro” (FOUCAULT, 2014b, p. 345-346). – « J'ai écrit un livre sur les prisons. J'ai essayé de mettre en évidence certaines tendances dans l'histoire des prisons. ‘Une seule tendance’, pourrait-on me reprocher. ‘Alors, ce que vous dites n'est pas tout à fait vrai’. Mais, il y a deux ans, en France, il y a eu de l'agitation dans plusieurs prisons, les détenus se sont révoltés. Dans deux de ces prisons, les prisonniers lisaient mon livre. Depuis leur cellule, certains détenus criaient le texte de mon livre à leurs camarades. Je sais que ce que je vais dire est prétentieux, mais c'est une preuve de vérité, de vérité politique, tangible, une vérité qui a commencé une fois le livre écrit » (FOUCAULT, 2001b, p. 859-860). Em suma, penso que, ainda que o tema de um livro não seja, necessariamente, as resistências possíveis a determinada ordem de relações de Saber-Poder, isso não implica que ele, como artefato escriturário material e político, não possa contribuir, com seu diagnóstico, para o espraio de resistências possíveis.

⁷⁸⁰ É por esse motivo que, apesar de não discordar e estar alinhado aos argumentos desenvolvidos por ARALDI VAZ e DIAZ DE VIVAR Y SOLER (2021), penso que, talvez, a utilização do termo *contra-disciplinar* para designar a prática de escrita da história de Foucault seja mais adequado que *anti-disciplinar*, tal como os autores sugerem.

Esse livro não tem função demonstrativa. [...] Quanto ao problema da ficção, para mim é um problema muito importante; tenho consciência de que sempre escrevi somente ficções. Nem por isso quero dizer que isso esteja fora da verdade. Parece-me que há possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e provocar, de algum modo, que o discurso de verdade suscite, fabrique, alguma coisa que ainda não existe, que, então ‘ficcione’. ‘Ficciona-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficciona-se’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica⁷⁸¹ (FOUCAULT, 2014c, p. 43).

Ficcionar sobre um determinado domínio não implica somente, por meio do estabelecimento de uma diagonal, em demonstrar o conjunto de operações que, ao longo do deslindar da história, o construíram como o lugar de uma verdade universal e necessária. Mas, trata-se, também de haurir junto ao *Arquivo* elementos atinentes ao passado e que foram excluídos daquela que julgamos ser a linha-mestra de onde o presente provém. Feito isso, o *presente passa, se transforma*; pois, não podendo mais obliterar as diferenças outrora excluídas para a constituição de uma linearidade causal e tranquila entre passado e presente, a continuidade entre essas duas instâncias temporais se vê comprometida: o presente não pode ser compreendido como mero desdobramento do passado senão ao preço de reconhecer que, aqui e lá, o que se tem é um campo móvel de multiplicidades e dispersões; e na medida em que um novo fio é puxado, modifica-se novamente todo o domínio de uma atualidade que julgávamos homogênea. Entendidos como distintos campos de diferenças, cercados e separados por limites específicos, o passado e o presente deixam de ser cotejados nos termos de um devir linear responsável por simplesmente concatená-los, para terem suas inteligibilidades fundadas no estabelecimento de um contraste. Preservando as diferenças que os perfazem, passado e presente não deixam de se relacionar, mas, agora, por meio do estabelecimento de uma articulação, isto é, de uma charneira: mais do que *constatar* aquilo que provavelmente possa ter ocorrido no passado, trata-se, portanto, a partir da mobilização das diferenças junto ao *Arquivo*, de dobrá-lo sobre o presente e, com essa dobra, fazer com que tais diferenças se choquem e, por conseguinte, rompam com os limites que constituem este último.

Daí, então, o aspecto político e interventivo que a história descontínua carrega em seu bojo. Pois, ao romper com os limites daquilo que julgamos ser domínios de verdade sólidos no presente, o caminho se abre para a edificação de verdades alternativas; verdades construídas,

⁷⁸¹ « Ce livre est sans fonction démonstrative. [...] Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n’ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu’il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d’induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n’existe pas encore, donc « fictionne ». On « Fictionne » de l’histoire à partir d’une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n’existe pas encore à partir d’une vérité historique » (FOUCAULT, 2001b, p. 236).

tal como aquela que, antes, julgavam ser a única possível, como uma natureza primeira e irrevogável; verdades que não deixam de ser concretas, fiáveis e com efeitos sobre a vida, já que elas também são edificadas por meio de operações calcadas na *empíria* e na materialidade dos discursos e das práticas. Voltemos à entrevista de 1980, *Foucault étudie la raison d'État* [*Foucault estuda a razão de Estado*], Foucault afirma seu trabalho justamente a partir desses múltiplos efeitos que eles podem desencadear em relação ao presente:

Não sou verdadeiramente um historiador. E não sou romancista. Pratico uma espécie de *ficção histórica*. De certa maneira, sei muito bem que o que digo não é verdade. Um historiador poderia muito bem dizer do que escrevi: “Não é a verdade”. Para dizer as coisas de outra maneira: escrevi muito sobre a loucura; no início dos anos 1960, fiz uma história do nascimento da psiquiatria. Sei muito bem que o que fiz é, de um ponto de vista histórico, parcial, exagerado. Talvez eu tenha ignorado alguns elementos que me contradissem. *Mas meu livro teve um efeito sobre a maneira como as pessoas percebem a loucura*. E, portanto, meu livro e a tese que aí desenvolvo têm uma verdade na realidade de hoje. *Tento provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se eu conseguir, essa interferência produzirá reais efeitos sobre nossa história presente. Minha esperança é de que meus livros tomem sua verdade uma vez escritos, e não antes. [...] Espero que a verdade dos meus livros esteja no futuro*⁷⁸². (FOUCAULT, 2014b, p. 345-346, *itálicos nossos*).

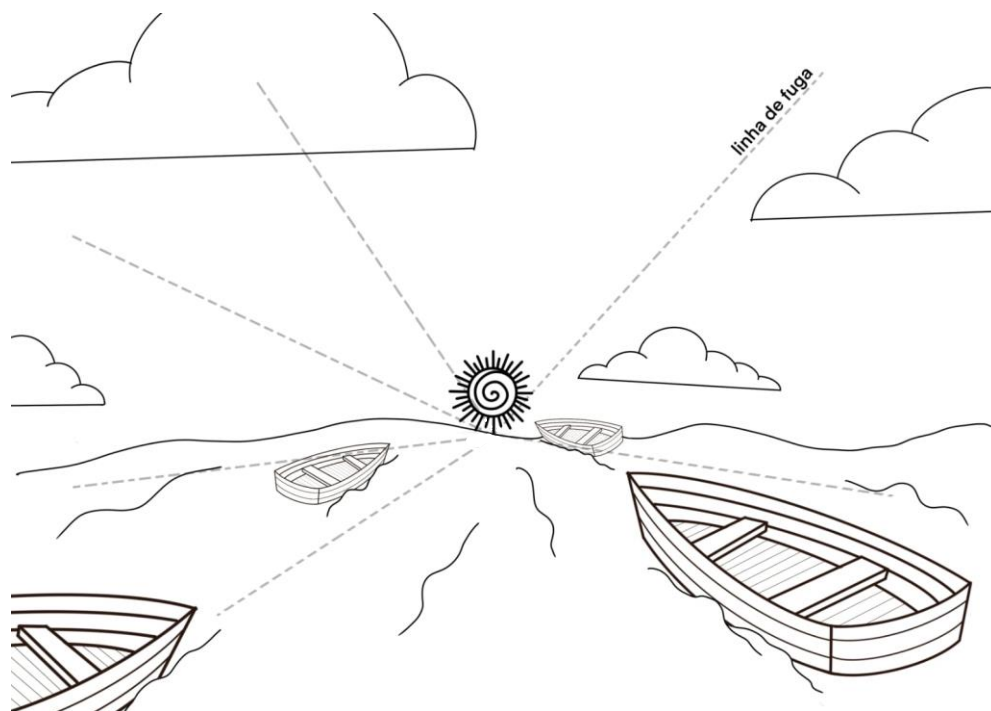
Rompendo os limites atinentes ao presente e intervindo em prol de que verdades outras possam ser inventadas, as ficções históricas apontam para um futuro que, ainda que indeterminado, também se apresenta enquanto diferença, isto é, como aquele que não se conforma com a imagem estanque que comumente fazemos de nosso presente. A diagonal traçada, do passado ao presente, continua seu movimento; ela avança, ultrapassa o presente e segue seu curso, se esmaecendo no horizonte; mas, como em uma linha de fuga⁷⁸³ apontada em

⁷⁸² « Je ne suis pas véritablement historien. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique. D'une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n'est pas vrai. Un historien pourrait très bien dire de ce que j'ai écrit : « Ce n'est pas la vérité ». Pour dire les choses autrement ; j'ai beaucoup écrit sur la folie, au début des années soixante, j'ai fait une histoire de la naissance de la psychiatrie. Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et donc mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui. J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présent. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits et non avant. [...] J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir » (FOUCAULT, 2001b, p. 859-860).

⁷⁸³ Noção advinda do campo das artes plásticas, a *linha de fuga* diz respeito a uma “linha imaginária que se encontra sempre à altura dos olhos do observador e muda de local com a visão desse mesmo observador. É um fato de referência para interpretar a terceira dimensão, ou espaço, e permite fazer um cálculo visual da distância entre o primeiro e o segundo plano (fundo). É uma linha convencional que apoia o traçado da perspectiva sobre a qual convergem todas as linhas que são paralelas entre si e perpendiculares à linha do horizonte. Limite natural do plano da terra” (CRESPI e FERRARIO, 1995, p. 68, tradução nossa). – “línea imaginaria que se encuentra siempre a la altura de los ojos del observador y cambia de ubicación con la visión de éste. Es factor de referencia para interpretar la tercera dimensión o espacio y permite llevar a cabo un cálculo visual de la distancia existente entre el primer

término y el fondo. Es una línea convencional que apoya el trazado en perspectiva sobre la cual convergen todas las líneas que son paralelas entre sí y perpendiculares a línea de horizonte. Limite natural del plano de la tierra” (CRESPI e FERRARIO, 1995, p. 68). O termo não está distante do léxico mobilizado por Foucault. No artigo de 1963, *Distance, aspect, origine* [*Distância, aspecto, origem*], a noção de linha de fuga aparece da seguinte maneira: “Essa torção tem a maravilhosa propriedade de restaurar o tempo: não para fazer nele coabitarem as formas sucessivas em um espaço de percurso, mas de preferência para deixá-las vir em uma dimensão em sagital – flechas que atravessam a densidade diante de nós. Ou, também, elas vêm em acréscimo, o passado não sendo mais o solo sobre o qual estamos, nem uma ascensão até nós sob as formas da lembrança, mas, pelo contrário, o *sobrevindo* a despeito das mais velhas metáforas da memória, chegando do fundo de tão próxima distância e com ela: ele adquire uma estatura vertical de sobreposição em que o mais antigo é paradoxalmente o mais próximo do **cume crista e linha de fuga**, alto lugar da inversão” (FOUCAULT, 2009, p. 64, *itálicos do autor*, **negritos nossos**). – « Cette torsion a la propriété merveilleuse de ramener le temps : non pour en faire cohabiter les formes successives en un espace de parcours [...], mais pour les laisser venir plutôt dans une dimension sagittale – flèches qui traversent l’épaisseur devant nous. Ou encore, elles viennent en surplomb, le passé n’étant plus le sol sur lequel ne nous sommes ni une montée vers nous sous les espèces du souvenir, mais au contraire *survenant* en dépit des plus vieilles métaphores de la mémoire, arrivant du fond de la si proche distance avec elle : il prend une stature verticale de superposition où le plus ancien est paradoxalement le plus voisin du sommet, **ligne de faite et ligne de fuite**, haut lieu du reversement. » (FOUCAULT, 2001a, p. 304, *itálicos do autor*, **negritos nossos**). Foucault mobiliza tal noção, ainda, no capítulo IV de *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* [*História da sexualidade I: a vontade de saber*], especificamente no subitem *Enjeu* [*O que está em jogo*]. Ao comentar a respeito do vínculo que a modernidade ainda possui com uma representação do poder marcada por uma *monarquia jurídica* que, mais do que propriamente na figura do rei, reflete ideias de Estado e soberania em um *ser coletivo*, Foucault aponta para o desenvolvimento de outro dispositivo que conduz a outra forma histórica de pensamento do poder e afirma: “E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam o Estado e seus aparelhos. Entramos, já a séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação. Nossa *linha de fuga* nos afasta cada vez mais de um reino do direito que já começava a recuar para o passado, à época em que a Revolução Francesa e, com ela, a Idade das Constituições e dos Códigos, pareciam prometer-lo para um futuro próximo” (FOUCAULT, 2020a, p. 98, *itálicos nossos*). – « Et s’il est vrai que le juridique a pu servir à représenter, de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtiement mais au contrôle, et qui s’exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l’État et ses appareils. Nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation. Notre ligne de pende nous éloigne de plus en plus d’un règne du droit qui commençait déjà à reculer dans le passé à l’époque où la Révolution française et avec elle l’âge des constitutions et des codes semblaient le promettre pour un avenir proche » (FOUCAULT, 2015b, p. 680-681). Ao comentar sobre a noção de dispositivo, Deleuze atrela a *linha de fuga* à descoberta por parte de Foucault das linhas de subjetivação, o que corresponderia, pois, aos volumes finais de *Histoire de la sexualité* [*História da sexualidade*]: “Foucault, por sua vez, estava preocupado que os dispositivos sociais [*dispositifs*] que ele estava analisando não deveriam ser circunscritos por uma linha envolvente, a menos que outros vetores pudessem ser vistos como passando acima ou abaixo dela. Talvez ele esteja usando o termo ‘quebrar a linha’ no sentido de ‘contorná-la’. Essa ultrapassagem da linha de forças é o que acontece quando ela se vira sobre si mesma, se meandram, se obscurece e se afasta-se do subsolo – ou melhor, quando a força, em vez de entrar em uma relação linear com outra força, se volta sobre si mesma, trabalha sobre si mesma ou se afeta a si mesma. Essa dimensão do Eu não é de forma alguma uma determinação que encontra-se pronta (ready-made). Também aqui, uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade em um dispositivo social [*dispositifs*]: tem que ser feita, na medida em que o dispositivo permite que ela venha a existir ou a torne possível. **É uma linha de fuga**. Ela escapa das linhas precedentes e escapa de si mesma. O Eu não é nem conhecimento nem poder. É um processo de individuação que se apoia no grupo e nas pessoas, e é subtraído das relações de poder que se estabelecem como formas constitutivas do conhecimento: uma espécie de mais-valia. Não é certo que todos os dispositivos sociais [*dispositifs*] os comportem” (DELEUZE, 1992, p. 161, tradução nossa). – “Foucault, for his part, was concerned that the social apparatuses [*dispositifs*] which he was analyzing should not be circumscribed by an enveloping line, unless other vectors could be seen as passing above or below it. Maybe he is using the term ‘breaking the line’ in the sense of ‘bypassing it’. This bypassing of the line of forces is what happens when it turns on itself, meanders, grows obscure and goes underground – or rather when the force, instead of entering into a linear relationship with another force, turns back on itself, works on itself or affects itself. This dimension of the Self is by no means a

direção ao porvir, com seu ponto de fuga sempre em recuo, e, com isso, colocando a imagem sempre em perspectiva, de modo que, assim, no encaço do caminho que nossos olhos percorrem, novas formas são estruturadas. Tal como Foucault sublinha no primeiro capítulo de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], ao analisar o quadro *Las meninas*, de Velásquez: “A imagem precisa sair da moldura”⁷⁸⁴ (p.11).



pre-existing determination which one finds ready-made. Here again, a line of subjectification is a process, a production of subjectivity in a social apparatus [*dispositifs*]: it has to be made, inasmuch as the apparatus allows it to come into being or makes it possible. **It is a line of escape.** It escapes preceding lines and escapes *from* itself. The Self is neither knowledge nor power. It is a process of individuation which bears on groups and on people, and is subtracted from the power relations which are established as constituting forms of knowledge [*savoirs*]: a sort of surplus-value. It is not certain that all social apparatus [*dispositifs*] comprise these” (DELEUZE, 1992, p. 161, *itálicos do autor, negritos nossos*). Ao empregar o termo *linha de fuga* de certo modo tenho em vista esses sentidos apontados acima, isto é, tanto o de uma referência à falência de um determinado *dispositivo* como à resistência que é possível de estabelecer, ou não, em relação a ele. Ademais, como se trata, ainda, de pensar, aqui, a produção de uma ordem histórica sob um determinado espaço, penso que as considerações desenvolvidas por Veiga (2020) também podem ser úteis à reflexão: “O conceito de linha de fuga expressa o elemento da diferença irreduzível à captura nas coordenadas identitárias. Neste sentido, é próximo dos conceitos de devir minoritário, do eterno retorno da diferença etc. A captura em coordenadas identitárias sempre deixa algo a escapar, algo que constitui um processo ativo da diferenciação que não pode ser completamente contido: a identidade nunca esgota a diferença. É neste sentido que a linha de fuga expressa a desterritorialização. [...] O fundamento é da ordem de uma territorialidade e da sua distribuição a partir de um critério exógeno transcendente. A desterritorialização, neste sentido, assim como aquilo que faz o território fugir, pode ser perfeitamente compreendida como a reinscrição da diferença no individuado e na identidade. [...] Portanto, a linha de fuga é um *vetor de devir* dentro de um *conjunto* de identidades constituídas” (p. 441-442, *itálicos nossos*). Na medida em que a linha de fuga evade em relação ao espaço de um determinado conjunto, é importante ressaltar, também, que ela se reterritorializa, isto é, forma novos espaços.

⁷⁸⁴ « L’image doit sortir du cadre » (FOUCAULT, 2015a, p. 1053).

Penso que o futuro, somos nós que o fazemos. O futuro é a maneira como reagimos ao que acontece, a maneira como transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se quisermos ser os mestres de nosso futuro, devemos fundamentalmente formular a questão do hoje⁷⁸⁵ (FOUCAULT, 2011, p. 2011b).

Se a escrita da história descontínua não visa a simplesmente a uma constatação, mas, antes, busca *ficcionar* e, como Foucault afirma *fabricar*⁷⁸⁶ algo que possa operar no seio de determinados regimes de verdade, então, ela não pode simplesmente se valer da clarividência de uma escrita que se pretenda neutra ou científica – mesmo descritiva, uma intensidade é almejada. É preciso mexer com as sensibilidades, com as percepções e valorizar as intuições – e não somente porque estas também se constituem historicamente e, mais do que essências imutáveis, são passíveis de *passar*, mas, sobretudo, porque, de alguma maneira elas nos apontam caminhos indeterminados. E toda explicação que ignore isso em prol de uma indicação absoluta do funcionamento do pensamento de Foucault nos termos de um sistema coeso onde os conceitos se concatenem de maneira loquaz, lógica e sem ruídos talvez possa estar incorrendo em uma incoerência com aquilo que ele mesmo propunha e praticara.

Desse modo, ao contrário daquilo que afirma Gary Gutting (2016a) que, em seu *manual do usuário*, sugere um cotejo do pensamento de Foucault por meio de uma divisão entre suas histórias, seus mitos e suas teorias⁷⁸⁷, penso que, talvez, e atento ao risco de ser reducionista, a

⁷⁸⁵ Trecho oriundo do artigo intitulado *Le monde est un grand asile* [O mundo é um grande hospício], publicado em 1973 na *Revista Manchete*: « Je pense que le futur, c'est nous que le faisons. Le futur est la manière dont nous réagissons à ce qui se passe, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute. Si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l'aujourd'hui » (FOUCAULT, 2001a, p. 1302).

⁷⁸⁶ “Assim, esse jogo da verdade e da ficção – ou, se você preferir, da constatação e da fabricação – permitirá fazer aparecer, claramente, o que nos liga – de maneira às vezes totalmente inconsciente – à nossa modernidade e, ao mesmo tempo, fará com que apareça alterado” (FOUCAULT, 201b, p. 294). – « Ainsi ce jeu de la vérité et de la fiction – ou, si vous préférez, de la constatation et de la fabrication – permettra de faire apparaître clairement ce qui nous lie – de façon parfois tout à fait inconscient – à notre modernité, et en même temps, nous le fera apparaître comme altéré » (FOUCAULT, 2001b, p. 865). Trecho oriundo da entrevista intitulada *Entretien avec Michel Foucault*, de 1980.

⁷⁸⁷ “Uma avaliação das histórias de Foucault exige que elas sejam localizadas em uma malha mais fina do que aquela definida pelas duas dimensões da arqueologia e da genealogia. Proponho rastrear as histórias de Foucault ao longo de quatro dimensões: história das ideias, história dos conceitos, histórias do presente e histórias da experiência” (GUTTING, 2016a, p. 25). Ademais: “Foucault é um teórico impressionante que constrói estruturas analíticas complexas com rara facilidade e acuidade. Sua teorização não é tipicamente a bem da própria teorização. Além disso, as teorias desenvolvidas não visam ser estruturas permanentes, que persistem em virtude de sua verdade universal. Elas são andaimes temporários, erigidos para um propósito específico, que Foucault tem a alegria de abandonar a quer que possa achá-las úteis, uma vez que ele tenha concluído seu trabalho” (ibid., p. 37). E, por fim: “O poder da escrita de Foucault não se deve apenas a suas histórias e teorias cuidadosamente elaboradas; ele deriva também dos mitos, desenvolvidos de modo bem menos consciente, e profundamente emocionais, que informam muitos de seus livros. Esses mitos assumem a forma tradicional de uma luta entre monstros e heróis. A *História da loucura*, por exemplo, é construída com base na luta entre os terrores infligidos aos loucos pelos psiquiatras moralizadores e as deslumbrantes transgressões de artistas loucos tais como Nietzsche, Van Gogh e Artaud. Como é frequente, os horrores dos monstros são os mais efetivamente retratados. A ira contra eles periodicamente rompe a superfície educada da prosa sutil e erudita de Foucault com erupções de escárnio,

tarefa de *ficcionar* seja algo que possa ser compreendida como uma transversal que perpassa por todas as suas atividades de produção discursiva. Pois, ao mobilizar certo espaço da linguagem, ao praticar determinada prática discursiva, Foucault se vale das regras e artifícios que os definem, inverte ou subverte suas mesmas regras para que, com isso, possa jogar com tais campos e, no limite, lançar a constituição desses campos contra eles mesmos. Seja em suas entrevistas e debates, em seus artigos, em suas introduções e *compte-rendus*, seja em seus trabalhos editoriais de publicações de documentos de arquivos, enfim, em todos os seus *ditos e escritos*, aquilo que está em jogo, portanto, é algo que diz respeito a uma *invenção*⁷⁸⁸. Trata-se, portanto, de atingir a linearidade das fábulas que constituem a tecitura de nosso cotidiano nas suas mais diversas práticas para que, com isso, um corte e, por conseguinte, um desvio, possa ser estabelecido junto ao espaço onde elas continuamente repetem o rito de uma mesma maneira de fluir.

sarcasmo e indignação moral. [...] Embora os monstros de Foucault assumam formas diferentes de livro em livro, todos são manifestações do grande bicho-papão dos intelectuais franceses desde Flaubert: a sociedade burguesa. O ódio às instituições dessa sociedade – particularmente a família e a moralidade convencional – concede poder e intensidade à prosa de Foucault. Mas ele também torna-o incaracteristicamente insensível às complexidades e *nuances* dos fenômenos desdenhados. Estes permanecem como pouco mais que espantalhos nas paisagens históricas de Foucault, e sua função lógica é, de modo apropriado, a de bonecos de palha. (ibid., p. 42-43, *itálicos do autor*)”. Embora entenda ser profícua essa divisão proposta por Guttin (2016a), me parece que elas podem correr o risco de sobrepujar as nuances presentes em cada uma das produções de Foucault em função de categorias demasiadamente estanques. De todo modo, não é o caso de construir, aqui, uma contraposição a cada uma dessas classificações, mas gostaria de ressaltar que se há excessos e hipérboles nos escritos de Foucault, mais do que uma desatenção a determinadas nuances, talvez elas façam parte dos objetivos e dos efeitos almejados para a confecção de suas ficções.

⁷⁸⁸ E, mais uma vez, é possível remeter à tese complementar de 1961. Isso porque, na constituição de um pensamento crítico articulado com uma perspectiva histórica, tal como Foucault desenvolve nesse escrito, encontramos as seguintes considerações: “O tempo da *Crítica*, forma da intuição e do sentido interno, só oferece a multiplicidade do dado através de uma atividade construtora já em obra; só oferece o diverso já dominado na unidade do Eu penso. Em contrapartida, o tempo da antropologia é garantia de uma dispersão que não é superável, pois não é mais a dispersão do dado e da passividade sensível; é a da atividade sintética em relação a si mesma – dispersão que lhe confere algo de ‘Jogo’. Não é contemporânea de si mesma na organização do diverso; sucede-se infalivelmente, dando assim lugar ao erro e a todos os deslizos que falseiam (*verkünsteln* [simular], *verdeichten* [agrupar], *verrücken* [transtornar]). Enquanto o tempo da *Crítica* assegurava a unidade do originário (desde o originariamente dado até a síntese originária), desdobrando-se assim na dimensão do *Ur...*, o da *Antropologia* permanece consagrado ao domínio do *Ver...*, porque mantém a dispersão das sínteses e a possibilidade sempre renovada de vê-las escapar-se umas das outras. O tempo não é aquilo em que, através do que e pelo que se faz a síntese; é o que corrói a própria atividade sintética. Afeta-a, todavia, não à maneira de um dado indicando uma passividade primeira, mas à maneira de uma possibilidade intrínseca que levanta a hipótese e a hipoteca de uma exaustiva determinação: é que a possibilidade do erro está ligada ao dever e cabe à liberdade evitá-lo. O que afeta a atividade sintética abre-a à liberdade; o que a limita coloca-a por isto mesmo em um campo indefinido. Na *Crítica*, o tempo se fazia transparente a uma atividade sintética que não era temporal, porque constituinte; na *Antropologia*, o tempo impiedosamente disperso obscurece, torna impenetráveis os atos sintéticos e substitui a soberania da *Bestimmung* pela incerteza paciente, friável, comprometida de um exercício que se chama *Kunst*. A palavra ‘*Kunst*’ [arte], com seus derivados (*verkünsteln* [simular], *erkünsteln* [fingir], *gekünstelt* [artificial]), é um dos termos que se repetem frequentemente na *Antropologia* e um daqueles que permanecem mais inacessíveis à tradução. Nenhuma arte, nenhuma técnica são por ele visadas; mas o fato de que nada é jamais dado sem ser ao mesmo tempo oferecido ao perigo de uma empresa que simultaneamente o funda na construção e o esquiva no arbitrário (FOUCAULT, 2011, p. 79-80, *itálicos do autor*).

Se, como o próprio Foucault admite, ele exagera em seus termos, é porque, ao *ficcionar* ele procura trazer à tona a nervura daquilo que, talvez, ainda não exista, mas que, contudo, pode *vir-a-ser*. O exagero é próprio do simulacro que buscar trazer aos nossos olhos maneiras distintas de ver aquilo que eles ignoram; é próprio de uma tentativa de *fazer morrer* uma determinada ordem para que outras possam nascer. A *ficção*, desse modo, mobiliza o porvir e a imaginação para que seja possível *ver além*.

A expressão reta não sonha.
Não use o traço acostumado.
A força de um artista vem de suas derrotas.
Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro.
Arte não tem pensa:
O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
É preciso transver o mundo (BARROS, 1996, p. 75).

EPÍLOGO

mas se deixou levar pela convicção de que os seres humanos não nascem para sempre no dia em que as mães os dão à luz, e sim que a vida os obriga outra vez e muitas vezes a se parirem a si mesmos.
(Gabriel García Márquez, *O amor nos tempos do cólera*)

Em uma primeira investida, a noção de descontinuidade ressoa em três possíveis interfaces. A primeira delas diz respeito à maneira pela qual a concepção histórico-crítica de Foucault a aciona junto às suas práticas de leitura e escrita, ambas voltadas ao diagnóstico, e superação, dos limites que especificam a diferença relativa à atualidade – negando, por isso, uma abordagem do presente em termos de continuidade, progresso e totalização, para afirmá-lo, antes, pelas vias da transformação e da diferença. Em decorrência dessa postura, a descontinuidade pode ser entendida, também, como aquilo que caracteriza a constituição imanente do arquivo-Foucault, isto é, trata-se de compreendê-lo como um conjunto de escritos *descontínuos entre si* que, certamente, possuem diversos núcleos de coerência entre si que, por sua vez, podem e devem ser hauridos junto à sua espessura, mas que não dizem respeito, contudo, à constituição de um único sistema *a priori* e nem mesmo se totalizam, se fechando completamente *a posteriori*. Tratar o pensamento de Foucault nos termos de um *Arquivo*, desse modo, requer levar a sério todos os seus fragmentos, de modo a costurá-los em uma nova tecitura que dê conta de um problema a ele endereçado.

Daí, então, a possibilidade de desdobrar um duplo questionamento: quanto às formas plausíveis de abordagem de um arquivo cuja coerência não é sistêmica, sem que, para tanto, ele seja submetido a todo um conjunto de noções que Foucault insistentemente refuta em suas reflexões; e quanto a uma tentativa de definição daquilo que seriam os contornos próprios desse mesmo arquivo, isto é, sua possível constituição *per se*.

O diagnóstico da diferença histórica no limite do presente é a prática que molda o *Arquivo* e aquilo que estabelece seu amálgama. Por isso, quando o percorremos, somos impelidos a adotar essa mesma postura crítica e produtora de descontinuidade em relação ao nosso presente. O aspecto transformacional do pensamento de Foucault tangencia, inevitavelmente, sobre quem percorre o seu arquivo. É o labirinto que faz o Minotauro e não o inverso: sem contar com a cumplicidade de seu investigado, que deixa seus vestígios para que

se forme – sob um regime de verdade bem determinado – a cadeia causal que leva até o seu ato primeiro, o detetive, mesmo o mais sagaz, se perde, isto é, *não se encontra no labirinto*.

Nessa última linha de força, associada à descontinuidade, a questão é em que medida a concepção de história de Foucault se emaranha, inevitavelmente, com a historicidade das releituras e reescritas de seu pensamento. Por mais que ansiemos por uma plena objetividade, por mais que utilizemos, para saciar esse anseio, dos mais sofisticados recursos que temos disponíveis, de toda maquinaria institucional que os saberes nos proporcionam para dela melhor nos aproximar, sabemos que é a partir das estruturas de inteligibilidade atinentes ao nosso presente que nos encontramos com o pensamento de outrem. Isso nos coloca distantes da pretensão de descobrir, aquém a todas as práticas que o articulam, o pensamento de Foucault em seu estado mais puro e matinal; e o ímpeto de dominá-lo por completo, enunciando de maneira definitiva sua verdade final, não ultrapassa, senão, um certo estado de ansiedade. E como todo estado de ansiedade, torna-se difícil precisar, de imediato, aquilo que o movimenta e a presença que ele objeta: vontade de verdade para alguns, vontade de poder para outros – e ambas para vários.

Adentramos no arquivo-Foucault a partir de uma ordem de pensamento determinada, a de nosso presente. Tal ordem corresponde, pois, às máscaras a que somos submetidos para que possamos compartilhar de uma atualidade, ou então, de um *espaço comum*. Uma vez no interior do arquivo, notamos ser impossível pensar *como Foucault*, isto é, em plena continuidade com sua empresa; mas também aprendemos, *com ele*, que a ordem que partilhamos, a mesma ordem que permite que tais textos sejam mobilizados e cotejados, a ordem que diz respeito a *nós mesmos*, em suma, *pode* e *deve* ser deslocada. Abrir o arquivo-Foucault e (re)organizá-lo, novamente e obstinadamente, implica em deslocar os limites atinentes às maneiras como pensamos (n)o presente; implica, pois, na atualização e diferenciação de um trabalho histórico-crítico que visa *(re)inserir o descontínuo em nosso próprio ser*.

Se há nos escritos de Foucault, e em todo trabalho histórico-crítico que eles ensejam, um *ronco surdo da batalha*, o trabalho de especificação e singularização de seu arquivo atua como uma amplificação dessa polifonia constitutiva de seus textos junto à singularidade de uma determinada ordem presente. E a voz, em seus diferentes tons, continua a escapar do jazigo do texto. “Poderia haver indício mais veemente de um Foucault vivo?” (TRONCA, 1987, p. 10).

A partir de uma perspectiva panorâmica foi possível observar como a descontinuidade está implicada na constituição da singularidade do arquivo-Foucault. Mas a tarefa de investigar, junto a esse arquivo, essa noção que o articula demandou, ainda, uma mudança de enfoque: trata-se de perseguir as diversas aparições dessa noção no interior desse conjunto bem como o

movimento atinente a cada uma delas. Vinculada à transformação, a noção de descontinuidade é dinâmica e se atrela a variados componentes. Foi preciso acompanhar com minúcia as diferentes aparições desse conceito no decorrer da trajetória intelectual de Foucault e, nos deslocamentos entre suas manifestações, mobilizar os diferentes elementos que, em qual ou tal momento, foram utilizados para especificá-las. Dois deles, de certo modo imantados em tudo que foi discutido até aqui, mereceram atenção inicial: tratou-se, por um lado, de compreender a descontinuidade em sua relação afirmativa com a transformação e o devir e, por outro lado, de apreender também o gesto criativo que permite que os deslocamentos possam efetivamente ser percebidos e pensados a partir da produção de um texto-diagnóstico que estabelece os limites atinentes a determinadas estruturas de inteligibilidade. Daí, então, a importância de pensar a descontinuidade a partir de sua relação com o tempo e com o espaço, mais precisamente como uma noção que opera a vinculação desses dois aspectos: tempo-espaço, ou ainda, devir-estrutura.

A atenção ao aspecto transformacional do pensamento de Foucault, remete, portanto, ao primeiro termo do referido binômio, isto é, ao devir. Nesse sentido, é a célebre imagem do rio do tempo de Heráclito, como referência seminal do tempo como devir e mudança, que nos salta à vista – principalmente quando consideramos a sugestão de Gilles Deleuze de que *sempre houve um heraclitismo profundo em Foucault*. Entretanto, dada essa referida profundidade, é possível concluir, de saída, que esse alegado heraclitismo de Foucault não é algo evidente, seria preciso escavá-lo e trazê-lo à tona.

Para tanto, o breve cotejo das filosofias da história de Kant e de Hegel serviu como aporte para salientar determinada forma de pensamento histórico moderno em relação a qual Foucault, decididamente, se difrata. Isso porque, tais personagens conceituais têm em comum aquilo que podemos compreender como tentativas de abordagem do devir por meio de uma ordenação, totalização e em função de *um télos* – seja ele um plano secreto da Natureza, ou então, o desenvolvimento do Espírito. Portanto, Kant e Hegel foram apresentados como personagens conceituais atrelados à uma maneira de pensar o transcorrer do tempo e o desdobrar da história enquanto *modos de continuidade*, isto é, modos de pensar a mudança em função de um liame universal e responsável por concatenar as instâncias temporais do passado, presente e futuro de maneira linear. Contrastando com tais perspectivas, também conhecidas como *filosofias especulativas da história*, foi possível apontar que a descontinuidade em Foucault diz respeito a uma abordagem das transformações que não comporta a ideia de que as instâncias temporais se sucedam de maneira tranquila, como desdobramento necessário e causal de uma à outra.

A descontinuidade em Foucault condiz, antes, com o reconhecimento de inúmeras e diferentes formas de passagem. Duas delas, oriundas de dois diferentes momentos de sua trajetória intelectual ganharam destaque. A primeira, aponta para a mudança brusca entre diferentes *disposições*; mudança que concerne, pois, à emergência repentina de uma nova ordem do Saber, capitaneada por meio da ascensão de um acontecimento radical e, a princípio, inexplicável, que, por sua vez, se instala no lugar da ordem que lhe precedia. Por mais que nesse tipo de abordagem seja possível compreender a passagem de uma ordem a outra por meio de uma sucessão, não se trata de uma transformação linear. Em outros termos, a nova ordem que emerge como solo e substrato para os saberes em qual ou tal momento histórico não possui relações de identificação ou semelhança com a que lhe era anterior, o fato de uma ordem suceder à outra não implica que uma decorra da outra, e a única relação possível de ser estabelecida por entre diferentes disposições é somente por meio de um contraste que enfatiza a radical diferença, ou descontinuidade, existente entre elas.

Com a análise dos *dispositivos*, central junto ao domínio do Saber-Poder, as mudanças não ocorrem por meio de uma virada brusca, tal como ocorre com as *disposições*. Nesse caso, como visto, um mesmo dispositivo pode comportar inúmeras linhas de forças, oriundas, inclusive, de outros dispositivos. Mais do que ocuparem espaços absolutos, os dispositivos comportam formas dinâmicas de convivência e coexistência. Se cada *disposição*, como um recorte epocal bem delimitado para o Saber, comporta, no interior de seus limites, uma maneira específica de compreender a passagem do tempo, cada *dispositivo*, por seu turno, comporta inúmeras temporalidades possíveis, com diversas linhas se imiscuindo e se entrecruzando – *linhas descontínuas entre si*. Nesse caso, a transformação se dá menos por uma substituição do que por um *envolvimento*, e se um mesmo *dispositivo* pode ser interpenetrado por elementos e aspectos advindos de outros dispositivos, aquilo que irá estabelecer a singularidade de sua característica epocal é, pois, o grau e a amplitude da generalização que esse mesmo dispositivo terá em relação aos demais.

Mas as transformações decorrentes das análises da *disposição* e do *dispositivo* são duas possíveis formas de compreensão da descontinuidade em Foucault que, entretanto, não esgotam todas as suas possibilidades. Mais do que simplesmente definida pela forma de abordagem que ela assume em um ou outro livro de Foucault, trata-se, antes, de uma noção complexa, senão mesmo, múltipla. Talvez, uma das maneiras menos arriscadas de abordar a noção de descontinuidade, nesse sentido, é compreendendo-a como *uma maneira de fazer e uma postura*: trata-se de posicionar-se diante do mundo a partir de uma perspectiva que valorize a sua constituição enquanto um campo de multiplicidades e singularidades. E mais do que procurar

compreender a relação entre essas multiplicidades por meio de ganchos de transcendência, responsáveis por justificar, de antemão, as maneiras como elas se dispõem e se relacionam, a questão é compreender, caso a caso, os diversos tipos de conjuntos históricos possíveis de serem formados entre elas. Em outras palavras, é o caso de diagnosticar as diversas arregimentações possíveis, as sínteses trabalhadas *pelo longo cozimento da história* e os espaços que elas formaram; mas, sobretudo, é o caso de exercitar uma forma de leitura capaz de reconhecer, junto a esses mesmos espaços, a presença e a irrupção da diferença, questionando, assim, as pretensões de universalidade envoltas em sua cristalização.

Mais do que subsumir as multiplicidades a um único epicentro doador de sentido, a questão é abordá-las como constituidoras de um terreno histórico e imanente; terreno constantemente trabalhado pelo devir e, por isso, apto a se modificar de maneira incessante e sem quaisquer formas prévias de dirigismo senão aqueles engendrados por meio da dinâmica de suas próprias relações.

Daí a possibilidade de posicionar Foucault diante do pensamento de Nietzsche, pensador responsável por abordar o rio de Heráclito pela constância de uma permanente conflagração entre forças cujo embate é o responsável por estabelecer o próprio corpo do devir. Sendo assim, mais do que simplesmente pensar a passagem do tempo como uma profusão desenfreada, caótica e vertiginosa, o que está em jogo é posicionar-se de maneira crítica diante de suas inúmeras sínteses já consolidadas, e cada qual com suas próprias formas de passagem, para que, assim, outras formas de devir sejam possíveis de serem identificadas e afirmadas. Ao trazer à tona as singularidades e as multiplicidades que constituem o mundo e, com isso, abalar as formas hegemônicas de fluxo que tentam capturar o devir sob *um único deslindar possível*, o descontínuo irá perfazer, então, um desvio e uma ruptura, especificamente, um corte no fluxo; não para que este último seja estancado ou coagulado e, assim, tornado imóvel, mas, antes, para que outras formas de passagens e de transformações sejam possíveis de serem afirmadas como legítimas; formas que incorporem todo um conjunto de diferenças outrora obliteradas para a constituição daquilo que se acreditou como uma única correnteza principal. Ademais, se regida pela consciência e pela forma do sentido interno, essa correnteza é compreendida nos termos de uma memória, então o descontínuo se traduz como aquele que, diante dela, irá reestabelecer os direitos de uma forma ativa de esquecimento. Esquecer, nesse caso, implica na possibilidade de suspender as formas pré-estabelecidas de transformação que enclausuram a vida para que, com isso, ela possa ser aberta a novas formas de mudança, ou ainda, outras histórias possíveis.

Por meio do diálogo com o pensamento de Nietzsche, Foucault não somente *bebe* do rio de Heráclito, já que suspeita de todas e quaisquer formas de afirmação dos universais em termos

absolutos, mas também se *banha* nesse rio, uma vez que, tomado enquanto um plano de *imanência radical*, suas análises não ocorrem à distância, mas, antes, se imiscuem em determinada forma de fluxo e de passagem. Em quais águas nos banhamos no presente? Quais são as relações entre multiplicidades que condizem com a nossa atualidade e, por isso, com *nós mesmos*? Tais perguntas mostram que o diagnóstico da atualidade realizado por Foucault, longe de assumir um olhar altivo e uma posição indene, está imerso junto às conflagrações que diagnostica; ao estabelecer determinado estado da atualidade em sua singularidade e diferença, as histórias de Foucault intervêm de maneira ativa no lugar onde elas se desdobram.

O heraclitismo de Foucault, em suma, condiz com um rio de multiplicidades em constante conflagração; condiz, pois, com a afirmação de formas de passagem plurais, ou ainda, com múltiplas temporalidades em seu interior, sem que, no entanto, uma possa assumir primazia em relação a outra. Como sublinha Cardoso Júnior (2002), “é, com certeza, um rio Tropical. Tropical, no sentido geográfico, pois se trata de um rio caudaloso, revolvido e barrento. Tropical, etimologicamente falando, como o lugar onde as coisas sofrem mudança de sentido” (p. 45).

Mas entre Foucault e Nietzsche existe uma dissensão importante. Pois enquanto Nietzsche pensa a relação de forças a partir de uma perspectiva cosmológica, abrangendo, por isso, todo e qualquer ente que constitua o mundo, o embate entre forças abordado por Foucault se desdobra em uma esfera eminentemente humana. O que não quer dizer, é claro, que Foucault se valha de algum modelo ou projeto como régua para o estabelecimento de seu trabalho histórico-crítico; o conceito moderno de homem, aliás, é justamente um dos principais alvos de suas investidas. Trata-se, antes, de uma atenção a um conjunto de práticas (discursivas e não-discursivas) responsáveis por edificar um mundo propriamente humano, isto é, responsáveis por estabelecer a especificidade de *nosso mundo*, sem que, para tanto, ele tenha que se ater à idealidade de um ou outro projeto: a questão, antes, é a de uma possibilidade constante de (re)invenção desse mundo. A descontinuidade, assim, opera na fronteira entre o *dado* e o *criado*.

Nos deslocamos, com isso, para o segundo e mais importante termo do binômio articulado pela noção de descontinuidade, qual seja: o espaço.

Afinal, se Foucault afirma uma pluralidade de temporalidades possíveis, colocando em xeque, por isso, uma concepção de história temporalizada e calcada em *uma* grande continuidade para o devir, isso se deve ao fato de que a noção de descontinuidade chancela uma propagação de cortes e cesuras em relação a uma cadeia que se pretende como linear. Cada recorte estabelece limites específicos e, por sua vez, isola uma região que poderá ser tornada cognoscível em sua singularidade, isto é, como um domínio específico e móvel de relações

históricas entre multiplicidades que, por sua vez, comporta, em seu interior, diferentes formas de relação com o tempo.

Para a compreensão dessa espacialização do tempo, as reflexões desenvolvidas por Foucault a respeito da linguagem adquiriram um relevo importante. Isso porque, se outrora a linguagem fora vinculada ao tempo e, assim, à uma tentativa de perpetuação, ou ainda, à uma fixação de sentidos e valores que se prolongariam *para além* da iminência da morte, Foucault sugere uma diferenciação entre uma abordagem dessa sua *função* e daquilo que seria, antes, o seu *ser*. Quanto tomada nesta última perspectiva, a linguagem deixa de ser abordada em função do tempo para se tornar, antes, *coisa do espaço*. Para tanto, é preciso voltar-se à linguagem em sua dimensão mais arcaica e, ali, reencontrar certa função criativa e demiúrgica que lhe perfaz: mais do que fixar o sentido dos seres e das coisas, como se, em relação a eles, ela fosse tão-só uma película transparente, a linguagem é produtora. É em função dela que podemos dar as costas ao *devir* e, com isso, *criar* espaços comuns e compartilháveis; espaços que permitem que, a despeito do incontornável perecimento a que estamos submetidos, a vida possa ser vivida e afirmada.

Na medida em que permite um esquecimento do devir e de sua corrosão, portanto, a linguagem torna-se a *matéria-prima* que possibilita a edificação de nossa habitação no mundo. Mas isso só é possível, no entanto, porque, mais do que se desviar em relação à morte, ela a reinsere: ela forja uma imagem da morte de modo que, com isso, seja possível cavar um espaço em si mesmo e em seu murmúrio contínuo. Ao estabelecer esse limite em relação ao seu fluxo, a linguagem promove a possibilidade de que, entre cada cesura inserida, se estabeleça, portanto, uma pletora, um acúmulo e uma coagulação. Na medida em que dobra sobre si mesma, a linguagem possibilita, assim, um espaço onde determinadas formas de repetição se tornam possíveis.

Desse modo, mais do que se submeter de maneira tranquila aos nossos desígnios, a linguagem é tomada, antes, nos termos de um fora e de uma distância; mais do que ser aquela que permite que nos reencontremos com nossa Razão e com uma interioridade, ela nos é externa, ou seja, é pura exterioridade. E se a linguagem, ao cumprir sua função demiúrgica, permite um esquecimento do devir e a abertura de espaços possíveis por meio de uma dobra, esses mesmos espaços criados, inventados, acabam por se cristalizar e se apresentarem, também, como homogêneos. É nesse momento que o trabalho crítico vem novamente à tona, buscando recuperar o ser da linguagem que, apesar de promover um esquecimento do devir, é também ele próprio esquecido. Ao voltar-se para a linguagem em sua dimensão mais arcaica, ao recuperá-la nos termos de uma espacialização, o que temos é a reinserção de seu movimento

que mimetiza a morte e, com isso, diante de determinadas configurações que se pretendem universais, juntamente com a concepção de tempo que lhes é inerente, o trabalho crítico é responsável por reestabelecer seus limites. Quando determinadas diferenças não são toleráveis junto ao um espaço atual, é o caso de apontar para as fronteiras e para as margens desse mesmo espaço; é o caso de, com isso, experimentar a possibilidade de uma ultrapassagem possível e em direção à escansão e construção de novos espaços – e, por conseguinte, de engendrar novas relações com o tempo no interior desses seus limites. A descontinuidade, assim, mata; para que novas (re)criações tornem-se possíveis.

Para tanto, é preciso se voltar à linguagem em sua própria espessura ou ainda, na especificidade de seu domínio ontológico, na tentativa de haurir uma rede de isomorfismos e correlações capaz de definir o desenho atinente à sua feição histórica em qual ou tal momento. Tal tarefa implica no estabelecimento de um corte sagital que, por sua vez, irá isolar determinada região a ser averiguada. Essa função permite a mobilização da noção de *ficção*: diante da linha reta e contínua que condiz com as *fábulas* de tudo aquilo que é dito, e repetido junto à uma cotidianidade, a ficção se estabelece como um corte que instaura uma distância; ela não se opõe ao factual, mas segue em seu encaixe; e se, por meio de uma narrativa, o tempo se organiza em função da escrita, ela age por meio de um influxo que irá reiterar o *fora* da linguagem, iluminando suas possíveis dobras sem que, para tanto, se apele ao protagonismo de um sujeito central e ordenador. Se a fábula diz respeito a tudo aquilo que pode ser dito junto a um determinado espaço – uma determinada cultura –, se ela envolve todos os elementos que arregimentam e afirmam uma determinada ordem, a ficção será, então, aquela que agirá como uma irrupção, ou sobrevinda, junto à fábula, apresentando outras ordens possíveis, tanto a partir dos elementos dispostos junto às fábulas, que poderão ser reorganizados, quanto a partir das singularidades que foram excluídas de sua composição. Em relação à fábula, e sua narrativa que, por vezes, se cristaliza enquanto norma, a ficção é descontínua: ela insere desvios, difrações e distâncias; ela retira a linguagem do domínio da representação e, com isso, não somente permite a possibilidade de diagnóstico de uma rede própria à linguagem atuando junto às fábulas, mas, sobretudo, atua inserindo um desequilíbrio nessa mesma rede na medida em que a lança em direção aos seus limites.

E como a vida tende a lutar contra a entropia, toda desestruturação propiciada pela ficção será, também, promotora de possíveis (re)começos, da (re)invenção e de novas ordens – ou espaços – possíveis.

Entendida enquanto *a nervura verbal do que não existe, tal como ele é*, a ficção é a responsável por fazer que, junto ao espaço da linguagem, seja possível fazer ver a invisibilidade

do visível, isto é, ela permite que a linguagem possa ser ligada a ela própria e desvinculada de seu desígnio de nomear o mundo. Há, com isso, uma reinserção do esquecimento, na medida em que, mais do que imbrincadas a *um* referente, as palavras possam passar por um deslizamento em relação às imagens e aos sentidos que comumente estão atrelados a elas. A ficção, em suma, possibilita a abertura de um espaço virtual que tangencia sobre o regime da fábula, desloca os principais elementos que a constitui e faz com que o tempo, apresentado sob uma narrativa linear, possa se abrir a uma dispersão.

Ficcinar, assim, torna-se uma prática correlativa a cortar e, com isso, matar determinadas fábulas. Mas trata-se, sobretudo, de encontrar, a partir desse gesto, outros regimes de dizibilidade e visibilidade; trata-se de promover a criação de espaços outros, ou ainda, de fazer com que a escrita da história seja uma *intensa difusora de heterotopias*, isto é, de um trabalho de “contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos”⁷⁸⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 416), de modo que “a heterotopia se põe a funcionar plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com o seu tempo tradicional”⁷⁹⁰ (ibid., p. 418).

Mas para que essa perspectiva acerca da linguagem, do espaço, da ficção e da morte pudesse ser haurida dos escritos de Foucault, foi preciso nos atentar, também, para outro importante aspecto envolvido na relação de seu pensamento com o espaço. Isso porque, na medida em que o ser da linguagem é pensado em função de sua presença muda, da rede de isomorfismos que a ficção permite tornar visível e dos limites aos quais suas configurações históricas estão submetidas, é importante destacar também uma sustentação plausível para essa linguagem em sua independência, presença e acúmulo. Se a linguagem pode ser pensada a partir da singularidade e autonomia de seu próprio ser é porque ela encontra-se desvinculada, também, daquilo que outrora a remetia à uma linguagem Primeva e metafísica, fruto de um ser infinito e em relação à qual tudo aquilo que fosse dito pelos homens deveria se adequar a partir do cultivo de uma retórica.

Em um mundo desencantado, marcado pela evasão da presença de Deus, a retórica, como arte dedicada a remeter toda palavra a um enquadramento cuja métrica seria uma origem única e divina, é substituída pelo livro. A partir de então, é o livro que se torna condição de existência para quaisquer discursos, é em seu volume que aquilo que já foi dito pode se

⁷⁸⁹ *Des espaces autres* : « [...] une espèce contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons » (FOUCAULT, 2001b, p. 1575).

⁷⁹⁰ *Des espaces autres* : « [...] l'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel » (FOUCAULT, 2001b, p. 1578).

acumular em função de uma materialidade e de uma imanência; e é por reter em sua constituição todo o acúmulo de palavras *já ditas* que o livro se torna, também, *a condição de existência para tudo aquilo que ainda poderá ser dito*. Mas, ao contrário de outrora, onde a figura de Deus ou de um sujeito universal permitiria, sob tudo aquilo que é dito, um prolongamento e uma perpetuação de palavras que não cessavam seu fluxo e seu murmúrio em relação à morte, o livro somente pode dar lugar a um novo conjunto, isto é, a uma nova obra de linguagem, na medida em que ele visa consumir tudo aquilo que se apresenta atrás de si. Cada novo livro escrito, reinsere, portanto, a morte: ele (re)utiliza todos os fragmentos que lhe antecederam no intuito de que o espaço que, a partir de então, será promovido por ele seja o último e definitivo.

Desse modo, por mais que mobilize fragmentos de linguagem oriundos de um mesmo espaço, cada livro é descontínuo em relação ao outro, e a *Biblioteca*, por sua vez, será justamente a forma de reunião possível para essas discontinuidades. Imanente, material e concreta, a *Biblioteca* é finita; mas as possibilidades e os jogos entre os fragmentos dos livros que ela retém são infinitamente recomeçados. É sobre a biblioteca, portanto, que a ficção incide. Como uma nervura, ela estabelece as conexões e ligações possíveis entre os fragmentos de tudo aquilo que já foi dito e encontra-se acumulado e, desse modo, abre a possibilidade de existência de novos espaços.

Cada vez que a ficção se volta à *Biblioteca*, ela a abre para novas ordens possíveis. E a mobilização e interconexão desses conceitos, por sua vez, implica em um novo estatuto para escrita, não mais vinculada à memória, à perpetuação e à uma resistência em relação ao tempo que passa; sob a égide de uma linguagem do espaço e de composições que somente são possíveis às expensas da inserção de um limite (e da morte), a escrita será conduzida enquanto a constituição de um *pastiche*: ela envolverá atos de escolha, (re)cortes e (de)cisões em relação aos fragmentos de linguagem que ela tem disponível junto à *Biblioteca*; ela irá se equiparar, assim, a um trabalho de tecelagem, pois para constituir seus novos espaços ela necessitará urdir uma nova trama a partir *tudo aquilo que já foi dito* e que, na ausência de uma fonte Primeva e infinita, encontra-se acumulado em um campo finito e de imanência, trata-se, pois, de compor uma nova tecitura a partir de tudo aquilo que encontra-se *já aí*. Escrever, desse modo, equipara-se a coser.

Mas, ainda que os conceitos de ficção e de *Biblioteca* sejam úteis para refletir a relação do pensamento histórico de Foucault com a linguagem, o espaço e a criação, eles recobrem, em sua maioria, discussões bem específicas e localizadas, todas elas oriundas da década de 1960 e preocupadas, principalmente, com a construção de uma abordagem específica acerca da literatura moderna. É somente no decorrer de suas reflexões que novos aspectos surgem, estes,

em especial, úteis para uma reflexão acerca de uma escrita da história de maneira estrita. Paulatinamente, o conceito de *Biblioteca* começa a ganhar em extensão e, uma vez alargado, de modo que ele possa encampar todo fragmento de linguagem presente no mundo, ele se transforma. Ultrapassando o âmbito da literatura, ainda que sem deixar de contemplar esse domínio em seu escopo, encontramos, então, o conceito de *Arquivo*.

Nesse sentido, o *Arquivo* não é compreendido como um repositório de fragmentos ou vestígios de outrora, isto é, remanências de alguma ordem que lhe fosse anterior, exterior, e a qual ele seria o responsável por representar, ainda que de maneira lacunar. O *Arquivo* não perfaz uma reunião de provas relativas a uma realidade passada, aquilo que ele reúne, antes, e enquanto um acúmulo de *todas as coisas já ditas*, é todo um conjunto de discursos cujas regras de composição e validação, mesmo que oriundas de um espaço diverso, ainda se estendem sobre o presente. Em outros termos, ao estabelecer um recorte junto ao *Arquivo*, isolando, com isso, um espaço específico a ser analisado, o que se estabelece, antes, é um domínio cujas regras definem as condições de *dizibilidade*, de *conservação*, do jogo entre *memória e esquecimento*, de *reativação* e de *apropriação* que ainda incidem e funcionam sobre a atualidade. Por esse motivo, ao se debruçar sobre a poeira dos *Arquivos* e, com isso, estabelecer cortes e rupturas junto à massa discursiva que o constitui, o que Foucault busca é tanto a delimitação daquilo que diz respeito às ordens do passado e, por conseguinte, a evidenciação da singularidade da ordem presente – permitindo, assim, que este possa se separar da sombra daquele –, quanto a identificação das diferenças que, ao irromperem sobre a atualidade, permite que ela se abra ao porvir e à possibilidade de construção de novos espaços. Nada que se assemelhe, portanto, a uma metafísica: o trabalho sobre o *Arquivo*, implica, sobretudo, uma prática voltada à materialidade, positividade e acúmulo da linguagem que condiz com o solo onde pisamos.

A descrição da diferença que se subleva em meio à massa discursiva do documento é um trabalho voltado sobre o acontecimento e implica, portanto, em uma tarefa interventiva. Ela cumpre a função de inserir uma quebra em relação ao presente, separando-o de um passado em relação ao qual julgávamos ser herdeiros. Trabalho aberto, móvel e sempre recommençado, a descrição do *Arquivo* visa o estabelecimento das discontinuidades que permitirão que o presente, assim como o passado que sobre ele persiste, possam *passar*.

Reconhecer o aspecto político que envolve a descrição histórica do *Arquivo*, como forma de ação e intervenção junto a um conjunto de regras que permite a remanência dos discursos e práticas que ainda povoam nosso presente, mostrou-se, assim, uma via profícua para a compreensão daquilo que Foucault chama de *ficções históricas*. Contudo, para poder investir sobre essa noção, precisamos, antes, reconhecer que, juntamente com a ascensão da noção de

Arquivo no pensamento de Foucault, há uma complexa e importante modificação em sua abordagem a respeito do espaço.

Duas distintas formas de espacialização são possíveis de serem identificadas no pensamento de Foucault. A primeira, atinente às suas preocupações com o ser da linguagem e com a rede imanente por ele estabelecida, é *vertical*, e se coaduna a um jogo entre fundo e superfície. Nesse sentido, a ordem de uma disposição histórica do Saber assume a posição, ou função, de fundo na medida em que é ela que determina todo um conjunto de relações que se dá em sua superfície; e mais do que localizada alhures, trata-se de uma ordem que, mesmo que entendida como *causa* para determinadas relações estabelecidas como superficiais, diz respeito a uma profundidade que se situa no mesmo platô que as relações que ela determina, de modo que seu diagnóstico e identificação depende, sobretudo, de uma mudança de perspectiva, isto é, ela somente vem à tona quando se trata de tomar as palavras e os discursos a partir da espessura e materialidade que lhes é própria.

Na medida em que a noção de *disposição*, atrelada a um trabalho crítico sobre o Saber, é substituída pela ideia de *dispositivo*, que, por sua vez, estrutura uma análise acerca do binômio Saber-Poder, a abordagem do espaço presente no pensamento de Foucault passa, também, por uma importante transformação. Mais complexa em sua constituição, a segunda espacialidade possível de ser aferida no pensamento de Foucault é *horizontal*, e, mais do que ao fundo e à superfície, ainda que sem excluir esse aspecto, ela diz respeito, antes, a todo o jogo estabelecido entre as categorias da *inclusão/exclusão* e do *visível/não-visível*. Quando o poder entra em cena nas análises de Foucault, as relações entre fundo e superfície continuam presentes, indicando, a partir de então, as diferenças entre as relações microfísicas que fazem as vezes de fundo e as relações jurídicas, políticas e econômicas que, por sua vez, ocupam uma função superficial, senão mesmo como efeitos.

Entretanto, o fundo atinente às relações microfísicas de poder não conduz a somente uma causa, mas, antes, atua a partir de de-multiplicação causal que, por conseguinte, leva a uma pluralização dos efeitos de poder possíveis de serem hauridos em um campo de pura imanência. É por esse motivo que mais do que somente se remeter a um fundo, é preciso voltar-se a todo um plano de horizontalidade para, a partir dali, recuperar, nos mais diversos setores de uma sociedade segmentada, os múltiplos efeitos que o poder pode desempenhar junto a ela. No emaranhado constituído pelas redes de poder, diversas práticas (discursivas e não-discursivas) se interseccionam e estabelecem aquilo que, na divisão de um mesmo plano, condiz com o *interior* e o *exterior* da sociedade. Mas a exclusão somente pode funcionar na medida em que essas mesmas práticas estabelecem, correlativamente, uma bipartição desse mesmo plano

horizontal entre o *claro* e o *escuro*, ou ainda, entre suas dimensões *visíveis* e *não-visíveis*. Isso não quer dizer, no entanto, que todos esses termos se implicam de maneira tranquila: não se trata de reconhecer a exclusão somente ao lado da escuridão e do *não-visível*, pois aquilo que Foucault ressalta, antes, é, justamente, um movimento em que a distribuição de luz por toda a sociedade se vincula com um processo que procura trazê-la à uma plena visibilidade voltada, sobretudo, à sua disciplinarização. Nesse caso, teríamos, com a horizontalidade, um processo de *inclusão excludente*, pois é somente na medida em que toda a sociedade é incluída, ou ainda, trazida à *visibilidade* que se poderá definir aquilo que se encontra em seu seio e aquilo que está em suas margens: é a luz que possibilita, portanto, que um Saber possa classificar, distribuir e, principalmente, hierarquizar os mais diversos papéis que compõe o tecido social.

Atenta às modificações históricas entre o *visível* e o *não-visível*, a incursão por um espaço horizontal acrescenta um aspecto importante ao pensamento histórico de Foucault, a saber: o *percepto*. Na medida em que a *visibilidade* está relacionada com as maneiras pelas quais percebemos os seres e as coisas, seria razoável compreender que nossos modos de percepção também se transformam historicamente e variam sob diferentes regimes de Saber-Poder. Daí, então, a forte predominância de aspectos visuais presentes nos livros e análises históricas de Foucault; elementos estes que fazem com que pensemos que uma transformação histórica, capitaneada pela radicalidade da noção de descontinuidade, não implica somente em uma mudança na maneira como entendemos o mundo, mas também nos modos com o percebemos. A descontinuidade, desse modo, aponta para uma maneira distinta de orientar nosso olhar e nosso entendimento; trata-se, pois, de uma *grade de percepção e inteligibilidade* para a história que visa modificar nossa capacidade “pessoal-sensorial-sentimental-cognitiva” (ROLNIK, 2018, p. 52).

Mas é importante não tratar essa dupla espacialidade do pensamento de Foucault, a vertical e a horizontal, em termos estanques: como se uma simplesmente substituísse a outra de maneira linear e sucessiva. Ao contrário, ambas se entrecruzam de maneira complexa e, por mais que a espacialidade horizontal notadamente ganhe destaque em trabalhos oriundos da década de 1970, não quer dizer que ela, de alguma maneira, já não esteja presente nos escritos de Foucault anteriores a esse período. Desse modo, mais do que simplesmente localizá-las junto aos escritos de Foucault a partir de uma divisão heurística que permite abordá-las *in loco*, é importante, também, evidenciar de que maneira elas se concatenam. Seja o discurso espacial ou a delimitação de espaços discursivos; seja as metáforas espaciais que marcam um vocabulário da distância, comum à espacialização vertical do Saber, ou a análise de espaços concretos destacados pela questão da visibilidade em uma sociedade disciplinar; seja uma

preocupação com o *fundo* que delimita a ordem de uma determinada disposição epocal ou o *corpo a corpo* que as relações de poder imprimem em um dispositivo - enquanto um conjunto de ações, técnicas, práticas, modos de pensar e ver, de falar e entender. Independente do objetivo, da perspectiva e do ponto de partida da abordagem, elas possuem um termo médio, um ponto em comum, qual seja: uma função pragmática que faz com que o trabalho histórico-crítico sempre se volte ao presente e às práticas que o edificam.

Se há pontos de coerência possíveis de serem localizados junto ao pensamento de Foucault, pontos que podem se repetir em quaisquer escalas, e adaptados, pois, às vicissitudes de cada contexto de aparição, eles poderiam ser cernidos em função dessa preocupação com o presente. Entretanto, vimos que mais do que simplesmente compreender o presente como fruto de um desdobramento universal de uma cadeia contínua e linear que o ligaria necessariamente ao passado – e a um futuro já pré-determinado – a questão é tangenciá-lo por meio de uma *descontinuidade* que saliente sua diferença e, com isso, crie condições para que ele possa *passar*. Isso permite localizar uma postura renitente junto ao pensamento de Foucault que, por sua vez, encontra-se *entre* a dupla espacialidade possível de localizar junto aos seus escritos: entre as dimensões temporais isoladas pelos limites de um recorte espacial, temos, então, o estabelecimento de uma diagonal. Afinal, se o *fundo* atinente à ordem do presente a que estamos inseridos é, de todo, incognoscível, e se só podemos ter acesso às ordens atinentes àquilo que diz respeito ao *fundo* de configurações históricas já passadas, então, o estabelecimento de uma diagonal é a tarefa que faz com que, a partir do cotejo de um *fundo* referente ao passado, possamos, por meio de uma diferenciação e um contraste, furar o solo referente ao chão sob os nossos pés; abri-lo ao porvir e, com isso, torná-lo cognoscível na medida em que já não mais fazemos parte dele, isto é, na medida em que ele representa o solo, ou espaço, *daquilo que deixamos de ser*.

O passado, desse modo, é um (pré)texto, uma matéria que permite uma propedêutica para a percepção e o entendimento, de modo que, assim, seja possível estabelecer uma *leitura* do presente, ou ainda, um *diagnóstico da atualidade* pelas vias da diferença. Já a descrição histórica mobiliza um trabalho de *escrita* que, ao trazer à tona as diferenças e descontinuidades que constituem o *Arquivo*, estabelece um volume e uma presença que irá se imiscuir nos jogos dos discursos e das práticas que atinentes ao presente, alargando os seus limites, senão mesmo promovendo rupturas que farão com que ele tenha que se reconfigurar para acolher essas mesmas diferenças.

O diagnóstico da descontinuidade na espessura do *Arquivo* envolve o estabelecimento de limites. Essa demarcação margeia um espaço que, longe de ser estático ou imóvel, é

dinâmico – tanto em seu *interior*, isto é, no conjunto de relações entre as multiplicidades isoladas pelo conjunto seccionado, quanto na comparação com outros espaços possíveis. Junto a essa demarcação de limites existe uma *isomorfia com a morte*: criar as condições para que um espaço isolado e analisado *passee*, é promover, também, a sua *morte*. E se um determinado espaço presente se encontra, ainda, impregnado por linhas de forças que dizem respeito ao passado, que insiste em lhe estender sua morbidez, a descontinuidade e as suas cesuras estabelecerá, entre o morto e a vida, uma separação. E a cada mundo que perece, abrem-se os caminhos para que um novo (res)surja.

Se Foucault insiste em definir seus trabalhos históricos enquanto *ficções* é devido a essa sua relação com a linguagem, o espaço e com a morte. Mais do que se voltar ao *Arquivo* buscando extrair dele pistas ou vestígios lacunares de uma suposta realidade de outrora, trata-se de, junto a ele, construir toda uma *mise-en-scène* capaz de fazer com que as diferenças que o constituem possam vir à tona. Diante da composição dessa cena, pela nervura da *ficção* que as conecta, somos surpreendidos por existências que, antes, ignorávamos; existências que não somente dizem respeito ao passado como também ao presente. Desse modo, deixamos de olhar para o presente a partir da mesma evolução tranquila, benfazeja e responsável por fazer com que, junto a ele, nos reconheçamos, para tomá-lo em função de um estranhamento que, por extensão, atinge a nós mesmos e todo o jogo de identificação com o qual sustentamos nossas pretensas performances e identidades.

Com suas *ficções históricas*, Foucault inventa, fabrica, esculpi, costura e tece; mas todo esse trabalho não se constitui como mera abstração, não se sustenta alhures. Ele mobiliza, antes, todo um conjunto de fragmentos atinentes ao nosso mundo: todos os fragmentos, todo repertório, todo patoá que o *Arquivo* disponibiliza. A (re)criação, desse modo, diz respeito a uma mobilização e (re)organização possível de todo o conteúdo empírico e manipulável sobre uma superfície de imanência. E a linguagem, desse modo, se reencontra com sua espessura, materialidade e, sobretudo, com sua função mais arcaica e demiúrgica. Mais do que simplesmente *desconstrutoras* ou *destrutivas*, para que as *ficções históricas* possam *matar* uma determinada ordem, sobrepassando, com isso, a determinados espaços, ela precisa, sobretudo, *construir*.

Se, como sugere Paul Valéry, *o mais profundo é a pele*⁷⁹¹, o critério para escolha e seleção daquilo que, do *Arquivo*, integrará a composição da *ficção* é, justamente, aquilo que faz com que um corpo possa vibrar. Por isso, a ficção implica em um *estilo* e, principalmente, um

⁷⁹¹ “[...] A propósito de superfície, ¿es exacto que usted ha escrito o dicho lo siguiente: Lo más profundo que hay en el hombre es la piel?” (VALÉRY, 1988, p. 40).

ritmo: o encontro que produz ressonâncias e mexe com a percepção e as sensações, antes mesmo de ascender às categorias do entendimento. E se a afirmação desse *páthos* pode parecer, a princípio, uma escolha arbitrária, é importante não perder de vista que mesmo essa diretiva diz respeito à uma capacidade de julgamento, ou ainda, a uma *leitura* que visa a capacidade de analisar e reconhecer uma intensidade e uma finalidade junto à diferença haurida do *Arquivo* – finalidade esta que não pode ser outra além daquela que conduz ao estranhamento, ao desvio, ao corte, ao embaraço, à ruptura, ao incômodo etc. Se Foucault se desloca pelo *Arquivo* a partir de um critério de *gosto*, é preciso não se enganar: não se trata de mero capricho ou de um transitar a esmo, pois, para tanto, aquilo que o orienta é a possibilidade de espreitar o descontínuo; não se trata de uma busca por um acontecimento majestático e tomado por um enganoso e sorrateiro espírito de *entusiasmo*, pois a história é cinza e é nos cadinhos mais esquecidos e irrisórios que as diferenças se encontram; não se trata, por fim, de uma busca por algo que diga respeito à uma *empatia*, conceito metafísico, abstrato (e, atualmente, monetizado e explorado pelo marketing), que visa tratar de maneira equivalente experiências díspares e aos quais não podemos (por vezes, não queremos) experimentar, mas trata-se, antes, de criar um vínculo, um elo *simpático* e afirmativo entre diferenças, assegurando todas elas em sua integridade e legitimidade, de modo a construir, assim, um possível espaço comum e de salutar convivência.

É a partir do estabelecimento de *diagonais* que localizamos, junto à escrita histórica das discontinuidades, uma filosofia da história imanente à trajetória intelectual de Foucault. Imanente, pois ela não é fruto de uma reflexão específica acerca da história e de seu deslindar, mas, antes, atua como uma diretiva presente em todas as suas atividades intelectuais, em todas as suas intervenções orais ou escritas; e, devido a isso, mais do que localizada em uma ou outra reflexão, ela precisa ser haurida do conjunto de seus trabalhos. Se a discontinuidade permite o estabelecimento de um sentido (*make sense*) isso não condiz com um direcionamento para a história e o devir, trata-se, antes da *criação de uma inteligibilidade* para a história possível a partir da espacialização do tempo e do estabelecimento de uma diferenciação e um contraste entre as instâncias temporais do passado, presente e futuro que, com isso, são cotejadas a partir de uma constante afirmação das relações entre as multiplicidades e as diferenças que as constituem. Definitivamente, não se trata de uma *filosofia da história especulativa*; seria, talvez, arriscando uma definição provisória, e, por isso, correndo o risco inerente à todas as classificações, uma *filosofia pragmática da história*, pois, além de criar condições para uma inteligibilidade da história ela também mobiliza uma maneira de lhe *dar sentido* (*give sense*). Uma vez mais, não se trata de um sentido pré-determinado, um direcionamento ou um caminho

definido *a priori*. O sentido – se é que esse termo realmente seja cabível – reiterado constantemente por uma história descontínua é aquele que mobiliza um diagnóstico, incitação e promoção constante das transformações. Mas não se trata das transformações em direção a um futuro já esperado, aquele que já está circunscrito pelos limites que enquadram o presente como o espaço que define *aquilo que nós somos*; trata-se, antes, de afirmar as transformações que nos lançam em direção a um *porvir* impensado e indeterminado, ainda que possível; transformações que permitem que a vida possa ultrapassar as fronteiras que as cerceiam, incitando-a constantemente a *ir além (au delà)*.

A descontinuidade age por influxo. Contra-memória, ela entrecruza e corta uma memória que se pretende absoluta, inserindo nela todas as diferenças que foram excluídas, esquecidas e, conseqüentemente, promovendo um esquecimento dessa mesma memória hegemônica; contra-história, ela constrói novos volumes, promove a possibilidade de outros fios, outras linhas possíveis a partir de outros fragmentos do *Arquivo*, questionando, com isso, as *linhas-mestras* que pretendem orientar e dominar nosso presente; linhas de fuga que se prolongam no horizonte, em direção a um porvir, e que, no seu enalço, permite a criação novos espaços, novas rotas, novos mundos. Crítica a todas as sínteses ou cristalizações que, apesar de possíveis, se pretendem absolutas; atenta a todas as noções, categorias, conceitos partilhados de maneira incontestada, a *descontinuidade* perfaz a postura de quem busca *desafinar o coro dos contentes*⁷⁹².

Longe de uma finalidade monótona, Foucault caminha pelo *Arquivo* procurando, junto aos acontecimentos cinzas, a possibilidade de um *riso*. Não o riso de escárnio, dos homens sisudos que, vivendo de cenhos franzidos, somente sorriem diante das mais terríveis atrocidades, mas o riso da criança: aquela que cria, joga e inventa sem o peso do ressentimento em relação daquilo que passou e se perdeu; ou ainda, o riso do gato de Cheshire: aquele que rasga o tecido obscuro da noite e, com isso, apresenta alguma saída (*Ausgang*).

Todo limite, toda linha que corta, rompe e separa; toda saída e toda morte, em suma, é, concomitantemente, a possibilidade de um (re)nascimento, um (re)começo.

⁷⁹² Jards Macalé e Torquato Neto, *Let's Play That, Let's Play That* (Jards Macalé e Naná Vasconcelos), Rock Company, 1983.

Atentar-se para a prática de escrita da história de Foucault requer, inevitavelmente, tratá-lo como um autor; um autor que, ao *passar*, se instala em determinadas sedimentações ou espaços da linguagem para lançá-las contra os limites delas próprias. Para assumir essa perspectiva, é preciso não perder de vista uma questão de cunho endógeno. Afinal, como já aludido anteriormente, Foucault desenvolve agudos questionamentos acerca da estabilidade de categorias que visam unificar os discursos em torno de um mesmo epicentro, tais como livro, obra e autor. Quanto a isso, são notórias as reflexões desenvolvidas tanto na conferência *Qu'est-ce qu'un auteur?* [O que é um autor?], de 1969, quanto em sua aula inaugural junto *Collège de France*, pronunciada no ano seguinte, e publicada com o título de *L'ordre du discours* [A ordem do discurso]: na primeira, Foucault evoca a morte do autor como algo que constitui o cerne da escrita junto à modernidade (FOUCAULT, 2009); na segunda, o autor é pensado como um princípio de rarefação do discurso que é preciso contornar se se busca ter acesso à ordem que lhe é imanente (FOUCAULT, 1996). Em ambos os textos, o autor torna-se uma categoria analítica colocada em xeque. Atitude esta que possui ressonâncias em outros momentos de sua trajetória, como na entrevista anônima dada ao jornal *Le monde* em 1980, publicada sob o título de *Le philosophe masqué* [O filósofo mascarado] (2001b):

Vou propor uma brincadeira: a do “ano sem nome”. Durante um ano, os livros seriam editados sem o nome do autor. Os críticos teriam que se virar com uma produção inteiramente anônima. Mas devo estar sonhando, pois talvez eles nada tivessem a dizer: então todos os autores esperariam o ano seguinte para publicar seus livros...⁷⁹³ (FOUCAULT, 2000a, p. 300)

Ora, mesmo diante de tais ponderações, Foucault, o autor, persiste: e é o mesmo nome do professor que ocupa a cátedra *História dos sistemas de pensamento*; do conferencista que viaja para o Brasil, Estados Unidos, Japão, entre outros países; do intelectual que se posiciona publicamente em relação a determinados acontecimentos políticos, seja assinando manifestos ou emprestando sua voz; do correspondente que junto a *Il corriere de la serra* cobre as manifestações iranianas na década de 1970 (ERIBON 1991). Como considerar essa multiplicação de gestos de autoria diante crítica eminente relatada acima?

⁷⁹³ « Je proposerai un jeu : celui de l'année sans nom'. Pendant un an, on éditerait des livres sans nom d'auteur. Les critiques devraient se débrouiller avec une production entièrement anonyme. Mais, j'y songe, peut-être n'auraient-ils rien à dire : tous les auteurs attendraient l'année suivante pour publier leurs livres... » (FOUCAULT, 2001b, p. 1980).

Talvez seja possível pensar que *colocar em xeque* não seja necessariamente um fim absoluto, definitivo: se não se encontra uma saída, basta reorganizar as peças e iniciar um novo jogo.

Voltar-se ao *Foucault autor*, desse modo, requer lidar com esse aparente paradoxo que, tal como resume Salma Tannus Muchail (2002), “parece instalar-se quando ele traz para o centro da cena aquilo que precisamente desejaria fora dela, a saber, a atribuição de autoria aos seus próprios discursos” (p. 130). Inspirado pelas considerações de Muchail, mas, também tentando levá-las adiante, e por outros caminhos, penso ser possível estabelecer, aqui, uma tentativa de *desarmar* o alegado paradoxo. Para tanto, é preciso tomá-lo como ponto de partida para a construção de uma resposta ao problema que ele apresenta; resposta esta que, no entanto, somente é possível na medida em que um dos termos do referido paradoxo seja modificado e reposicionado, desbloqueando, assim, a suposta impossibilidade que seu enunciado apresenta – daí, então, o referido *desarme*⁷⁹⁴. A partir daí, entendo ser possível apontar para um conjunto de abordagens do pensamento de Foucault já em curso, mas, que, à luz das considerações aqui desenvolvidas, talvez possam ser pluralizadas e ampliadas – objetivo este que, aqui, figura tanto como uma aposta quanto como aquilo que anima o desenvolvimento deste ensaio.

Para tanto, de saída, é preciso remontar à configuração do problema que, como já afirmado anteriormente, tem sua epigênese vinculada às considerações desenvolvidas em *Qu'est-ce qu'un auteur?* [O que é um autor?]. Trata-se, pois, da alegada relação da escritura com a morte ou, mais precisamente, da afirmação que a escrita é o gesto que, por excelência, efetiva a morte do autor:

é o parentesco da escrita com a morte. Esse laço subverte um tema milenar; a narrativa, ou a epopeia dos gregos, era destinada a perpetuar a imortalidade do herói, e se o herói aceitava morrer jovem, era porque sua vida, assim consagrada e magnificada pela morte, passava à imortalidade; a narrativa recuperava essa morte aceita. De uma outra maneira, a narrativa árabe – eu penso em *As mil e uma noites* – também tinha, como motivação, tema e pretexto não morrer: falava-se, narrava-se até o amanhecer para afastar a morte, para adiar o prazo desse desenlace que deveria fechar a boca do narrador. A narrativa de Sherazade é o avesso encarniçado do assassinio, é o esforço de todas as noites para conseguir manter a morte fora do ciclo da existência. Esse tema da narrativa ou da escrita feitos para exorcizar a morte, nossa cultura o metamorfoseou; a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida; apagamento voluntário que não é para ser representado nos livros, pois ele é consumado na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser assassina do seu autor. Vejam Flaubert, Proust, Kafka.

⁷⁹⁴ Acerca desse tema, isto é, da possibilidade de desarmar um problema filosófico, conferir o artigo *Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique*, de Diogo Sardinha (2012/3b).

Mas há outra coisa: essa relação da escrita com a morte também manifesta no desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve; através de todas as chicanas que ele estabelece entre o que ele escreve, o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escrita. Tudo isso é conhecido; faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constatarem esse desaparecimento ou morte do autor⁷⁹⁵ (FOUCAULT, 2009, p. 268-269).

Contudo, é à *morte* que devemos, agora, nos voltar. Tema constantemente mobilizado ao longo das reflexões que Foucault desenvolve na década de 1960, a experiência com a finitude encontra-se no cerne de uma crítica desenvolvida à chamada *antropologização* dos discursos junto ao espaço da modernidade. Mais do que uma função derivada em relação a uma instância Absoluta e Infinita, tal como na Ordem do saber clássico (FOUCAULT, 2007), a finitude do entendimento humano, limitado a aquilo que ele pode conhecer de maneira empírica, torna-se sua própria referência. A razão humana, em suma, é reconhecida como responsável por sua autodeterminação (GUILLERMIT, 1974).

Contudo, seguindo os argumentos desenvolvidos em *Les mots et les choses* [*As palavras e as coisas*], os saberes empíricos da vida, do trabalho e da linguagem remetem constantemente o homem à sua finitude. A morte deixa de ser compreendida como um ponto equidistante e que, movimentando-se em direção oposta, culminaria em dado momento com o incontornável encontro com a vida; a morte, antes, é entendida como correlativa à vida, formando com ela um binômio, onde um termo é codependente do outro: trata-se de duas linhas paralelas que possuem encontros contingentes, mais ou menos intensos. “A morte abandonou seu velho céu trágico e tornou-se o núcleo lírico do homem: sua invisível verdade, seu visível segredo”⁷⁹⁶ (FOUCAULT, 2018, p. 190). Para que o homem consiga sustentar a pretensão de que seu *Logos*

⁷⁹⁵ « [...] la parenté de l’écriture à la mort. Ce lien renverse un thème millénaire ; le récit, ou l’épopée des Grecs, était destiné à perpétuer l’immortalité du héros, et si le héros acceptait de mourir jeune, c’était pour que sa vie, consacrée ainsi, et magnifiée par la mort, passa à l’immortalité ; le récit rachetait cette mort acceptée. D’une façon, le récit arabe – je pense aux *Mille et Une Nuits* – avait aussi pour motivation, pour thème et prétexte, de ne pas mourir : on parlait, on racontait jusqu’au petit matin pour écarter la mort, pour repousser cette échéance qui devait fermer la bouche du narrateur. Le récit de Shéhérazade, c’est l’envers acharné du meurtre, c’est l’effort de toutes les nuits pour arriver à maintenir la mort hors du cercle de l’existence. Ce thème du récit ou de l’écriture faits pour conjurer la mort, notre culture l’a métamorphosé ; l’écriture est maintenant liée au sacrifice, au sacrifice même de la vie ; effacement volontaire qui n’a pas à être représenté dans les livres, puisqu’il est accompli dans l’existence même de l’écrivain. L’œuvre qui avait le devoir d’apporter l’immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d’être meurtrière de son auteur. Voyez Flaubert, Proust, Kafka. Mais il y a autre chose : ce rapport de l’écriture à la mort se manifeste aussi dans l’effacement des caractères individuels du sujet écrivant ; par toutes les chicanas qu’il établit entre lui et ce qu’il écrit, le sujet écrivant dérouté tous les signes de son individualité particulière ; la marque de l’écrivain n’est plus que la singularité de son absence ; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l’écriture. Tout cela est connu ; et il y a beau temps que la critique philosophique ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l’auteur » (FOUCAULT, 2001a, p. 821, *itálicos do autor*).

⁷⁹⁶ « La morte a quitté son vieux ciel tragique ; la voilà devenue le noyau lyrique de l’homme : son invisible vérité, son visible secret » (FOUCAULT, 2015a, p. 864).

se faça como realidade originária (MIOTTO, 2011) – que ocuparia o vazio deixado por Deus, portanto –, é preciso que ele *esqueça* sistematicamente essa correlação, em um esforço para relegar a morte a um ponto distante de sua mirada. Entretanto, como a ordem do saber que diz respeito à modernidade se organiza, justamente, a partir da finitude do conhecimento humano – sendo ela tanto o limite quanto o fundamento que o torna possível – a morte não deixa de manifestar sua presença renitente. E a pretensão de soberania arrogada pelo homem é, com isso, constantemente escavada por baixo; afinal, com o Iluminismo,

a morte teve direito à clareza e tornou-se objeto e fonte de saber para o espírito filosófico: “Quando a filosofia introduziu sua luz entre os povos civilizados, foi, enfim, permitido lançar um olhar escrutador aos restos inanimados do corpo humano, e esses despojos, antes miserável presa dos vermes, tornaram-se a fonte fecunda das mais úteis verdades. Bela transmutação do cadáver: um terno respeito o condenava a apodrecer no negro trabalho da destruição; na audácia do gesto que viola apenas para desvelar, o cadáver se torna o mais claro momento das figuras da verdade. O saber tece onde cresce a larva⁷⁹⁷ (FOUCAULT, 2018, p. 137).

Uma vez que a escrita se efetua enquanto uma prática que mobiliza uma linguagem cuja espessura nos antecede e nos ultrapassa, quando nos envolvemos nessa sua tecitura, mobilizando e utilizando suas palavras, frases, discursos, em suma, mobilizando todos os fragmentos possíveis do *Arquivo* atinente à nossa atualidade, é a nossa finitude, portanto, que vem novamente à tona e manifesta sua presença: a escrita não livra da morte, mas a coloca, antes, em um incontornável *vis-à-vis*. Nesse caso, certamente não se trata tão somente da morte como o termo final, sentença absoluta e definitiva. Tal como no argumento desenvolvido por Foucault em *Naissance de la clinique* [*O nascimento da clínica*], de 1963:

[a] morte é, portanto, múltipla e dispersa no tempo: não é o ponto absoluto e privilegiado a partir de que os tempos se detêm para se inverterem; tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço; pouco a pouco, cada um dos nós se rompe em vários lugares até que a vida orgânica cesse, ao menos em suas formas principais; pois muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda

⁷⁹⁷ « Puis vinrent les Lumières ; l'amort eut droit à la clarté et devint pour l'esprit philosophique objet et source de savoir : 'Lorsque la philosophie introduisait son flambeau au milieu des peuples civilisés, il fut enfin permis de porter un regard scrutateur dans les restes inanimés du corps humain, et ces débris, naguère la vile proie des vers, devinrent la source féconde des vérités les plus utiles'. Belle transmutation du cadavre : un respect terne le condamnait à la pourriture, au travail noir de la destruction ; dans la hardiesse du geste qui ne viole que pour mettre à jour, le cadavre devient le plus clair moment dans les figures de la vérité. Le savoir file où se formait la larve » (FOUCAULT, 2015a, p. 812). O trecho entre parênteses citado por Foucault se refere ao livro de Rostan intitulado *Traité élémentaire de diagnostic, de pronostic, d'indications thérapeutiques*, de 1826.

por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam⁷⁹⁸ (FOUCAULT, 2018, p. 157).

O que está em jogo, como visto, são essas *pequenas mortes* que acompanham o movimento da vida e se prolongam até após o seu dissipar; são essas mortes sucessivas, insistentes e obstinadas que apontam para a interrupção de um determinado fluxo temporal⁷⁹⁹ e que, com isso, secciona e difere um estágio da vida de outro – bem como os estabelece sob diferentes durações. A morte apresenta-se, pois, como um signo da *descontinuidade*; e por meio desses constantes encontros entre ela e a vida o que temos, portanto, é tanto o estabelecimento de determinados limites para certos fluxos temporais determinados quanto as condições que permitem suas ultrapassagens possíveis – ainda que, obviamente, não de maneira absoluta e definitiva.

Em *Préface à la transgression* [Prefácio à transgressão], publicado em 1963 no periódico *Critique*, essa relação intrínseca entre limite e transgressão é tratada a partir da experiência moderna da sexualidade, esta compreendida enquanto o ponto onde incessantemente tais aspectos se entrecruzam. Para Foucault, a literatura de Georges Bataille, autor homenageado no texto em questão, é responsável por apresentar um erotismo cujo excesso se dá em “um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado”⁸⁰⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 29) e, por isso, perfaz gestos de ruptura que se lançam em direção a um espaço vazio. O ato de transgredir, isto é, *ir além (au delà)*, é compreendido como um ato em direção a esse espaço de onde Deus se evadiu e que, por isso, não é mais o responsável por anunciar a exterioridade do ser. Não mais observada e tutelada pelo um olhar onipresente, soberano e infinito, a experiência da sexualidade apresentada nos textos de Bataille apresenta a violência de uma profanação que “só encontra a forma tênue do limite, e onde ela não tem para além nem prolongamento a não ser no frenesi que a rompe”⁸⁰¹ (ibid., 28).

⁷⁹⁸ « La mort est donc multiple et dispersée dans le temps : elle n'est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s'arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et l'espace ; peu à peu, ici ou là, chacun des nœuds vient à se rompre, jusqu'à ce que cesse la vie organique, au moins dans ses formes majeures, puisque longtemps encore après la mort de l'individu, des morts minuscules et partielles viendront à leur tour dissocier les îlots de vie qui s'obstinent » (FOUCAULT, 2015a, p. 831-832).

⁷⁹⁹ Quanto a esse aspecto, encontramos em *Naissance de la clinique* [O nascimento da clínica] a seguinte afirmação: “O tempo da morte pode se deslocar ao longo da evolução mórbida; e como esta morte perdeu sua característica opaca, ela se torna, paradoxalmente e por seu efeito de interrupção temporal, o instrumento que permite integrar a duração da doença no espaço imóvel de um corpo recortado” (FOUCAULT, 2018, p. 159). – « Le temps de la mort peut glisser tout au long de l'évolution morbide ; et comme cette mort a perdu son caractère opaque, elle devient, paradoxalement et par son effet d'interruption temporelle, l'instrument que permet d'intégrer la durée de la maladie à l'espace immobile d'un corps découpé » (FOUCAULT, 2015a, p. 833).

⁸⁰⁰ « [...] une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 262).

⁸⁰¹ « [...] jetée dans un espace vide où elle n'a d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui larompt » (FOUCAULT, 2001a, p. 261).

Quanto a isso, dois desdobramentos. O primeiro deles, como destaca Diogo Sardinha (2010), é a compreensão de que “o que é, é limitado” (p. 181). Ou seja, no mundo moderno, desencantado em relação à presença infinita de Deus, a finitude do entendimento humano é liberada e revelada como sem aporte. Nada para além da *cidade dos homens*, portanto, “o reino ilimitado do Limite”⁸⁰² (FOUCAULT, 2009, p. 30). O segundo é que a manifestação desse limite não se restringe somente ao momento da morte, como ato final e incontornável da existência, mas, antes, vem à tona concomitante a efetuação de todo e qualquer gesto transgressivo. Trata-se, pois, de um movimento que condiz à “grande nervura esquelética”⁸⁰³ (ibid., loc. cit.) da experiência contemporânea: “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride”⁸⁰⁴ (ibid., p. 31).

A transgressão, em suma, é abordada por Foucault como um gesto relativo ao limite. Trazendo as considerações de Sardinha (2010) mais uma vez à liça, é possível entender que tais termos somente podem ser compreendidos junto à abordagem de Foucault enquanto tomados em sua correlação, senão codependência, isso porque

(...) as próprias fronteiras somente são inteiramente compreendidas no momento em que rasgadas pela luz e atravessadas. Desse modo, o atravessamento significa uma violação, mas a violação não é jamais em si, ela não existe fora do atravessar das fronteiras (p. 181).

E se o limite e a transgressão, a fronteira e sua violação, só podem ser tratados em sua relação mútua, então é possível compreender também como o movimento de ultrapassagem que Foucault põe em questão não perfaz o movimento em direção à transcendência de outro mundo, localizado alhures. Trata-se, antes, de uma perspectiva cujo ponto de partida é, tão-só, a imanência: se outros mundos são possíveis, eles serão, então, resultados de transformações em termos topológicos do mundo que já habitamos; um mundo sem divisões, sem utopias, portanto. Afinal, na medida em que uma linha é ultrapassada, outra se fecha às nossas costas e, ainda, outras se recompõe e tomam o seu lugar – o jogo entre limite e transgressão perfaz, assim, um movimento ininterrupto.

Ora, o que Foucault destaca junto aos textos de Bataille é justamente o mérito de articular uma experiência da sexualidade responsável por estabelecer o liame entre a

⁸⁰² « [...] le règne illimité de la Limite [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 263).

⁸⁰³ « [...] elle en dessine indéfiniment la grande nervure squelettique » (FOUCAULT, 2001a, p. 263).

⁸⁰⁴ « La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse » (FOUCAULT, 2001a, p. 264).

ultrapassagem do limite e a morte de Deus. A sexualidade como a encruzilhada onde o ser e a experiência da finitude se encontram, ou, ainda, onde a ontologia se encontra com a crítica⁸⁰⁵. O olhar, que em *Naissance de la clinique* [O nascimento da clínica] é responsável por iluminar os corpos então abertos, trazendo à luz a verdade da doença antes obnubilada no obscuro da morte, é conduzido por Bataille a um voltar-se sobre si próprio em direção ao seu limite e à escuridão de sua própria noite. O frenesi: quando o olho é arrancado de seu lugar luminoso, que é também iluminado, e, girando sua esfera em sua própria órbita, “não derrama mais a sua luz senão em direção à caverna do osso”⁸⁰⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 42); quando, em meio ao êxtase das *petit-morts*, e “revirado por um movimento que o faz retornar ao interior noturno e estrelado do crânio”⁸⁰⁷ (ibid., p. 41), o olho é arrancado em seu próprio lugar, então, ele “descobre a ligação da linguagem com a morte no momento em que representa o jogo do limite e do ser”⁸⁰⁸ (ibid., p. 42). É nesse sentido que Foucault evoca as cenas que permeiam os relatos de Bataille: “o que são elas senão o espetáculo dessas mortes eróticas onde olhos revirados revelam seus brancos limites e oscilam na direção de órbitas gigantescas e vazias?”⁸⁰⁹ (ibid., loc. cit.).

No âmbito dessas reflexões oriundas da década de 1960, onde são tematizadas as relações entre e a linguagem e a morte, entre os limites e a transgressão, certamente não encontramos uma preocupação com uma ética. Nesse primeiro momento, essa ontologia crítica a que Foucault se debruça visa, antes, entender a ideia de transgressão para além da acepção que a toma como uma simples subversão de valores sob um mundo partilhado – entre bem e mal, a ordem e a desordem, por exemplo – para conduzi-la a uma perspectiva mais radical: aquela responsável por separar o ser e o vazio. Na medida em que o ser só pode ser pensado a partir de limites – dada sua condição finita –, Foucault se ocupa menos em estabelecê-lo como o resultado do conhecimento daquilo que se desenvolve no interior desses limites do que compatibilizá-lo com a violação dos mesmos. Trata-se, em suma, de uma preocupação com a

⁸⁰⁵ “O jogo instantâneo do limite e da transgressão seria atualmente a prova essencial de um pensamento sobre a ‘origem’ ao qual Nietzsche nos destinou desde o início de sua obra – pensamento que seria, absolutamente e no mesmo movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?” (FOUCAULT, 2009, p. 35). – « Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l’épreuve essentielle d’une pensée de l’origine’ à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre – une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l’être ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 267).

⁸⁰⁶ « Arraché au lieu de son regard, retourné vers son orbite, l’œil n’épanche plus maintenant sa lumière que vers la caverne de l’os » (FOUCAULT, 2001a, p. 274).

⁸⁰⁷ « [...] est arraché sur place, réversé par un mouvement qui le retourne vers l’intérieur nocturne et étoilé du crâne [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 273).

⁸⁰⁸ « L’œil réversé découvre le lien du langage à la mort au moment où il figure le jeu de la limite et de l’être » (FOUCAULT, 2001a, p. 274).

⁸⁰⁹ « Les grandes scènes sur lesquelles s’arrêtent les récits de Bataille, que sont-elles sinon le spectacle de ces morts érotiques où des yeux réversés mettent au jour leurs blanches limites et basculent vers des orbites gigantesques et vides ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 274).

fronteira enquanto exterior, “que informa o ser” (SARDINHA, 2010 p. 185) e que, uma vez violada, permite que o não-lugar conquistado, o vazio propriamente dito, “se torne o lugar de uma nova existência” (ibid., loc. cit.), onde novas ordens e novos valores poderão ser reestabelecidos e partilhados; onde um novo espaço ou um novo mundo poderá ser recomposto e afirmado.

A imagem que remete ao movimento do globo ocular em meio ao êxtase e ao frenesi sexual, revirando em seu próprio eixo e em direção a escuridão do crânio onde ele está instalado, é haurida por Foucault junto aos textos de Bataille como aquilo que possibilita “dar uma linguagem a esse jogo”⁸¹⁰ (FOUCAULT, 2009, p. 42) entre limite e transgressão. E na medida em que as *petit-morts* são inseridas no entroncamento dessa interação, temos, também, a partir dessa mesma imagem, um elo possível para a discussão acerca da correlação entre escrita, vida e morte, onde esta última, como destacado anteriormente, se configura como múltipla, dispersa, constantemente reinserida, responsável por uma abertura e uma possível ultrapassagem em relação a certas determinações a que a vida se encontra vinculada.

Nos termos dessa *ontologia crítica*, tal como apresentada na década de 1960, o sujeito certamente encontra-se em perigo. Isso porque, como afirmado, Foucault separa a transgressão de uma ética, e a desloca para apontar, com isso, um jogo de ultrapassagem – e recomposição – em relação a si onde, por sua vez, um questionamento acerca dos limites das relações de si consigo pode até mesmo ser possível, ainda que não seja, nesse momento, sequer tematizada. Tal movimento será executado em seus textos da década de 1980, e, como sabemos, a partir de uma abordagem de todo distinta: mais do que uma preocupação em ultrapassar a determinados limites, a ética envolvida em um *L’usage des plaisirs* [O uso dos prazeres] e em *Le souci de soi* [O cuidado de si], visa o estabelecimento de uma relação de si a si que visa, sobretudo, proteger o sujeito. No momento inicial da trajetória de Foucault, entretanto, a transgressão precisa ser desvinculada de uma ética para que, assim, seja afirmada enquanto uma tarefa que visa uma *(de)cisão ontológica*, que, como aponta Sardinha (2010), deve “ser entendida o mais próximo possível de seu sentido etimológico como ato de dividir, é o gesto que vem, por sua vez, interromper aquilo que interrompe a existência (p. 186)”. Transgredir, portanto, é ultrapassar os limites que encerram a existência a determinadas formas oriundas de um espaço comum e compartilhado e, assim, deslocá-la em relação a tais fronteiras.

Ainda que desenvolvido sob um novo conjunto de preocupações, penso que o texto de 1969, *Qu’est-ce qu’un auteur?* [O que é um autor?], pode ser destacado a partir dos ecos dessas

⁸¹⁰ « [...] la possibilité de donner un langage à ce jeu » (FOUCAULT, 2001a, p. 274).

considerações a que Foucault se debruça em 1963. É certo que logo após a publicação de *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], em 1966, e também em decorrência das discussões que se desdobram a partir desse livro, Foucault promove uma importante guinada em suas reflexões, onde a ênfase dada à relação entre a linguagem e a morte é deslocada em função de uma preocupação com o discurso em sua dimensão ético-política (RIBAS, 2017; PRADO, 2018), isto é, no jogo que envolve as coerções, que o edificam, e as resistências possíveis, que se manifestam junto a essas mesmas relações. Nesse âmbito, em específico, a ética poderá ser novamente tematizada, demarcando, assim, a distância que as reflexões de Foucault oriundas de seus escritos da década de 1970 e 1980 em relação aos da década de 1960.

O que é importante ressaltar aqui, contudo, é que mesmo após essa alegada inflexão, a relação entre ser e limite não deixa de constituir uma tônica importante nos escritos de Foucault: seja nas reflexões acerca da linguagem e a morte, que dispensa a ética, ou em suas reflexões mais tardias, que a solicita. E a questão da transformação de seu pensamento, uma vez mais, dispensa a ideia de que isso o levaria a incorrer em incoerências. Tomemos, então, a questão da escrita, tal como apontada no texto de 1969 sob o diapasão dessa relação entre ser e limite. Com isso, as reflexões desenvolvidas em *Qu'est-ce qu'un auteur?* [O que é um autor?] possam, talvez, ser entendidas como uma possível charneira por entre esses diferentes momentos da *ontologia crítica*: assim, se o gesto da escrita está vinculado à morte do autor, ele seria menos uma sentença ou exclusão dessa categoria enquanto ferramenta cognitiva e instância de sustentação institucional de um escrito do que um deslocamento em relação ao vínculo que, outrora, compreendia-se como uma ligação direta, e necessária, entre o autor e a noção de sujeito.

Um conjunto de escritos, nesse sentido, não constitui um *opus* fechado, definitivo, onde o autor ocuparia a posição de figura soberana e responsável por estabelecer por entre eles o liame de um sentido unívoco: seja como origem de onde esses escritos partem ou como o fim para onde todos eles se remetem, graças a uma mesma unidade de sentido, qual seja, o sujeito que os escreve. A moderna ligação da escrita com a morte aponta, desse modo, para uma inversão da compreensão de que o ato de escrever é um gesto ligado a uma arregimentação e perpetuação; se trata, antes, de um exercício menos ligado à edificação de uma unidade subjetiva ao sujeito que escreve do que ao suplício e apagamento deste último. A escrita, em suma, reitera e reatualiza a *(de)cisão ontológica* que *fragmenta* essa pretensa unidade do sujeito em pedaços – o coloca em perigo, portanto – e que, ao envolvê-la, interrompe, também, os limites que, em um determinado espaço histórico, a encerram e enformam.

Antes de uma manutenção, de uma inscrição junto à memória, de um prolongamento em relação ao tempo, a escrita expressa a dinâmica singular do movimento implicado nos deslocamentos efetuados por essas *petit-morts* que envolvem cada diferente gesto escritural efetuado em espaços diversos. Mais do que construir uma continuidade, a escrita para Foucault é responsável por (re)inserir descontinuidades; e, se há um elo possível de ser estabelecido por entre os escritos de um autor, ele se constitui, então, como um mapeamento, ou ainda, uma cartografia das diferenciações e deslocamentos existentes entre cada um deles. Se, pensado enquanto função⁸¹¹, o autor encontra-se na posição de efeito, submetido, pois, a um conjunto de regras discursivas que tornam o possível – e, até mesmo, o solicitam, para assumir junto a elas uma “função classificatória”⁸¹² (FOUCAULT, 2009, p. 273), tornando-se o *ser de razão* para um conjunto de discursos –, disso não decorre, necessariamente, a conclusão de que se trata de uma categoria inerte, condenada a um irreversível ocaso. Trata-se, antes, de compreender a função-autor como uma particularização possível da função-sujeito (MUCHAIL, 2002), o que já implica uma perspectiva distante da compreensão de que este último desempenhe um papel fundador, como um sujeito originário, mas também não o oblitera de todo.

Em que pese as já comentadas distâncias entre as reflexões desenvolvidas nos textos de 1963 e de 1969, a maneira como os primeiros mobilizam uma ontologia crítica calcada na noção de transgressão sugere a possibilidade de que a função-autor possa também ser cotejada enquanto um gesto relativo ao limite. Penso que duas asserções feitas por Foucault em *Qu'est ce qu'un Auteur?* [*O que é um autor?*] tornam lícitas essa inferência, ou, ao menos, permitem que ela seja construída de forma razoável. A primeira delas afirma que “seria igualmente falso buscar o autor tanto do lado do escritor real quanto do lado do locutor fictício: a função-autor é efetuada na própria cisão – nessa divisão e nessa distância”⁸¹³ (FOUCAULT, 2009, p. 279). A segunda localiza a emergência histórica dessa função entre o final do século XVIII e início do

⁸¹¹ “O nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está localizado na ficção da obra, mas na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser. Consequentemente, poder-se-ia dizer que há, em uma civilização como a nossa, um certo número de discursos que são providos da função ‘autor’ enquanto outros são delas desprovidos. [...] A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 2009, p. 274). – « Le nom d’auteur n’est pas situé dans l’état civil des hommes, il n’est pas non plus situé dans la fiction de l’œuvre, il est situé dans la rupture qui instaure un certain groupe de discours et son mode d’être singulier. On pourrait dire, par conséquent, qu’il y a dans une civilisation comme la nôtre un certain nombre de discours qui sont pourvus de la fonction ‘auteur’, tandis que d’autres en sont dépourvus. [...] La fonction auteur est donc caractéristique du mode d’existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l’intérieur d’une société » (FOUCAULT, 2001a, p. 826).

⁸¹² « [...] fonction classificatoire [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 826).

⁸¹³ « Il serait tout aussi faux de chercher l’auteur du côté de l’écrivain réel que du côté de ce locuteur fictif ; la fonction-auteur s’effectue dans la scission même – dans ce partage et cette distance » (FOUCAULT, 2001a, p. 831).

XIX, de modo que, ao vinculá-la à instalação de um regime de propriedade para os textos, “com regras estritas sobre os direitos de autor, sobre as relações autores-editores, sobre os direitos de reprodução etc.”⁸¹⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 275), Foucault sublinha como a transgressão se torna imperativa ao gesto de escrever:

Como se o autor, a partir do momento em que foi colocado no sistema de propriedade que caracteriza nossa sociedade, compensasse o *status* que ele recebia, reencontrando assim o velho campo bipolar do discurso, praticando sistematicamente a transgressão, restaurando o perigo de uma escrita na qual, por outro lado, garantir-se-iam os benefícios da propriedade⁸¹⁵ (ibid., loc. cit.).

Com isso, se a escrita está ligada a um sacrifício ou a “um apagamento voluntário”⁸¹⁶ (FOUCAULT, 2009, p. 268), essa sistematicidade requerida ao seu ato de transgredir aponta, antes, para o fato de que as cisões efetuadas pela função-autor – suas *petit-morts*, portanto – abrem a possibilidade de tomar o próprio sujeito que escreve em função de uma multiplicidade de posições. Em outras palavras, o dilaceramento do autor, como figura originária e soberana, implica, portanto, em uma abordagem do sujeito, da qual a noção de autor é uma particularização, vale ressaltar, que se abre à perspectiva das multiplicidades. Isso porque, a função-autor “pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar”⁸¹⁷ (FOUCAULT, 2009, p. 280).

Isso permite pensar as considerações efetuadas em *Qu'est-ce qu'un auteur?* [O que é um autor?] a partir de outra interface, que, se ela não desenvolve necessariamente, nem por isso deixa de estar virtualmente presente em seu horizonte. Daí, então, a alegada posição de charneira que, anteriormente, sugeri em relação a esse texto. Afinal, trata-se de uma reflexão que se desenvolve em um terreno diverso daquele que, anterior a *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], se ocupava com as relações entre a linguagem e a morte, o ser da linguagem e a finitude, e que, no intuito de articular uma ontologia crítica pelas vias da transgressão, dispensava a uma ética. Próximo a trabalhos como *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber] e *L'ordre du discours* [A ordem do discurso], *Qu'est-ce qu'un auteur?* [O que é um autor?] articula-se a partir de um conjunto de preocupações que toma o discurso

⁸¹⁴ « [...] des règles strictes sur les droits d'auteur, sur les rapports auteurs-éditeurs, sur les droits de reproduction, etc. » (FOUCAULT, 2001a, p. 827).

⁸¹⁵ « Comme si l'auteur, à partir du moment où il a été placé dans le système de propriété qui caractérise notre société, compensait le statut qu'il recevait ainsi en retrouvant le Vieux champ bipolaire du discours, en pratiquant systématiquement la transgression, en restaurant le danger d'une écriture à laquelle d'un autre côté on garantissait les bénéfices de la propriété » (FOUCAULT, 2001a, p. 827).

⁸¹⁶ « [...] effacement volontaire [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 821).

⁸¹⁷ « [...] elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper » (FOUCAULT, 2001a, p. 832).

em sua materialidade e, por conseguinte, enquanto uma prática que é objeto de disputas agônicas, estabelecidas entre si e entre práticas não-discursivas. E o jogo, constituído em tais relações, é tomado em função de uma ótica que se volta tanto ao diagnóstico das maneiras pelas quais o poder se manifesta em meio a elas como também as resistências que estão neles implicadas.

Portanto, entendo não é o caso de compreender a discussão desenvolvida na conferência *Qu'est-ce qu'un Auteur* [O que é um autor?], de 1969, como aquela que encerra em torno de si a possibilidade de pensar a escrita e a autoria junto ao pensamento de Foucault. Quanto a isso, basta indicar o aspecto incipiente que tais reflexões possuíam – mesmo porque, trata-se de considerações desenvolvidas em uma *conferência* – e que Foucault reitera tanto no breve preâmbulo que realiza ao iniciar sua apresentação quanto no debate que a sucede. Trata-se, em suma, de um texto com um objetivo específico e circunscrito ao conjunto de problemas que ele mobiliza na ocasião em que é efetuado, todos eles possíveis de serem circunscritos à seguinte questão: “como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos?”⁸¹⁸ (FOUCAULT, 2009, p. 287).

Se no desdobramento dessa questão axial não encontramos, junto aos argumentos de Foucault, o apontamento de proposições positivas; se encontramos nesse texto uma reflexão que trata a noção de autor tão-só a partir de um movimento que a coloca em suspensão, é preciso que essa perspectiva, desenvolvida como *parte* de uma reflexão acerca do sujeito não seja tomada como o *todo* de seu pensamento acerca desse tema – pensamento que, como é bem conhecido, opera a partir de diversos deslocamentos estratégicos. Com isso, penso que os argumentos que estabelecessem um vínculo direto entre o pensamento de Foucault e o que seria uma morte definitiva, absoluta, do autor enquanto categoria analítica, não somente ignoram as especificidades concernentes à conferência de 1969, com também, por conseguinte, o lugar que essa reflexão ocupa em relação ao próprio movimento de seus escritos. Temos, assim, a construção de argumentos antitéticos que, contudo, acabam por pisar em falso, uma vez que a tese no qual eles se apoiam para desenvolver seu passo simplesmente não existe.

Já vimos as ressonâncias entre a escrita e a morte do autor em função de um âmbito onde esta última é compreendida como um princípio de deslocamento em relação a determinados limites; princípio sistematicamente reintroduzido e que, por isso, demarca um movimento. É o caso, agora, de testar a possibilidade de conduzir as reflexões acerca da escrita e da autoria de *Qu'est-ce qu'un auteuer?* [O que é um autor?] em direção aos textos que

⁸¹⁸ « [...] comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? » (FOUCAULT, 2001a, p. 839).

cronologicamente os sucedem, de modo que, assim, tais problemas possam ser articulados em função de um novo campo de problemas, a saber: aquele que, no decorrer, das décadas de 1970 e 1980 se ocupa das relações constituídas pelo binômio poder-resistência e que, assim, conformam um reencontro da *ontologia crítica* com a possibilidade de uma ética – esta, entretanto, distinta daquela que foi afastada pela reflexão acerca da transgressão – e, sobretudo, de um possível estatuto para a prática de escrita.

A retomada “do velho campo bipolar do discurso”⁸¹⁹ (FOUCAULT, 2009, p. 275) a que Foucault se refere pode, então, funcionar como um mote que permite entender que se, por um lado, o autor só pode ser pensado enquanto submetido a um espaço composto por determinadas regras, e que tais regras, por sua vez, estabelecem a função *no interior da qual qualquer coisa como um autor pode existir*, por outro lado, é justamente na medida em que os limites desse espaço são contestados, ou ainda, que tais fronteiras são evadidas, que se torna possível uma abertura que manifesta o possível lugar do autor, a função que ele ocupa nesse espaço e o deslocamento que realiza não somente em relação a este último mas, sobretudo, em relação a si mesmo. Essa contestação⁸²⁰ dos limites de um determinado espaço é a reinserção da decisão ontológica que, com um gesto violento, evade as fronteiras do ser, o abre e o lança em direção à indeterminação de um *vir-a-ser* que, atrás de si, contudo, comporta novos limites que começam a se reestabelecer, preenchendo os vazios conquistados a cada gesto de abertura, de ultrapassagem, e tornando cognoscível o espaço anterior que foi devidamente ultrapassado; “trata-se de localizar o espaço deixado vazio pelo desaparecimento do autor, seguir de perto essa repartição das lacunas e das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa a descoberto”⁸²¹ (FOUCAULT, 2009, p. 271).

Se, por um lado, pensar a escrita enquanto um gesto relativo aos limites implica no necessário apagamento do sujeito que escreve, já que se trata de um movimento de ultrapassagem em relação ao espaço da linguagem e dos discursos que o tornam possível, por outro lado, a dinâmica implicada em cada um dos diferentes gestos de apagamento a que essa prática está ligada permite que o sujeito – se é que este termo seja adequado – seja tomado não

⁸¹⁹ « [...] le vieux champ bipolaire du discours [...] » (FOUCAULT, 2001a, p. 827).

⁸²⁰ Citado por Foucault em *Préface à la transgression* [*Prefácio à transgressão*], a *contestação* remete à uma necessidade de colocar em suspenso, reiteradamente, os limites e regras de valores e pensamentos presentes; surge, assim, como o exercício oposto à dureza e aos limites impostos pela convicção, esta última representada por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra* (2016b) pela figura do burro (ou asno, dependendo da tradução mobilizada). Para maiores considerações, conferir o artigo de Jörg Salaquarda (1997) intitulado *Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim falava Zaratustra de Nietzsche*.

⁸²¹ « Ce qu'il faudrait faire, c'est repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître » (FOUCAULT, 2001a, p. 824).

somente como múltiplo como também em constante deslocamento. Desse modo, *cada uma das petit-morts, implicadas, pois, nos diferentes gestos escriturais, demarcam uma maneira singular de efetuação de uma saída e transformação de si a partir do estabelecimento de um gesto transgressivo, limítrofe, e que desloca, justamente, o espaço e o conjunto de regras onde quem escreve se encontra submetido.*

Para lançar luz sobre essa possibilidade, é preciso que as considerações acerca da morte do autor sejam tangenciadas pelas reflexões que Foucault desenvolve posteriormente à conferência de 1969. Iniciativa que se torna lícita se considerarmos que, como destacam Julio Groppa Aquino e Jorge Ramos do Ó (2014), a preocupação em torno da escrita é algo que ocupa o labor intelectual de Foucault ao longo de toda sua trajetória. Desse modo, a elisão subjetiva que, nos termos de uma transgressão, só poderia ser compreendida enquanto uma maneira de colocar o sujeito em perigo, poderá então ser retomada em função de uma ontologia crítica que, por sua vez, irá recuperar a possibilidade de uma ética. Em outros termos, o apagamento de si ligado ao gesto escritural poderá ser cotejado, assim, enquanto uma maneira de viver, uma forma de conduzir a existência em função de uma constante transformação e diferenciação de si.

Localizando as reflexões sobre a escrita na órbita dos textos que Foucault desenvolve nas décadas de 1970 e 1980 abre-se a possibilidade de pensar essa prática enquanto um trabalho de resistência, isto é, como uma forma de autocriação. Sob o binômio poder-resistência, marcante no conjunto de reflexões atinentes a esse recorte dos textos de Foucault, a escrita pode ser cotejada, agora, em função de um movimento de invenção de um si, por e para si mesmo (AQUINO, 2011). Isso certamente implica no estabelecimento de uma considerável distância em relação à abordagem desenvolvida na década de 1960, o que não quer dizer, contudo, que essa retomada de uma perspectiva ética por parte de Foucault nos seus textos posteriores contradiga aquilo que foi articulado anteriormente, o que se modifica, sobretudo, é a perspectiva e o ponto de partida do problema e não suas premissas básicas. Trata-se, portanto, de um desdobramento, ou ainda, de um prolongamento: apesar de distantes em seus contextos de produção e em seus objetivos, esses diferentes momentos da trajetória de Foucault estão articulados por um elemento em comum. Como aponta Diogo Sardinha (2010), “seus movimentos podem ser divergentes, mas isso não impede que eles participem da mesma natureza, simultaneamente ontológica e crítica” (p. 191).

Graças a essa natureza compartilhada, a ética mobilizada por Foucault está distante daquilo que pode ser entendido enquanto um trabalho de autoconhecimento. Este, por sua vez, seria possível na medida em que o sujeito toma a si mesmo na condição de objeto e a partir de

uma observação que visa à tomada de consciência acerca dos limites internos que o constituem – seria o sujeito enquanto duplo empírico-transcendental submetido ao tempo na forma de um sentido interno, tal como tematizado nas reflexões da década de 1960. Como um gesto relativo ao limite, a ética tematizada por Foucault poderá ser tomada, antes, com ligada a um movimento de ultrapassagem, de modo que seu mote principal será menos aquele voltado a um autoconhecimento do que a uma *autocondução* e, ainda, um cuidado de si. Se a filosofia crítica, a princípio, evidencia limites em relação aos quais não poderíamos ultrapassar, a conversão de Foucault ao pensamento de Kant envolve também algumas importantes torções, dentre elas, como vimos, está a possibilidade de tomar esses mesmos limites menos como uma circunscrição do que como uma evidenciação de divisas que não só *podemos* como também *devemos* transgredir, linhas de fuga que apontam, à vida, outras direções possíveis. Tal como Foucault afirma em *A hermenêutica do sujeito* (2010b), reunião dos cursos pronunciados no *Collège de France* nos anos de 1981 e 1982:

Penso que há aí a possibilidade de elaborar uma história daquilo que fizemos e que seja ao mesmo tempo uma análise daquilo que somos; *uma análise teórica que tenha um sentido político* – quero dizer, uma análise que tenha um sentido para o que queremos aceitar, recusar, mudar de nós mesmos em nossa atualidade. Trata-se em suma, de partir em busca *de uma outra filosofia crítica*: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento de um objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformações do sujeito (p. 475, *itálicos nossos*)⁸²².

Ora, é justamente essa singular leitura da filosofia crítica, tomada por uma historicidade, ocupada com a especificidade da atualidade e, por extensão, com a promoção de uma

⁸²² Cumpre salientar a presença de uma perspectiva semelhante já presente na *tese complementar* de 1961. Na medida em que Foucault se ocupa com o texto de *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant e, a partir daí, reconhece a possibilidade de vincular a filosofia crítica a uma abordagem histórica, ele estabelece aquilo que seria uma simetria entre as três questões que organizam as *Críticas* de Kant e os temas de uma *filosofia transcendental* desdobrada por Kant em seu *Opus postumum*. Mediação esta realizada a partir da questão *O que é o homem?*, incluída às questões críticas nas reflexões desenvolvidas em *Lógica* (FOUCAULT, 2011). Desse modo, segundo Foucault: "assim que formulado o *“was ist der Mensch”* nascem outras três questões; ou antes, formulam-se três imperativos do saber que conferem à questão antropológica seu caráter de prescrição concreta: O filósofo deve também ser capaz de determinar: 1 - As fontes do saber humano; 2 - A extensão do uso possível e natural de todo saber; 3 - E finalmente os limites da razão. O que significam e a que se reportam estas três prescrições entre as quais se reparte a interrogação sobre o homem? É fácil reconhecer, na filigrana destes três temas, ao mesmo tempo, a retomada das três primeiras questões e o esboço daquilo que será, no *Opus postumum*, a estrutura fundamental do *Inbegriff des Daseins*. Por um lado, com efeito, a determinação das ‘fontes do saber humano’ confere conteúdo à questão ‘que posso saber?’; a determinação ‘da extensão do uso possível e natural do saber’ indica qual pode ser a resposta à questão ‘que devo fazer?’; e a determinação dos ‘limites da razão’ confere sentido ao ‘que é permitido esperar?’” (FOUCAULT, 2011, p. 72-73, *itálicos do autor*). Para maiores considerações nesse sentido, conferir as considerações de Jörg Volbers (2012/3) em *Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur as lecture de Kant dans l'introduction à l'anthropologie*.

modificação de si, que vemos Foucault afirmar em sua interpretação da *Aufklärung*, definida no artigo de 1984 *Qu'est-ce que les Lumières?* [O que são as Luzes?]:

Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sobre a forma de limitação necessário em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível⁸²³ (FOUCAULT, 2000a, p. 347, *itálicos do autor*).

Trata-se da edificação de uma arte de viver, de uma estética da existência menos preocupada com o conhecimento do sujeito naquilo que seria a sua essência ou verdade interior do que ocupada em conduzir a vida por meio de uma verdade que, uma vez exercitada, seja capaz de afetá-lo de maneira prática; trata-se, pois, de uma *experiência-limite* que, em relação a si, busca, sobretudo um deslocamento, ou, ainda, uma desubjetivação. Tal premissa, como sabemos, era algo incorporado por Foucault como diretiva e motor de seus próprios trabalhos:

a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de desubjetivação. A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante, para mim, na leitura de Nietzsche, de Bataille e de Blanchot, e que, tão aborrecidos, tão eruditos que sejam meus livros, eu os tenha sempre concebido como experiências diretas, visando a me arrancar de mim mesmo, a me impedir de ser o mesmo⁸²⁴ (FOUCAULT, 2013b, p. 291).

E na medida em que é responsável por estabelecer com a morte um *vis-à-vis*, na medida em que ela reinsere essa experiência no âmago do Saber – o que, evidentemente, se estende a uma

⁸²³ « Cet *êthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude-limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (FOUCAULT, 2001b, p. 1393, *itálicos do autor*).

⁸²⁴ « En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Bataille e Blanchot a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même » (FOUCAULT, 2001b, p. 862). Excerto oriundo da entrevista *Entretien avec Michel Foucault*, de 1980.

relação de si consigo –, permitindo, assim, o deslocamento em relação a determinados espaços e o fim de determinados ciclos a que nos atrelamos, a escrita se torna um trabalho de *intensificação das transformações possíveis da existência*. Desse modo, lemos a seguinte afirmação em *L'écriture de soi* [A escrita de si], artigo de 1983 publicado em *Corps écrit*, e copartícipe das reflexões que seriam desenvolvidas nos volumes de *Histoire de la sexualité*:

Em todo caso, seja qual for o ciclo de exercício em que ela ocorre, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda *askêsis*: ou seja, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: ela é operadora da transformação da verdade em *êthos*⁸²⁵ (FOUCAULT, 2004, p. 147, *itálicos do autor*).

Liberada de suas funções transcendentais e de seus desejos transcendentais, que visavam, antes de tudo, a uma perpetuação, ou imortalidade, do sujeito que escreve, a prática de escrita pode se abrir ao trabalho de produção e intensificação de descontinuidades: ela produz contestações, deslocamentos, transgressões, cortes e rupturas nos espaços da atualidade que nos formam enquanto sujeitos e que se pretendem totais, contínuos e homogêneos. A tarefa da descontinuidade, como uma postura crítica em relação a um espaço de uma exterioridade onde o sujeito se instala, deve ser conduzida, agora, em direção a si. Para tanto, trata-se de desenvolver, ainda, um aguçamento da leitura, isto é, um exercício de percepção. Com isso, na aula de 24 de fevereiro de 1982 de *A hermenêutica do sujeito*, ao recuperar os escritos de Marco Aurélio, Foucault sublinha:

É esse exercício que propõe Marco Aurélio. Diz ele: quando escutais uma música, cantos melódiosos, cantos encantadores, quando vedes uma dança graciosa ou movimentos de pancrácio, pois bem, tenta não mais vê-los em seu conjunto, mas, na medida do possível, dirigir uma atenção *descontínua* e analítica, de tal maneira que possais distinguir em vossa percepção cada nota das demais, e cada movimento dos demais. (FOUCAULT, 2010b, p. 270, *itálicos nossos*).

E essa atividade voltada a uma decomposição daquilo que se lê; esse exercício que faz emergir, junto a uma tessitura harmônica, a singularidade e a diferença de cada nota, de cada movimento, de cada ritmo e cada tempo, encaminha, pois, para uma necessidade de conversão das

⁸²⁵ « En tout cas, quel que soit le cycle d'exercice où elle prend place, l'écriture constitue une étape essentielle dans le processus auquel tend toute l'*askêsis* : à savoir l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action. Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos* » (FOUCAULT, 2001b, p. 1237, *itálicos do autor*).

descontinuidades hauridas pela leitura em direção a si. Isso porque, o indivíduo poderá assegurar a si próprio, diante da suposta homogeneidade do real que lhe é apresentado, sob a forma de uma composição de multiplicidades entrelaçadas, cujas singularidades – inclusive a sua –, a princípio, ele ignora. Nesse sentido,

A lei da percepção instantânea é um exercício de liberação garantindo ao sujeito que ele será sempre mais forte do que cada elemento do real que lhe é apresentado. Para ilustrar isso há, em outro texto [de Marco Aurélio], uma bela imagem. Ele diz que é preciso olhar as coisas em sua multiplicidade e descontinuidade. “Se quisermos amar um dos pardais que passam ligeiros, ele já terá desaparecido aos nossos olhos”. Pois bem, vejamos as coisas não em sua completa unidade, mas em sua dispersão, assim como está disperso um bando de pardais que voam no céu. Não nos enamoramos de um pardal que passa no céu. Aí está, se quisermos, um exemplo de exercício da *descontinuidade temporal*. [...] *Portanto, o exercício de pôr em descontinuidade que devemos aplicar às coisas, devemos também aplicar a nós mesmos, à nossa própria vida*. E ao aplicá-lo a nós mesmos, nos apercebemos que aquilo que cremos ser a nossa identidade, ou aquilo onde imaginamos que devamos colocá-la ou procurá-la, não garante nossa continuidade. Somos pelo menos enquanto corpo, até mesmo enquanto *pneûma*, sempre algo de descontínuo em relação a nosso ser (FOUCAULT, 2010b, p. 271-272, *itálicos nossos*).

Diante disso, a escrita deve estar desvinculada da pretensa profundidade de um único projeto – ou, ainda, de uma síntese totalizante cuja unidade de sentido a conduziria, de antemão e sub-repticiamente, à essência de um único sujeito. O gesto escritural, antes, se vincula a um trabalho de *passagem*: *inspiração* de elementos exteriores ao sujeito e que configuram o repertório, a paleta de cores ou, ainda, o patoá do espaço onde ele está instalado; mas também *expiração* de outros elementos presentes em seu interior e que ele se desfaz acrescentando algo de si, “[...] esse sopro se renova a cada respiração. Cada vez que respiramos, abandonamos um pouco de nosso *pneûma* e tomamos um pouco de outro *pneûma*, de tal sorte que o *pneûma* jamais é o mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 272, *itálicos do autor*). Vinculada a esse movimento e a essa pulsação, a escrita, enquanto promotora de uma transformação de si, será o gesto de um pensamento que infringe a ortodoxia na medida que *ensaia*.

O ensaio seria essa busca, esse tatear, esse experimento de formas que consiga expressar a verdade do que seria o objeto do discurso. O ensaio nasce de uma luta por expressão, uma luta em busca da forma mais adequada para a encenação de uma dada forma de vida, para a expressão de uma dada verdade (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 15).

Nesse mesmo diapasão, em *Histoire de la sexualité II: l’usage des plaisirs* [História da sexualidade: o uso dos prazeres], encontramos, ainda, as seguintes considerações:

Mas o que é o filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Senão consistir em tentar saber de que maneira e até onde será possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a própria lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, nos seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento⁸²⁶ (FOUCAULT, 2020b, p. 14).

Daí, talvez, um motivo norteador para a deliberada recusa de Foucault em vincular sua escrita no interior dos limites que ensejam os cânones de uma disciplina e a opção por estabelecer, antes, uma prática voltada a um “trânsito permanente entre fronteiras” (Ó e AQUINO, 2014, p. 224); daí, também, uma explicação plausível e razoável para as suas considerações acerca de sua escrita como um trabalho voltado, sobretudo, à modificação de si próprio: “eu sou um experimentador no sentido de que escrevo para mudar a mim mesmo e não pensar a mesma coisa que pensava antes”⁸²⁷ (FOUCAULT, 2001b, p. 861).

Mais do que uma recusa ou distanciamento completo das regras que enformam e talham os discursos sob um determinado campo do saber, a questão é, antes, o estabelecimento de um jogo que visa colocar em cena os limites que os constitui e, concomitantemente, rompê-los, isto é, transgredi-los. Trata-se de *inspirar-se* por essas regras, conduzir-se por elas em seus aspectos produtivos; mas, sobretudo, *expirá-las* em outro lugar (mais do que resolutamente incorporá-las como parte de si). E para que esse gesto em relação ao limite seja possível, deslocando não somente fronteiras disciplinares como também, por extensão, o sujeito-autor, enquanto função possível junto ao interior de uma ordem discursiva, o apagamento de si junto à escrita ganha os contornos de uma tarefa, um dever. Pois, como destaca Julio Groppa Aquino (2011), “no duelo

⁸²⁶ « Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui – je veux dire l’activité philosophique – si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu’il veut, de l’extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment le trouver, ou lorsqu’il se fait fort d’instruire leur procès en positivité naïve ; mais c’est son droit d’explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l’exercice qu’il fait d’un savoir qui lui est étranger. L’essai – qu’il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d’autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu’elle était autrefois, c’est-à-dire une ‘ascèse’, un exercice de soi, dans la pensée » (FOUCAULT, 2015b, p. 744).

⁸²⁷ *Entretien avec Michel Foucault*, de 1981 : « Je suis un expérimentateur en ce sens que j’écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu’auparavant » (FOUCAULT, 2001b, p. 861).

contra a força do hábito aural, são as forças da impessoalidade, e não só da anonímia, que aí emergem. Multivocidade pura, se se quiser” (p. 646).

Nesse sentido, entendo que é possível concordar com Diogo Sardinha (2011a) quanto à constatação de que, em seus últimos escritos, oriundos da década de 1980, Foucault atenua, ou, até mesmo, abandona as rigorosas rupturas entre épocas em favor de um recorte longuíssimo, voltado para um traçado que busca recuperar determinadas formas de vida da antiguidade⁸²⁸. Na medida em que Foucault começa a se preocupar com as condições de uma auto-afecção do sujeito, teríamos, então, aquilo que Deleuze sugere como *uma volta do tempo*⁸²⁹ no pensamento espacial de Foucault. No entanto, penso que é importante destacar, também, que essa suposta continuidade, que Sardinha (2011a) afirma retornar nos textos de Foucault da década de 1980, diz respeito ao método empregado em trabalhos que buscam voltar-se a *escritos antigos*, e a opção metodológica e de recorte, por sua vez, não encerra tudo aquilo que a descontinuidade representa junto ao pensamento de Foucault. Em outras palavras, por mais que a descontinuidade possa, em análises como as da *disposição* e do *dispositivo*, se compactuar e, até mesmo, coincidir, com a periodização ela não se resume a esta última. Como vimos, ela mobiliza sobretudo uma *maneira de agir*, um *êthos*, e mesmo o alegado *retorno do tempo* junto ao pensamento de Foucault é realizado em função, ainda, de um *tempo descontínuo*. Nesse caso, alinhando-me às palavras de Deleuze entendo ser possível afirmar que

⁸²⁸ Conforme as palavras de Sardinha (2011a), a respeito do enfoque de Foucault sobre o domínio da ética: “As descontinuidades tornam-se ainda menos radicais do que na abordagem do Saber-Poder, sem que isso fique imediatamente claro se isso se deve à transição do médio para o longo prazo, ou à mudança no objeto de pesquisa. As palavras não deixam margens para dúvidas: não há mais aberturas abruptas entre períodos diferentes; as dissemelhanças só se tornam perceptíveis por um olhar amplo, lançado de um ponto de vista distante. Toda uma concepção de temporalidade está em jogo: a ética deixa definitivamente as rupturas e, ao fazê-lo, marca o fim de um movimento que já vinha dos estudos do Saber-Poder, no qual o esquema de descontinuidades radicais era apenas retórica. O tempo da ética está longe do tempo epistemológico de *As palavras e as coisas*. Isso não significa que a continuidade recupera o lugar que os historiadores tradicionais lhe dão. Mas as grandes metamorfoses agora só podem ser reparadas por longos períodos de tempo” (SARDINHA, 2011a, p. 114, *itálicos do autor*, tradução nossa). – « Les discontinuités deviennent encore moins radicales que dans l’approche du pouvoir-savoir, sans que l’on comprenne tout de suite si cela tient au passage du temps moyen au temps long, ou bien au changement d’objet des recherches. [...] Les mots ne laissent pas de doute : il n’y a plus d’ouvertures abruptes entre les époques différents ; les dissimilitudes ne deviennent perceptibles que pour un regard ample, jeté à partir d’un point de vue éloigné. Toute une conception de la temporalité se trouve en jeu : l’éthique prend définitivement congé des ruptures et, ce faisant, marque le terme d’un mouvement qui venait déjà des études sur le pouvoir-savoir, dans lesquelles le schème des discontinuités radicales n’avait d’importance que rhétorique. Le temps de l’éthique se trouve bien loin du temps épistémologique des *Mots et les Choses*. Cela ne signifie pas que la continuité regagne la place que lui font les historiens traditionnels. Mais les grandes métamorphoses ne sont désormais réparables que sur les longues durées » (SARDINHA, 2011a, p. 114).

⁸²⁹ “O tempo se torna sujeito, por ser a dobra do lado de fora e, nessa condição, faz com que todo o presente passe ao esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar. Durante muito tempo, Foucault pensou o lado de fora como uma última espacialidade, mais profunda que o tempo: foram suas últimas obras que permitiram colocar o tempo no lado de fora e pensar o lado de fora como tempo, sob a condição da dobra” (DELEUZE, 2005, p. 115).

mesmo quando considera, em seus últimos livros, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos e nem cristãos, e nos tornamos outra coisa. Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos. Como diz Paul Veyne, o que se opõe ao tempo assim como à eternidade, é nossa atualidade (DELEUZE, 2010, p. 123).

Se a ética protege o sujeito em relação às coerções que lhes são impressas por uma exterioridade, ela pode, ainda, ser *dissonante*, isto é, o sujeito pode se constituir, com rigor e com método, enquanto uma contraposição à tessitura harmônica de seu presente. Trata-se, pois, de pensarmos a condução e transformação de si, promovidas por uma estética da existência, como aquelas que sempre deslocam o sujeito *em relação às determinações que lhes são exteriores*, isto é, *como uma escolha das maneiras nas quais ele irá se transformar: consonantes com os limites e as condutas que ele estabelece para si, coerentes com uma arte de ficcionar a própria vida diante das fábulas que formam o livro de nosso cotidiano; mas dissonantes, portanto, em relação aos limites definidos pelo presente que ele habita*. Quanto a este último, a questão é se deslocar *além (au delà)*.

A conversão do sujeito a si mesmo permite a Foucault, ainda, mobilizar a metáfora da navegação, isto é, primeiramente

a ideia, certamente, de um trajeto, um deslocamento efetivo de um ponto a outro. Em segundo lugar a metáfora da navegação implica que esse deslocamento seja dirigido a uma determinada meta, tenha um objetivo. Essa meta, esse objetivo, é o porto, o ancoradouro, enquanto lugar de segurança onde se está protegido de tudo. Nessa mesma ideia de navegação, há o tema de que o porto ao qual nos dirigimos é o ponto inicial, aquele onde encontramos nosso lugar de origem, nossa pátria. A trajetória em direção a si terá sempre alguma coisa de odisseico. Quarta ideia ligada à metáfora de navegação é que, se desejamos tanto voltar ao porto inicial, chegar a esse lugar de segurança, é porque a própria trajetória é perigosa. Ao longo de todo esse trajeto somos confrontados a riscos, riscos imprevistos que podem comprometer nosso itinerário e até mesmo nos extraviar. Por conseguinte, essa trajetória será a que realmente nos conduz ao local de salvação, atravessando certos perigos, os conhecidos e os pouco conhecidos, os conhecidos e os mal conhecidos, etc. Enfim, ainda na ideia de navegação, acho necessário reter que essa trajetória a ser assim conduzida na direção do porto, porto de salvação em meio a perigos, a fim de ser levada a bom termo e atingir seu objetivo, implica um saber, uma técnica, uma arte. Saber complexo, a um tempo teórico e prático saber conjectural também, que é sem dúvida um saber muito próximo da pilotagem (FOUCAULT, 2010b, p. 222).

A vida se equipara a uma navegação em águas a pleno fluxo – a pleno devir se quisermos recuperar a imagem oriunda do rio de Heráclito; entretanto, se quisermos nos manter próximos de uma perspectiva da imanência, poderíamos reconhecer, então, que, mais do que um lugar

para aportar, a condução de si, ou ainda, a constituição ética e estética do sujeito por meio de uma arte e uma técnica, implica, também, no reconhecimento de que a vida é, tão-só, um perpétuo navegar. Cabe ao sujeito, por sua vez, saber (re)conhecer o rio – ou o mar – em sua fluência e dinâmica e pensar, sem ressentimento, a finitude que o aspecto corrosivo e passageiro das águas sugere; cabe ao sujeito, *tornar-se rio*, isto é, transitar e afirmar as inúmeras *maneiras de fazer* com que as águas sejam habitáveis, ainda que nunca sejam dominadas por completo – como uma forma de conduzir-se, as discontinuidades buscariam, pois, criar condições para tanto: seja buscando remansos onde temos força para nadar ou a possibilidade de repousar, mesmo que brevemente, seja, ainda, conduzindo a embarcação de modo que sua quilha *corte* ou desvie dos movimentos mais violentos, que são próprios às águas. Ademais, como não há um primeiro motor além ou aquém às águas, como seu fluxo nos antecede, mas também nos ultrapassa, estamos imersos em sua torrente e somos por ela constituídos: o sujeito, desse modo, nada mais é do que uma dobra do fora, ou como indica Deleuze (2005) de maneira lapidar, trata-se do “tema de um dentro que seria apenas a prega do fora, como *se o navio fosse uma dobra do mar*” (p. 104, *itálicos meus*)⁸³⁰.

Sobre as ripas da ponte, sobre os adros do barco, sobre o mar, com o percurso do sol no céu e com o do barco, se esboça, se esboça e se destrói, com a mesma lentidão, uma escritura, ilegível e dilacerante de sombras, de arestas, de traços de luz entrecortada e refratada nos ângulos, nos triângulos de uma geometria fugaz que se escoia ao sabor da sombra das vagas do mar. Para em seguida, mais uma vez, incansavelmente, continuar a existir (DURAS, 1991, p. 2018-2019).

Vinculada à água, a morte pode ser compreendida, portanto, não como um único fim, definitivo, mas, antes, como uma diversidade de gestos estabelecidos em relação a determinados limites; como *petit-morts* que extravasam determinados limites e, por isso, põe fim a determinados espaços. Então, essa mesma morte poderá ser entendida enquanto um *movimento* e como (*cor*)*relativa à vida*, isto é, como a condição para o nascimento de novos espaços, novas habitações possíveis à vida, novas embarcações para nossas viagens que seguem seu curso, seu *devoir* e continua a se transformar.

Com isso, o suposto paradoxo destacado inicialmente encontra-se desarmado: como um gesto voltado aos limites de cada espaço de regramento discursivo em que ele se instala, ou

⁸³⁰ “O mais longínquo torna-se interno, por uma conversão ao mais próximo: *a vida nas dobras*. É a câmara central, que não tememos mais que esteja vazia, pois o si nela está situado. Aqui, é melhor tornar-se senhor de sua velocidade, relativamente senhor de suas moléculas e de suas singularidades, nessa zona de subjetivação: a embarcação como interior do exterior” (DELEUZE, 2005, p. 130, *itálicos do autor*). Quanto a esse tema, me vejo impelido a citar aqui, também, *O conto da ilha desconhecida*, de José Saramago (1998).

mesmo é demandado a se instalar, a morte do autor pode ser compreendida nos termos de um jogo que visa a morte, ou ainda, a transgressão e a transformação, tanto de um espaço de saber específico quanto daquele que, uma vez ocupando esse espaço, escreve. Se o nome próprio que aparece no frontispício de cada texto pode ser sempre o mesmo, a maneira pelo qual esse nome será apagado em cada gesto de escrita se dá a partir de uma luta localizada e com regras particulares, mas que, contudo, têm como principal mote a frase de Samuel Beckett usada por Foucault na condução de *Qu'est-ce qu'un Auteur?* [*O que é um autor?*]: “Que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala”⁸³¹ (FOUCAULT, 2009, p. 267-268). Como o personagem central de uma tragédia grega, pouco importa a máscara que ele veste, assim como o rosto que por trás dela encontra-se escondido, a questão, antes, é como esse mesmo ator principal é embalado e diluído pelo coro – ou atualidade – que o embala (NIETZSCHE, 1992).

O esforço pela impessoalidade que a frase de Beckett sugere⁸³² pode ser considerado como o fio vermelho presente em todos os gestos escriturais de Foucault e, também, como aquilo que os aproxima em suas diferenças: trata-se de tomar cada um deles como o resultado de uma função-autor que Foucault recebe e transforma (MUCHAIL, 2002); de um conjunto de regras que, tomadas em seus limites, a partir do gesto de apagamento do autor que nelas se instala, abrem-se para a possibilidade de ensaiar a formação de outras escritas e, por conseguinte, de ensejar a formação de outros conjuntos e outros espaços discursivos possíveis. Daí, então, o incontornável aspecto político que Pierre Bourdieu (2013) reconhece junto aos trabalhos de Foucault e que podemos compreender, por extensão, como efetivado pelo gesto de uma escrita entendida como instrumento de uma luta sempre localizada:

Ao romper com a representação – característica do *homo academicus* e notadamente do filósofo universitário – que leva a segmentar a vida em duas partes, aquela do conhecimento, investida pelo rigor, e aquela da política investida pela paixão, de preferência generosa, Michel Foucault concebeu a atividade intelectual como a forma por excelência de um empreendimento político de libertação: a política da verdade, que é a função própria do intelectual, se realiza num trabalho para descobrir e declarar a verdade da política. Isso é o que faz o desenho (perverso) de saber a verdade do poder um adversário irreduzível do desejo de poder” (BOURDIEU, 2013, p. 175, *itálicos do autor*).

⁸³¹ « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle » (FOUCAULT, 2001a, p. 820).

⁸³² A circularidade presente nesse enunciado é indicada por Muchail (2002) da seguinte maneira: “‘que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala’. Considerando que o primeiro segmento dessa formulação (‘que importa quem fala’) diz respeito a qualquer autor, e que o segundo (‘alguém disse: que importa quem fala’) concerne ao autor dessa fala, se perguntarmos então quem disse ‘que importa quem fala’ a resposta será *quem é alguém*, isto é, ‘que importa’, perfazendo uma dobra circular do discurso sobre si mesmo” (p. 130, *itálicos da autora*).

É sob a descontinuidade de cada uma dessas lutas, e a forma de resistência implicada em cada uma delas, que se torna possível lançar luz sobre uma multiplicidade de sujeitos possíveis e, também, se atentar aos deslocamentos e transformações decorrentes entre os limites de cada um deles. Fazer da escrita o trabalho de um *passeur*, portanto, requer atentar-se à essa prática como uma reiteração e afirmação desses deslocamentos e de transformações de si; dessas *petits-morts* reinseridas por meio da *descontinuidade*. Afinal, valendo-me novamente das palavras de Muchail (2002) ao comentar sobre esse mesmo aspecto: “(...) uma é a posição-sujeito do autor que fala em um prefácio, outra a do que argumenta no corpo de um livro, outra, ainda, a que avalia a recepção da obra publicada ou a esclarece” (p. 131). A questão, portanto, é o que está em jogo em cada uma dessas, e tantas outras, posições e funções ocupadas pelo sujeito, pois, na medida em que cada uma comporta regras específicas, seus limites e, por conseguinte, as possíveis ultrapassagens destes efetuados pela escrita, se dão de maneiras específicas. Como a morte do autor é efetuada no gesto responsável por transgredir as regras que concernem a cada um dos espaços discursivos a ele reservado? De que maneira, não somente o autor como também esses espaços são mortos pelo gesto de escrita? Quais formas de transformação de si poderiam ser pensadas a partir desses gestos mortíferos?

Mais do que respostas, tais questões abrem, talvez, a possibilidade de um programa para eventuais pesquisas futuras. É o caso de cotejar os mais diversos escritos de Foucault atentando-se, pois, para as mais diversas formas de descontinuidade que eles ensejam junto às arraigadas práticas de realização demandadas pela ortodoxia que envolve a cada um. Cada dito e escrito de Foucault, portanto, como aquele que efetua uma *petit-mort* e, por conseguinte, perfaz uma forma de rastro semelhante a de uma cobra que troca e perde sua pele⁸³³: suas entrevistas⁸³⁴ e debates; suas *compte-rendus*⁸³⁵; suas introduções e apresentações a trabalhos de outrem; seus artigos; seus cursos no *Collège de France*⁸³⁶; suas conferências e seminários; seus necrológicos; enfim, cada atividade de produção discursiva, cada experiência da fala (ARTIÈRES, 2016) efetuada por Foucault, como uma possibilidade de refletir sobre o acolhimento de determinadas

⁸³³ “Seu pensamento de muitas faces multiplicava as perspectivas com grande rapidez, a ponto de ele declarar não subscrever sem restrições as ideias de seus livros. Ele era a ilustração perfeita de que *cobra que não perde a pele, morre*” (MACHADO, 2017, p. 43, *itálicos nossos*).

⁸³⁴ Como sugere Deleuze (2005), “*Se as entrevistas de Foucault fazem parte, plenamente, de sua obra, é porque prolongam a problematização histórica de cada um de seus livros rumo à construção do problema atual, seja este a loucura, o castigo ou a sexualidade*” (p. 122, *itálicos do autor*).

⁸³⁵ Conferir, nesse sentido, a reflexão de Mathieu Potte-Boneville (2014) em *A escrita da resenha (compte-rendu): uma arte impura?*

⁸³⁶ Para tanto, conferir: Frédéric Gros (2014), *Da superioridade dos Cursos*; Guillaume Bellon (2014), *Para uma ordem do escrito? – A fábrica textual do Defender a Sociedade*; Michel Senellart (2014), *O cachalote e o lagostim. Reflexão sobre a redação dos Cursos no Collège de France*.

regras, mas, principalmente, suas modificações e transgressões possíveis e, por extensão, a transformação daquele que as executa.

Escrever mata: mata determinados espaços, para que eles possam ser (re)ocupados; mata determinadas funções que, por vezes, sub-repticiamente, tão-só reiteramos; mata para que determinadas coisas possam *passar*; mata aquilo que, hoje, somos, pensamos e fazemos; mata para que novas vidas possam nascer e que, com isso, possamos nos *tornar outros*.

Diante da efervescência de linhas de forças que ainda se estendem sobre o nosso presente e que visam um controle, promoção e distribuição da morte (MBEMBE, 2019), aprendemos com Foucault que, talvez, escrever pode se tornar um ato de resistência e de transformação de si. O gesto escritural permite que, sem terceiros, administremos em nós mesmos práticas que ensejam *petits-morts* e, com isso, possamos continuar a nos modificar – indeterminadamente, porém, à nossa maneira, e independente das regras que as mais resolutas e variadas formas de fascismo tentam imprimir à nossa existência. Os fragmentos que deixamos serão, assim, partes do *Arquivo* que, em seu bojo, conterà os prazeres das mais diversas maneiras em que *ficcionamos* em vida, pela vida e para a vida: e a luta pela liberação das transformações torna-se, assim, uma plena maneira de afirmá-la.

É exatamente aqui que este trabalho se inicia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault : Œuvres I*. Bibliothèque de la Pléiade. Édition publiée sous la direction de Frédéric Gros, avec, pour ce volume, la collaboration de Jean-François Bert, Daniel Defert, François Delaporte et Philippe Sabot. Paris : Editions Gallimard, 2015a.

_____. *Michel Foucault : Œuvres II*. Bibliothèque de la Pléiade. Édition publiée sous la direction de Frédéric Gros, avec, pour ce volume, la collaboration de Philippe Chevallier, Daniel Defert, Bernard E. Harcourt, Martin Rueff, Philippe Sabot et Michel Senellart. Paris : Editions Gallimard, 2015b.

_____. *Dits et écrits I: 1954 – 1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.

_____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris : Quarto Gallimard, 2001b.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Tradução: Ligia M. Pondé Vassalo. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Raymond Roussel*. Tradução: Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

_____. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). In: BIROLI, F. e ALVAREZ, M. C. (org.). *Cadernos da FFC [Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP]*. Tradução: Antônio C. Galdino. Marília: Unesp Marília – Publicações, 2000, p. 169-189.

_____. *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

_____. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. Eu sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault, entrevistas*. Tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006b, p.67-100.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail, 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*; edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 9ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010a.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982); edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

_____. *Arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013c.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* Tradução: Denise Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 2013d.

_____. A pintura de Manet. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel; revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução: Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 383-395, 2014a.

_____. *O belo perigo*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

_____. *A grande estrangeira: sobre a literatura*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

_____. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução: Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020c.

_____. *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Edition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini ; Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson. Paris: VRIN, 2015c.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005a.

FOUCAULT, Michel. (Org.). *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 1978.

_____. GORDON, C. & PATTON, P. (ORGS) Considerations on Marxism, Phenomenology and Power: Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3rd, 1978. In: *Foucault Studies*, n. 14, p. 98-114, 2012. Disponível em: <<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3894/4239>>. Acesso em: 14 Mar 2017.

_____. *Ditos e escritos I – Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Ditos e escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

_____. *Ditos e escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *Ditos e escritos V – Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ditos e escritos VI – Repensar a Política*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

_____. *Ditos e escritos VII – Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.

_____. *Ditos e escritos VIII – Segurança, Penalidade e Prisão*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Ditos e escritos IX – Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

_____. *Ditos e escritos X – Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FARGE, Arlette & FOUCAULT, Michel. *Le désordre des familles – Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 2014.

Michel Foucault (comentadores)

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História - a arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007.

_____. Vozes sem rosto, sombrias silhuetas: a contribuição da publicação do livro Vigiar e Punir de Michel Foucault para a historiografia brasileira, p. 1-10. <Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/index2.htm>>. Acesso em: 26 out 2014.

ALLEN, Amy. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. In: *Constellations*, n. 10, p. 180-198, 2003. Disponível em : < <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8675.00323> >. Acesso em: 14/12/2020.

AQUINO, Julio Groppa. A escrita como modo de vida: conexões e desdobramentos educacionais. In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n.3, p. 641-645, Dezembro 2011. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022011000300013&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 04 Jul 2019.

ARALDI VAZ, Rafael & DIAZ DE VIVAR Y SOLER, Rodrigo. Por uma história malcomportada: a historiografia antidisciplinar de Michel Foucault. In: *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 465–480, 2021. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1717>>. Acesso em: 17 jan. 2022.

ARTIÈRES, Phillipe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault. In: GROS, F. *Foucault: a coragem de verdade*. São Paulo: Parábola Editora, 2004.

_____. Entrelinhas: ler os arquivos de Michel Foucault. In: SCAVONI, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, PÁGINAS, 2006, p.21-29.

_____. e BERT, Jean-François. Um irmão: entrevista com Denys Foucault. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri, 1. ed., Rio de Janeiro: Forense, p. 3- 6, 2014.

_____. Introdução: Fazer a experiência da fala. In: FOUCAULT, Michel. *O belo perigo*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 13-28.

BELLON, Guillaume. Para uma ordem do escrito? – A fábrica textual de Defender a sociedade. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 133-138, 2014.

BELLOUR, Raymond. Towards fiction. In: *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, p.148-156, 1992.

BLANCHOT, Maurice. *Foucault como o imagino*. Tradução: Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1987.

BOUBEKER, Ahmed. Foucault e les études postcoloniales. In : *Michel Foucault : un héritage critique*. Sous la direction de Jean-François Bert et Jérôme Lamy. Paris : CNRS Éditions, 2014, pp. 273-287.

BOURDIEU, Pierre. Um pensador livre: “Não me pergunte quem sou eu”. In: *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 25, n.1, p. 169-175, 2013. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/69038/71487> >. Acesso em: 14 Fev 2019.

BRAUDEL, F. Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 17e année, n. 4, p. 761-772, 1962. Disponível em: <

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1962_num_17_4_420879 >. Acesso em: 26 Out 2017.

CANDIOTTO, César. Michel Foucault e o problema da antropologia. In: *Revista Philosophica*, Valparaíso (Chile), v. 29, n. 1: Valparaíso, p. 183-197, 2006.

_____. Foucault, Kant e o lugar simbólico da "Crítica Da Razão Pura" em "As Palavras e as Coisas". In: *Kant e-Prints*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 185-200, 2009. Disponível em: < <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/369> >. Acesso em: 15 Abr 2019.

_____. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CANGUILHEM, Georges. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do cogito?*. Apresentação de José Ternes. Tradução: Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

_____. *The Normal and the Pathological*. Translated by Carolyn R. Fawcett in collaboration with Robert S. Cohen. New York: Zone Books, 1991.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. *Foucault no rio de Heráclito – estudo acerca do rio como imagem e sensação em certos conceitos de tempo*. Não publicado, cedido pelo autor, 2002.

_____. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. In: *Psicol. Reflex. Crít.*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 343-349, Dec. 2005. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/prc/v18n3/a08v18n3.pdf> >. Acesso em: 20 Set 2017.

_____. Foucault's Heraclitism And The Concept Of History. In: *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais* (UFU. Online), v. 8 nº 2, p. 1-15, 2011b. Disponível em: < <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/311/295> > Acesso em: 28/07/2019.

_____. Peirce and Foucault on time and history: The tasks of (dis)continuity. In: *History and Theory*, vol. 55, n. 1, p. 25-38, Feb. 2016. Disponível em: < <https://onlinelibrary-wiley.ez87.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1111/hith.10785> >. Acesso em: 18 fev. 2020.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

_____. La (im)posibilidad de una ética: una lectura de Les mots et les choses. In: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. Viña del mar, n. 1, diciembre, p. 13-22, 2016b. Disponível em: < <https://www.revistas.cenalt.es.cl/index.php/dorsal/article/view/131/248> >. Acesso em: 24/10/2019.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. *História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CATUCCI, Stefano. O pensamento pictural. In: ARTIÈRES, Philippe (org). *Michel Foucault, a literatura e as artes*. Tradução: Pedro de Souza e Jonas Tenfen. São Paulo: Rafael Copetti Editor, p. 123-138, 2014.

CERCLE D'ÉPISTÉMOLOGIE. Sur l'archéologie des sciences – a Michel Foucault. In : *Cahiers pour l'analyse and Contemporary French Thought*, nº 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, p. 1-8, 1968. Disponível em : < <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/>>. Acesso em: 16 Set 2021.

_____. Nouvelles questions. In : *Cahiers pour l'analyse and Contemporary French Thought*, nº 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, p. 1-8, 1968. Disponível em : < <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/>>. Acesso em: 16 Set 2021.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

_____. *Michel Foucault e a verdade clínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.

COLAPIETRO, Vincent. Situation, meaning, and improvisation: an aesthetics of existence in Dewey and Foucault. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 20-40, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3203/3397> >. Acesso em: 13 ago 2021.

CRAMPTON, Jeremy & ELDEN, Stuart. *Space, knowledge and power: Foucault and geography*; edited by Jeremy W. Crampton and Stuart Elden. Hampshire, Burlington: Ashgate Publishing Limited, Ashgate Publishing Company, 2007.

DÁVILA, Jorge Luis & GROS, Frédéric. *Michel Foucault, lector de Kant*. Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1998. Disponível em <<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/2156>>. Acesso em: 14 Set 2014.

DEFERT, Daniel. *Uma vida política*. Tradução: Ernani Chaves. São Paulo: n-1 edições, 2021.

DELEUZE, Gilles. What is a dispositif? In: *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 159-166.

_____. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. Instintos e instituições. In: *A ilha deserta e outros textos – textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição: David Lapoujade. Tradução: Helio Rebello Cardoso Junior. Editora Iluminuras, p.17-20, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas do impossível – Warburg, Borges, Deleuze, Foucault. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 236-247, 2014.

DREYFUS, Hubert. L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução traduzida por Antonio Cavalcanti Maia; revisão técnica de Vera Portocarrero. – 2.ed., ver. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EDMONDS, Jeffrey S., Criticism without critique: power and experience in Foucault and James In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 41-53, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3204/3398> >. Acesso em: 13 ago 2021.

ELDEN, Stuart. *The early Foucault*. Cambridge; Medford, MA: Polity, 2021.

ERIBON, M. *Michel Foucault, 1926-1984*. Translated: Betsy Wing. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

_____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1996.

EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 1993.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Tradução: Fátima Murad. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

FILLION, Réal. Moving beyond Biopower: Hardt and Negri's Post-Foucauldian Speculative Philosophy of History. In: *History and Theory*, vol. 44, nº 4, 2005.

_____. *Foucault and the Indefinite Work of Freedom*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2012.

_____. Freedom in the archive: On Doing Philosophy through Historiography. In: *Foucault Studies*, nº 25, p. 103-119, October 2018. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5576/6219> >. Acesso em: 14/12/2020.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant : Crítica, Clínica, Ética*. Traducido: Carlos Cuéllar. Buenos Aires: Herramienta: Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici La Citá del sole, 2005.

FLYNN, Thomas. O mapeamento da história por Foucault. In: *Foucault*. Organização: Gary Gutting. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideiais & Letras, 2016, p. 49-70.

GARCIA, Francisco Vázquez. *Foucault y los historiadores: analisis de una coexistencia intelectual*. Universidad de Cádiz: 1987.

GAYMAN, Cynthia. Politicizing the personal: thinking about the feminist subject with Michel Foucault e John Dewey. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 63-75, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3206/3400> >. Acesso em: 13 ago 2021.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Filosofia da Cultura e Escrita da História: notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. In: ***O que nos faz pensar***, v. 2, n. 03, p. 24-50, Setembro de 1990. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/26>>. Acesso em: 30 Mar 2020.

GLÜCKSMANN, André. Michel Foucault's nihilism. In: *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 336.

GOMES, Daniel de Oliveira. *Dissonâncias de Foucault*. São Paulo: Lume Editor, 2012.

GROS, Frédéric. Michel Foucault, une philosophie de la vérité. In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs.). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. Da superioridade dos cursos. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 129-132, 2014.

GUARESCHI, Neuza e HÜNING, Simone Maria (orgs). *Foucault e a psicologia*. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005.

GUTTING, Gary. Introdução – Michel Foucault: um manual do usuário. In: *Foucault*. Organização: Gary Gutting. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideiais & Letras, 2016a, p. 16-48.

_____. The Politics of The Order of Things: Foucault, Sartre and Deleuze. In: *History and Theory*, v.55, n. 4, p. 54-65, 2016b. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/26650648.pdf>>. Acesso em: 14 set 2019.

_____. Foucault e a história da loucura. In: *Foucault*. Organização: Gary Gutting. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideiais & Letras, 2016c, p. 71-101

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendental*. Grenoble: Edition Jérôme Million, 1998.

_____. Foucault and Heidegger on Kant and Finitude. In: MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003, p. 127-162.

HARTOG, François. Michel Foucault: guetteur du présent. In : *Foucault(s)*. Direction de Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel, Arianna Sforzini. Paris : Éditions de la Sorbonne, p. 97-104, 2017.

HARVEY, David. The Kantian Roost of Foucault's Dilemmas. In: CRAMPTON, Jeremy; ELDEN, Stuart. *Space, knowledge and power: Foucault and geography*; edited by Jeremy W. Crampton and Stuart Elden. Hampshire, Burlington: Ashgate Publishing Limited, Ashgate Publishing Company, p. 41-46, 2007.

HULAK, F. Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines : jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne ? In : *Tracés : Revue de Sciences Humaines*, n.13, p. 103-120, 2013. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/traces/5718>>. Acesso em 30 ago 2018.

IRRERA, O. Environmentality and Colonial Biopolitics: Towards a Postcolonial Genealogy of Environmental Subjectivities. In: Fuggle, S., Lanci, Y., Tazzioli, M. (eds) *Foucault and the History of Our Present*. Palgrave Macmillan, London, p. 179-194, 2015. Disponível em <https://doi.org/10.1057/9781137385925_12> Acesso em 12 jun 2021.

JAQUET, Gabriela M. & MADARASZ, Norman R. L'Approche de la 'distance' dans les écrits littéraires de Michel Foucault, ou comment inscrire l'événement dans la structure. In: *Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 65, n.3, p. 1-19, dez 2020. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/39229>> Acesso em 13 de agosto de 2021.

KOOPMAN, Colin. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. In: *Foucault Studies*, n. 8, p. 100-121, 2010. Disponível em:

<<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/2934/2987>>. Acesso em: 14 ago 2020.

_____. *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*. Bloomington : Indiana Press University, 2013.

_____. Foucault and Pragmatism: introductory notes on metaphilosophical methodology. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 3-10, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3220/3395> >. Acesso em: 13 ago 2021.

LACERDA, Inês Araújo. Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis: EDUFSC, n. 35, p. 37-55, abr. 2004. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25396/22322> >. Acesso em: 28 jul 2018.

LEBRUN, Gérard. Notes on phenomenology on Les Mots et les Choses. In: *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 20-37.

LE GOFF, J. Foucault e a “nova história”. Tradução: Dirceu Franco Ferreira e Maurício Aparecido Pelegrini. In: *Plural; Sociologia, USP*, n.10, p.197-2003, 2003. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/68075/70644> >. Acesso em 23 Ago 2017.

LÉONARD, Jacques. L'historien et le philosophe : À propos de «Surveiller et punir. Naissance de la prison» . In: *Annales historiques de la Révolution française*, nº228, p. 163-181, 1977.. Disponível em :< https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1977_num_228_1_4050 >. Acesso em : 14/01/2020.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2005.

_____. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MALECKI, Wojciech. “If happiness is not the aim of politics, then what is?”: Rorty versus Foucault. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 106-125, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3208/3402> >. Acesso em: 13 ago 2021.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: *Recordar Foucault*. Organização de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, p. 36-46, 1985.

MAY, Todd. A relação de Foucault com a fenomenologia. In: GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 341-372.

_____. A new neo-pragmatism: from James and Dewey to Foucault. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 54-62, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3205/3399> >. Acesso em: 13 ago 2021.

MEGILL, Allan. The Reception of Foucault by Historians. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, Nº1, Jan-Mar, p. 117-141, 1987.

MEZZADRA, Sandro. Em viagem. Michel Foucault e a crítica pós-colonial. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel. Tradução: Abner Chiquieri. Revisão Técnica de Manoel Barros da Motta. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, p. 337-342, 2014.

MIDELFORT, H.C. Erik. Madness and Civilization in early modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault. In: MALAMENT, Barbara (Ed.). *After the reformation: essays in honor of J.H. Hexter*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 247-265, 1980.

MILLER, James E. *The passion of the Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993.

MIOTTO, Marcio Luiz. *O problema antropológico em Michel Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, 2011.

MOTA, Thiago. Nietzsche, Foucault e o sentido da genealogia. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; ARRUDA, José Maria (orgs.). *Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: Ed. UECE, 2012, p. 115-135.

MONTEAGUDO, Ricardo. Anti-hegelianismo e representação em Michel Foucault. SCAVONI, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p.281-296.

MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault e a história da filosofia. In: *Tempo soc.*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 15-20, Oct. 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0015.pdf>>. Acesso em: 22 Out. 2017.

_____. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. In: *Margem*, São Paulo, nº 16, p. 129-135, Dez 2002. Disponível em: < <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16sm.pdf> > . Acesso em: 25 Jun 2016.

MUCHAIL, Salma Tannus & FONSECA, Marcio Alves da. Leitores brasileiros. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri, 1. Ed, Rio de Janeiro: Forense, p. 225-226, 2014.

NALLI, M. Foucault: um fenomenólogo *malgré-lui*. In: SCAVONI, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006a.

_____. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2006b.

NEGRI, Antonio. Sobre o método da crítica da política. In: *Quando e como eu li Foucault*. Organização, tradução, apresentação e notas de Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016, p.31-62.

NORONHA, Nelson Matos de. *Doença mental e liberdade: a problematização da ética em História da Loucura*. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000.

Ó, Jorge Ramos do & AQUINO, Julio Groppa. Em direção a uma nova ética do existir: Foucault e a experiência da escrita. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 28, n. 55, jan./jun, p.199-231, 2014. Disponível em <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/15010/15253>>. Acesso em: 12 Jan 2019.

O' BRIEN, Patricia. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, L. *A nova história cultural*. Tradução: Jefferson Luis Camargo São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 33-62.

ORELLANA, Rodrigo Castro e SÁNCHEZ, Emmanuel Chamorro. Presentación del número 1 de *Dorsal*. In: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. Viña del mar, n. 1, diciembre, p. 9-10, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.cenaltex.cl/index.php/dorsal/article/view/131/248>>. Acesso em: 24/10/2019.

ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. (org). *Foucault vivo*. Campinas: Editora Pontes, p. 11-42, 1987.

_____. O gato entre Alice e Foucault. In: *Figuras de Foucault*. Organização: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 147-154.

_____. O pensamento e seu devir criança. In: *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, n. 12, p. 62-67, 2010. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38445/26105>>. Acesso em: 14/11/2021.

PASSETTI, Edson. Heterotopia, anarquismo e pirataria. In: *Figuras de Foucault*. Organização: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 109-118.

PEREIRA, Lucas de Almeida. *Da Filosofia à História: os diálogos entre Foucault e os Annales*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

PEREZ, Daniel Omar. Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude. In: *Rev. Filos., Aurora*, v.24, n.34, p. 217-239, 2012. Disponível em <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/7487/15959>> . Acesso em: 22 ago 2017.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. A escrita da resenha (compte rendu): uma arte impura? In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 143-148.

PRADO, Tomás. *Foucault e a linguagem do espaço*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34503/34503.PDF>>. Acesso em: 28/07/2021.

_____. *Foucault e a linguagem do espaço*. 1ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: PUC, 2018.

PRATT, Scott L. American power: Mary Parker Follet and Michel Foucault. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 76-91, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3207/3401> >. Acesso em: 13 ago 2021.

RABINOW, Paul. Dewey and Foucault: what's the problem? In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 11-19, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3202/3415> >. Acesso em: 13 ago 2021.

RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In: *Tempo Social*. São Paulo, USP, v. 7, n.1-2, p. 67-82, 1995.

RAMOS, Igor Guedes. *Genealogia de uma operação historiográfica: as apropriações dos pensamentos de Edward Palmer Thompson e de Michel Foucault pelos historiadores brasileiros na década de 1980*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2014.

RENAULT, Mathieu. A Decolonizing Alethurgy: Foucault after Fanon. In: Fuggle, S., Lanci, Y., Tazzioli, M. (eds) *Foucault and the History of Our Present*. Palgrave Macmillan, London, 2015, p. 210-222.

REVEL, Jacques. Michel Foucault, histoire et discontinuité. In: *Foucault(s)*. Direction de Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel, Arianna Sforzini. Paris : Éditions de la Sorbonne, p. 83-90, 2017.

REVEL, Judith. Michel Foucault: discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?. In : *Le Portique – Revue de Philosophie et de sciences humaines*, vol. 13-14, p. 1-12, 2007. Disponível em: < <http://leportique.revues.org/635> >. Acesso em: 19/02/2020.

_____. *Dicionário Foucault*. Tradução: Anderson Alexandre da Silva; revisão técnica de Michel Jean Maurice Vicent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2014a.

_____. Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 103-108, 2014b.

RIBAS, Thiago Fortes. *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios, 2017.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

_____. O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 30, p. 251-285, 2012. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7748/5289> >. Acesso em: 06 Mar 2020.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil: Presença, efeitos, ressonâncias*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SALOMON, Marlon. “Isso não é um livro de história”. Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivos. In: *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 229-252, jan./abr. 2019. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v20n40/2237-101X-topoi-20-40-229.pdf> >. Acesso em 13 Mai 2020.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. In: *Trans/Form/Ação*, v. 33, n.2, p. 177-192, 2010. Disponível em: < <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1038/937> > Acesso em: 15 Out. 2018.

_____. *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*. Paris : L’Harmattan, 2011a.

_____. Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática. In: *Kant e-prints*. Campinas, v.6, n.2, p.43-58, 2011b. Disponível em: < <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/418/320> >. Acesso em 23 Mai 2013.

_____. Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique. In: *Rue Descartes*, Collège International de Philosophie, n° 75, p. 46 - 59, 2012/3a. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-46.htm> >. Acesso em: 16 Set. 2017.

_____. De Livres Considérés à Tort Comme Mineurs. In: *Rue Descartes*, Collège International de Philosophie, n° 75, p. 1 - 5, 2012/3b. Disponível em : < <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-1.htm> >. Acesso em: 11 set 2017.

SENEILLART, Michel. O cachalote e o lagostim. Reflexão sobre a redação dos Cursos do Collège de France. In: *Michel Foucault*. Direção de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel ; revisão técnica de Manoel Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, p. 121-128, 2014.

SHERIDAN, Alan. *Michel Foucault – The Will to Truth*. London and New York: Routledge, 2005.

SILVA, Mauricio Junior Rodrigues da. *Corpo, subjetividade e experiência-limite: considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano*. Tese (Doutorado em filosofia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP, 2015.

SILVA, Tiago Viotto da. e CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. Subjetividade e história: notas sobre as relações de Foucault com o pensamento de Kant. In: *Fórum Linguístico*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 3907-3916, out. 2019. ISSN 1984-8412. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2019v16n3p3907>>. Acesso em: 30 Mar 2020.

SIRINELLI, Jean-François. Eribon Didier, Michel Foucault (1926-1984). In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Volume 29, Número 1, p. 109-110, Année 1991. Disponível em: < https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1991_num_29_1_2351_t1_0109_0000_3 >. Acesso em: 05/02/2020.

STONE, Brad Elliot. Prophet pragmatism and the practices of freedom: on Cornel West's Foucauldian methodology. In: *Foucault Studies*, n. 11, p. 92-105, 2011. Disponível em: < <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3208/3402> >. Acesso em: 13 ago 2021.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol.2, n. 1, p. 73-87, 1996. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/401/358>. Acesso em: 22 Jun. 2014.

TÔRRES, Pablo Henrique Spíndola. *Nem poeira nem nuvem: debates sobre o historiar a partir de Vigiar e Punir*. Tese (Doutorado em história). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2018.

TRONCA, I. (org). *Foucault vivo*. Campinas: Editora Pontes, p 11-42, 1987.

VEIGA-NETO. Alfredo. Foucault e a Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEYNE, Paul Marie. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1998.

VOLBERS, JÖRG. Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur la lecture de Kant dans l'Introduction 'l'Anthropologie. In: *Rue Descartes*, Collège International de Philosophie, n° 75, p. 6 - 20, 2012/3. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-6.htm> >. Acesso em: 25 Set. 2017.

VON ZUBEN. Marcos de Camargo. *Entre história e liberdade: a ontologia do presente em Michel Foucault*. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

WEBB, David. Cavaillès and the historical *a priori* in Foucault. In: *Virtual Mathematics: the logic of difference*. Edited by Simon Duffy. Manchester: Clinamen Press Ltds, 2006, p. 100-117.

WEEKS, Jeffrey. Foucault for Historians. In: *History Work Shop*, n.14, p. 106-119, 1982. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/pdf/4288433.pdf> >. Acesso em: 14 nov 2014.

WEST-PAVLOV, Russell. *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B.V., 2009.

Demais bibliografias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. – 6ª ed. – São Paulo: Editora WMF Fontes, 2012.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. O historiador naïf ou a análise historiográfica como prática de excomunhão. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Estudos Sobre História da História*. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, p. 192-215, 2006.

_____. *O tecelão dos tempos (novos ensaios de teoria da história)*. Prefácio de Temístocles Cezar. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALLEN, Amy. The end of progress- decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University, Press, 2016.

ALQUIÉ, Ferdinand. A ideia de Causalidade de Descartes a Kant. In: CHÂTELET, François. *História da Filosofia – Ideias, Doutrinas: O iluminismo (O século XVIII)*. Tradução de Guide Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 187-202.

ANDRADE, Pedro Duarte de. A filosofia e os anos 1960. In: *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 24, n. 49, p. 13-30, 2012. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0103-21862012000100003> >. Acesso em: 14 ago 2019.

ANHEIM, Étienne. *Singulières Archives: Le statut des archives dans l'épistémologie historique une discussion de La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli de Paul Ricoeur*. In : *Revue de synthèse*, v.5, p. 153-182, 2004. Disponível em < <https://synth.revuesonline.com/article.jsp?articleId=31626> > Acesso em 20 set 2019.

_____. Fabrique des archives, fabrique de l'histoire. In : *Revue de synthèse*, v.125, n.1, p. 1-14, 2004. Disponível em < <https://synth.revuesonline.com/article.jsp?articleId=31621> > Acesso em 20 set 2019.

ANHEZINI, Karina. Entre o imperativo do arquivo e a retórica bandeirante : a constituição de um saber científico para a invenção populista. In : *História da historiografia*, Ouro Preto, v. 14, n.36, p. 349-372, maio-ago, 2021. Disponível em <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1708>> Acesso em 15 mai 2018.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Hucitec, Editora Polis, 2000.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Direção de Fidel Garcia Rodríguez; Edição de texto de Marcos Marcionilo; Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BANDEIRA, Manuel. *Antologia poética*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

BAILEY, Tom. As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas. In: *Cadernos Nietzsche*, nº2, p. 353-394, 2011. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7760/5301>>. Acesso em: 14 Abr 2019.

_____. Nietzsche the Kantian? In: *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Edited by Ken Gemes and John Richardson. Oxford University Press: United Kingdom, 2013, p.134-159.

BECKENKAMP, Joãozinho. Kant e discursividade do entendimento. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, p. 109-124, 2011. Disponível em < <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/621/577>> Acesso em: 20 Fev 2020.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O Ofício de Historiador*. Prefácio: Jacques Le Goff; Apresentação à edição brasileira de Lilian Moritz Schwarcz. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BONNEUIL, Noël. The mathematics of time in history. In: *History and theory*, v. 49, n. 4, p. 28-46, 2010.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções* - vol.1 (1923-1949). Tradução : editora Globo. Rio de Janeiro : Editora Globo S/A, 1998.

_____. *Antologia pessoal*. Tradução: Davi Arrigucci Júnior, Heloisa Jahn, Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia (a idade da fábula): história de deuses e heróis*. Tradução: David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

CANAVESE, Mariana. *Los usos de Foucault en la Argentina: recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio racionalistas: filosofia, ciências naturais e história*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. Rebranded Philosophy of History: New Varieties of Discontinuity and Spatial Frames of Historical Time. In: *Revista de teoria da história*, Goiânia, v.24, n.1, p.58-71, 2021. Disponível em: < <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/67886> >. Acesso em: 18/09/2022.

_____. *Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1996.

_____. *Pragmática menor em Gilles Deleuze*. São Paulo: Editora Unesp, 2011a.

CARROLL, Lewis. *Aventuras de Alice no País das Maravilhas*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Editora 34, 2015.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento. Tomo II: desarrollo y culminación del Racionalismo, el problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant – La filosofía crítica*. Traducción directa: W. Roces. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Revisão Técnica de Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução: Guilherme João Teixeira de Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CRACCO, Rodrigo Bianchini. *As contribuições de Paulo Ricoeur para a historiografia contemporânea*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2015.

CRESPI, Irene; FERRARIO, Jorge. *Léxico técnico de las artes plásticas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1995.

DASTON, Lorraine. The sciences of the archive. In: *OSIRIS*, v. 27, n.1, Clio Meets Science: the challenges of History (2012), p. 156-187. Disponível em < <http://jstor.org/stable/10.1086/667826> > Acesso 11 dez 2012.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Tradução: Roberto Ferreira Leal. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 20, p. 7-17, 2006. Disponível em: < <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-20/> >. Acesso em: 06 Mar 2020.

_____. *Nietzsche*. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions Minuit, 2003a.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. *L'immanence: une vie...* In : *Deux régimes de fous : Textos e entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Les Éditions de Minuit, p. 359-363, 2003b.

_____. *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Les Éditions de Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Tradução e prefácio: Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2010a.

_____. *O anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 24, p. 7-42. São Paulo: GEN, 2008. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7795/5336>>. Acesso em 07 dez 2018.

_____. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 26, p. 85-96. São Paulo: GEN, 2010. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7786/5327> >. Acesso em 14 fev 2019.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução: Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, p. 81-150, 1973.

DOSSE, F. *História do estruturalismo – O campo do signo 1945 - 1966*. Tradução: Álvaro Cabral. Volume 1. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994a.

_____. *História do estruturalismo – O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução: Álvaro Cabral. Volume 2. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994b.

_____. *A história em migalhas: dos Annales à Nova história*. Tradução: Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

DRIES, Manuel. Nietzsche's Critique of Staticism. Introduction to Nietzsche on Time and History. In: *Nietzsche on Time and History*. Edited by Manuel Dries. Walter de Gruyter: Berlin, New York, 2008, p. 1-19.

DUCROT, Oswald & TODOROV, Tzvetan. *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972.

DURAS, Marguerite. *L'amant de la Chine du Nord*. Paris: Gallimard, p. 218-219, 1991.

ESKILDSSEN, Kasper R. Inventing archive: testimony and virtue in modern historiography. In: *History of Human Sciences*, v 26, n.4, p.8-26, 2013. Disponível em < <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0952695113496094> > Acesso em 30 abr 2019.

FAGGION, Andrea. Kant's "Self" as a Being in the World. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 18, nº 2, p. 65-83, 2014. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2704/2264> Acesso em: 18 Ago 2018.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARGE, Arlette. *Lugares para a história*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FILLION, Réal. *Multicultural dynamics and the ends of history: exploring Kant, Hegel and Marx*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2008.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOX, Robert W.; MCDONALD, Alan T.; PRITCHARD, Philip J.; MICHTTELL, John W. Introdução à Mecânica dos Fluidos, 9ª edição. Rio de Janeiro: Grupo GEN, 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 51ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GAY, Maria Eugenia. Para um conceito moderno de imaginação: a imaginação do ponto de vista kantiano. In: *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 8, n. 18, 14 set. 2015. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/810/567>>. Acesso em: 18 Ago 2017.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Tradução: Maria Betânia Amoroso; tradução de poemas de José Paulo Paes; revisão técnica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Conversar com Orion. In: *Esboços: histórias em contextos globais*, Florianópolis, v. 12, n. 14, p. 163-170, nov. 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/175/9940>>. Acesso em: 06 Mar 2020.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HEGEL, Georg W.F., *Preleções sobre a história da filosofia*, in: *Os pré-socráticos*, Col. Os Pensadores, vol. I. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 98-108.

_____. *Fenomenologia do Espírito. Parte I*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

GUATTARI, Félix. Somos todos grupúsculos (1970). In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 359-366, 2004.

_____. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt e revisão da tradução de Suely Rolnik. Campinas: Papirus, 2012.

GUILLERMIT, Louis. Emanuel Kant e a filosofia crítica. In : CHÂTELET, François. *História da Filosofia – ideias, doutrinas : o Iluminismo (o século XVIII)*. Tradução : Guide Almeida. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1972, p. 17-62.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a origem heraclítica do logos*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre a essência do ser*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

_____. *Sobre o humanismo*. Introdução, Tradução e Notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche II*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução: Alexandre Franco de Sá & Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmentos. In: *Os pré-socráticos*, Coleção Os Pensadores, vol. I. Tradução de José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

HORTA DUARTE, Regina. Nietzsche e o ser social histórico ou Da utilidade de Nietzsche para os estudos históricos. In : *Cadernos Nietzsche*, nº2, p. 55-65, 1997.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução: Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

JÚNIOR, José Rezende. O problema da experiência na disputa do método científico: Dilthey, Windelband e Rickert. In: *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. 1, p. 136-160, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/4356/pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2018.

KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Início conjectural da história humana. [MAM] Tradução: Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, pg. 157-168, 2009.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra. Tradução: Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016a.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas: Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016b.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016c.

KANT, Immanuel, et. al. *O que é Esclarecimento?* Tradução: Paulo César Gil Ferreira e Revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cabogó, 2019.

KLEIN, Joel Thiago. Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 18, nº 1, p.47-81, 2014. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2504/2124>> Acesso em: 23 out 2018.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão: de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KÜMIN, Beat e USBORNE, Cornelia. At home and in the workplace: a historical introduction to the “Spatial Turn”. In: *History and Theory*, vol. 52, n. 3, p. 305-318, Oct. 2013. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/24542988> >. Acesso em: 10 mar. 2020.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. Histoire et mimesis. In : *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização: Ricardo R. Terra. Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 75-101.

_____. *Sobre Kant*. Organização: Rubens Rodrigues Torres Filho. Tradução: José Oscar Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. – [3. reimpr.]. São Paulo: Iluminuras, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. Tradução: Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LINDON, Mathieu. *O que amar quer dizer?* Tradução: Marília Garcia. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

LORENZ, Chris. History and Theory. In: SCHNEIDER, Axel; WOOLF, Daniel (orgs). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University, p. 13-35, 2011.

_____. The times they are a-changing. On time, space and periodization in History. In: CARRETERO, Mario; BERGER, Stefan; GREVER, Maria (orgs). *Palgrave Handbook of research in historical culture and education*. London: Palgrave Macmillan, p. 109-131, 2017.

MARROU, Henri-Irenée. *Sobre o conhecimento histórico*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: *Discurso*, n. 21, p. 31-52, ago. 1993. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37964/40691> >. Acesso em: 01/04/2020.

_____. Novas líras para novas canções: Reflexões sobre a linguagem em Nietzsche. In: *Ide* (São Paulo), São Paulo, v. 30, n. 44, p. 32-39, jun. 2007. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062007000100006&lng=pt&nrm=iso >. Acesso em 12 jun 2021.

LUCCHESI, Barbara. Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito, In: *Cadernos Nietzsche*, n.1, p.53-68, 1996.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã – crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas 1845-1846*. Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MONTEAGUDO, Ricardo. Anti-hegelianismo e representação em Michel Foucault. SCAVONI, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

MORAN, Michel J. [et al.]. *Princípios de termodinâmica para engenharia*. Tradução de Robson Pacheco Pereira [et al.]. Rio de Janeiro: LTC, 2018.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 27, p. 213 -237, 2010. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7780/5321> >. Acesso em: 12 Mar 2019.

MUNSLOW, Alun. *Deconstructing history*. Second Edition. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas 1873 – 1876*. Traducción: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1959.

_____. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.

_____. *Além do bem e do mal. Prelúdio para uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. in: *Friedrich Nietzsche – obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos: Gérard Lebrun. Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.49-60.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* [1874], Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres - Volumen II*. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009a.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

_____. *Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a.

_____. *Assim falava Zarathustra, livro para toda gente e para ninguém*. Tradução: José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

_____. *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*. Tradução: Lourival de Queiroz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016c.

OGILVIE, Denise. Paradoxes de “l’archive”. In: *Sociétés et Représentations*, Paris, v.1, n.43, p. 121-134, 2017. Disponível em <<http:// Cairn.info/revue-societes-et-representations-2017-1-page-121.htm>>. Acesso em 21 mar 2019.

OHARA, João Rodolfo Munhoz. O historiador como *passeur*: considerações sobre Michel de Certeau e o ofício do historiador. In: *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v. 25, n. 2, jul./dez. 2012. Disponível em: < <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/15152/11837>>. Acesso em: 30/01/2020.

_____. *Virtudes epistêmicas na historiografia brasileira (1980 – 1990)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2017.

_____. *The theory and philosophy of history: global variations*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2022.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 23, São Paulo: GEN, p. 105-121, 2007. Disponível em: < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7804/5345> >. Acesso em: 16 out 2021.

PAUL, Herman. Tudo está estremecido: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise?. Tradução: João Rodolfo Munhoz Ohara. In: *Faces da História*, v.1, n.2, Assis, p. 73-80, 2014.

PEREZ, Daniel Omar. Os significados da História em Kant. In: *Philosophica*, 28, Lisboa, p. 67-107, 2006. Disponível em: < https://www.academia.edu/5718027/Os_significados_da_hist%C3%B3ria_em_Kant >. Acesso em: 28 jul 2019.

REIS, Róbson Ramos dos. Quantificação Existencial e o Problema da Necessidade Manifesta no Pluralismo Ontológico em Ser e Tempo de Martin Heidegger. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 73, Fasc. 3/4, Ciências Formais e Filosofia: Lógica e Matemática, p. 1021-1034, 2017. Disponível em : < <https://www.jstor.org/stable/26291326?seq=1> >. Acesso em: 11/02/2022.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa (tomo 1)*. Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. *La “escuela” de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*. México: Editorial Contrahistorias, 2005.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. Prefácio de Paul B. Preciado. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROTH, Paul. The Pasts. In: *History and Theory*, v. 51, n.3, p. 313-339, 2012. Disponível em: < <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-2303.2012.00630.x> >. Acesso em 10 mai 2019.

RUNIA, Eelco. Presence. In: *History and Theory*, v. 45, n.1, p. 1-29, 2006. Disponível em: < <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-2303.2006.00346.x> >. Acesso em 10 mai 2019.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALAGUARDA, Jörg. Zarathustra e o Asno: uma investigação sobre o Papel do Asno na quarta parte do ‘Assim falou Zarathustra de Nietzsche’. In: *Discurso*, n.28, p. 167-208, 1997.

SALOMON, Marlon (org.). *Saber dos arquivos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2011.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. Jean-Paul Sartre répond. *L'Arc*, n. 30, 1966. In: ARTIÈRES, Philippe *et al.* *Les mots et les choses de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968*. Caen: Presses Universitaires de Caen – IMEC Editeur, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Tradução, organização, prefácio e notas: Pedro Sússekkind. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SLUGA, Hans. O encontro de Foucault com Heidegger e Nietzsche. In: GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideiais & Letras, 2016, p. 257-290.

SIMON, Zoltán Boldizsár. *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.

SOCHODOLAK, Hélio. *O Jovem Nietzsche e a história: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo*, Guarapuava: Ed. Unicentro, 2009.

STEEDMAN, Carolyn. *Dust: the archive and cultural history*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.

TAMM, Marek & BURKE, Peter. *Debating new approaches to history*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.

TAMM, Marek & OLIVIER, Laurent. *Rethinking historical time – new approaches to presentism*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.

TOLLEBEEK, Jo. “Turn’d to dust and tears”: revisiting the archive. In: *History and Theory*, v.43, n.2, p. 237-248, 2004. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/3590707> Acesso em 17 out 2018.

VALÉRY, Paul. *La idea fija*. Traducción e notas: Carmen Santos. Madri: La balsa de la medusa, Visor, 1988.

VEIGA, Ádamo Bouças Escóssia da. *O excesso do real: Deleuze e a virada especulativa*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia, 2020.

VIDAL, Laurent. Arllete Farge, Le parcours d’une historienne. In: *Genèsis*, n. 48, p. 115-135, 2002/3.

WITTGEINSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ZAIDAN FILHO, Michel. *A crise da razão histórica*. Campinas: Papyrus, 1989.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

ANEXOS

ORGANIZAÇÃO HEURÍSTICA

INDEX DE DITS ET ÉCRITS - 1954-1988 (2001a, 2001b)

PRINCIPAIS NOÇÕES MOBILIZADAS NA PESQUISA

1. Actualité	18. Espaces	34. Métaphysique
2. Anthropologie	19. Extériorité	35. Mort
3. Archive	20. Fiction	36. Nietzsche
4. Aufklärung	21. Finitude	37. Ontologie
5. Bibliothèque	22. Force (et rapport de Force)	38. Perception
6. Configuration	23. Hegel	39. Pli
7. Contestation	24. Heidegger	40. Problématisation
8. Contradiction	25. Herméneutique	41. Récit
9. Critique	26. Histoire	42. Répétition
10. Dehors	27. Historicité	43. Singularité
11. Diagnostic	28. Humanisme	44. Temps
12. Dialectique	29. Image	45. Totalité
13. Discontinuité	30. Kant	46. Transcendental
14. Dispositif	31. Langage	47. Transformation
15. Document	32. Limite	48. Transgression
16. Écriture	33. Matérialité	
17. Espace Vide		

A coluna *modalidade* diz respeito a uma classificação primária, circunscrita às necessidades atinentes ao desenvolvimento do presente trabalho e que, por isso, demandaria, em pesquisas ou organizações futuras, um maior refinamento e aprofundamento das especificidades de cada classificação. Esse é o caso, por exemplo, da categoria *Entrevista/Debate*. Optei por homogeneizar sob tal alcunha um mesmo conjunto de textos que analisados *in loco* podem ser considerados como heterogêneos, ou ainda, valendo-me de uma expressão consagrada por Ludwig Wittgenstein (1999), são efetuados a partir de distintos *jogos de linguagem*, tais como as entrevistas em que Foucault responde a um conjunto de questões pré-estabelecidas e conduzidas por outrem – geralmente compreendidas pelo vocábulo *interview* e que, por sua vez, pode remeter a um trabalho de cunho jornalístico; aquelas outras, normalmente indicadas como *entretien*, cujas perguntas efetuadas por um – ou mais – interlocutor(es) variam e se transformam na medida em que se relacionam e entrelaçam com as respostas dadas por Foucault; e, finalmente, o *débat*, caracterizado por um jogo relativamente mais livre acerca de um determinado tema e onde Foucault pode ocupar não somente a função daquele que responde a perguntas como também a posição de quem as formula a seus interlocutores. Em resumo, é possível afirmar que o critério unificador desses textos sob uma mesma categoria foi, justamente, o fato de todos eles serem edificadas a partir da presença de um ou mais interlocutores.

Sob a denominação *Artigo* encontra-se outra generalização. Isso porque, encontram-se recenseados nessa categoria textos oriundos de diferentes locais de publicação, seja de periódicos acadêmicos especializados – tais como *Tel Quel*, *L'Arc*, *Le Débat*, *Critique*, *Esprit* etc. – periódicos de grande circulação – *Le monde*, *Le figaro*, *Le Nouvel Observateur*, *Il Corriere de La Sierra* etc. – ou periódicos que, como destaca Heliane de Barros Conde (2016) – e sem nenhuma intenção ou carga pejorativa, vale ressaltar – poderiam ser chamados como *nanicos* – é o caso de veículos de informação alternativos como o periódico *Versus*. A designação de toda essa gama variada de artigos sob uma mesma alcunha implica na adoção de uma determinada postura, qual seja: trata-se de compreender que a diferença entre tais textos seria menos de nível do que de grau – sendo este último, por sua vez, assim como em todas as modalidades elencadas, devidamente especificados junto à consecução da redação da tese e à discussão por ela demandada. Dentre os artigos, contudo, uma modalidade textual específica recebeu uma designação própria. Trata-se dos *Necrológicos*. Nesse caso, me oriento pelas seguintes considerações de Ohara (2017), “*De mortuis nihil nisi bonum*. Segundo a máxima latina, não se deve falar mal dos mortos. Àqueles que agora descansam o sono eterno, dedicar-se-iam apenas palavras serenas, positivas, elogiosas. E essa tem sido a tradição formal dos obituários

no ocidente: textos nos quais se exaltam as características louváveis do personagem homenageado, e nos quais seus defeitos são mitigados e expressos com o uso de eufemismos. No ambiente acadêmico, tornou-se comum homenagear colegas e antigos mestres após suas mortes; em alguns casos com anedotas pessoais, em outras com tentativas de balanço da obra do falecido” (p. 75, *itálicos do autor*). São diversos os artigos de homenagem que Foucault se dedica a escrever, e nas mais variadas ocasiões. Chamei de necrológio todos esses textos cuja publicação se dá, justamente, posteriormente à data de morte da pessoa homenageada; tratam-se, ademais, de reflexões onde Foucault não somente se limita a estabelecer um balanço da obra da pessoa falecida, mas, dentro daquilo que é atinente ao escopo da tese, à ruptura, ou descontinuidade, que tal autor ou autora trouxe em relação a determinado campo. Em outras palavras, Foucault faz uma apreciação das reflexões de outrem que, por sua vez, não deixam de reiterar temas que são caros a ele próprio. Essa mesma diretiva pode ser encontrada, ainda, em outra modalidade importante, as *Compte Rendus*. Optei pela grafia do termo no original em francês devido ao fato de que as resenhas escritas por Foucault não somente ultrapassam o mero exercício do comentário (POTTE-BONNEVILLE, 2014) como também dão conta de um conjunto de apreciações que não se restringem somente a livros acadêmicos como também abarcam textos literários e exposições artísticas de diferentes matizes (artes plásticas, pictóricas, audiovisuais etc.).

No que tange às produções advindas do trabalho junto ao *Collège de France*, as subdividi entre *Memorial* – que concerne ao texto escrito por Foucault ao pleitear a vaga na referida instituição – *Anuário* – que diz respeito aos resumos dos cursos que seriam realizados a cada ano – e *Excerto* – que se refere a trechos dos cursos ministrados. As demais classificações, tais como *Apresentação*, *Conferência*, *Seminário*, *Colóquio*, *Introdução*, *Prefácio*, *Posfácio*, entre outros, estão em consonância com as designações feitas por Daniel Defert e François Ewald junto à organização dos *Dits et écrits*. Isso vale para textos cujas datas apontam para o período *post mortem* de Foucault, isto é, o ano de 1984. Evidentemente, são textos de publicações póstumas e, por isso, preferi por manter a data da publicação como referência, fazendo as devidas ressalvas quanto à data de produção do escrito junto à redação da tese.

ACTUALITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
	<i>Le monde est un grand asile</i>	1301	1973	Artigo
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	97	1976	Entrevista/Debate
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>L'herméneutique du sujet</i>	1172	1982	Anuário do Collège de France
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France

ANTHROPOLOGIE				
Localização	Título	Página	Ano de Publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de livro

(FOUCAULT, 2001a)	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>L'homme est-il mort ?</i>	568	1966	Entrevista/Debate
	<i>Sept propos sur le septième ange</i>	881	1970	Capítulo de livro
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Le savoir comme crime</i>	79	1976	Entrevista/Debate
	<i>L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIXe siècle</i>	443	1978	Conferência
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Préface à l'« Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate

ARCHIVE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault « Les Mots et les choses »</i>	526	1966	Entrevista/Debate
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate

(FOUCAULT, 2001a)	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Introduction (in Arnauld, A. et Lancelot, C.)</i>	760	1969	Introdução
	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate
	<i>La naissance d'un monde</i>	814	1969	Entrevista/Debate
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>Anti-Rétro</i>	1514	1974	Entrevista/Debate
	<i>Entretien sur la prison : le livre et sa méthode</i>	1608	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência

AUFKLÄRUNG				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de livro
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Introduction par Michel Foucault (in Canguilhem, G.)</i>	429	1978	Introdução
	<i>Pour une morale de l'inconfort</i>	783	1979	Compte Rendu
	<i>Postface</i>	854	1980	Posfácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate

	<i>Subjectivité et vérité</i>	1032	1981	Anuário do Collège de France
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est ce que les Lumières ? (Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo

BIBLIOTHÈQUE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência

CONFIGURATION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa redonda
	<i>La prose du monde</i>	507	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Message ou bruit ?</i>	585	1966	Colóquio
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Les déviations religieuses et le savoir médical</i>	652	1968	Colóquio
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Introduction (in Arnauld, A. et Lancelot, C.)</i>	760	1969	Introdução
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui- même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>L'Occident et la vérité du sexe</i>	101	1976	Artigo

Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Qu'appelle-t-on punir ?</i>	1455	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência

CONTESTATION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>La folie et la société</i>	996	1970	Conferência
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>À propos de la prison d'Attica</i>	1393	1974	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La folie et la société</i>	477	1978	Conferência

CONTRADICTION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de Livro
	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de Livro

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens</i>	1570	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Pouvoirs et stratégies</i>	418	1977	Entrevista/Debate
	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate

CRITIQUE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de livro
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1957	Necrológio
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate

	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Conversation avec Michel Foucault</i>	1050	1971	Entrevista/Debate
	<i>Les monstruosités de la critique</i>	1082	1971	Artigo
	<i>Théories et institutions pénales</i>	1257	1972	Anuário do Collège de France
	<i>De la nature humaine : justice contre pouvoir</i>	1339	1974	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Une mort inacceptable</i>	7	1976	Prefácio
	<i>L'extension de la norme</i>	74	1976	Entrevista/Debate
	<i>Cours du 7 janvier 1976</i>	160	1976	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Le philosophe masqué</i>	923	1980	Entrevista/Debate
	<i>« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique</i>	953	1981	Artigo
	<i>Est-il donc important de penser ?</i>	997	1981	Entrevista/Debate
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>Choix sexuel, acte sexuel</i>	1139	1982	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est ce que les Lumières ? (Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Préface à l'« Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio

	<i>Politique et éthique</i>	1403	1984	Entrevista/Debate
	<i>Foucault (Dictionnaire des philosophes)</i>	1450	1984	Verbete
	<i>Qu'appelle-t-on punir ?</i>	1455	1983	Entrevista/Debate
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

DEHORS				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>La force de fuir</i>	1269	1973	Artigo/Compte Rendu
	<i>Préface, (in Jackson, B.)</i>	1555	1975	Prefácio
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>L'extension sociale de la norme</i>	74	1976	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
DIAGNOSTIC				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Message ou bruit ?</i>	585	1966	Colóquio

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	« Qui êtes-vous, professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
	<i>Radioscopie de Michel Foucault</i>	1651	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>L'extension sociale de la norme</i>	74	1976	Entrevista/Debate
	<i>Sexualité et solitude</i>	987	1981	Conferência
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Rêver de ses plaisirs. Sur l'« Onirocritique » d'Artémidore</i>	1281	1983	Conferência

DIALECTIQUE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de Livro
	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de Livro
	<i>Préface (Folie et Déraison)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo

	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Foucault, le philosophe est en train de parler. Pensez</i>	1291	1973	Conferência
	<i>Pouvoir et corps</i>	1622	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Pouvoirs et stratégies</i>	418	1977	Entrevista/Debate
	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa Redonda
	<i>Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité</i>	1554	1984	Entrevista/Debate
	<i>Les techniques de soi</i>	1602	1988	Seminário

DISCONTINUITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>À la recherche du présent perdu</i>	532	1966	Compte Rendu
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate

	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate
	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Les intellectuels et le pouvoir</i>	1174	1972	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est ce que les Lumières ? (Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo

DISPOSITIF				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Des supplices aux cellules</i>	1584	1975	Entrevista/Debate
	<i>Les anormaux</i>	1690	1975	Anuário do Collège de France
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	13	1976	Artigo
	<i>L'extension sociale de la norme</i>	74	1976	Entrevista/Debate
	<i>Préface (in Deleuze, G. et Guattari, F.)</i>	133	1977	Prefácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Cours du 7 janvier 1976</i>	160	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Cours du 14 janvier 1976</i>	175	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>L'œil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps</i>	228	1977	Entrevista/Debate
	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>Non au sexe roi</i>	256	1977	Entrevista/Debate
	<i>Le jeu de Michel Foucault</i>	298	1977	Entrevista/Debate
	<i>Le supplice de la vérité</i>	331	1977	Compte Rendu
	<i>Pouvoirs et stratégies</i>	418	1977	Entrevista/Debate
	<i>Sexualité et pouvoir</i>	552	1978	Conferência
	<i>La « gouvernementalité »</i>	635	1978	Excerto de curso do Collège de France
	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	725	1979	Artigo
	<i>La poussière et le nuage</i>	829	1980	Artigo
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Un système fini face à une demande infinie</i>	1186	1983	Entrevista/Debate

	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1475	1984	Entrevista/Debate

DOCUMENT				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Une mort inacceptable</i>	7	1976	Prefácio
	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne</i>	508	1978	Conferência
	<i>La poussière et le nuage</i>	829	1980	Artigo
	<i>Le vrai sexe</i>	934	1980	Artigo

ÉCRITURE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>L'obligation d'écrire</i>	465	1964	Artigo
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>C'était un nageur entre deux mots</i>	582	1966	Entrevista/Debate
	<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Par-delà le bien et le mal</i>	1091	1971	Entrevista/Debate
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Les intellectuels et le pouvoir</i>	1174	1972	Entrevista/Debate
	<i>Préface (in Livrozet, S.)</i>	1262	1973	Prefácio
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1973	Entrevista/Debate
	<i>Anti-Rétro</i>	1514	1974	Entrevista/Debate
	<i>À quoi rêvent les philosophes ?</i>	1572	1975	Entrevista/Debate
	<i>La peinture photogénique</i>	1575	1975	Apresentação
	<i>La fête de l'écriture</i>	1599	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Le savoir comme crime</i>	79	1976	Entrevista/Debate
	<i>Préface (à My Secret Life)</i>	131	1977	Prefácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen</i>	618	1978	Entrevista/Debate

	<i>L'herméneutique du sujet</i>	1172	1982	Anuário do Collège de France
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1002	1983	Entrevista/Debate
	<i>L'écriture de soi</i>	1234	1983	Artigo
	<i>Archéologie d'une passion</i>	1418	1984	Entrevista/Debate
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1984	Entrevista/Debate
	<i>Les techniques de soi</i>	1602	1988	Seminário

ESPACE VIDE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de livro
	« Alexandre Koyré : La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli »	198	1961	Compte Rendu
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>La prose du monde</i>	507	1965	Artigo
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
	<i>Foucault repond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate

ESPACES				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de livro
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	« Alexandre Koyré : La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli »	198	1961	Compte Rendu
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Un si cruel savoir</i>	243	1962	Compte Rendu
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>L'eau et la folie</i>	296	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>Sans titre</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>Les mots qui saignent</i>	452	1964	Compte Rendu
	« Les Suivantes »	492	1965	Artigo
	<i>La prose du monde</i>	507	1965	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu

<i>Qu'est-ce qu'un philosophe ?</i>	580	1966	Entrevista/Debate
<i>C'était un nageur entre deux mots</i>	582	1966	Entrevista/Debate
<i>Message ou bruit ?</i>	585	1966	Colóquio
<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
<i>« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »</i>	629	1967	Entrevista/Debate
<i>Les déviations religieuses et le savoir médical</i>	652	1968	
<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
<i>Réponse a une question</i>	701	1968	Artigo
<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
<i>Introduction (in Arnauld, A. et Lancelot, C.)</i>	760	1969	Introdução
<i>Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle</i>	781	1969	Artigo
<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
<i>Préface à l'édition anglaise</i>	875	1970	Prefácio
<i>Sept propos sur le septième ange</i>	881	1970	Capítulo de livro
<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
<i>Table Ronde</i>	1184	1972	Entrevista/Debate
<i>Préface (in Livrozet, S.)</i>	1262	1973	Prefácio

	<i>La force de fuir</i>	1268	1973	Artigo
	<i>A propos de l'enfermement pénitentiaire</i>	1303	1973	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>Le pouvoir psychiatrique</i>	1543	1974	Anuário do Collège de France
	<i>Préface, (in Jackson, B.)</i>	1555	1975	Prefácio
	<i>La Maison des fous</i>	1561	1975	Capítulo de livro
	<i>La peinture photogénique</i>	1575	1975	Apresentação
	<i>Radioscopie de Michel Foucault</i>	1651	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	13	1976	Artigo(?)
	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Des questions de Michel Foucault à « Hérodote »</i>	94	1976	Artigo
	<i>L'œil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>Présentation</i>	275	1977	Apresentação
	<i>L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne</i>	508	1978	Conferência
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>Sécurité, territoire et population</i>	719	1978	Anuário do Collège de France
	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	725	1979	Artigo
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Pierre Boulez, l'écran traversé</i>	1038	1982	Artigo
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>La pensée, l'émotion</i>	1062	1982	Compte Rendu

	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo

EXTÉRIORITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	445	1964	Compte Rendu
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Sept propos sur le septième ane</i>	881	1970	Capítulo de Livro
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
	<i>Michel Foucault - Les réponses du philosophe</i>	1673	1975	Entrevista/Debate
	<i>L'extension sociale de la norme</i>	74	1976	Entrevista/Debate

Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La « gouvernementalité »</i>	635	1978	Excerto de curso do Collège de France

FICTION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>Débat sur la poésie</i>	418	1964	Debate
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Préface (in Livrozet, S.)</i>	1262	1973	Prefácio
	<i>Préface, (in Jackson, B.)</i>	1555	1975	Prefácio
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps</i>	228	1977	Entrevista/Debate
	<i>Foucault étudie la raison d'État</i>	856	1980	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate

FINITUDE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu

	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo

FORCE (ET RAPPORT DE FORCE)				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Le discours de Toul</i>	1104	1971	Artigo
	<i>La force de fuir</i>	1269	1973	Artigo
	<i>(Sur D. Byzantios)</i>	1386	1974	Apresentação
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>A quoi rêvent les philosophes ?</i>	1572	1975	Entrevista/Debate
	<i>Pouvoir et corps</i>	1622	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir</i>	86	1976	Entrevista/Debate
	<i>Ils ont dit de Malraux</i>	108	1976	Necrológio
	<i>Le discours ne doit pas être pris comme...</i>	123	1976	Artigo
	<i>Il faut défendre la société</i>	124	1976	Anuário Collège de France
	<i>Préface (in Deleuze, G. et Guattari, F.)</i>	133	1977	Prefácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Cours du 7 janvier 1976</i>	160	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Cours de 14 janvier</i>	175	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>L'œil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps</i>	228	1977	Entrevista/Debate
	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>Non au sexe roi</i>	256	1977	Entrevista/Debate
	<i>Le jeu de Michel Foucault</i>	298	1977	Entrevista/Debate

	<i>Pouvoir et savoir</i>	399	1977	Entrevista/Debate
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>Précision sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques</i>	625	1978	Entrevista/Debate
	<i>La « gouvernementalité »</i>	635	1978	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Sécurité, territoire et population</i>	719	1978	Anuário do Collège de France

HEGEL				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>L'homme est-il mort ?</i>	568	1966	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un philosophe ?</i>	580	1966	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »</i>	608	1967	Entrevista/Debate
	<i>« Qui êtes-vous, professeur Foucault ? »</i>	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Interview avec Michel Foucault</i>	679	1968	Entrevista/Debate
	<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>Le piège en Vincennes</i>	935	1970	Entrevista/Debate
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate

	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>Michel Foucault - Les réponses du philosophe</i>	1673	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Cours du 7 janvier 1976</i>	160	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>L'œil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>La grande colère des faits</i>	277	1977	Compte Rendu
	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme</i>	595	1978	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1983	Artigo
	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1475	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Le retour de la morale</i>	1515	1984	Entrevista/Debate
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate

	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

HEIDEGGER				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>L'homme est-il mort ?</i>	568	1966	Entrevista/Debate
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage</i>	577	1966	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un philosophe?</i>	580	1966	Entrevista/Debate
	<i>La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »</i>	608	1967	Entrevista/Debate
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli —</i>	1237	1972	Entrevista/Debate
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1973	Entrevista/Debate
	<i>Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir</i>	1389	1974	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>L'oeil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme</i>	595	1978	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Rêver de ses plaisirs. Sur l' « Onirocritique » d'Artémidore</i>	1281	1983	Conferência
	<i>Le retour de la morale</i>	1515	1984	Entrevista/Debate

	<i>Vérité, pouvoir et soi</i>	1596	1988	Entrevista/Debate
	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

HERMENÉUTIQUE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>La prose du monde</i>	507	1966	Artigo
	<i>Michel Foucault « Les Mots et les choses »</i>	526	1966	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Sexualité et solitude</i>	987	1981	Conferência
	<i>L'herméneutique de sujet</i>	1172	1982	Anuário do Collège de France
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1202	1983	Entrevista/Debate
	<i>Usage des plaisir et techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1983	Entrevista/Debate
	<i>Le souci de la vérité</i>	1487	1984	Entrevista/Debate

	<i>Les techniques de soi</i>	1602	1984	Seminário

HISTOIRE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de livro
	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de livro
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Le cycle des grenouilles</i>	231	1962	Compte Rendu
	<i>(sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La prose d'actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur la poésie</i>	418	1964	Debate
	<i>Philosophie et vérité</i>	476	1965	Entrevista/Debate
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »</i>	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>La naissance d'un monde</i>	814	1969	Entrevista/Debate
	<i>Linguistique et sciences sociales</i>	849	1969	Conferência
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, Littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Le grand enferment</i>	1164	1972	Entrevista/Debate
	<i>La force de fuir</i>	1269	1973	Artigo
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1973	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>Anti-Rétro</i>	1514	1974	Entrevista/Debate
	<i>Préface, (in Jackson, B.)</i>	1555	1975	Prefácio
	<i>Asiles. Sexualité. Prisons</i>	1639	1975	Entrevista/Debate
	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Le savoir comme crime</i>	79	1976	Entrevista/Debate

Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Bio-histoire et bio-politique</i>	95	1976	Compte Rendu
	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>Il faut défendre la société</i>	124	1976	Anuário do Collège de France
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corpos</i>	228	1977	Entrevista/Debate
	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>Non au sexe roi</i>	256	1977	Entrevista/Debate
	<i>L'asile illimité</i>	271	1977	Compte Rendu
	<i>Lagrande colère des faits</i>	277	1977	Compte Rendu
	<i>La torture, c'est la raison</i>	390	1977	Entrevista/Debate
	<i>Introduction par Michel Foucault (in Canguilhem, G.)</i>	429	1978	Introdução
	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate
	<i>La folie et la société</i>	477	1978	Conferência
	<i>Eugène Sue que j'aime</i>	500	1978	Compte Rendu
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme</i>	595	1978	Entrevista/Debate
	<i>Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques</i>	625	1978	Entrevista/Debate
	<i>Vivre autrement le temps</i>	788	1979	Necrológio
	<i>Inutile de se soulever ?</i>	790	1979	Artigo
	<i>Foucault étudie la raison d'État</i>	801	1979	Entrevista/Debate

	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Postface</i>	854	1980	Posfácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>Pierre boulez, l'écran traversé</i>	1038	1982	Artigo
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>Des caresses d'hommes considérées comme un art</i>	1134	1982	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée »</i>	1162	1982	Entrevista/Debate
	<i>Un système fini face à une demande infinie</i>	1186	1983	Entrevista/Debate
	<i>À propos des faiseurs d'histoire</i>	1231	1983	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins</i>	1344	1983	Entrevista/Debate
	<i>Usage des plaisirs et techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Préface à l'« Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>Le style de l'histoire</i>	1468	1984	Entrevista/Debate
	<i>Le souci de la vérité</i>	1487	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983,</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France

	<i>au Collège de France)</i>			
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo
	<i>Vérité, pouvoir et soi</i>	1596	1988	Entrevista/Debate

HISTORICITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Préface à l' « Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1475	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France

HUMANISME				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>« Alexandre Koyré : La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli »</i>	198	1961	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault « Les Mots et les choses »</i>	526	1966	Entrevista/Debate

	<i>Entretien avec Madeleine Chapsal</i>	541	1966	Entrevista/Debate
	<i>L'homme est-il mort ?</i>	568	1966	Entrevista/Debate
	« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Interview avec Michel Foucault</i>	679	1968	Entrevista/Debate
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>Par-delà le bien et le mal</i>	1091	1971	Entrevista/Debate
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Entretien sur la prison : le livre et sa méthode</i>	1608	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Politique et éthique : une interview</i>	1403	1984	Entrevista/Debate
	<i>Foucault</i>	1450	1984	Verbete
	<i>Interview de Michel</i>	1475	1984	Entrevista/Debate
	<i>Vérité, pouvoir et soi</i>	1596	1988	Entrevista/Debate

IMAGE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo

	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	« Les Suivantes »	492	1965	Artigo
	<i>Entretien avec Madeleine Chapsal</i>	541	1966	Entrevista/Debate
	<i>Les déviations religieuses et le savoir médical</i>	652	1968	Colóquio
	<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
	<i>Theatrum Philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>À quoi rêvent les philosophes ?</i>	1572	1975	Entrevista/Debate
	<i>La peinture photogénique</i>	1575	1975	Apresentação
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>L'imagination du XIXe siècle</i>	930	1980	Compte Rendu
	<i>La pensée, l'émotion</i>	1062	1982	Compte Rendu
	<i>Rêver des ses plaisirs. Sur l'« Onirocritique » d'Artémidore</i>	1281	1983	Artigo

KANT				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Notice historique</i>	316	1964	Nota de tradução
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Qu'est-ce qu'un philosophe?</i>	580	1966	Entrevista/Debate
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu

	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Les monstruosités de la critique</i>	1082	1971	Artigo
	<i>Foucault répond</i>	1107	1971	Artigo
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Il faut défendre la société</i>	124	1976	Anuário do Collège de France
	<i>L'oeil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme</i>	595	1978	Entrevista/Debate
	<i>Pour une morale de l'inconfort</i>	783	1979	Compte Rendu
	<i>Vivre autrement le temps</i>	788	1979	Necrológio
	<i>Postface</i>	854	1980	Posfácio
	<i>Le philosophe masqué</i>	923	1980	Entrevista/Debate
	<i>« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique</i>	953	1981	Artigo
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1202	1983	Entrevista/Debate
	<i>À propos des faiseurs d'histoire</i>	1231	1983	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un</i>	1428	1984	Entrevista/Debate

	<i>aperçu du travail en cours</i>			
	<i>Le souci de la vérité</i>	1487	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ?</i> (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo
	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

LANGAGE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de Livro
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	« Alexandre Koyré : La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli »	198	1961	Compte Rendu
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Le cycle des grenouilles</i>	231	1962	Compte Rendu
	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Un si cruel savoir</i>	243	1962	Compte Rendu
	<i>Veilleur de la nuit des hommes</i>	257	1962	Carta
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>L'eau et la folie</i>	296	1963	Artigo

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Débat sur le poésie</i>	418	1964	Entrevista/Debate
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>Pourquoi réédite-t- on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne</i>	449	1964	Artigo
	<i>Les mots qui saignent</i>	452	1964	Compte Rendu
	<i>Le Mallarmé de J.- P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>Philosophie et vérité</i>	476	1965	Entrevista/Debate
	<i>« Les Suivantes »</i>	492	1965	Artigo
	<i>La prose du monde</i>	507	1966	Artigo
	<i>Michel Foucault, « Les Mots et les Choses »</i>	526	1966	Entrevista/Debate
	<i>À recherche du présent perdu</i>	532	1966	Compte Rendu
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage</i>	577	1966	Entrevista/Debate
	<i>C'était un nageur entre deux mots</i>	582	1966	Entrevista/Debate
	<i>Message ou bruit ?</i>	585	1966	Colóquio
	<i>Introduction générale</i>	589	1967	Introdução
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Les mots et les images</i>	648	1967	Compte Rendu
	<i>Ceci n'est pas une pipe</i>	663	1968	Necrológio
	<i>Interview avec Michel Foucault</i>	679	1968	Entrevista/Debate
	<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
	<i>Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust</i>	698	1968	Carta
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Introduction (in Arnauld, A. et Lancelot, C.)</i>	760	1969	Introdução
	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate
	<i>La naissance d'un monde</i>	814	1969	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Linguistique et sciences sociales</i>	849	1969	Conferência
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui- même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>Sept propos sur le septième ange</i>	881	1970	Capítulo de Livro
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Croître et multiplier</i>	967	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>La folie et la société</i>	996	1970	Conferência

	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>Les monstrosités de la critique</i>	1082	1971	Artigo
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti</i>	1237	1972	Entrevista/Debate
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1972	Entrevista/Debate
	<i>Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez</i>	1291	1973	Conferência
	<i>De la nature humaine : justice contre pouvoir</i>	1339	1973	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens</i>	1570	1975	Entrevista/Debate
	<i>Le peinture photogénique</i>	1575	1975	Apresentação
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Cours du 7 janvier 1976</i>	160	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Michel Foucault/Pierre Boulez La musique contemporaine et le public</i>	1307	1983	Entrevista/Debate

	<i>Usage des plaisirs et techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo
	<i>Archéologie d'une passion</i>	1418	1984	Entrevista/Debate
	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1475	1984	Entrevista/Debate

LIMITE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de livro
	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de livro
	<i>Préface (Folie et Dérison)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Un si cruel savoir</i>	243	1962	Compte Rendu (?)
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>La prose d'actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Débat sur la poésie</i>	418	1964	Debate
	<i>L'obligation d'écrire</i>	465	1964	Artigo
	<i>Philosophie et vérité</i>	476	1965	Entrevista/Debate
	<i>La prose du monde</i>	507	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Le déviations religieuses et le savoir médical</i>	652	1968	Colóquio

	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Médecins juges et sorciers au XVIIe siècle</i>	781	1969	Artigo
	<i>Jean Hyppolite. 1907-1968</i>	807	1969	Necrológio
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>La Situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Le piège de Vincennes</i>	935	1970	Entrevista/Debate
	<i>Il y aura scandale, mais...</i>	942	1970	Carta
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli</i>	1237	1972	Entrevista/Debate
	<i>De la nature humaine : justice contre pouvoir</i>	1339	1973	Entrevista/Debate
	<i>(Sur D. Byzantios)</i>	1386	1974	Apresentação
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Préface (Anti-Œdipes)</i>	133	1977	Prefácio
	<i>Cours du 14 janvier 1976</i>	175	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>La folie et la société</i>	477	1978	Conferência
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique</i>	953	1981	Artigo

	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Un système fini face à une demande infinie</i>	1186	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate

MATÉRIALITÉ

Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>La société punitive</i>	1324	1973	Anuário do Collège de France
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>À quoi rêvent les philosophes ?</i>	1572	1975	Entrevista/Debate
	<i>Pouvoir et corps</i>	1622	1975	Entrevista/Debate

MÉTAPHYSIQUE

Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>« Qui êtes-vous, professeur Foucault ? »</i>	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Je perçois l'intolérable</i>	1071	1971	Entrevista/Debate

	<i>La volonté du savoir</i>	1108	1971	Anuário do Collège de France
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prete</i>	1237	1972	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1983	Artigo

MORT				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>La psychologie de 1850 à 1950</i>	148	1957	Capítulo de Livro
	<i>La folie n'existe que dans une société</i>	195	1961	Entrevista/Debate
	<i>Le cycle des grenouilles</i>	231	1962	Compte Rendu
	<i>Dire e voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência

	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Croître et multiplier</i>	967	1970	Compte Rendu
	<i>Les deux morts de Pompidou</i>	1254	1972	Artigo
	<i>Un pompier vend la mèche</i>	1566	1975	Compte Rendu
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Une mort inacceptable</i>	7	1976	Prefácio
	<i>Les têtes de la politique</i>	9	1976	Artigo
	<i>La politique de la santé au XVIII siècle</i>	13	1976	Artigo
	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>Une érudition étourdissante (sur P. Ariès)</i>	503	1978	Compte Rendu
	<i>Sexualité et politique</i>	522	1978	Entrevista/Debate
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>Du bon usage du criminel</i>	657	1978	Compte Rendu
	<i>M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir »</i>	669	1978	Entrevista/Debate
	<i>Téhéran : la foi contre le chah</i>	683	1978	Artigo
	<i>La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes</i>	709	1978	Artigo
	<i>Un plaisir si simple</i>	777	1979	Artigo

	<i>Préface (in Knobelspiess, R.)</i>	826	1980	Prefácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique</i>	953	1981	Artigo
	<i>Le dossier « peine de mort ». Ils ont écrit contre</i>	987	1981	Artigo
	<i>Contre les peines de substitution</i>	1024	1981	Artigo
	<i>Subjectivité et vérité</i>	1032	1981	Anuário do Collège de France
	<i>Pierre Boulez, l'écran traversé</i>	1038	1982	Artigo
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>L'herméneutique du sujet</i>	1172	1982	Anuário do Collège de France
	<i>Un système fini face à une demande infinie</i>	1186	1983	Entrevista/Debate
	<i>Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins</i>	1344	1983	Entrevista/Debate
	<i>Polémique, politique et problématisations</i>	1410	1984	Entrevista/Debate
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo
	<i>Les techniques de soi</i>	1602	1988	Seminário
	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

NIETZSCHE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>La prose d'actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>La folie, l'absence d'oeuvre</i>	440	1964	Artigo
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>Michel Foucault « Les Mots et les choses »</i>	526	1966	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Madeleine Chapsal</i>	541	1966	Entrevista/Debate
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>L'homme est-il mort ?</i>	568	1966	Entrevista/Debate
	<i>Unes histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage</i>	577	1966	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un philosophe?</i>	580	1966	Entrevista/Debate
	<i>C'était un nageur entre deux mots</i>	582	1966	Entrevista/Debate
	<i>Introduction générale</i>	589	1967	Introdução
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »</i>	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Foucault répond à Sartre</i>	690	1968	Entrevista/Debate
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate

	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Le piège de Vincennes</i>	933	1970	Entrevista/Debate
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>La folie et la société</i>	996	1970	Conferência
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Les monstruosités de la critique</i>	1082	1971	Artigo
	<i>La volonté de savoir</i>	1108	1971	Anuário do Collège de France
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli</i>	1237	1972	Entrevista/Debate
	<i>Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez</i>	1291	1973	Conferência
	<i>Le monde est un gran asile</i>	1301	1973	Artigo
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>Entretien sur la prison : le livre et sa méthode</i>	1608	1975	Entrevista/Debate
	<i>Radioscopie de Michel Foucault</i>	1651	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	140	1977	Entrevista/Debate
	<i>La grand colère des faits</i>	277	1977	Compte Rendu
	<i>Dialogue sur le pouvoir</i>	464	1978	Entrevista/Debate

(FOUCAULT, 2001b) Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La folie et la société</i>	477	1978	Conferência
	<i>La philosophie analytique de la politique</i>	534	1978	Conferência
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme</i>	595	1978	Entrevista/Debate
	<i>M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir »</i>	669	1978	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1978	Entrevista/Debate
	<i>L'imagination du XIXe Siècle</i>	930	1980	Compte Rendu
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1202	1983	Entrevista/Debate
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins</i>	1344	1983	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Préface à l' « Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>Politique et éthique : une interview</i>	1984	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'appelle-t-on punir ?</i>	1455	1984	Entrevista/Debate

	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1507	1984	Entrevista/Debate
	<i>Le retour de la morale</i>	1515	1984	Entrevista/Debate
	<i>Une esthétique de l'existence</i>	1549	1984	Entrevista/Debate
	<i>Verité, pouvoir et soi</i>	1596	1988	Entrevista/Debate
	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

ONTOLOGIE				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Philosophie et vérité</i>	476	1963	Entrevista/Debate
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques</i>	625	1978	Entrevista/Debate
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1983	Artigo
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France

	<i>La technologie politique des individus</i>	1632	1988	Seminário

PERCEPTION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu
	<i>L'eau et la folie</i>	296	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne</i>	449	1964	Artigo
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui-même lors de sa candidature au Collège de France)</i>	870	1969	Memorial para Collège de France
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>La volonté de savoir</i>	1108	1971	Anuário Collège de France
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1971	Apêndice
	<i>La société punitive</i>	1324	1973	Anuário Collège de France
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Questions à Michel Foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>Le pouvoir, une bête magnifique</i>	368	1977	Entrevista/Debate'
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate

	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa redonda
	<i>Postface</i>	854	1980	Posfácio
	<i>Michel Foucault: « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée »</i>	1162	1982	Entrevista/Debate
	<i>Qu'appelle-t-on punir ?</i>	1455	1984	Entrevista/Debate
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência

PLI				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>(Sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>	592	1967	Colóquio
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Pouvoir et savoir</i>	399	1977	Entrevista/Debate

PROBLÉMATISATION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	13	1976	Artigo
	<i>La fonction politique de l'intellectuel</i>	109	1976	Artigo
	<i>Usage des plaisirs e techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Polémique, politique et problématisations</i>	1410	1984	Entrevista/Debate
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1984	Entrevista/Debate
	<i>Le souci de la vérité</i>	1487	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Interview de Michel Foucault</i>	1507	1984	Entrevista/Debate

RÉCIT				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	« Alexandre Koyré : La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli »	198	1961	Compte Rendu
	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Un si cruel savoir</i>	243	1962	Compte Rendu
	<i>Veilleur de la nuit des hommes</i>	257	1962	Carta
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo

	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>L'arrière-fable</i>	534	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »</i>	608	1967	Entrevista/Debate
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Sept propos sur le septième ange</i>	881	1970	Capítulo de Livro
	<i>Présentation</i>	893	1970	Apresentação
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Préface (in Livrozet, S.)</i>	1262	1973	Prefácio
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>Pouvoir et savoir</i>	399	1977	Entrevista/Debate
	<i>La pensée, l'émotion</i>	1062	1982	Compte Rendu
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1202	1983	Entrevista/Debate
	<i>L'écriture de soi</i>	1234	1983	Artigo
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1984	Entrevista/Debate

RÉPÉTITION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Dire et voir chez Raymond Roussel</i>	233	1962	Artigo
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>Le Mallarmé de J.- P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>La prose du monde</i>	507	1966	Artigo
	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Ariane s'est pendue</i>	795	1969	Compte Rendu
	<i>La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Croître et multiplier</i>	967	1970	Compte Rendu
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	97	1976	Entrevista/Debate
	<i>Le retour de Pierre Rivière</i>	114	1976	Entrevista/Debate
	<i>L'esprit d'un monde sans esprit</i>	743	1979	Entrevista/Debate

SINGULARITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Linguistique et sciences sociales</i>	849	1969	Conferência
	<i>Theatrum Philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Croître et multiplier</i>	967	1970	Compte Rendu
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1973	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa Redonda
	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Préface à l' « Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France)</i>	1498	1984	Excerto de curso do Collège de France

TEMPS				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface (Folie et Dérailson)</i>	187	1961	Prefácio
	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Le « non » du père</i>	217	1962	Compte Rendu

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Guetter le jour qui vient</i>	289	1963	Compte Rendu
	<i>L'eau et la folie</i>	296	1963	Artigo
	<i>Distance, aspect, origine</i>	300	1963	Artigo
	<i>Un « nouveau roman » de terreur</i>	313	1963	Compte Rendu
	<i>(sans titre) Postface à Flaubert, G.</i>	321	1964	Posfácio
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Le langage de l'espace</i>	435	1964	Artigo
	<i>La folie, l'absence d'oeuvre</i>	440	1964	Artigo
	<i>Le mots qui saignent</i>	452	1964	Compte Rendu
	<i>Le Mallarmé de J.-P. Richard</i>	455	1964	Compte Rendu
	<i>À la recherche du présent perdu</i>	532	1966	Compte Rendu
	<i>Nietzsche, Freud e Marx</i>	592	1967	Mesa redonda
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Il y aura scandale, mais...</i>	942	1970	Carta
	<i>Theatrum philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo

	<i>La volonté de savoir</i>	1108	1971	Anuário do Collège de France
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>La force de fuir</i>	1269	1973	Artigo
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Une mort inacceptable</i>	7	1976	Prefácio
	<i>Questions à Michel foucault sur la géographie</i>	28	1976	Entrevista/Debate
	<i>L'oeil du pouvoir</i>	190	1977	Entrevista/Debate
	<i>La scène de la philosophie</i>	571	1978	Entrevista/Debate
	<i>Sécurité, territoire et population</i>	719	1978	Anuário do Collège de France
	<i>Vivre autrement le temp</i>	788	1979	Necrológio
	<i>Inutile de se soulever ?</i>	790	1979	Artigo
	<i>Pierre Boulez, l'écran traversé</i>	1038	1982	Artigo
	<i>La pensée, l'émotion</i>	1062	1982	Compte Rendu
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Des espaces autres</i>	1571	1984*	Conferência
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo

TOTALITÉ				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Une histoire restée muette</i>	573	1966	Compte Rendu
	« Qui êtes-vous, professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i>	1004	1971	Artigo
	<i>Piéger sa propre culture</i>	1250	1972	Artigo
	<i>À propos de la prison d'Attica</i>	1393	1974	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa Redonda

TRANSCENDANTAL				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Binswanger)</i>	93	1954	Introdução
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Philosophie et vérité</i>	476	1965	Entrevista/Debate
	« Qui êtes-vous professeur Foucault ? »	629	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli</i>	1237	1972	Entrevista/Debate

Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>Espace, savoir et pouvoir</i>	1089	1982	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est ce que les Lumières ? (Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo

TRANSFORMATION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>La recherche scientifique et la psychologie</i>	165	1957	Capítulo de Livro
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda
	<i>Philosophie et psychologie</i>	466	1965	Entrevista/Debate
	<i>Entretien avec Madeleine Chapsal</i>	541	1966	Entrevista/Debate
	<i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i>	613	1967	Entrevista/Debate
	<i>Réponse à une question</i>	701	1968	Artigo
	<i>Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie</i>	724	1968	Artigo
	<i>Introduction (in Arnauld, A. et Lancelot, C.)</i>	760	1969	Introdução
	<i>Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle</i>	781	1969	Artigo
	<i>Michel Foucault explique son dernier livre</i>	799	1969	Entrevista/Debate
	<i>La naissance d'un monde</i>	814	1969	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Linguistique et sciences sociales</i>	849	1969	Conferência
	<i>Titres et travaux (Présentation de M. Foucault par lui-</i>	870	1969	Memorial para Collège de France

Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>même lors de sa candidature au Collège de France)</i>			
	<i>Préface à l'édition anglaise</i>	875	1970	Prefácio
	<i>La Situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie</i>	898	1970	Conferência
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1025	1971	Entrevista/Debate
	<i>Les monstruosités de la critique</i>	1082	1971	Artigo
	<i>La volonté de savoir</i>	1108	1971	Anuário Collège de France
	<i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	1113	1972	Apêndice
	<i>Revenir à l'histoire</i>	1136	1972	Conferência
	<i>Réponse à Derrida</i>	1149	1972	Artigo
	<i>Théories et institutions pénales</i>	1257	1972	Anuário do Collège de France
	<i>De l'archéologie à la dynastique</i>	1273	1973	Entrevista/Debate
	<i>De la nature humaine : justice contre pouvoir</i>	1339	1973	Entrevista/Debate
	<i>La vérité et les formes juridiques</i>	1406	1974	Conferência
	<i>La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens</i>	1570	1975	Entrevista/Debate
	<i>Entretien sur la prison : le livre et sa méthode</i>	1608	1975	Entrevista/Debate
	<i>Michel Foucault - Les réponses du philosophe</i>	1673	1975	Entrevista/Debate
Dits et écrits II 1976-1988	<i>La politique de la santé au XVIIIe siècle</i>	13	1976	Artigo
	<i>Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir</i>	86	1976	Entrevista/Debate

(FOUCAULT, 2001b) Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>Il faut défendre la société</i>	124	1976	Anuário do Collège de France
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	141	1977	Entrevista/Debate
	<i>Cours du 14 janvier 1976</i>	175	1977	Excerto de curso do Collège de France
	<i>Le jeu de Michel Foucault</i>	298	1977	Entrevista/Debate
	<i>Le pouvoir, une bête magnifique</i>	368	1977	Entrevista/Debate
	<i>La torture c'est la raison</i>	390	1977	Entrevista/Debate
	<i>Pouvoir et savoir</i>	399	1977	Entrevista/Debate
	<i>L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIXe siècle</i>	433	1978	Conferência
	<i>La folie et la société</i>	477	1978	Conferência
	<i>L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne</i>	508	1978	Conferência
	<i>La stratégie du pourtour</i>	794	1979	Artigo
	<i>Table ronde du 20 mai 1978</i>	839	1980	Mesa Redonda
	<i>Postface</i>	854	1980	Posfácio
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	860	1980	Entrevista/Debate
	<i>« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique</i>	953	1981	Artigo
	<i>Sexualité et solitude</i>	987	1981	Conferência
	<i>Est-il donc important de penser ?</i>	997	1981	Entrevista/Debate
	<i>Les mailles du pouvoir</i>	1001	1981	Conferência
	<i>Contre les peines de substitution</i>	1024	1981	Artigo
	<i>Subjectivité et vérité</i>	1032	1981	Anuário do Collège de France

	<i>Le sujet et le pouvoir</i>	1041	1982	Artigo
	<i>Entretien avec Michel Foucault</i>	1105	1982	Entrevista/Debate
	<i>L'écriture de soi</i>	1234	1983	Artigo
	<i>Structuralisme et poststructuralisme</i>	1250	1983	Entrevista/Debate
	<i>Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins</i>	1344	1983	Entrevista/Debate
	<i>Usage des plaisirs et techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo
	<i>Qu'est-ce que les Lumières ? (The Foucault Reader)</i>	1381	1984	Artigo
	<i>Préface à l'« Histoire de la sexualité »</i>	1397	1984	Prefácio
	<i>À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours</i>	1428	1984	Entrevista/Debate
	<i>Qu'appelle-t-on punir ?</i>	1455	1984	Entrevista/Debate
	<i>Le souci de la vérité</i>	1487	1984	Entrevista/Debate
	<i>L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté</i>	1527	1984	Entrevista/Debate
	<i>La vie : l'expérience et la science</i>	1582	1985	Artigo

TRANSGRESSION				
Localização	Título	Página	Ano de publicação	Modalidade
Dits et écrits I 1954-1975 (FOUCAULT, 2001a)	<i>Introduction (in Rousseau)</i>	200	1962	Introdução
	<i>Un si cruel savoir</i>	243	1962	Compte Rendu
	<i>Préface à la transgression</i>	261	1963	Necrológio
	<i>Le langage à l'infini</i>	278	1963	Artigo
	<i>La prose d'Actéon</i>	354	1964	Artigo
	<i>Débat sur le roman</i>	366	1964	Entrevista/Debate
	<i>Débat sur la poésie</i>	418	1964	Entrevista/Debate
	<i>La folie, l'absence d'œuvre</i>	440	1964	Mesa Redonda

	<i>La pensée du dehors</i>	546	1966	Artigo
	<i>Les déviations religieuses et le savoir médical</i>	652	1968	Colóquio
	<i>Interview avec Michel Foucault</i>	679	1968	Entrevista/Debate
	<i>Qu'est-ce qu'un auteur ?</i>	817	1969	Conferência
	<i>Theatrum Philosophicum</i>	943	1970	Compte Rendu
	<i>Folie, littérature, société</i>	972	1970	Entrevista/Debate
	<i>Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal</i>	1073	1971	Entrevista/Debate
	<i>Les anormaux</i>	1690	1975	Anuário do Collège de France
Dits et écrits II 1976-1988 (FOUCAULT, 2001b)	<i>La vie des hommes infâmes</i>	237	1977	Introdução
	<i>La torture, c'est la raison</i>	390	1977	Entrevista/Debate
	<i>Les mailles du pouvoir</i>	1001	1981	Conferência
	<i>Usage des plaisirs e techniques de soi</i>	1358	1983	Artigo