CINTYA REGINA RIBEIRO

**A experiência do pensamento em Michel Foucault:
conversações com o campo educacional**

Tese apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de
Doutor em Educação.

Área de Concentração: Psicologia
e Educação

Orientador: Prof. Dr. Julio Groppa
Aquino

São Paulo

2006

Folha de Aprovação

Cintya Regina Ribeiro

“A experiência do pensamento em Michel Foucault: conversações com o campo educacional”

Tese apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São
Paulo para aprovação do título de
Doutor.

Área de Concentração: Psicologia
e Educação

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

*Para Valdomiro, meu pai.
Amor na dissonância.
Digo sim, mais uma vez,
e sempre, e sempre...*

AGRADECIMENTOS

Ao Julio, meu querido orientador, pela amizade provocativa, interlocução sagaz e possibilidade de construção de confiança e autonomia intelectual nessa trajetória acadêmica.

Aos pensadores Sonia França e José Sérgio Carvalho, pela cuidadosa leitura no exame de qualificação e, agora, pelo privilégio da nova incursão no pensar.

À Shirley, minha mãe, pela amorosa solidariedade.

A Ary, parceiro querido, pelo carinho na travessia, partilha no viver.

À Verônica, minha filha querida, pela companhia paciente.

Às minhas amigas Mônica e Adélia, pelas conversações informais, intensas provocações do pensamento.

Ao acolhimento dos meus amigos, sob diversas e imprescindíveis formas.

*Não se é radical por se ter
pronunciado algumas fórmulas, não, a
radicalidade é física, a radicalidade
concerne à existência.*

Michel Foucault

RIBEIRO, Cintya Regina. **A experiência do pensamento em Michel Foucault: conversações com o campo educacional**. 2006. 148f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

O objetivo da presente pesquisa é o de configurar o lugar do pensamento na obra de Michel Foucault, de modo que se evidenciem pontos de interlocução com algumas questões educacionais contemporâneas, em particular com aquelas que questionam os pressupostos de soberania do sujeito e do conhecimento – os principais eixos norteadores das teorias críticas em educação. Nesse contexto, os estudos foucaultianos acerca do poder, da resistência e da subjetivação oferecem uma oportunidade ímpar de problematização das questões da verdade e do conhecimento, apontando para a experiência do pensamento da diferença. A pesquisa busca então sustentar o princípio de que, numa perspectiva pós-crítica, a tarefa educacional poderia deslocar-se do trabalho com o conhecimento para o do pensamento. Do ponto de vista metodológico, procedeu-se à genealogia da concepção de linguagem na obra do autor e, posteriormente, à do pensamento do fora e da diferença. Tais eixos temático-conceituais são vertebradores para a condução do percurso argumentativo. Assim, foram articuladas teoricamente as relações possíveis entre os conceitos de linguagem literária, loucura, morte, ser da linguagem, limite, transgressão, dobra e subjetivação. Nas considerações finais, estabeleceu-se que a experiência do pensamento instaura-se como uma possibilidade fecunda de produção ético-política da existência, cabendo à educação os cuidados em relação à estética de si e do mundo comum.

Palavras-chave: teoria educacional pós-crítica, pensamento do fora, pensamento da diferença, poder, resistência, subjetivação.

RIBEIRO, Cintya Regina. **The experience of thought in Michel Foucault: conversations on the educacional field.** 148f. 2006. Thesis (Doctoral). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006.

The present research aims at outlining the role of thought in Michel Foucault's work so as to highlight aspects which dialogue with certain contemporary educacional issues, mainly the ones that refer to the principles underlying the concepts concerning the sovereignty of the subject and knowledge, namely the main axes that guide the critical theories on education. Under the scenario, the Foucaultian studies on power, resistance as well as subjectivity offer an unique opportunity of problematizing the issues of truth and knowledge, focussing on the experience of the thought of difference. Therefore, this study tries to sustain, from a post-critical perspective, the principle that the focus of the educacional task could shift from working with knowledge to working with thought. From a methodological perspective, this work departed from the genealogy of the conception of language within the work of the author to the subsequent thought of the outside as well as the difference. Such thematic and conceptual axes proved to be essential to the development of the argumentative discussion. Hence, the possible relations between the notions of literary language, madness, death, linguistic being, border, transgression, fold and subjectivity were articulated. In the final considerations, it was established that the experience of thought departs from a rich possibility of ethical and political production of existence, thus empowering education with the responsibility of taking care of aesthetics at both the personal and the communal world.

Key words: post critical educacional theory, the thought of the outside, the thought of difference, power, resistance, subjectivity.

SUMÁRIO

Apresentação	10
1. Conhecimento, pensamento e educação	13
<i>As filosofias da consciência e a questão do sujeito pedagógico</i>	19
<i>A questão da verdade: conhecimento e produção de metanarrativas</i>	21
<ul style="list-style-type: none">• Conhecimento e pensamento em Michel Foucault• Primeira inflexão: o pensamento do fora e a problematização do sujeito da educação• Segunda inflexão: o pensamento da diferença e o campo educacional	23 28 32
<i>Experiência</i>	28
<i>O pensamento da diferença</i>	33
2. A linguagem literária e a experiência da linguagem	38
<ul style="list-style-type: none">• Loucura e linguagem• A linguagem, a morte e o ser da linguagem	43 53
3. O ser da linguagem, o poder e o pensamento do fora	72
<ul style="list-style-type: none">• O pensamento do exterior, a transgressão e a experiência do fora• Dobra da linguagem, dobra da força	75 87
4. Subjetivação, pensamento e resistência	103
<ul style="list-style-type: none">• Pensar é resistir• A experiência do pensamento como uma possibilidade de experiência estética de si• Pensar o impensável• Pensamento: experiência estética e ético-política	106 118 122 126
Considerações finais	133
Referências bibliográficas	141
Bibliografia	146

APRESENTAÇÃO

Os pressupostos de soberania do sujeito e do conhecimento têm sido organizadores das teorias críticas em educação. Consequentemente, a questão da *resistência* tem se apresentado como um dos principais temas de debate presentes nessa perspectiva.

Entretanto, na contemporaneidade, as categorizações ontológicas de sujeito e conhecimento não mais se apresentam como suportes norteadores das condições de humanização e de liberdade, provocando um impasse na tradição educacional, particularmente nessa vertente crítica.

Nos rastros de Nietzsche, os estudos de Michel Foucault sobre poder e subjetivação instauram uma problematização na própria idéia de resistência.

Questionando a tarefa clássica da filosofia no tempo presente e, ao mesmo tempo, atuando como intelectual nas lutas políticas, Foucault busca configurar múltiplas e inéditas formas de confronto em relação ao poder. Invariavelmente comprometido com a questão política da existência, ele articula a questão do poder à estética e à ética, tendo em vista a produção de outros modos de subjetivação.

No percurso de suas inquietações acerca da verdade do mundo e de nós mesmos, Foucault depara inicialmente com as questões da linguagem e do pensamento. Esta ocupa uma condição singular em sua produção intelectual. Para ele, a experiência do pensamento seria um lugar privilegiado de resistência.

Entretanto, o modo como a questão do pensamento perpassa sua obra não se apresenta de forma única. Tais discussões se reorganizam no contexto das problemáticas arqueológicas, genealógicas e éticas, as quais configuram o traçado epistemológico do autor.

As indagações acerca do saber, do poder e de si seriam os três eixos condutores do percurso da obra foucaultiana. Podemos afirmar que as questões sobre o pensamento encontram-se configuradas diferentemente nesses três momentos. Embora distintas, as discussões mantêm uma conversação interna que expressa o trânsito epistemológico pela arqueologia, pela genealogia e pela ética – eis do que este trabalho se ocupa.

Assim, destacamos dois eixos temático-conceituais que, em nosso entendimento, sinalizam inflexões precisas para o tratamento da questão do pensar. O primeiro deles refere-se à experiência do pensamento do fora; o segundo, ao pensamento da diferença.

Sugerimos que esses pontos de inflexão remetem à questão do pensamento ao campo de problematizações estéticas e ético-políticas. Isso significa que, ao se configurar como resistência, a experiência do pensamento articula duplamente as relações consigo e com o mundo comum.

Daí que, no traçado foucaultiano, uma problematização acerca do sujeito e de suas relações com a verdade dispõe de modo distinto as concepções de conhecimento e de pensamento.

Essa diferenciação parece-nos fundamental para o debate educacional contemporâneo. Se os pilares modernos de soberania do sujeito e do conhecimento encontram-se em xeque, a própria idéia de educação torna-se objeto de problematização, uma vez que seus princípios alinham-se aos pressupostos modernos.

Nesse contexto, de que modo poderíamos pensar uma educação não mais voltada ao trabalho com o conhecimento, tal como proposto pelas teorias críticas? Sugerimos que, tal como a tarefa da filosofia, caberia à educação contemporânea o trabalho do pensamento, assim como concebido por Foucault.

Para conduzirmos tal aproximação, cumpre-nos indagar: *qual precisamente o lugar do pensamento na obra foucaultiana?*

Faz-se necessário, pois, adentrar os dois núcleos temático-conceituais acima propostos (a experiência do pensamento do fora e o pensamento da diferença) e, desdobrando-os, precisar o primado foucaultiano do pensamento como experiência estética e ético política.

Para realizar esse trabalho, é preciso rastrear, de forma genealógica, os modos de construção da concepção de pensamento na obra foucaultiana. Em nossa argumentação, tal rastreamento não pode ser circunscrito meramente a uma dimensão temática, mas epistemológica.

Isso significa que o traçado dos modos de concepção de pensamento em Foucault pressupõe, antes, o rastreamento dos modos de concepção de linguagem que organizam suas problematizações.

Nesse sentido, é preciso proceder à genealogia da linguagem na obra foucaultiana, a fim de traçar o percurso também genealógico de suas idéias acerca do pensamento.

Buscamos retomar as discussões do autor que estabelecem as relações originárias e fundantes acerca da linguagem literária e a experiência da linguagem. Nesse momento, as indagações arqueológicas do autor conduzem à articulação de três

eixos fundamentais pinçados da experiência literária para pensar a questão da linguagem: a loucura, a morte e o ser da linguagem. Nesse trajeto ainda arqueológico, emerge o conceito de “dobra”, uma formulação conceitual que abre espaço para as problematizações suscitadas pela genealogia. As discussões relativas à “dobra” findam por evocar a questão do poder. Em nossa perspectiva, essa acepção articula a transição da arqueologia para a genealogia, particularmente em relação à concepção de linguagem.

Num segundo movimento, tais discussões remetem à concepção de pensamento do exterior. Aqui, são articuladas as discussões acerca do limite e da transgressão para configurar a idéia de pensamento do exterior como experiência do fora da linguagem. Tal debate demanda outras variáveis analíticas, conduzindo à questão do poder. Daí a necessidade de transição da arqueologia para a genealogia. As idéias de “dobra” da linguagem e “dobra” de subjetivação conduzem à configuração final acerca do pensamento, evocando-o, em sua radicalidade, como uma experiência estética e ético-política.

Em nosso entendimento, são tais desdobramentos que conduzem à concepção de pensamento da diferença, uma das culminâncias do pensamento foucaultiano. Tal acepção articula a questão do pensamento à produção da existência, tomando como núcleos os problemas acerca do poder, da resistência e da liberdade.

Desta feita, do ponto de vista foucaultiano, caberia à educação o trabalho do pensamento, sendo necessário considerá-lo a partir dessa articulação peculiar do pensamento da diferença.

Uma vez afeito à dimensão estética e ético-política, o pensamento da diferença, no domínio educacional, evocaria a um só tempo o cuidado em relação a si e ao mundo comum. Desdobrar o legado foucaultiano no horizonte das problematizações educacionais pós-críticas é o propósito dessa pesquisa.

1 – CONHECIMENTO, PENSAMENTO E EDUCAÇÃO

Historicamente, a tradição educacional crítica tem depositado nos domínios da soberania do sujeito e do conhecimento os pressupostos condicionais ao processo de humanização.

Entretanto, produções contemporâneas têm colocado em xeque os princípios dessa tradição educacional. Faz-se necessário um breve rastreamento do campo educacional, a fim de mapearmos os principais pressupostos e problemáticas que têm configurado tal abordagem.

Concentremo-nos, pois, em alguns estudos analítico-compilatórios contemporâneos, os quais buscam explicitar impasses e perspectivas dessa vertente educacional.

A tendência crítica tem se organizado sob a forma de uma abordagem teórica. Num desses estudos compilatórios, Tomaz Tadeu da Silva busca defini-la como

conjunto das perspectivas teóricas e analíticas que se centram no questionamento do papel que a escola, o currículo e a pedagogia exercem na produção e reprodução de formas de dominação, com ênfase na dominação de classe. Sua gênese pode ser localizada nas críticas à ideologia educacional liberal e à escola capitalista, desenvolvidas no final dos anos 60 e início dos anos 70, por autores como Paulo Freire, Louis Althusser, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, Samuel Bowles e Herbert Gintis, entre outros. Foram importantes no desenvolvimento dessa crítica conceitos tais como os de ideologia, aparelhos ideológicos de Estado, reprodução cultural, reprodução social, capital cultural, currículo oculto (2000a, p.106).

Tal abordagem educacional tem como pilar fundamental o questionamento das condições econômicas e políticas fundadoras do modelo capitalista, suas reverberações na qualidade de vida social e, por derivação, a problematização do lugar da instituição escolar na afirmação ou negação dessas configurações.

Numa aproximação pedagógica com o cotidiano escolar, a teorização crítica tende a privilegiar o recorte curricular como lugar de investimento de suas

problematizações. Silva argumenta que “a tradição crítica compreendeu, há muito, que o currículo está no centro da relação educativa, que o currículo corporifica os nexos entre saber, poder e identidade” (2001a, p.10).

Para tal abordagem, as condições estruturais capitalistas são qualificadas como opressivas. A capacidade de resistência ou de conformação de sujeitos e instituições frente a tais determinações macro-estruturais obedeceria a princípios históricos fundamentados numa matriz dialética.

Num primeiro momento, a abordagem crítica é marcada por uma retórica que enfatiza o caráter eminentemente reprodutivista das instituições educacionais. A categoria *reprodução* seria a marca qualitativa dessas produções intelectuais, então denominadas como “teorias crítico-reprodutivistas”.

Num segundo momento, com menor ênfase na reprodução e maior investimento na retomada da potência dialética dos movimentos da História, a abordagem crítica tende a privilegiar, em suas análises, a virtualidade das forças de resistência ancoradas nos agentes sociais ante às pré-configurações macro-estruturais.

Se as teorias educacionais críticas nascem como denúncia em relação ao mecanicismo opressivo de uma realidade social forjada pela voracidade da economia política, num segundo momento apresentam-se como uma promessa, como uma aposta radical na virtualidade das forças de resistência social, as quais são agora sustentadas por uma concepção potencializante de sujeito histórico. Nesse movimento, a categoria da reprodução social ressurgue agora, dialeticamente, como (re)produção social.

Em um outro estudo analítico-compilatório, já explicitando a focalização do currículo como recorte privilegiado dessa linha de pesquisa, Antonio Flavio Moreira busca, do mesmo modo, definir teoria curricular crítica como aquela “que examina as relações entre o conhecimento escolar e a estrutura de poder na sociedade mais ampla, abrindo possibilidades para a construção de propostas curriculares informadas por interesses emancipatórios” (2003, p.12).

Nesse trabalho, Moreira sugere a existência de uma espécie de vácuo histórico entre a denúncia e a promessa implícitas nessa teorização. O autor apresenta vários estudos que colocam em questão essa aposta radical na abordagem educacional crítica, uma vez que a trajetória histórica não teria evidenciado os resultados concretos esperados.

Tais estudos, ao questionarem os efeitos concretos da vertente crítica no âmbito das dinâmicas do cotidiano escolar e da sociedade, argumentam que tal perspectiva pedagógica se encontra em condição de crise.

Num deles, a concepção de crise apresenta-se como uma situação caracterizada por

contradições objetivas, decorrentes da perda do poder explicativo do aparato conceitual e/ou da visão de mundo da teoria, e vivenciadas intersubjetivamente pelos sujeitos concretos e históricos envolvidos. Na encruzilhada em que se encontram, tais sujeitos empenham-se em reestruturar suas identidades, por meio da utilização diferenciada de estratégias de preservação ou de superação dos princípios em xequê. (MARCONDES, apud MOREIRA, 2003, p.15).

Há distintas formas de interpretação dessa “crise” por parte de vários pesquisadores. Argumenta-se, por exemplo, que o discurso crítico é desfavoravelmente marcado por um ecletismo, ampliando de forma desmedida seu campo de interesses e expandindo indiscriminadamente as categorias de análise. Numa argumentação complementar, afirma-se que o pensamento crítico se encontra num impasse, na medida em que combina indevidamente referenciais teóricos, incorporando temas e categorias de modo meramente aditivo. Há ainda uma crítica que remete à fragilidade metodológica de algumas pesquisas, as quais, pautando-se em estudos qualitativos não alinhados aos padrões básicos da ciência convencional, teriam se tornado pouco convincentes frente à comunidade educacional tradicional. Outros estudos apontam o caráter abstrato e complexo do discurso crítico, cujos princípios dificilmente podem ser entendidos e operacionalizados pelos professores. Na esteira dessa argumentação, haveria uma crise de legitimação da abordagem crítica, na medida em que esta não conseguiria, na prática, implementar seus princípios teóricos.

Moreira (ibid.), por sua vez, afirma, a partir de suas próprias investigações, que haveria entre os agentes a percepção de um descompasso entre a produção acadêmica e o cotidiano escolar, ou seja, os avanços teóricos pouco afetariam a prática docente.

Fundamentalmente, podemos notar, a partir dessas múltiplas interpretações, que a idéia de crise ancora-se num elemento comum a todos os argumentos: o modo de compreensão da interpenetração entre os domínios da teoria e da empiria. Dito de outro

modo, lê-se, nos argumentos, a evidência de um proeminente e problemático desnivelamento entre duas instâncias previamente concebidas: a reflexão e a ação, ou, no sentido usual, a teoria e a prática pedagógicas.

A perspectiva educacional crítica, ao se fundamentar no princípio dialético, enfatiza a permanente condição de mudança recíproca das variáveis em relação. Dessa forma, as categorias “reflexão/ação” e “teoria/prática” também operam de modo dialético. Isso significa, em outros termos, que a reflexão e a ação produzem-se reciprocamente, provocando mútuas alterações nos respectivos campos. *Grosso modo*, poderíamos afirmar que a reflexão modifica a ação e esta, então transformada, produz novas reflexões, disparando assim novas ações, numa progressão infinita, seguindo uma lógica de mútua retroalimentação.

Paulo Freire, por exemplo, um dos principais representantes dessa vertente articula com mestria os principais eixos conceituais que asseguram a mobilidade dialética constitutiva dessa abordagem. Vejamos sua enunciação:

Ser consciente não é [...] uma simples fórmula ou um mero “slogan”. É a forma radical de ser dos seres humanos enquanto seres que, refazendo o mundo que não fizeram, fazem o seu mundo e neste fazer e re-fazer se re-fazem. São porque estão sendo. O aprendizado da leitura e escrita, como um ato criador, envolve, aqui, necessariamente, a compreensão crítica da realidade. [...] Não basta saber ler mecanicamente que “*Eva viu a uva*”. É necessário compreender qual a posição que Eva ocupa em seu contexto social, quem trabalha para produzir uvas e quem lucra com esse trabalho (apud Gadotti, 2002, p.255).

A questão do conhecimento ou, especificamente, do ato de conhecer apresenta-se como um dos pilares do pensamento crítico. Conhecer, nessa perspectiva, significaria apropriar-se da verdade do objeto. Conhecer implicaria atravessar as névoas de dissimulação do real e apreender sua verdade.

O ato de conhecer seria a condição de posse da consciência. Esta, por sua vez, remeteria ao postulado da conscientização, isto é, à conscientização da verdade do real, a qual remete, em última instância, à verdade de si e do mundo.

Entretanto, esse conhecimento é *locus* da reciprocidade ou da mediação entre o sujeito histórico e o objeto-mundo. Temos, assim, um sujeito histórico buscando

apropriar-se, por meio do conhecimento, desse objeto-mundo. Na articulação educacional de Freire, é por meio da metáfora da leitura, cujo deslocamento conduz-nos agora à idéia de leitura de mundo, que o conhecimento é concebido como condição de humanização e de transformação histórico-social.

Se, por um lado, há um mundo historicamente pré-configurado, por outro, há um sujeito, também histórico, o qual, ao habitar o mundo, resiste ou rende-se às condições pré-configuradas.

Os movimentos de afirmação ou negação desse mundo, de enfrentamento ou conformação, de produção ou reprodução – ou, dito de outro modo, a vitalização das potencialidades de transformação histórica – dependeriam desse ato de conhecer.

Portanto, para a abordagem crítica, o conhecimento é condição da transformação histórica e da conseqüente libertação ou emancipação do sujeito em relação às amarras das macro-configurações previamente estruturadas.

A elaboração de Freire resume, de forma exemplar, o modo como esse sujeito produz a história e, num só golpe, se produz histórica e dialeticamente. Retomemos um fragmento da citação anterior em que o recurso da repetição de termos, como jogo retórico, traduz a mobilidade da lógica dialética: “seres que, refazendo o mundo que não fizeram, fazem o seu mundo e neste fazer e re-fazer se refazem. São porque estão sendo”.

Na medida em que re-fazem o mundo feito pelo *outro* da história, fazem seu próprio mundo. E exatamente esse (re)fazer o mundo em ato implicaria seu próprio (re)fazer-se como sujeito histórico. Portanto, a condição para “ser” sujeito seria implicar-se, comprometer-se no movimento do existir historicamente, ou seja, do “estar sendo”. Na seqüência final da citação, o argumento se completa, pelo uso da escrita e leitura como metáforas do conhecimento – as condições, portanto, para esse “estar sendo”.

Em outro trabalho de problematização das pedagogias críticas, Maria Manuela Garcia aponta que essa concepção de conhecimento como princípio de humanização presente nas teorizações críticas, remonta à tradição iluminista, cujo princípio formula-se no *esclarecimento*:

Para os discursos das pedagogias críticas o esclarecimento, através da conversão do olhar e das consciências, é condição de redenção e salvação. Os indivíduos, pelo esclarecimento, têm a oportunidade de

redimir-se da ignorância e de suas mazelas; de libertar-se de seus efeitos nas consciências e na vida individual e social; de converter-se em sujeitos de razão e moral superiores; de salvar-se pela possibilidade de acesso a formas superiores de pensamento e a uma existência moralizada, livre da marginalidade e das injustiças sociais. Uma meta possível tanto para indivíduos em particular como para o conjunto da humanidade (2002, p.88).

O esclarecimento como condição de libertação humana apresenta-se sob a forma metafórica da *iluminação*. O simbolismo presente nesse ato de atravessamento pela luz representa o conhecer, o acesso à verdade da consciência e do real.

Nessa mesma direção, Veiga-Neto ao apontar de que forma as metáforas visuais têm organizado as epistemologias modernas, assim se refere particularmente ao Iluminismo:

o programa iluminista funda-se assim na idéia de que a razão é atribuída a função de iluminar o Homem, para liberta-lo das trevas, das superstições opressoras, dos mitos enganosos etc. O Iluminismo alimentou a esperança de haver uma perspectiva privilegiada, áurea, perspectiva das perspectivas, a partir da qual se explique o mundo e se chegue à Verdade ou – numa versão probabilística – muito perto dessa Verdade (2002a, p.28).

Uma vez que o processo de conhecimento é compreendido como um atravessamento, cujo destino culminaria na celebração do encontro com a verdade, faz-se necessário construir um território de partilha, onde *o mesmo* e *o outro* possam, dialeticamente, produzirem-se como sujeitos históricos.

As abordagens educacionais críticas conferem importância central ao mediador, esse sujeito disparador e agenciador das potencialidades dialéticas da história.

É nesse contexto que a perspectiva crítica concebe a idéia de educação como um dos lugares estratégicos de transformabilidade histórica. É ainda nesse contexto que a figura do professor emerge, estrategicamente, como agenciador da partilha, como mediador entre as trevas e a luz, entre o falso real e o real, historicamente produzidos.

Desponta, assim, a concepção de que o lugar do professor assemelha-se ao lugar do intelectual, ou seja, aquele que, por meio do conhecimento, domina a realidade e,

exatamente por apropriar-se epistemologicamente dela, assegura as condições de agir sobre ela, mediante a partilha do conhecimento desse real junto aos outros sujeitos.

Na elaboração de Garcia docentes e intelectuais educacionais críticos

assumem a função de guias, intérpretes e representantes dos interesses dos seres humanos e da humanidade. (...) Investem-se do poder de representar o outro, de dar a conhecê-lo e a sua realidade, e investem-se do poder de convertê-lo em uma entidade superior que afastou de si o erro, a mistificação e os efeitos danosos da dominação econômica e política (ibid.,p.147).

Vimos, por meio dessa breve incursão nos fundamentos gerais da abordagem crítica, bem como no contexto de suas problematizações contemporâneas, que se evidencia uma forte implicação entre conhecimento e subjetivação.

Grosso modo, os estudos contemporâneos que conduzem a tais problematizações poderiam ser afiliados àquilo que denominamos abordagem educacional pós-crítica.

A obra de Michel Foucault, ao buscar explicitar as relações entre saber, poder e subjetivação tem se constituído como importante ferramenta epistemológica para organizar alguns pressupostos analíticos dessa vertente pós-crítica.

Nos rastros do pensamento do autor, poderíamos afirmar que uma das principais tônicas dessa abordagem educacional remeteria às problematizações das relações que o sujeito estabelece com a verdade.

As análises foucaultianas permitem tomar o conhecimento como um efeito da articulação entre saber e poder. Dessa forma, a subjetivação não se encontraria indissociável dos regimes de saber e dos diagramas de poder.

Tais formulações reverberam no domínio educacional (Veiga-Neto, 2003). Vejamos, pois, sinteticamente, dois principais temas de problematização que as abordagens educacionais pós-críticas lançam sobre a tradição educacional crítica.

As filosofias da consciência e a questão do sujeito pedagógico

A tradição crítica funda-se na aposta na condição de soberania do sujeito. De acordo com Veiga-Neto,

o sujeito é tomado como um ente desde sempre aí, como um ator e um agente a ocupar o centro da cena social e capaz de uma racionalidade soberana e transcendente a essa cena. Tal capacidade estaria em estado latente, cabendo à Educação o papel de promover a sua efetivação (ibid.p.134-135).

O autor argumenta que, seja em Rousseau, Kant ou Marx, o sujeito é tomado como matéria-prima a ser trabalhada pela educação, visando à condução do homem de um estado anterior de natureza/barbárie/escravidão a um estado posterior de humanização/civilização/liberdade.

Há a concepção de um sujeito ontológico, dotado de racionalidade latente, cujo desenvolvimento seria disparado pelo processo educativo.

Nesse sentido, as filosofias do sujeito também são denominadas filosofias da consciência, na medida em que o pressuposto da centralidade da razão é condição do domínio da consciência.

Silva pontua que “filosofia da consciência e educação quase se confundem. (...) As suposições sobre consciência e sujeito são comuns às pedagogias da repressão e às pedagogias libertadoras – a oposição binária que lhes opõe apenas revela a existência de uma essência a ser reprimida ou liberada, conforme o caso” (2002a, p.249).

A concepção de *sujeito da educação* é um pressuposto fundador das pedagogias modernas, sejam elas conservadoras ou críticas. A tarefa educativa é entendida como trabalho de humanização, responsável pela qualidade da relação do homem com o mundo.

Veiga-Neto sintetiza:

se quisermos que o sujeito desde sempre aí cumpra sua dimensão humana, devemos educá-lo, para que ele possa atingir ou construir sua própria autoconsciência, de modo a reverter aquelas representações distorcidas que o alienavam; só assim ele será capaz de se contrapor efetivamente à opressão e à exclusão e, em conseqüência, conquistar sua soberania (2003, p.135).

A afirmativa corrobora a forte implicação entre os princípios da razão e da consciência como matérias-primas do trabalho educacional, visando à libertação do homem.

Ora, a abordagem educacional pós-crítica, na medida em que pressupõe a implosão dessa condição ontológica do sujeito, coloca em questão exatamente esse princípio de existência do sujeito da educação – e da sua racionalidade intrínseca – como princípio e fim do trabalho pedagógico.

No rebote, tal perspectiva coloca em causa também a própria figura do intelectual ou do professor como entidades responsáveis pelo processo de maioridade, de conscientização ou de libertação do suposto sujeito da educação.

Silva esclarece essa idéia com precisão quando afirma que “o saber do intelectual não paira acima e fora das lutas e relações de poder: é parte integrante e essencial delas” (2002a, p.251).

Isso significa que, para a abordagem educacional pós-crítica, na medida em que, epistemologicamente, não há um sujeito das trevas, também não há um sujeito da luz.

Numa orientação foucaultiana, podemos afirmar que se faz necessário proceder a uma análise genealógica – seja do sujeito da educação, seja do sujeito intelectual –, tomando-os não como uma entidade ontológica, mas como efeito de confluências históricas.

Dessa forma, o “sujeito da educação” será entendido agora não mais como uma identidade ontológica, mas como efeito de subjetividade produzido a partir dos múltiplos processos de subjetivação disparados pelas redes históricas de saber-poder.

A questão da verdade: conhecimento e produção de metanarrativas

O pensamento moderno estabelece uma forte implicação entre o conhecimento e o acesso à verdade.

De acordo com Silva, a perspectiva pós-crítica

não apenas questiona essa noção de verdade; ela, de forma mais radical, abandona a ênfase na “verdade” para destacar, em vez disso, o processo pelo qual algo é *considerado* como verdade. A questão não é, pois, a de saber se algo é verdadeiro, mas, sim, de saber por que esse algo se *tornou* verdadeiro (2001a, p.119).

Isso significa que a verdade é indissociável dos processos históricos que a instituíram e a legitimaram. Daí a necessidade de retomar a crítica nietzscheana e

foucaultiana de que o conhecimento, como invenção humana, não é uma autoridade abstrata e absoluta, isenta das forças políticas nas quais se contextualiza; ao contrário, é efeito das redes de saber e poder configuradas pela História.

Concordamos com Silva quando afirma que “a teoria educacional, em geral, se baseia na noção de que o conhecimento e o saber constituem fonte de libertação, esclarecimento e autonomia” (2002a, p.250). Ora, uma vez que o conhecimento expressa uma combinação entre saberes e poderes, seria incoerente considerarmos o conhecimento como condição de libertação.

Da mesma forma, se os intelectuais se encontram implicados com o conhecimento, pressupõe-se, do mesmo modo, uma implicação com os diagramas saber-poder.

A perspectiva pós-crítica, por um lado, desaloja o conhecimento como lastro da verdade, problematizando as próprias formas pelas quais se produz tal verdade; por outro, desaloja a figura do intelectual como entidade detentora de um saber supostamente isento do poder.

Em relação a essa problematização do trabalho do intelectual e sua visão de onisciência, Silva afirma que a visão pós-crítica, quando “baseada na noção de poder-saber de Foucault, vai nos desalojar a todos dessa posição privilegiada, a partir da qual se pode analisar e criticar o poder sem estar envolvido com ele” (ibid., ibidem).

Uma das conseqüências dessa aposta moderna no conhecimento como lastro da verdade é a produção das grandes narrativas ou das metanarrativas iluminadoras e explicativas da realidade. Tais metanarrativas, por produzirem efeitos universalizantes de verdade, findam por sustentar condições totalitárias, nas quais o abuso de poder se legitima por meio dos discursos lastreados pela razão. Historicamente, a educação tem se organizado a partir das verdades dessas metanarrativas.

De acordo com a visão educacional pós-crítica, a própria razão como condição de verdade e sustentáculo das metanarrativas será colocada em causa. Nos termos de Silva, nessa perspectiva “a noção predominante de Razão é encarada como produto de uma construção histórica que deve suas características às condições da época em que foi desenvolvida e não a uma essência humana abstrata e universalizante” (ibid., p.256). Para a perspectiva educacional pós-crítica, faz-se necessário proceder à problematização da relação do sujeito com a verdade.

Conhecimento e pensamento em Michel Foucault

Numa inspiração nietzscheana, Foucault (1999a) sustenta que o conhecimento não é da ordem da naturalidade, mas está vinculado à vontade de verdade. De acordo com essa formulação, o conhecimento é uma invenção do homem.

Esse caráter de invenção, por colocar em questão o caráter ontológico do sujeito e do objeto do conhecimento, evidencia o problema relacional entre ambos. Assim, nessa perspectiva herdeira do legado kantiano, não haveria um sujeito ou um ser-em-si que se utilizaria de uma linguagem representacional para tomar a coisa em si. O conhecimento não seria expressão translúcida de uma adequação e linearidade entre sujeitos, palavras e coisas.

Na modernidade, a razão e a produção do conhecimento estão diretamente implicados no lastreamento da verdade. Na provocação nietzscheana, o caráter inventivo do conhecer, além de colocar radicalmente em questão o valor de verdade do conhecimento, afirma sua dimensão política, na medida em que o dispõe num campo de combate, qualificando-o como um conjunto de forças em litígio.

Daí Nietzsche nos convoca a tomar o conhecimento não como expressão de uma linguagem de isenção em relação ao real, mas como objeto de lutas, disputas, confrontos de poder. O conhecimento não está inscrito numa suposta natureza da condição humana, mas está ligado às configurações da história. Além de o conhecimento não ser um objeto intrínseco nem ao sujeito, nem ao mundo, define-se pela condição conflitiva de forças em duelo.

A perspectiva nietzscheana na qual Foucault se inspira produz duas inflexões fundamentais: de um lado, a ruptura entre o conhecimento e as coisas; de outro, o desaparecimento do sujeito em sua unidade e soberania. Em vez de expressar a conformação entre sujeitos, palavras e coisas, o conhecimento seria o conjunto dos efeitos do próprio campo de luta no qual se travam as relações de poder historicamente configuradas.

Na elaboração de Foucault,

o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório

imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha (1999a, p.25).

O conhecimento é definido como luta porque é expressão de relações de forças em litígio, cujo embate resulta em valores e efeitos de verdade. Portanto, a verdade é a expressão do posicionamento dessas lutas e por isso deve se situar sempre no eixo da problematização possível.

Em relação ao conhecimento, se sua condição de perspectivismo está ligada à dimensão da história, sua disposição estratégica está intimamente vinculada à questão do poder. Em outras palavras, são as configurações históricas que organizam e dispõem estrategicamente as diferentes intensidades de forças do poder nas quais os homens se encontram situados.

A questão do conhecimento evoca o problema da formação de um certo número de domínios de saber que se configuram a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade. De modo conclusivo, podemos afirmar que são as condições históricas que formam os sujeitos do conhecimento e, por conseguinte, as relações com a verdade.

Essas discussões foucaultianas se inscrevem no contexto de uma crítica à consagrada concepção de conhecimento organizadora da modernidade ocidental, cujas problematizações fundamentam-se, sobretudo, numa certa crítica da razão.

Tais elaborações operam na obra foucaultiana um movimento singular quando o pensador produz o deslocamento dessa crítica da razão e do conhecimento para uma problematização da própria filosofia. É então que a questão do *pensamento* parece surgir como um desdobramento epistemológico-ético-político radical.

Na proposição foucaultiana a tarefa da filosofia é realizar uma crítica do presente. Caberia à filosofia a problematização de nós mesmos na atualidade, ou seja, é preciso que retomemos a pergunta kantiana “quem somos?” nesse tempo presente.

Para Foucault, a crítica à filosofia sustenta-se no pressuposto de que esta tem se configurado como uma história dos sistemas de pensamento em vez de se posicionar como um estratégico instrumento de interrogação da atualidade.

É no momento mesmo em que o pensador se propõe à explicitação da atividade filosófica que observamos um instigante deslocamento da concepção de conhecimento para a concepção de pensamento. Em nosso entendimento, a concepção de pensamento na obra foucaultiana evoca a questão da resistência e da liberdade e, portanto, expressa uma condição de envergadura estética e ético-política.

Do ponto de vista educacional, tais discussões arremessam a tradição crítica a uma situação de impasse: a aposta num mundo humanizado e civilizatório já não é mais o solo seguro sobre o qual assentar as bases de um norte pedagógico, de uma intencionalidade educacional fundamentada nas idéias de sujeito da educação e de formação humanista e crítica. Nem o conhecimento, nem o sujeito da educação seriam ontologias seguras para a ação pedagógica (Ghiraldelli Jr, 2002); (Silva, 2001b, 2002a, 2002b).

Considerando as problematizações acerca da abordagem educacional crítica, particularmente em relação às questões referentes à soberania do sujeito e do conhecimento, poderíamos indagar: *de que modo as discussões sobre o pensamento na obra de Foucault poderiam articular alguns princípios para uma abordagem educacional pós-crítica? Ou seja, qual seria o lugar do pensamento na obra foucaultiana e, a partir daí, de que modo poderíamos forjar alguns princípios para pensarmos a educação na contemporaneidade?*

Poderíamos tomar como ponto de interlocução uma aproximação da tarefa educacional à tarefa filosófica, tal como Foucault a formula. Isso significa que o ato pedagógico poderia deslocar-se do trabalho com o conhecimento – tal como proposto pela abordagem crítica – para o *trabalho do pensamento*.

Tomar a questão do pensamento, e não do conhecimento, como *lócus* do trabalho pedagógico poderia anunciar alguns deslocamentos fundamentais para o contexto educacional contemporâneo.

Tal deslizamento provocaria uma descontinuidade ou uma ruptura em relação ao modo como produzimos e problematizamos o mundo e as relações que estabelecemos com nós mesmos. Essas discussões convergem para um núcleo fundamental, o qual, em nosso entendimento, constitui-se numa questão educacional crucial na atualidade, qual seja, o debate sobre a articulação entre educação e resistência.

Ora, toda a pedagogia moderna sustenta-se no princípio de intencionalidade do ato pedagógico, seja para a conservação, tal como proposto pela herança pedagógica tradicional, seja para a mudança, tal como a tradição educacional crítica nos legou. Nesse último caso, a resistência seria a condição da mudança (Silva, 1992, 2000b).

Sustentada pelo princípio organizador do conhecimento, a pedagogia moderna encontra-se ancorada no modelo de um pensamento que se faz a partir de categorias. Enquanto a perspectiva educacional crítica opera no sentido da divergência, posicionando contrastes e oposições em relação a uma dada configuração histórica, o horizonte educacional pós-crítico sugeriria a condição do pensamento da diferença.

Pensar distingue-se de conhecer. Enquanto o ato de conhecer está ligado ao domínio e apropriação do mundo por meio da linguagem, a experiência do pensamento remeteria à instauração da condição da diferença em meio à repetição da linguagem.

Nesse segundo domínio pedagógico, o trabalho com o pensamento escaparia dos modelos viciados fundados nas dicotomias conceituais e instauraria um elemento incômodo, estrangeiro, uma fissura, um ruído, ou, evocando a imagem do poeta – um “grão de quebrar dente”¹. Esse elemento estrangeiro cortaria a previsível e contínua ordenação do mundo e, por meio do impacto da diferença, faria irromper o descontínuo.

Na tradição educacional crítica, a resistência se produziria a partir do domínio de um conhecimento que, iluminando o real e conduzindo o acesso à verdade desse real, ofereceria uma contraposição a essa realidade.

As discussões foucaultianas, ao lançarem um outro modo de análise do poder, inevitavelmente provocaram, no mesmo golpe, um outro modo de considerar a noção de resistência.

Numa perspectiva educacional pós-crítica, a idéia de resistência que então se configuraria, a partir das discussões sobre o pensamento, seguiria numa outra direção. O trabalho com o pensamento buscaria instaurar a experiência da *diferença*.

Tal situação pressupõe desembaraçar-se da concepção de um sujeito ontológico da educação e de um pensamento como manifestação de sua interioridade racional. Pressupõe também a problematização dos modos de definição dos valores e das

¹ Referência ao poema de João Cabral de Melo Neto intitulado “Catar feijão”, no qual o autor aborda a construção do poema a partir da presença de uma palavra “estrangeira” que lhe dá enfim, a condição poética. Segue o trecho do poema: “Ora, nesse catar feijão entra um risco:/ o de que entre os grãos pesados entre/ um grão qualquer, pedra ou indigesto, /um grão imastigável, de quebrar dente./ Certo não, quando ao catar palavras: / a pedra dá à frase seu grão mais vivo:/ obstrui a leitura fluviente, flutual, açula a atenção, isca-a com risco”.

verdades que organizam o mundo. Outros e impensáveis modos de produção de si e do mundo poderiam ser forjados. “Pensamento é ato perigoso”, diz Foucault. Pensar seria resistir; resistir, sobretudo, ao império da linguagem que, ao fabricar verdades, nos faz ser e legitimar o que somos num mundo linguisticamente – ou discursivamente – organizado. Resistir seria, portanto, modificar as formas de relação consigo e com o mundo.

Um dos princípios analíticos fundamentais que organizam o traçado dessa pesquisa refere-se à idéia de que pensar é resistir; dito de outro modo, o pensamento seria um dos lugares de resistência.

A triangulação constitutiva do argumento central desse trabalho atrela à idéia de *pensamento* os movimentos de *resistência* e de *subjetivação*. Em nosso entendimento, a experiência do pensamento possibilitaria resistir e, num só golpe, subjetivar-se. Portanto, haveria uma implicação constitutiva entre pensar, resistir e subjetivar-se.

Seguindo os rastros de Foucault, diríamos que pensar, entretanto, não remeteria à interioridade reflexiva de um suposto sujeito centrado. É nesse sentido que pensar se distinguiria de conhecer. Enquanto o conhecimento estaria ligado ao imperialismo da linguagem e aos lastros da verdade, o pensamento estaria ligado ao fora da linguagem e à incansável disposição problematizadora dos valores de verdade que conduzem às relações conosco e com os outros do mundo.

Na argumentação do autor, a radicalidade da experiência do pensar residiria na abertura ao imponderável do próprio pensamento, ou seja, ao impensado, ao impensável, ao impossível do pensamento, àquilo que não pode ser pensado agora.

A condição de resistência se encontraria, entre outras possibilidades, na singularidade dessa experiência do “pensamento do impensado”. Eis, assim o nocaute à centralidade racional “daquele” que pensa e “àquilo” que se pensa. Sujeito-consciência e metanarrativa da verdade tombados, pois.

As reverberações do instrumental analítico foucaultiano no domínio pedagógico parecem instigantes. A fim de desdobrarmos essa discussão, propomos duas inflexões temático-conceituais as quais visam conduzir o percurso argumentativo desse trabalho. A primeira delas remete ao conceito de *pensamento do fora* e suas possíveis implicações pedagógicas. A segunda busca configurar o *pensamento da diferença* e estabelecer possíveis desdobramentos no campo educacional.

Primeira inflexão: o pensamento do fora e a problematização do sujeito da educação

A idéia de *pensamento do fora* desestabiliza todos os pressupostos das organizações pedagógicas herdeiras da modernidade, abordadas a partir da questão do *conhecimento*. Portanto, parece “impensável” tomar o pensamento como algo que não remeta diretamente a um sujeito, ou seja, como um atributo ou uma faculdade manifesta a partir da interioridade de um sujeito da consciência. Tal a condição do pensamento do fora.

Dito de outro modo, na tradição pedagógica, parece impensável tomar o pensamento como uma *experiência de linguagem*, efetivada no exterior mesmo dessa linguagem. Indubitavelmente, tais formulações acarretam não só o redimensionamento da idéia de pensamento, mas também da de sujeito e, particularmente, de sujeito da educação.

O abalo à centralidade do sujeito é uma ofensiva radical ao coração das abordagens educacionais tradicionais, sejam elas conservadoras ou críticas, pois toda idéia de formação vem sendo historicamente talhada a partir de um trabalho pedagógico que pressupõe um sujeito da consciência (Hall, 2003).

Para tomarmos o pensamento como experiência do fora e, portanto, como experiência da linguagem, faz-se necessário transitarmos pela idéia de *experiência*.

Experiência

Se a experiência do pensamento não é tomada como atividade reflexiva, como um atributo da interioridade de um suposto sujeito, então é preciso reconfigurar a própria idéia de experiência condizente à perspectiva pós-crítica.

Estabeleçamos, pois, uma interlocução muito pontual com um autor alinhado a tal perspectiva. Num ensaio sobre a questão da experiência e suas relações com a educação, Jorge Larossa, valendo-se da etimologia, afirma: “a experiência é o que nos passa, ou o que nos acontece, ou o que nos toca. Não o que passa ou o que acontece, ou o que toca, mas o que nos passa, o que nos acontece ou nos toca” (2004, p.154).

A sutileza da afirmativa nos chama a atenção para o fato de que a experiência não é o acontecimento, mas *o que nos atravessa*. Portanto, experiência é efeito de passagem, de travessia, de fluxo.

Isso posto, tal conceituação nos impossibilita tomar a experiência como vivência individual ou existencial, no sentido fenomenológico. Não se trata de um sujeito da experiência que vivencia o acontecimento.

Nessa perspectiva, falar de experiência não é falar da “experiência de um sujeito”, mas da experiência da própria linguagem que, numa dada configuração histórica, instaura certos modos de relação consigo, a partir de certos domínios de saberes e poderes – tal como nos ensina Foucault.

A reconfiguração da idéia de experiência, tal como sugerida por Larossa, nos possibilita tomar o pensamento do fora como exterioridade da linguagem, e não como interioridade ou reflexividade de um sujeito.

Larossa, ao se referir ao “sujeito da experiência” de acordo com essa perspectiva pós-crítica, afirma que se a experiência é algo que nos passa, que nos acontece, então

o sujeito da experiência seria algo como um *território de passagem*, algo como uma superfície de sensibilidade na qual aquilo que passa afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos. (...) o sujeito da experiência é sobretudo *o espaço onde tem lugar os acontecimentos* (ibid., p.160-161, grifos nossos).

A inversão é surpreendente: não é a experiência que se confundiria com o território do acontecimento no qual transitaria um sujeito. É o próprio sujeito o território de passagem, o lugar do acontecimento. A experiência não emerge do sujeito; ela é o que o atravessa, o que lhe acontece, o que o afeta.

Essa condição de afetação confere ao sujeito uma situação peculiar. O sujeito não precede à experiência, mas se produz nela. Experiência como condição de travessia e dobra de subjetivação a um só tempo. Tal situação redimensiona a própria idéia de resistência. Sigamos ainda com Larossa:

Em qualquer caso, seja como território de passagem, como lugar de chegada ou como espaço do acontecer, o sujeito da experiência se

define não tanto por sua atividade, como por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura. Trata-se, porém, de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial (ibid.,p.161).

Há aqui uma distinção que marca uma das cisões fundamentais entre a tradição educacional crítica e a perspectiva pós-crítica: as idéias de receptividade ou de passividade e suas relações com a questão da resistência.

Se nos posicionamos a partir da primeira abordagem, nos parece novamente “impensável” que a passividade ou a receptividade sejam tomadas como elementos afeitos à possibilidade de resistência. Ao contrário, nessa abordagem, passividade e receptividade estão vinculadas à ordem da conservação, da manutenção, da reprodução ou conformação do mundo.

Isso ocorre porque essa tradição se funda na dicotomia entre as idéias de poder e liberdade (Foucault, 1995). Assim, receptividade e passividade remetem necessariamente à idéia de submissão. Esta, por sua vez, pressupõe condição de polaridade, de oposição, de contraposição, de subjugo entre forças ativas e passivas.

Não são essas as idéias de passividade e de receptividade que se depreendem da citação de Larrosa. Passividade, aqui, remete à idéia de afetação, e não de submissão ou de subjugo. Daí o autor remeter a idéia de afetação a uma “receptividade primeira”, longe do fundamentalismo polarizador que antagoniza ativos e passivos. Afetação remete, pois, ao domínio da *diferença*.

Aqui, a “disponibilidade fundamental” é condição de uma “abertura essencial” que não se volta à captura do seu par dicotômico ou adversário, mas se refere a um “deixar-se afetar” pela diferença que, no ato do “abrir-se”, aí então se instala como possibilidade, como o impensado, como mutação.

Entretanto, essa disposição à afetação não remete tão somente ao posicionamento estratégico. Se experiência é condição de travessia e de dobra de subjetivação, podemos afirmar que as formas de resistência reorganizam as relações consigo. Resistir implica, no limite, a produção de uma subjetivação estética. Como sintetiza Larrosa: “é a experiência aquilo que nos passa, ou nos toca, ou nos acontece, e ao nos passar nos forma e nos transforma” (ibid., p.163).

Somente nesse sentido é possível entender que, na perspectiva pós-crítica, a resistência não se faz na oposição binária ao poder substancializado. Ela demanda passividade: “uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção”, como diz Larrosa. Somente essa disponibilidade à afetação numa dimensão de tragicidade, esse padecer da espera e da entrega como condições de experimentação, parece ser a força que movimenta a luta agônica necessária à dobra da subjetivação. Enfim, somente esse estado possibilita deixar-se afetar e produzir a diferença como força composta do mundo, destinada a instaurar outros efeitos de verdade.

Tais formulações nos relembram que é preciso problematizar o império da linguagem erigido na modernidade com suas apropriações e capturas viciosas, seja quanto aos modos como estabelecemos nossas relações com o mundo, seja pelas maneiras de condução das relações conosco.

Há algo radicalmente inédito aqui: a resistência, no sentido de luta com o poder e de possibilidade de mudança remete às disponibilidades de afetação e de abertura à diferenciação, e não às oposições ou contraposições previamente configuradas pelos lugares discursivos definidos por “A *versus* anti-A”. Eis o que consideramos como pedra fundamental de rearranjo da idéia de resistência nessa visada pós-crítica.

Segunda inflexão: o pensamento da diferença e campo educacional

Tais considerações demandam uma maior aproximação à temática da *diferença*, a fim de que possamos estabelecer interlocuções com o campo educacional (Peters, 2000).

Na tradição pedagógica, o impensado, ou o impossível do pensamento, escapa à linguagem e se dispõe para além das fronteiras da razão e do conhecer. Nesse sentido, as elaborações foucaultianas provocam uma inquietação no campo educacional, pois implicam a problematização da própria matéria prima do trabalho pedagógico, tal como historicamente definido, qual seja, o trabalho com o conhecimento.

Entendemos que a questão do conhecimento proposta por Nietzsche abalou da mesma forma tanto a tarefa da filosofia quanto a da educação, na medida em que ambas, na modernidade, têm tomado a questão do conhecimento como acesso à verdade, como lastro de seu fazer.

Particularmente em relação à tradição pedagógica moderna, a racionalidade materializada no conhecimento tem sido tomada como condição de humanização e de libertação frente às ofensivas mundanas.

De alguma forma, todas as discussões acerca da ordenação ou da mutação do mundo dialogam com essa racionalidade iluminista. As possibilidades de invenção de um outro mundo dialogam, pelo avesso, com o mundo pré-configurado pelo conhecimento. No limite dessa análise, as utopias sociais apregoadas pelos discursos pedagógicos não constituiriam uma nova ordem no mundo, mas seriam efeitos invertidos de um mundo já dominado, já definido, já produzido linguisticamente (Hall, 2003).

Daí que a proposição analítica de Foucault acerca do pensamento do fora e do impensado parece-nos particularmente fecunda, no contexto de uma abordagem educacional pós-crítica.

A experiência do fora seria uma experiência de radicalidade, de transgressão e de criação da própria linguagem. Em Foucault, o pensamento seria uma experiência do fora da linguagem, ou seja, uma experiência que remeteria à exterioridade da própria linguagem, e não à suposta interioridade subjetiva.

No pensamento do fora habitaria o impensado, o impensável do próprio pensamento. Talvez, uma das mais intensas radicalidades conceituais de Foucault

encontra-se aqui, nessa idéia de que o pensamento não mantém com o impensado uma relação excludente; ao contrário, o impensado lhe é constitutivo.

Como poderíamos tomar o impensado no horizonte pedagógico? Quais os efeitos desses abalos epistemológicos no campo educacional? Por que o imperativo da resistência ou, mais precisamente, a articulação imperativa educação/resistência parece se manter viva, legitimada e inabalável na atualidade? Por que caberia à educação a tarefa de resistir?

A fim de aprofundarmos tais questões, faz-se necessário enveredarmos pela questão da *diferença* como operador conceitual nesse outro horizonte epistemológico da pós-criticidade.

O pensamento da diferença

A idéia de pensamento da diferença encontra-se num ensaio de Foucault no qual o autor discute duas publicações de Deleuze (*Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*). A questão de fundo que conduz o argumento de Foucault nesse trabalho é “o que é pensar?”. O autor percorre o conceito de diferença, a fim de conduzir sua análise. Afirma Foucault:

Tomemos a diferença. Ela é analisada, habitualmente como a diferença *de* ou *em* alguma coisa: por trás dela, além dela – mas para sustentá-la, situá-la, delimitá-la e portanto, dominá-la – coloca-se com o conceito, a unidade de um gênero que se supõe que ela fracione em espécies (...); a diferença se transforma então no que deve ser especificado no interior do conceito, sem ultrapassá-lo (2005a, p.243).

Usualmente, a idéia de diferença é tomada como algo relacional, que se compara e se distingue de uma série identitária, previsível. Trata-se de uma forma de dominar o elemento desviante da série e nomeá-lo, qualificá-lo sempre em relação a algo considerado previamente como a referência. Foucault afirma então que, nessa perspectiva, o conceito – síntese de identidades – abarca a diferença em seu interior, qualificando-a como algo que se define por níveis maiores ou menores de distanciamento em relação à identidade pré-configurada. É nesse sentido que a diferença se encontra especificada no conceito, sem ultrapassá-lo. Foucault complementa:

A diferença se estabelece quando a representação efetivamente não mais apresenta o que tinha estado presente, e o teste do reconhecimento é colocado em xeque. Para ser diferente é preciso inicialmente não ser o mesmo, e é sobre esse fundo negativo, acima dessa parte sombria que delimita o mesmo, que são, em seguida, delimitados os predicativos opostos. (...) a diferença se encontra dominada por um sistema que é o do oposicional, do negativo e do contraditório (2005a, p.244-245).

Poderíamos afirmar que, do ponto de vista estratégico das forças, o caráter negativo da diferença a dispõe de modo reativo, invariavelmente. A diferença será tomada como contraposição, oposição, contradição. Define-se reativamente por “aquilo que não é”, ou pelo distanciamento em relação a algo que é “a identidade” ou “o mesmo”.

A concepção de diferença que a obra deleuziana enuncia e que será objeto da discussão de Foucault será radicalmente outra. Até então, diferença encontra-se aprisionada no conceito. Foucault postula que

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 é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo; um pensamento que não obedece ao modelo escolar (que truque a resposta pronta) mas que se dedica a insolúveis problemas (ibid., p.245-246).

Eis agora a provocação foucaultiana que busca evocar o pensamento em sua radicalidade. O pensamento da diferença define-se pela condição afirmativa, jamais por uma posição reativa. Isso significa que tal pensamento não se contrapõe, mas se impõe em sua singularidade e sua intensidade de força. Daí seu caráter de multiplicidade em vez de dualidade. Seu movimento remete ao aleatório da disjunção, não à previsibilidade das disposições antagônicas e polarizadas que contrapõem o mesmo e o outro, capturando-os no mesmo arranjo lingüístico.

Nos termos de Revel, “é necessário *pensar diferencialmente a diferença*, quer dizer, restituir-lhe uma positividade que lhe é própria” (2004, p.80). Por isso, o pensamento da diferença seria também um pensamento a-categórico. As categorias conduzem o pensamento aos lugares de enquadramento já pré-moldados. O pensamento a-categórico é inusitado, múltiplo e se afirma à revelia de quaisquer formatações.

Esse posicionamento afirmativo também o dispõe de modo diferente, do ponto de vista estratégico. De acordo com as contribuições de Foucault, nas resistências, nas lutas, não se trata de, numa lógica reativa, tomar o poder, possuí-lo, apropriar-se dele, como se o mesmo constituísse uma substância. Se o poder é pulverizado, se é da ordem da microfísica das forças, se é definido como “ação sobre ações”, então as lutas com o poder não implicariam sua apropriação, mas seu controle. Resistir seria, portanto, controlar o poder.

A instauração do pensamento da diferença seria a produção de um efeito de verdade no conjunto das verdades lastreadas pelo imperialismo da linguagem. Instaurar a diferença seria produzir um efeito de verdade, o qual, ao redimensionar intensidades, sentidos e direções de forças no diagrama, exerceria o controle do poder. Em resumo, o pensamento da diferença é a condição da criação de um outro efeito de verdade no conjunto das lutas com o poder.

O pensamento da diferença, ao produzir-se na vacuidade da linguagem, transgride-a, instala-se como *outro*, imprevisível, informe, estrangeiro. Ele é a própria matéria da criação.

Em outros termos, a condição afirmativa do pensamento da diferença o institui como resistência e o qualifica como criação. Resistir seria criar a diferença materializada em outros efeitos de verdade. Tais efeitos, ao provocarem o controle do poder, engendram as possibilidades da mutação.

Não podemos nos furtar, entretanto, da análise sobre o comentário final de Foucault acerca do modelo escolar e suas trucagens nos jogos de perguntas e respostas. Parece-nos que as ironias foucaultianas que se desenham quando o autor remete ao universo da escola explicitam problematizações radicais, presentes na cena das questões educacionais contemporâneas.

Por exemplo, Foucault provoca:

qualquer verdadeiro problema deve ter uma solução, pois pertencemos a escola de um mestre que só pergunta a partir das respostas

inteiramente escritas em seu caderno, o mundo é nossa sala de aula. Ínfimas crenças...(…) É preciso nos libertarmos disso. Ora, ao perverter essa moral, é toda a filosofia que se desloca (2005a, p.242-243).

A idéia irônica de “modelo escolar” também se encontra presente nessa citação. “O mundo é nossa sala de aula” é expressão de um modo de relação dos homens com as coisas, consigo próprios e entre eles mesmos, fundamentado na concepção tradicional de que o conhecimento seria a linguagem de apropriação desse mundo. A situação de previsibilidade nos jogos cifrados de perguntas e respostas denunciaria o império do pensamento categórico como condição desse conhecer.

Ao se referir à perversão dessa moral, novamente Foucault evoca a tarefa da filosofia como trabalho do pensamento, sugerindo sua distinção em relação à clássica tarefa de trabalho com o conhecimento.

Ao desdobrar essa questão, Foucault sugestiva e ironicamente evoca as idéias de má-vontade e de mau-humor:

O filósofo deve ter bastante má vontade para não jogar corretamente o jogo da verdade e do erro: esse mau querer, que se realiza no paradoxo, lhe permite escapar das categorias. Mas, por outro lado, deve ter bastante “mau-humor” para permanecer diante da tolice, para contemplá-la imóvel até a estupefação, para se aproximar dela e imitá-la, para deixá-la lentamente crescer em si (...) e esperar, no final jamais fixado dessa preparação cuidadosa, o impacto da diferença: a catatonia encena o teatro do pensamento, uma vez que o paradoxo conturbou o quadro da representação (ibid. p.249).

A má vontade da filosofia seria um ato de indisposição ao curvar-se frente às categorizações do conhecer, as quais dispõem o mundo em categorias de verso e reverso.

Mas a idéia de mau humor parece ser aqui o eixo que conduz ao pensamento da diferença. Suportar a tolice, imiscuir-se, espantar-se e distinguir-se dela. Encontra-se aqui a condensação do trabalho do pensamento. Suportar esse estado de contemplação diante das tolas verdades lastreadas pelo conhecimento, de modo a deixar-se afetar por elas, ultrapassando-as num ato de distinção radical. Essa seria a experiência radical do

pensamento. Tal experiência se produziria num movimento de afetação no qual se faria presente o impacto da diferença.

A disposição à afetação pela diferença desfaz a previsibilidade dos quadros clássicos de ordenação forjados pelo conhecimento. Na visada de Foucault, o pensamento da diferença se faz à moda do teatro, imitando e rompendo com a previsibilidade da repetição. Na bela imagem do autor: “o pensamento aguarda uma saída: a brusca diferença do caleidoscópio, os signos que por um instante se iluminam, a face dos dados lançados, a sorte de uma outra rodada” (ibid.p. 251).

A partir dessas discussões relativas aos dois núcleos temático-conceituais os quais organizam os pressupostos desse trabalho, faz-se necessária uma incursão na obra foucaultiana, de modo a rastrear, por meio de uma genealogia da linguagem, o lugar do pensamento em sua produção existencial. Eis o que se fará nos próximos três capítulos.

2 - A LINGUAGEM LITERÁRIA E A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM

Um dos modos de proceder ao tratamento do legado do pensamento de um autor encontra-se no acompanhamento do percurso histórico de sua obra. Analisar os movimentos de suas inquietações e problematizações apresenta-se como uma das maneiras de flagrar os deslocamentos e os desdobramentos de seu pensar (Dreyfus; Rabinow, 1995).

Ao buscarmos percorrer as discussões sobre “linguagem” na obra foucaultiana seria equivocado propormos que o encaminhamento dessa questão se instaurasse a partir de uma análise que privilegiasse e congelasse certas singularidades de um determinado corte histórico. Argumentamos no sentido de que seria uma contradição absoluta proceder a um rastreamento das discussões sobre linguagem na obra foucaultiana numa perspectiva histórica objetiva e positiva, como se focalizássemos a cristalização de um determinado conceito ou concepção de “linguagem” e buscássemos suas variações no tempo histórico (Veyne, 1998).

O percurso aqui proposto é outro: trata-se de proceder a uma leitura do pensamento de Foucault do interior de sua própria lógica, transitando no tempo interno de sua obra. Em outras palavras, trata-se de conduzir uma leitura analítica a partir do instrumental forjado pelo próprio autor, qual seja, a genealogia. Nosso desafio é, portanto, o de pactuar com uma espécie de fidelidade epistemológica ao autor, de modo a ler sua própria obra no registro de seu próprio dispositivo analítico.

Faz-se necessário operar um corte transversal na obra de Foucault. É preciso partir do pressuposto de que as problematizações por ele suscitadas no percurso de sua produção intelectual e existencial estabelecem uma conversação interna. Entretanto, embora tais problematizações estabeleçam, sim, uma interlocução histórica interna, a dinâmica dos desdobramentos não obedece a uma linearidade determinada e progressiva.

Afirmar a temporalidade interna da obra implica reconhecer que os percursos das problematizações do autor não devem ser lidos à luz de contingências históricas que lhe sejam externas; isso significa que uma produção não deve ser lida de maneira restritiva no interior de um dado bloco epistemológico pré-configurado, como se congelássemos e definíssemos *a priori* um certo Foucault arqueologista a ser suplantado por outro certo Foucault genealogista. Isso significa que não haveria uma espécie de

“datação” em seus escritos que os manteria historicamente atados ao referencial da arqueologia ou da genealogia.

Transitar na temporalidade interna da obra requer, inicialmente, que a leitura das problematizações seja realizada a partir de inquietações e provocações lançadas do tempo presente; requer também que sejam perseguidas as linhas dessas problematizações no interior de novas problematizações, de modo a perceber tais desdobramentos como o próprio movimento genético que constitui a historicidade. O tempo não é exterior à obra: ele lhe é interno uma vez que são as próprias linhas de problematização que engendram novas problematizações. As questões deslocam-se de um campo de investigação a outro, engendrando as condições de emergência de novas problematizações. Esse movimento de gênese permanente é o que qualifica a genealogia.

Longe de uma historicidade que busca apontar as origens sedimentadas e congeladas num passado longínquo, a genealogia busca, ao contrário, traçar as linhas que viajam no tempo e se constituem como condições de possibilidade que sustentam novos traçados da atualidade (Beardsworth, 2003); (Foucault, 2005b). Busca-se rastrear as condições de emergência do tempo presente, explicitando de que modo essas condições foram engendradas e quais as potencialidades dessas e de outras linhas para engendrar novas condições para a vida.

Portanto, a historicidade não é um plano temporal abstrato sobre o qual se desenrolam os acontecimentos, mas é geneticamente constitutiva das linhas traçadas, com seus movimentos e desdobramentos, ou, em outras palavras, lê-se a historicidade no movimento interno das problematizações da própria vida.

Fundamentalmente a partir das contribuições de Gilles Deleuze (1988), a leitura clássica da obra foucaultiana distingue três momentos de problematização: questões que remetem ao *saber*, ao *poder* e ao *si*. Tais núcleos organizam o percurso de suas questões temáticas e epistemológicas. Entretanto, essa divisão pode induzir ao risco de cristalização de questões num dado contexto histórico, produzindo certos congelamentos que despotencializariam o instrumental de pensamento desse autor.

Por exemplo, as produções de Foucault sobre estética e linguagem literária inscrevem-se no contexto de suas preocupações arqueológicas. Um olhar superficial

pode concluir erroneamente que os estudos do autor acerca das questões sobre estética, particularmente em relação à linguagem literária, parecem constituir um apêndice temático, uma produção paralela, periférica, que se soma ao grande escopo de preocupações do filósofo. Entretanto, numa leitura mais sensível, podemos perseguir certas problematizações construídas num matriciamento arqueológico, flagrando-as em interlocução com questões postas pela própria genealogia, no tempo presente. Assim, certas formulações arqueológicas podem ser içadas por outras questões da atualidade, engendrando outros desdobramentos de análise (Revel, 2004).

Nesse sentido, podemos afirmar que as discussões sobre linguagem, explícita e implicitamente constitutivas da obra do pensador apresentam pontos de ressonâncias e dissonâncias quando transversalizadas pela indagação genealógica. Em outras palavras, certas formulações foucaultianas do tempo passado se realinham com problematizações da atualidade. Utilizando uma figura de linguagem, podemos pensar que esse alinhamento remete a uma espécie de espiral a qual, na repetição infinita do giro, retoma o eixo anterior, mas sempre de outro modo, produzindo assim outras reverberações da palavra já dita.

Proceder à leitura de Foucault sempre de modo transversal possibilita flagrar a dança genealógica de suas problematizações no sentido da utilização de certas elaborações como ferramentas preciosas do pensamento no tempo presente.

Podemos pressupor que os fios ou as linhas condutoras desse rastreamento são, por definição, aleatórias, à medida que a questão lançada sobre o pensamento do autor institui uma problematização sempre configurada nas condições singulares da atualidade (Muchail, 2004).

Dada tal dimensão aleatória, seriam inúmeras as possibilidades de pinçar os fios das tramas do pensamento do autor em relação às discussões sobre linguagem. Não há rotas de certeza para perseguir tal trançado. Entretanto, tendo em vista as questões propostas pela pesquisa, a leitura da obra convidou-nos a percorrer as trilhas que sugerem a convergência entre estética e linguagem.

Questões sobre estética e, particularmente, sobre a literatura e a linguagem literária foram objeto, não raras vezes, do pensamento de Foucault. Entretanto, os comentários do autor sobre algumas obras estéticas não podem ser lidos como meros

textos de crítica da arte. Ao contrário, parece-nos que, na trama desses ensaios, Foucault vai tecendo uma genealogia da linguagem.

Por vezes, a questão da linguagem é o próprio objeto temático de Foucault, avolumando-se explicitamente numa espécie de “primeiro plano” do texto. Noutras vezes, a questão da linguagem é trançada na própria constituição argumentativa do texto foucaultiano, percorrendo-o na trama mesma em que este texto se faz textualidade. Em outras palavras, uma certa “linguagem” constitui as condições mesmas de possibilidades discursivas sobre as quais emergem e se configuram as problematizações do pensador (Veiga-Neto, 2004). Podemos afirmar que as discussões sobre linguagem atravessam constitutiva e genealogicamente a obra foucaultiana. Nosso desafio é proceder a um rastreamento desses movimentos em seu pensamento, por meio de um corte analítico transversalizado, o qual busca recuperar o modo como foram tecidas suas problematizações em relação à linguagem. É a singularidade desse movimento genealógico acerca da linguagem que nos interessa perseguir nessa pesquisa.

Os estudos de Foucault específicos sobre estética, com ênfase nas discussões sobre linguagem literária, encontram-se pulverizados no percurso de sua produção intelectual (2001i). Destaca-se, no conjunto da obra do autor, o clássico livro *Raymond Roussel*, publicado em 1963, o qual constitui uma análise singular sobre a produção literária desse escritor. Além dessa obra peculiar, alguns ensaios sobre estética encontram-se reunidos na publicação francesa *Dits et écrits*. Na publicação brasileira, alguns desses ensaios encontram-se selecionados na obra *Ditos & Escritos – volume III - Estética: literatura e pintura, música e cinema*. No Brasil, outros ensaios que propõem uma interlocução indireta com as questões sobre linguagem encontram-se pulverizados nos outros volumes da publicação *Ditos & Escritos*.

Se nos inspirarmos na análise de Roberto Machado (2000) sobre as relações entre o pensamento de Foucault, a filosofia e a literatura, podemos supor alguns núcleos que parecem conduzir o pensamento deste filósofo em relação à questão da linguagem. Tais núcleos podem ser nomeados como: “a loucura”, “a morte”, “o ser da linguagem”, “a transgressão”, “a dobra”, “o pensamento”. Hipoteticamente, parece haver, pois, uma relação de implicação ou, mais, de constitutividade genealógica entre tais núcleos e a experiência da linguagem, quando esta é tomada em sua condição de radicalidade.

Para conduzir tal questão, propomos aceitar uma espécie de convite implicitamente proposto por Foucault em relação à leitura de sua obra, quando nos

convoca a um pensamento inquieto e não linear acerca de suas problematizações (Ribeiro, 1985).

Loucura e linguagem

Podemos observar que as discussões sobre linguagem em Foucault parecem indissociáveis de suas problematizações sobre a loucura. Falar daquela a partir desta parece ser um dos elementos disparadores que conduzem o autor ao redimensionamento da própria idéia de linguagem, no percurso de sua obra.

Foucault conduz a articulação do seguinte modo: um dos créditos atribuídos ao pensamento de Freud encontra-se na idéia de que o mesmo instaura um corte em relação à psicologia positivista, na medida em que desaloja a loucura do lugar do silêncio e a considera como linguagem. Retomando a loucura ao nível de sua linguagem, Freud, a reconstituía em sua tragicidade, deixando-a falar por si própria (Foucault, 1999d). Nessa argumentação, a experiência da loucura foi historicamente reduzida ao silêncio, a partir de operações discursivas de mascaramento e dominação, ambas conduzidas pela razão. Portanto, ao tomar a questão da loucura, Foucault instaura as condições de problematização da própria razão como organizadora da vida. Nesse procedimento lingüístico, a razão ocultaria a dimensão trágica da experiência da loucura, silenciando-a, excluindo-a, interditando-a. Paradoxalmente, a razão fala da loucura por meio de seu silenciamento, de suas condições de exclusão. Assim, Roberto Machado sintetiza: “essa loucura fundamental, essencial, não é propriamente uma realidade, uma coisa, um objeto, e sim, um fenômeno de linguagem” (2000, p.27).

De acordo com essa argumentação, as culturas instauram seus princípios de organização dos interditos de linguagem. Em suas análises, Foucault afirma que um dos modos de interdição e exclusão da linguagem consiste em

submeter uma palavra, aparentemente conforme o código reconhecido, a um outro código cuja chave é dada nesta palavra mesma; de tal forma que esta é desdobrada no interior de si: ela diz o que ela diz, mas ela acrescenta um *excedente mudo* que enuncia silenciosamente o que ela o diz e o código segundo o que ela diz. Não se trata aqui de uma linguagem cifrada, mas de uma linguagem estruturalmente esotérica. Quer dizer: ela não comunica, ao escondê-la, uma significação interdita; ela se instala para começo de jogo, em uma dobra essencial da palavra. Dobra que a escava do interior e, talvez, até o infinito. Pouco importam, então, o que se diz em uma semelhante linguagem e as significações que aí são liberadas. É essa

liberação obscura e central da palavra no coração dela própria, sua fuga incontrolável para uma moradia sempre sem luz, que nenhuma cultura pode aceitar imediatamente. Não é em seu sentido, não em sua matéria verbal, mas em seu *jogo* é que uma tal palavra é transgressiva (1999d, p.194).

O excerto acima guarda as chaves principais de nossa argumentação nesse início de percurso. A elaboração de Foucault acerca da loucura como linguagem parece-nos abrir elementos fundamentais para pensarmos não propriamente a loucura como questão individual, referente ao universo mágico ou psíquico, mas a própria idéia, concepção ou atos de produção de linguagem que emergem dessa condição ou dessa experiência da loucura. Vejamos de que modo tais elementos encontram-se guardados e articulados nessa formulação.

Uma vez que a loucura não fala de algo que lhe é exterior, podemos pressupor a necessidade de rompimento em relação a uma concepção de linguagem fundamentada no simbolismo ou na representação. Desse modo, o autor problematiza a linguagem concebida como arranjos de atos hermenêuticos, os quais conduziriam a significações outras, exteriores à palavra.

A partir da experiência da loucura e no interior dela, o autor ensaia um outro modo de concepção de linguagem, explicitando a cisão com as armadilhas da representação. Nessa concepção, o “código” de leitura não se encontraria mais num outro território de linguagem; as condições de “de-ciframento” encontrar-se-iam no interior da própria linguagem esotericamente estruturada.

Em tais condições, a linguagem é interditada, excluída, à medida que não se desloca para um outro território em que se permutam equivalências de significações. Nesse ato, ocorre uma espécie de movimento de flexão da palavra sobre si mesma, instaurando-se uma espécie de “dobra” da linguagem. Essa dobra inventa um espaço transgressivo, um *excedente mudo* em que as palavras não mais remetem às coisas. Rompe-se assim com um previsível jogo de representações, no qual as cartas estão marcadas pelas históricas senhas hermenêuticas.

Essa dobra da linguagem sobre si mesma instaura um espaço ao mesmo tempo vazio e infinito, que se abre às liberações. Esse espaço vazio, o “oco da linguagem”, não fala de algo que lhe é exterior, mas expressa – isto é, mostra – silenciosamente o que ele diz e a própria linguagem que o constitui, ou seja, enuncia a própria linguagem como

espaço transgressivo, descontínuo, disruptivo e irruptivo. Daí essa imagem foucaultiana que expressa o movimento de “liberação obscura e central da palavra no coração dela mesma, sua fuga incontrolável para uma moradia sempre sem luz” – tal como formulado na citação anterior.

Esse é o movimento que instaura a “dobra” da linguagem e, ao mesmo tempo, suas condições de interdição e de inaceitabilidade por parte de uma cultura ou de uma sociedade. Daí, uma das principais teses que perpassa toda obra foucaultiana consiste em postular que a “dobra” constitui as condições de possibilidade da linguagem como *locus* de transgressão. Esta última não se encontraria na dimensão do sentido da “palavra”, mas de seu lugar de ocorrência no jogo discursivo.

Foucault situa a experiência européia da loucura nessa região transgressiva das “linguagens implicando-se nelas próprias, quer dizer, enunciando em seu enunciado a língua na qual elas o enunciam” (Foucault, *ibid.*, p.195). A experiência da loucura não seria um mascaramento, um sinal ou um indício representativo de uma significação oculta; na condição de experiência de linguagem, a loucura guardaria uma espécie de “reserva de sentido” potencial e quase invariavelmente transgressiva.

Tal reserva não equivaleria, tal como na acepção usual do termo, a uma provisão de sentidos, mas a uma suspensão deles. O excedente referido não é substrato para a representação; ao contrário, ele é mudo. É exatamente essa condição que conduz à possibilidade de abertura de vazio infinito, no qual quaisquer sentidos possam ali alojar-se, não mais como matérias permutáveis de representação, mas como efeitos do próprio jogo discursivo em que tal vazio se instala.

Ao tomar a experiência da loucura como condição analítica privilegiada para pensar a experiência da linguagem, Foucault afirma:

A loucura abre uma reserva lacunar que designa e faz ver esse oco no qual língua e palavra implicam-se, formam-se uma a partir da outra e não dizem outra coisa senão sua relação muda. 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 da linguagem que, em sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra (*ibid.*, p.196).

O uso da expressão “não-linguagem” desponta como um fio condutor na argumentação do autor. De algum modo, a ênfase na concepção de que a experiência da loucura expressa a experiência da radicalidade da linguagem conduz a um paradoxo fundamental: é essa experiência radical da linguagem que Foucault qualifica como “não-linguagem”, no sentido de que esta não instaura a previsibilidade da representação como condição de comunicação de sentidos. Ao contrário, a “não-linguagem” é linguagem exatamente porque não diz nada a ninguém ou além dali; é linguagem porque fala o próprio ato de dizer, enunciando a língua por meio da qual enuncia-se a si mesma. Essa inflexão da linguagem sobre si mesma produz o espaço vazio, a “dobra”, a ausência de sentido, que será também, na formulação foucaultiana, uma ausência de obra.

A referência às idéias de obra e de ausência de obra remete às relações entre a modernidade e a questão da linguagem, ou seja, à condição imperativa da linguagem na era moderna, como lastro do império da razão.

A idéia de que a experiência da loucura expressa uma experiência radical da linguagem e que tal radicalidade conduz à condição de ausência de obra é um dos pontos de articulação do argumento foucaultiano – de inspiração nietzscheana – em relação ao contexto de crítica dirigida à razão moderna.

Na modernidade, a razão é condição de possibilidade de produção do sentido, portanto da obra. Desse modo, a experiência da loucura é o limite da negação absoluta de quaisquer possibilidades de sentidos, daí a necessidade de interdição e exclusão dessa experiência por parte da sociedade. Daí Foucault afirmar que “a loucura só existe em uma sociedade” (1999f, p.150). Em suas palavras, “a loucura não pode ser encontrada em estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam”.

Daí também a necessidade de captura discursiva dessa experiência por parte do território da razão. Na argumentação foucaultiana, Freud instaura um outro modo de interdição na medida em que concebe a experiência da loucura como “experiência da desrazão”. Desse modo, a loucura não se encontra mais aprisionada numa rede de significações comuns com a linguagem cotidiana, mas

aparece como uma palavra que envolve a si própria, dizendo por baixo daquilo que diz outra coisa, da qual ela é, ao mesmo tempo, o único código possível: linguagem esotérica, se quisermos, já que detém sua língua no interior de uma palavra que, finalmente, não diz outra coisa além dessa implicação. (...) [Freud] não fez *falar* uma loucura que, há séculos, era, exatamente, uma linguagem (linguagem excluída, inanidade, tagarela, palavra corrente indefinidamente fora do silêncio ponderado da razão); ao contrário, ele esvaziou dela o *Logos* desarrazoado; ele a dessecou; fez remontar as palavras até sua fonte – até essa região branca da auto-implicação onde nada é dito (Foucault, 1999d, p. 195-196).

Para Foucault, o tratamento de Freud em relação à experiência da loucura expressa modificações no modo de interdição da linguagem; nos momentos históricos anteriores, a loucura é considerada linguagem excluída, na medida em que tal experiência – capturada pela razão, classificada, nomeada e excluída como desrazão – é lançada para o espaço da ausência de sentidos. A condição de inacessibilidade da razão em relação à experiência da loucura é prerrogativa para sua captura discursiva e, conseqüentemente, para seu legitimado lançamento à exclusão.

Com Freud, entretanto, a loucura como linguagem interdita é produzida por um outro mecanismo: distante de quaisquer apelos hermenêuticos ou jogos de representação, passa a ser uma linguagem que detém em si mesma os códigos de sua decifração. Assim, a loucura, depois de Freud, não é mais uma linguagem que “fala” de sentidos que lhe são exteriores à própria condição da experiência.

Paradoxalmente, é no movimento mesmo desse esvaziamento ou dessa ausência de sentidos e, conseqüentemente, de inflexão da linguagem sobre si, “até essa região branca de auto-implicação onde nada é dito”, que se configura a condição de produção da radicalidade da experiência. Mas tal radicalidade ainda não se realiza com o pensamento de Freud. Mesmo que concebida como linguagem cifrada, cujos referentes de leitura encontram-se constituídos no interior dela mesma, a experiência freudiana da loucura encontra-se retida numa espécie de “buraco negro”, dragada por si mesma, refém de sua própria introspecção lingüística. Na análise de Machado

esse envolvimento da palavra com ela mesma (...) significou, segundo Foucault, não uma livre expressão da loucura, mas apenas um deslocamento em uma série de proibições de linguagem que, apesar da ruptura que introduz em relação à repressão da loucura como palavra proibida, característica da psiquiatria, levou a um novo tipo de proibição que consistiu em submeter “uma palavra aparentemente conforme o código reconhecido, a um outro código, cuja chave é dada nesta própria palavra” (2000, p.23).

Portanto, se Freud incita-nos a pensar sobre a experiência da loucura como de linguagem, tampouco parece ultrapassar a questão. Seguindo a trilha argumentativa de Foucault, parece-nos que, paradoxalmente, o *lócus* da experiência radical é ensaiado nesse movimento originário, embrionário, nessa “dobra” da linguagem, nesse espaço vazio em que a razão não institui seus códigos de decifração e no qual se encontra a ausência de obra.

A expressão foucaultiana “ausência de obra” remete à ausência do logos cartesiano; implica a condição de impossibilidade do pensamento e, conseqüentemente, de impossibilidade de produção da obra da razão. Portanto, se a experiência da loucura é experiência de ausência de sentidos, a modernidade, em sua “sacralização” cartesiana, institui a incompatibilidade e a mútua exclusão entre loucura e obra.

Nos comentários acerca dos estudos de Foucault sobre a questão da loucura, publicados no livro *A história da loucura*, Machado afirma:

A História da loucura não é, portanto, um livro que dá voz ao louco. É um livro que, “sob o sol da grande pesquisa nietzscheana”, mostra como a experiência trágica da loucura, que ainda se manifestava livremente no Renascimento (...) foi excluída, reprimida, em instituições como “o grande enclausuramento” e o hospício, por um saber racional que, na época clássica, a concebeu como desrazão e, na modernidade, como doença mental. (...) A História da Loucura é uma história dos limites, história trágica de como uma cultura rejeita a loucura, considerando-a exterior, reduzindo-a ao silêncio, a um espaço de murmúrios, a uma ausência de obra (2000, p. 32-37).

Na modernidade, a concepção de produtividade da obra está ligada ao império da linguagem e, portanto, da razão. A experiência da loucura, na medida em que escapa desse princípio, é socialmente alocada no lugar da interdição da linguagem, da exclusão. Daí a repetição de que a ausência do *logos* cartesiano conduz à impossibilidade do pensar e à conseqüente inexistência da obra.

Estrategicamente, a associação entre as idéias de desrazão e de ausência de obra confere à experiência da loucura o lugar da interdição, da exclusão. Politicamente, o termo “des-razão” evoca a soberania da razão como lastro de produção da obra. Desse modo, des-razão implica um lugar de negatividade, de impotência, de impossibilidade ou de ausência de obra.

O giro proposto por Foucault visa conferir à experiência da loucura a potência de uma experiência radical, afirmativa. Uma experiência, sobretudo, de linguagem. Ocorre então que, de acordo com Machado (ibid.) Foucault partiu de Nietzsche para pensar tal questão, evocando “a experiência trágica da loucura”, ou melhor, a loucura em sua dimensão trágica, no sentido da tragicidade grega. Machado argumenta que a retomada da experiência trágica existente na tragédia grega é concebida, no pensamento nietzscheano, como forma de crítica e resistência em relação aos valores da modernidade.

Nietzsche denuncia a “vontade absoluta de verdade”, constitutiva da modernidade. Essa “vontade de verdade” provém duplamente da herança socrática, a qual institui a racionalidade como valor de verdade, e da herança metafísica, a qual instaura valores de verdade fundamentados nas idéias polarizadas de bem e de mal.

A tese de Nietzsche postula que, no contra-fluxo do império da razão e da metafísica, a retomada da experiência trágica grega está ligada fundamentalmente à experiência da arte como forma de intensificação da própria vida (Giacoin Junior, 2000, 2002).

Nos rastros de Nietzsche, Foucault pensa a experiência da loucura no sentido de concebê-la não como objeto psicológico ou psicanalítico, mas como fenômeno de linguagem, como *locus* de experiência de linguagem, de abertura e liberação da linguagem, de produção de “doença” e de “obra”, enfim.

Podemos afirmar que os estudos foucaultianos sobre a loucura expressam os limites radicais entre razão e desrazão. Mas tais estudos são expressão, sobretudo, de certos mecanismos de produção de regimes discursivos de exclusão. Ao conceber a experiência da loucura como experiência radical de linguagem, evocando-a em sua

dimensão trágica, Foucault, no rebote, provoca-nos a pensar que a experiência radical da linguagem é um ato de transgressão.

Isso significa que a radicalidade da experiência da linguagem instaura, no movimento de inflexão ou de “dobra” dessa linguagem, uma lacuna de sentidos estratégica, enunciando um espaço descontínuo, um campo de possibilidades, o qual poderíamos qualificá-lo como experiência de transgressão. A linguagem dobrada, vergada, refletida sobre si mesma, parece, agora, abrir-se às possibilidades de escape das malhas de sua própria codificação. É nesse contexto que Foucault parece situar a experiência da linguagem literária (Pelbart, 2002).

Na obra foucaultiana, a literatura pareceu constituir, num certo tempo, um dos lugares privilegiados de possibilidade de resistência frente aos modos de ortodoxia epistemológica vigentes na modernidade, modos estes que findam por implicar a condução da própria vida. O lugar da resistência não seria, exatamente, o lugar da literatura, em abstrato, mas de uma certa linguagem literária esculpida pelas mãos de autores como Blanchot, Bataille, Roussel, Proust, Klossowski, Mallarmé, Beckett, Robbe-Grillet, Artaud, Hölderlin etc.

Motta em sua “Apresentação” à edição brasileira do terceiro volume da obra *Ditos & Escritos*, o qual se concentra na temática da estética, esclarece que

Foucault analisa (...) obras que, frente à perspectiva humanista dominante na *episteme* da modernidade através do que poderíamos chamar de orientação nietzscheana da filosofia, criaram uma literatura que é uma alternativa às problemáticas do sentido, da vida e da linguagem dominantes na fenomenologia e no existencialismo, e que para ele se apresentavam como “sufocantes”. Trata-se de autores (...) cujas experiências no campo da reflexão e da criação artística marcaram a cultura contemporânea com amplos efeitos, principalmente no campo da ética. (...) A experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille, nas quais Foucault se inspira, tem como objetivo arrancar o sujeito de si mesmo, ou que ele chegue à sua dissolução. Empresa de “dessubjetivação”, diz Foucault, que podemos chamar também de destituição subjetiva (2001, p.VI-VIII).

A afirmativa evidencia novamente a dimensão da experiência trágica, numa orientação nietzscheana. A problematização do humanismo e a consequente necessidade de postular “a morte do sujeito” como alternativa aparentemente paradoxal à potencialização da vida humana são coordenadas que conduzem Foucault à legitimação da linguagem literária como *locus* possível de resistência e de criação, na medida em que este se produz como espaço transgressivo.

“Arrancar o sujeito de si mesmo” até sua “dissolução”, até sua “dessubjetivação”, parece ser a estratégia de guerra dessa linguagem contra a *episteme* moderna. A experiência literária conduzida no furor de uma experiência radical da linguagem seria uma experiência transgressiva de potencialização ou de criação da vida, na medida mesma em que o sujeito moderno vai a nocaute em sua centralidade historicamente viciada pelo império da razão e da metafísica do bem e do mal.

Machado sintetiza tais preocupações de Foucault quando afirma que o pensador foi levado a

valorizar a literatura, ou mais precisamente, a linguagem literária, como alternativa ao homem considerado como *a priori* histórico dos saberes da modernidade. Como se a linguagem, quando utilizada literariamente, livrasse, com seu poder de resistência, de contestação ou de transgressão, o pensamento do sono dogmático e do sono antropológico a que ele esteve ou continua submetido na reflexão filosófica (ibid.p.11).

Nessa perspectiva, a linguagem literária guardaria um poder de confronto em relação à linguagem despotencializadora da filosofia moderna, sustentada oniricamente na razão e na centralidade do eu.

Buscamos, nesse primeiro corte analítico, flagrar movimentos de resistência e criação que perpassam as articulações entre a experiência trágica da loucura e a linguagem.

Num segundo corte analítico, buscaremos retomar as articulações que Foucault estabelece entre as experiências da linguagem e da morte.

A linguagem, a morte e o ser da linguagem

A experiência da morte remete fundamentalmente à dissolução ou pulverização do sujeito e à emergência do ser da linguagem.

Uma das formulações de Foucault que expressa a questão da dissolução do sujeito encontra-se na problematização da idéia de “autoria” em relação à produção de uma obra. Foucault argumenta que “o autor não é uma fonte infinita de significações que viriam preencher a obra, o autor não precede as obras” (2001a, p.288). Essa elaboração inverte a concepção tradicional de que haveria uma ontologia do sujeito que enuncia. Ao propor tal inversão, Foucault convoca para a primeira cena o próprio discurso como condição de enunciação.

Haveria, pois, em vez de um sujeito autor, uma “função autor”. De acordo com Foucault “a função autor é característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (ibid., p.274). Trata-se de uma espécie de *lugar* de atravessamento de sujeitos, os quais seriam qualificados como “fundadores da discursividade”. Foucault afirma que a função autor esvazia a concepção de sujeito e dá lugar a uma “dispersão de egos”.

Ocorre, pois, uma espécie de apagamento ou desaparecimento do autor, de modo que se evidencie a prevalência do discurso.

Para Foucault, o nome do autor está vinculado a um processo de individualização que se encontra presente na história das idéias, dos conhecimentos, das literaturas, da filosofia e das ciências. O autor não é expressão de uma individualidade, no sentido de uma ontologia do sujeito, mas “funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso” (ibid., p.273).

A idéia de desaparecimento ou apagamento do autor conferem à linguagem um outro modo de atuação. É essa concepção de linguagem que buscamos perseguir, agora, a partir das desestabilizações epistemológicas propostas. Em seus estudos sobre a função autor e o nome do autor, Foucault afirma:

Mas não basta, evidentemente, repetir como afirmação vazia que o autor desapareceu. Igualmente, não basta repetir perpetuamente que Deus e o homem estão mortos de uma morte conjunta. O que seria preciso fazer é localizar o espaço assim deixado vago pela desaparecimento do autor, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e

espreitar os locais, as funções livres que essa desapareição faz aparecer (ibid., p.271).

A referência ao legado nietzscheano convoca-nos novamente à problematização da raiz metafísica que sustenta o princípio da ontologia do sujeito. Ao inscrever-se numa perspectiva crítica em relação aos valores humanistas da modernidade, Foucault lança-nos a um pensar divergente em relação ao princípio de linguagem que sustenta os pressupostos modernos (Veiga-Neto, 2004). Em outras palavras, aqui, a crítica foucaultiana dirige-se à questão da idéia de “verdade” pressuposta no princípio da autoria.

Pela crítica da linguagem, o pensador convida-nos a perscrutar o “espaço vazio”, efeito desse desaparecimento do sujeito autor. É nesse lugar, nessa vacuidade dada pelo esvaziamento da figura metafísica do sujeito, que Foucault parece forjar um modo de espreitar a linguagem.

Numa particular referência à questão da escrita na atualidade, Foucault expressa sinteticamente de que modo encontram-se articulados sujeito e linguagem:

Pode-se dizer, inicialmente, que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por consequência, não está obrigada à forma da interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. (...) Na escrita não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não pára de desaparecer (2001a, p.268).

Ao desalojar a produção da obra escrita do campo da interioridade do sujeito para o da exterioridade da linguagem, rompe-se com a idéia de “expressão” como espelho manifesto de uma suposta interioridade de um sujeito, detentor de categorias de significação dadas como *a priori* do sentido. Dizer que a linguagem “se basta a si mesma” implica seqüestrar a soberania de um suposto sujeito como condição do discurso.

Assim, a escrita não seria linguagem no sentido de representar, de modo especular, o sujeito ontológico. Ao contrário, a escrita se instaura como linguagem porque força, rasga, institui um território vazio onde pode ser a manifestação de si

mesma. É nesse movimento que o vácuo aberto pela linguagem draga o sujeito, fazendo-o desaparecer. Paradoxalmente, na escrita, o nome do autor – o sujeito – escancara não sua individualidade soberana, mas sua dispersão no discurso. Foucault formula esse paradoxo do seguinte modo: “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 escritura” (ibid., p.269).

A própria questão sobre as relações entre sujeito e linguagem encontra-se mal formulada, pois pressupõe uma ontologização do objeto “sujeito” de um lado e do objeto “linguagem” de outro. De acordo com a argumentação de Foucault,

trata-se de inverter o problema tradicional. Não mais colocar a questão: como a liberdade de um sujeito pode se inserir na consistência das coisas e lhes dar sentido, como ela pode animar, do interior, as regras de uma linguagem e manifestar assim as pretensões que lhe são próprias? (...) Segundo que condições e sob que formas alguma coisa como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? (ibid., p.287).

Em vez de pensar no registro da ontologia, é preciso pensar no movimento da genealogia. Não se trata de pensar o sujeito como *a priori* da linguagem, mas, de modo inverso, de pensá-lo como *efeito* da linguagem. Faz-se necessário dissolver o sujeito ontológico e traçar as condições de possibilidade de emergência de um sujeito na ordem do discurso.

Do ponto de vista genealógico, trata-se de um sujeito emergente no discurso. Entretanto, tal formulação poderia sugerir equivocadamente que Foucault tenha operado um simples deslocamento na ontologia: se antes, haveria o primado do sujeito, agora, instaurar-se-ia o primado da linguagem, como se esta se constituísse numa estrutura fundacional no interior da qual se moveria um sujeito refém do discurso. Longe disso. É coerente afirmarmos sobre a emergência do sujeito no discurso. Seguindo a mesma implicação genealógica, podemos afirmar que o discurso, por sua vez, não emerge de uma condição ontológica, na medida em que o sujeito também se constitui como uma das condições de possibilidades e de emergência da ordem discursiva. As possibilidades de resistência encontrar-se-iam nesse intervalo.

É nesse contexto que podemos pensar as relações que Foucault busca traçar entre a linguagem e a morte.

Nos rastros de Nietzsche, a idéia de morte remete à morte do sujeito. Mas, nesse ato, é a própria linguagem que emerge na cena. Para Foucault, a linguagem literária moderna seria um dos lugares privilegiados no qual o sujeito desaparece para ceder espaço à criação, à própria obra.

Assim, se acompanharmos a argumentação foucaultiana numa perspectiva genealógica de seus estudos sobre linguagem literária, podemos perceber uma implicação direta entre a questão da morte e a emergência do “ser da linguagem”.

Essa dupla implicação parece-nos evidente quando Foucault analisa a escritura de Mallarmé:

A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário. (...) Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo (1999b, p.421).

Em sua análise, Foucault busca apontar de que modo o escritor, ao afirmar que a linguagem fala de si mesma, realiza em sua obra uma espécie de “narrativa” da própria linguagem, ao mesmo tempo em que produz a corrosão de si mesmo como condição de sujeito.

Duplo movimento em que a obra constitui-se exatamente no esforço de apagamento de si como condição de autor na mesma medida em que linguagem torna-se, no limite, auto-referente.

Um dos destaques dessa análise encontra-se na sutileza por meio da qual Foucault contrapõe os termos “sentido” e “enigma”. A palavra não fala de um sentido que se encontra alojado para além dela mesma, numa espécie de mediação ou de representação. Ao contrário, a palavra fala de sua própria condição de enigma.

A lida com a linguagem não se encontraria no trabalho da hermenêutica, por meio do qual seriam arrancados sentidos que repousariam para além dali. A linguagem, em sua condição de “ser enigmático e precário”, demanda um ato de decifração e não de interpretação. Desse modo, a chave de leitura não se encontraria na representação, mas no ato de desmontagem do próprio arranjo no qual tais palavras se avizinham.

A autoria da obra e a ruína do sujeito encontram-se paradoxalmente implicadas num mesmo movimento: a produção da obra de arte, como potência, está diretamente relacionada ao exercício de um apagamento de si, como suposto sujeito, na mesma proporção em que se exacerba a soberania da linguagem. Nesse sentido “a palavra que faz surgir a imagem diz ao mesmo tempo a morte do sujeito falante e a distância do objeto falado” (Foucault, 2001b, p.191).

Não há, pois, nem a soberania do sujeito, nem do objeto falado – o mundo – como positivities a impor à linguagem uma mera condição instrumental de representação de porta-voz ou de representação. Há a soberania da própria linguagem como “ser”.

O comentário de Foucault sobre a resposta de Mallarmé em relação à questão da linguagem sugere não mais a soberania dos objetos do mundo ou de um sujeito que fala de sentidos por meio da palavra. Ao contrário, é a própria linguagem que fala de si como enigma.

Assim, as possibilidades de resistência, de potência ou de criação encontrar-se-iam na própria condição da linguagem e não na representação ou tradução lingüística da interioridade do sujeito.

Em relação à questão do sujeito, Foucault afirma:

O Mallarmé (...) não é nem o sujeito gramatical puro nem o denso sujeito psicológico: mas aquele que diz ‘eu’ nas obras, cartas, rascunhos, esboços, confidências (...) O Mallarmé (...) é, portanto, exterior à sua obra, mas de uma exterioridade tão radical e pura que ele não passa do sujeito dessa obra (ibid, p.188).

Paradoxal essa condição de sujeito cuja “materialidade” encontra-se na ausência, na “exterioridade” da obra, isto é, a condição de “sujeito” encontra-se “fora” da obra e se evidencia, tão somente, na afirmação radical da linguagem em si e da morte de si.

A afirmação radical da linguagem em detrimento da afirmação de uma suposta interioridade de si mesmo remete à própria experiência da morte. Entretanto, não parece remeter tão somente à morte do sujeito; refere-se também, e paradoxalmente, à morte da própria linguagem.

Parece-nos residir aqui um ponto de inflexão crucial para que a linguagem, curvando-se em seu próprio limite, possa efetivamente forjar o campo do (im)possível

da transgressão. A linguagem literária parece ser o solo profícuo dessa incursão: um lugar privilegiado no qual se pode espreitar esse movimento trágico de “vida e morte” da linguagem, em nome da criação da obra e da potencialização radical da vida.

É nesse horizonte de inquietações que Foucault (1999c) produz, em suas análises sobre a obra de Raymond Roussel, uma das principais articulações sobre as implicações entre a linguagem e a morte. Nos comentários em relação a tais análises, Machado afirma que “a linguagem de Roussel é sempre marcada pela destruição, pelo aniquilamento, pela abolição, de si própria” (2000, p.68). Há na escritura do autor um conjunto de procedimentos, técnicas, máquinas ou jogos de linguagem que conduzem a uma “concertada destruição da linguagem”, ou seja, “à morte da linguagem pela própria linguagem”. Nos termos de Foucault “cada palavra é simultaneamente animada e arruinada, preenchida e esvaziada pela possibilidade de que haja uma segunda – esta ou aquela, ou nem uma nem outra, mas uma terceira, ou nada” (2001d, p.6).

Foucault desloca o foco da análise da linguagem em relação às vertentes analíticas tradicionais: em vez de se concentrar-se na concepção de “sentido”, herdeira dos pressupostos da representação, ele atenta para a questão do “procedimento” em relação à produção da obra.

Valendo-se de um jogo de linguagem, Foucault comenta: “Todos os textos de Roussel seriam habilidades retóricas revelando a quem sabe ler o que eles dizem pelo simples fato, maravilhosamente generoso, de que eles não o dizem”(ibid., p.5). O jogo entre o dizer e o não-dizer sugerido na formulação de Foucault propõe-nos pensar “o dizer” como algo que não remete à interpretação dos sentidos, mas à decifração de um segredo cuja chave não se encontra na hermenêutica, mas no modo de arranjo da própria linguagem auto-referenciada. “Nenhum sentido oculto, mas uma forma secreta”, diz Foucault (ibid., p.6).

São esses tais arranjos que produzem a linguagem numa certa forma enigmática, e não numa condensação simbólica, que podem ser pensados como “procedimentos”. Em relação às análises de Foucault quanto à questão do procedimento na obra de Roussel, Machado afirma:

Se o objetivo do procedimento é dizer duas coisas diferentes com as mesmas palavras, destruir a identidade das coisas com a ambigüidade das palavras, desfazendo a ligação entre as palavras e as coisas, o signo

e o sentido, o significante e o significado, isso se dá por uma repetição que mostra a falha, a falta da linguagem (2000, p.81).

Foucault propõe a “leitura” da linguagem literária em relação ao escritor: em vez de pressupor o “sujeito Roussel” que se oculta na linguagem literária, Foucault, fiel ao próprio princípio rousseliano, faz falar o modo específico de construção ou produção da referida linguagem, isto é, faz falar o próprio procedimento da linguagem.

De acordo com Machado

na base da interpretação que Foucault propõe de Roussel, está a idéia de que a linguagem só diz a si mesma, tem como ser a auto-implicação, a reduplicação, o desdobramento, a repetição do já dito, das palavras já faladas, “a figura segunda de palavras já faladas”. Essa idéia aparece (...) como crítica da concepção representativa da linguagem, para marcar que as palavras não foram feitas para dizer coisas, ou que não há entre as palavras e as coisas uma relação de representação ou de significação (ibid., p78).

Paradoxalmente, é por meio da repetição da linguagem que a mesma é rompida, dissolvida. Nesse argumento, toda linguagem literária é “destruição violenta da contínua repetição cotidiana” (ibid., p.83). Entretanto, esse procedimento da repetição não tem o sentido de “recolher e continuar”, mas de fazer diferir.

É no movimento mesmo da repetição que a diferença pode instalar-se, produzir-se, fazer-se e, desse modo, atuar e reconfigurar o jogo discursivo. A diferença não é possível fora do espaço da repetição. Daí suas amarras às condições pré-figuradas do discurso e, ao mesmo à virtualidade de sua potência transgressiva. Talvez o salto para a liberdade resida nesse jogo de repetição e diferenciação da linguagem, a partir do qual o inédito possa habitar a vida.

Isso significa que no procedimento de repetição, no qual as mesmas palavras não remetem às mesmas coisas, quebrando a suposta correspondência representacional entre palavras e coisas, ocorre uma espécie de salto ou falha na linguagem. Uma espécie de dissonância entre as palavras, gerando um vácuo, uma lacuna, um espaço vazio, o oco da linguagem.

É o procedimento que modifica o sentido, produzindo, nesse ato, a diferenciação da linguagem em relação a uma identidade primeira, transgredindo-a, por meio da produção desse espaço vazio, lugar em que a linguagem se abriria ao infinito de suas possibilidades (Foucault, 2001c).

É esse espaço intervalar da linguagem – lugar da falha, do ruído dissonante em relação à repetição do mesmo do discurso – que guardaria a possibilidade do diferir, da produção da diferença. Machado sintetiza esse movimento da linguagem quando afirma que:

o procedimento é fundamentalmente uma repetição da linguagem que lhe muda o sentido ou cria a diferença, fazendo a linguagem perder uma identidade e adquirir uma nova identidade. (...) A esse respeito, a problemática do vazio da linguagem é fundamental. Na linguagem de Roussel, Foucault vê a ilustração da tese de que a linguagem fala a partir de uma falta essencial e de que os signos só significam por essa falta (2000, p.80).

A análise literária sobre a linguagem de Roussel possibilita-nos construir uma outra perspectiva sobre a linguagem, na qual o sentido e a significação não se encontram alojados numa instância exterior, obedecendo a uma relação de correspondência entre palavras e coisas. O sentido encontra-se no “procedimento”, no próprio jogo da linguagem, no modo como as palavras se tocam e nos efeitos de sentidos produzidos pelos “espaços vazios” gestados entre elas.

O procedimento não nos convoca à tradução simbólica, mas à decifração do enigma, do segredo. E Foucault, de modo impecável, arremata: “Entretanto, como em qualquer 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” (2001f, p.182).

Nos comentários de Foucault acerca da linguagem, há algumas imagens recorrentes que os acompanham, sugerindo idéias de espacialidade e movimento. Tais

recursos metafóricos parecem ser utilizados no sentido de provocar um deslocamento em relação ao tradicional tratamento epistemológico da linguagem.

Essas imagens e cenas são evocadas em expressões como: “o oco da linguagem”, “vazio”, “lacuna”, “vacância central”, “vacuidade”, “ausência”, “pensamento do exterior”, “duplicação da linguagem”, “exterior da linguagem”, “interior da linguagem”, “dobra”, “linguagem como desdobra e espelho de si mesma”, “espelho ao infinito”, “abertura da linguagem para o espaço infinito” etc.

Fundamentalmente podemos afirmar que a perspectiva foucaultiana sobre a linguagem articula duas idéias: “o vazio” e a “dobra”. É possível notar também que as outras formulações do autor são efeitos do jogo entre essas imagens de vacuidade e de inflexão da linguagem sobre si mesma.

É exatamente essa possibilidade de pensar o movimento de inflexão da linguagem que lhe retira sua clássica disposição representacional. Não se trata mais de legitimar uma adequação entre palavras e coisas, mas de fazer implodir essas correspondências, instaurando entre as palavras e as coisas a condição de um vácuo infinito. Uma “linguagem ao infinito”, como refere Foucault (2001c).

O lugar da vacuidade inventa uma condição peculiar da linguagem: nesse e desse lugar instauram-se as possibilidades de explosão de sentidos, os quais não mais remetem a representações, mas à decifração de procedimentos internos à própria linguagem.

Entretanto, essa condição da vacuidade não é um espaço cuja qualidade transgressiva emerge *a priori*. Seguindo as metáforas foucaultianas, podemos afirmar que a instauração de potencialidades da linguagem implica um duplo movimento de inflexão: dobra e desdobra da linguagem.

Em seus estudos arqueológicos sobre a linguagem, Foucault (1999b) afirma que no pensamento clássico ocorre uma primazia do verbo ser. Tal condição pressupõe a implicação entre linguagem e pensamento, fundamentando e legitimando os critérios de poder, de afirmação da verdade.

Nas malhas da representação, ao longo dos séculos XVII e XVIII, a linguagem é condição do conhecimento. A formulação de Foucault é precisa: “Em relação a todo conhecimento, encontrava-se ela, pois, numa situação fundamental: só se podiam conhecer as coisas do mundo passando por ela”, ou seja, trata-se de um esboço do conhecer, um modo inicial de “representar as representações” (ibid.p.409).

Tal situação se modifica na contemporaneidade. De acordo com Foucault

A análise independente das estruturas gramaticais, tal como praticada a partir do século XIX, isola, ao contrário, a linguagem, trata-a como uma organização autônoma, rompe seus liames com os juízos, a atribuição e a afirmação. A passagem ontológica que o verbo *ser* assegurava entre falar e pensar acha-se rompida; *a linguagem, desde logo, adquire um ser próprio. E é esse ser que detém as leis que o regem* (ibid., ibidem, grifos nossos).

Ocorre, pois, um processo de objetivação da linguagem, por meio do qual esta se torna um objeto do conhecimento como qualquer outro, ou seja, a linguagem torna-se passível de ser colocada em questão como objeto epistemológico. Nos termos de Foucault, “a partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem” (ibid.p.409-410).

Podemos inferir que esse movimento de “dobra” da linguagem sobre si equivale ao processo de objetivação da linguagem. Em outras palavras, a linguagem, antes soberana como condição de fala autorizada acerca do mundo, agora se encontra, ela mesma, *sub judice* epistemológico. Essa condição confere à linguagem uma autonomia, configurando-a de um modo “quase ontológico”, como se ela linguagem se constituísse agora “um ser em si”. Daí a elaboração foucaultiana para essa ocorrência: “o ser da linguagem”.

Nos comentários em relação à totalidade da obra de Foucault, e, particularmente, na discussão acerca do ser da linguagem, Deleuze afirma:

Assim, o que é primeiro é um DIZ-SE, murmúrio anônimo no qual posições são apontadas para sujeitos possíveis: ‘um grande zumbido incessante e desordenado do discurso. (...) A linguagem é dada por inteiro ou não é dada. Qual é então a condição do enunciado? É o “há linguagem”, o “ser da linguagem” ou o ser-linguagem, isto é, a dimensão que o constitui e que não se confunde com nenhuma das direções às quais ele remete (1988, pp.64-65).

Esse “ser da linguagem” apresenta-se, antes, como as próprias condições do discurso. Tais condições, entretanto, não guardam propriedades em si. Ao contrário, são

qualificadas como condições discursivas exatamente porque são efeitos das configurações históricas.

Seria, pois, incoerente supor que a expressão utilizada por Foucault “ser da linguagem” guardasse pressupostos ontológicos, uma vez que a própria emergência desse ser-linguagem é dada na historicidade. Nesse sentido Deleuze complementa:

Assim, a própria condição é histórica, o *a priori* é histórico: o grande murmúrio, em outras palavras o ser-linguagem ou o “há” da linguagem, não é menos singular, “ser enigmático e precário” que não se pode isolar desse ou daquele modo. Cada época tem sua maneira de reunir a linguagem, em função de seus *corpus* (ibid.,p.65).

Há, na obra foucaultiana, a idéia de que a linguagem não é um atributo do sujeito, mas um grande murmúrio que antecede a condição do sujeito. Entretanto, seria equivocado supor tal “murmúrio” no sentido de que haveria uma estrutura da ordem discursiva no interior da qual se configuraria a mobilidade dos sujeitos. Tal formulação pressupõe pensar no registro das inspirações estruturalistas em relação ao campo do conhecimento.

Antes, a idéia de “ser da linguagem” dialoga com o fato de que a linguagem não se refere a uma exterioridade alocada no mundo, propondo-lhe imagens de correspondência. Ao contrário, a linguagem refere-se a si mesma, à sua própria interioridade, na medida em que se torna objetivada no campo epistemológico.

Foucault (1999b) sinaliza que a análise acerca da linguagem não segue as etapas de constatação da existência da linguagem até a descoberta daquilo que ela quer dizer; tal análise partiria de um desdobramento no discurso manifesto até o desvendamento da linguagem em seu ser bruto.

Parece-nos então que nos defrontamos aqui com o grande giro analítico que redimensiona e potencializa a concepção do “ser da linguagem”, numa perspectiva genealógica. Afirmar que a linguagem remete a si mesma, ou seja, que o ser da linguagem é auto-referente não pressupõe a suspensão da historicidade. Ao contrário, a história encontra-se presente no interior mesmo da linguagem, na medida das próprias condições de possibilidade que materializam seus procedimentos lingüísticos.

É exatamente esse movimento de objetivação da linguagem, ou desse ato de envergadura sobre si mesma, que constitui a condição de fundação desse ser da

linguagem. Há, pois, nesses movimentos de inflexão, “fenômenos de auto-representação da linguagem” (Foucault, 2001c, p.51), ou seja, “uma linguagem que se desdobra e se faz espelho de si mesma”. (ibid., p.49), ou ainda, “a abertura da linguagem sobre seu sistema de auto-representação” (ibid., p.51). Enfim, nesses movimentos emergem “linguagens que se representam a si mesmas” (ibid., p.53), nomeando e mostrando num mesmo ato lingüístico, a um só tempo.

Em nosso entendimento, a condição de emergência do ser da linguagem – ou da linguagem em seu ser – não implica, necessariamente, a emergência da linguagem como condição de liberdade. O simples movimento de “dobra” da linguagem não lhe confere o estatuto de experiência trágica, no sentido nietzscheano, de provocação ou exacerbação das potências da vida. E talvez esteja aqui um dos principais fios condutores que organizam as questões de Foucault ao longo de toda sua obra: os movimentos da linguagem.

Há outros giros da linguagem que, paradoxalmente, a liberam desse seu ser. Na abordagem genealógica, flagra-se um duplo movimento de envergadura da linguagem sobre si mesma para que, num primeiro momento esta se objetive no território das problematizações para que, no rebote, engendre sua própria dissolução. Em outras palavras, faz-se necessário que, em nome da liberdade, a linguagem possa ser protagonista de sua própria morte.

Poderíamos pensar que a morte da linguagem está implicada nesse movimento paradoxal de reduplicação, ou seja, de dobra e desdobra da linguagem sobre si mesma. Em outros termos, a morte da linguagem é essa condição de auto-destruição em que a linguagem se desfaz de si, implodindo os vícios de seus dispositivos e fazendo aparecer uma espécie de “não-lugar” ou de “não linguagem”, no interior do qual possibilidades de criação encontram-se potencial ou virtualmente disparadas ou evocadas.

Do ponto de vista analítico, a emergência desses vazios de linguagem só parece ser possível numa lógica em que essa linguagem seja concebida como dispositivo e não como plataforma neutra de representação. Em relação a tal distinção epistemológica, Foucault, ao referir-se à escritura de Roussel, por exemplo, afirma: “o encantamento não está ligado a um segredo depositado nas dobras da linguagem por uma mão exterior: ele nasce das formas próprias a essa linguagem quando ela se desdobra a partir dela mesma segundo o jogo de suas possíveis nervuras” (2001d, p.7).

É nesse contexto que, nos estudos de Foucault, a experiência da linguagem literária aparece como um lugar privilegiado para a abertura desse campo do possível, para o homem. Uma certa experiência literária emerge como lugar de recriação do ser da linguagem e, em relação a tal experiência, Foucault afirma:

Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias ainda – (...) a literatura só se desprende de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de “contra-discurso” e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI. (...) *A partir do século XIX, a literatura repõe à luz a linguagem no seu ser.* (...) Doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa. É o percurso desse espaço vão e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura (1999b, pp.60-61, grifos nossos).

Ao referir-se à linguagem como “ser bruto” e tomar tal condição como “a linguagem no seu ser”, Foucault demarca um certo modo de concepção da linguagem que se contrapõe aos modelos clássicos da representação. Nos termos do autor: “Nos séculos XVII e XVIII, a existência própria da linguagem, sua velha solidez de coisa inscrita no mundo foram dissolvidas no funcionamento da representação” (ibid., p.61).

Isso significa que a literatura moderna problematiza a idéia de linguagem como representação e retoma a concepção de linguagem presente no período do Renascimento. Nessa concepção, o ser da linguagem corresponde à própria dimensão da linguagem. E a emergência desse ser-linguagem remete a movimentos de auto-implicação, auto-referência, reduplicação.

Machado assim define essa concepção: “o ser da linguagem da literatura moderna é a repetição, no sentido preciso de a linguagem literária manifestar fundamentalmente o poder de falar da linguagem, o ser das palavras, a linguagem em seu ser” (2000, p. 110).

No rastreamento genealógico do pensamento do autor, a idéia do “ser da linguagem” parece articular-se constitutivamente com as idéias de “dobra” e de “vazio” da linguagem.

É nesse sentido que, ainda a partir da análise de Roussel, Foucault dirá que o lugar da palavra “é esse intransponível vazio - espaço flutuante, ausência de solo, ‘mar

incrédulo’ - (...) onde, aliás, *dizer tem o poder maravilhoso de dar a ver*” (Foucault, *ibid.*, p.11, grifos nossos).

Ao utilizar-se da expressão “máquinas de linguagem” referindo-se aos procedimentos linguísticos de Roussel em relação à sua própria escritura, Foucault (1999c) parece-nos sugerir, novamente, aquela espécie de condição quase ontológica da linguagem, na medida em que a mesma é tomada como plena superfície, definindo-se pela sua potencialidade de “dar a ver”. Entretanto, a condição desse “olhar” não remete à positividade dos objetos do mundo, nem à soberania de uma linguagem capaz de operar a tradução simbólica desses objetos do mundo por meio da representação. Ao contrário, a linguagem dá a ver a si mesma, como ato, como obra.

Foucault afirma que

a linguagem literária é linguagem pura, que só fala de si mesma, que não expressa nenhuma realidade preexistente. (...) Pensar a literatura como experiência e a experiência literária como experiência anônima e autônoma da linguagem significa querer ultrapassar a oposição entre interioridade e exterioridade entre sujeito e objeto, *pela experiência da própria obra, ou pela própria obra como experiência* (1999b, p.111-113, grifos nossos).

Num giro final, é a soberania da experiência da obra em detrimento do sujeito que constitui a pedra de toque da abordagem foucaultiana em relação à linguagem. De acordo com Machado,

a linguagem nem remete a um sujeito nem a um objeto: elide sujeito e objeto, substituindo o homem criado pela filosofia, pelas ciências empíricas e pelas ciências humanas modernas por um espaço vazio fundamental onde ela se propaga, se expande, se repetindo, se reduplicando indefinidamente (2000, p.113).

Essa experiência linguística em que sujeito e objeto encontram-se cindidos em nome da maioria de uma obra – cujos desdobramentos podem conduzir a uma maior potencialização da própria vida humana – é uma das possibilidades de produção ou criação (por meio da literatura) da experiência trágica nietzscheana.

Nas trilhas da problemática nietzscheana acerca da linguagem e na companhia das problematizações de Foucault, podemos afirmar que tomar a experiência literária

como radicalidade implica pressupor e efetivar a morte de Deus e do homem. Ao estabelecer correlações entre o legado nietzscheano e a questão da linguagem, Machado sintetiza:

Foucault afirmava que a morte de Deus ressoou profundamente na linguagem, querendo com isso indicar que esse acontecimento eminentemente moderno significou o desaparecimento de critérios ou princípios universais externos a que a linguagem deveria se adequar e que a torna soberana (ibid.p, 111).

É nessa condição de soberania de uma linguagem desdobrada que se encontraria a experiência da radicalidade. Poderíamos pensar que a morte do homem equivale à morte do sujeito e a morte de Deus equivale à morte da linguagem, na medida em que, nos rastros de Nietzsche, a questão da existência de Deus é de ordem gramatical, ou seja, lingüística. Em outros termos, a produção de Deus é efeito de valores metafísicos, os quais são sustentados pela linguagem como representação.

A radicalidade advém dessa tragicidade da morte. Ao tocar o sujeito e a linguagem, a morte problematiza a herança humanista e retira a condição humana de seu “sono antropológico” (1999b), liberando a própria linguagem para efetuar sua dobra de si e instaurando o espaço vazio como condição de emergência do inédito.

Paradoxalmente, é por meio da morte do sujeito e da linguagem que esta última se dobra, se desdobra e se reinventa como vacuidade, como lacuna, como o vazio fundamental que se abre ao infinito das possibilidades de criação.

Parece-nos instigante pensar que, no movimento de dupla inflexão da linguagem, e, portanto, na medida mesma do desaparecimento do sujeito e da linguagem, se encontram as possibilidades de liberdade do homem.

As incursões de Foucault acerca da loucura, da morte e da linguagem, sobretudo da linguagem literária estabelecem uma instigante e permanente conversação ao longo de toda sua obra.

Ao tomarmos seus estudos em relação à história da loucura, notamos que ele explicita uma preocupação com a questão do saber e com o modo como esse saber vai produzindo regimes de exclusão por meio de artefatos de linguagem.

Encontra-se em suas formulações o deslocamento das discussões sobre a loucura para as questões de linguagem. Aquela evoca uma concepção desta que possa contemplar sua decifração como experiência.

Em nosso percurso analítico, acompanhamos de que modo a idéia de que a experiência da loucura equivale à condição de ausência de obra parece-nos salutar para estabelecermos diálogos com as questões da linguagem e da modernidade.

Na medida em que a loucura instaura um vazio de linguagem, resta-nos indagar: *qual o lugar desse vazio no jogo da linguagem?*

A questão torna-se recorrente, porém, de um outro modo, num outro mapa de problematizações. Parece-nos que Foucault busca ao longo de sua obra percorrer esse vazio de linguagem cuja emergência se desenha nesses estudos iniciais sobre a loucura. É a condição trágica da experiência da loucura que parece ser o pressuposto fundamental de condução da análise.

A experiência da loucura é experiência da exclusão porque se encontra no espaço da não-linguagem, espaço prisioneiro o qual lhe foi generosamente reservado e concedido pela razão.

Mas esse espaço assim configurado da não-linguagem parece reverberar na obra foucaultiana e passa a mover-se de outros modos em suas outras problematizações.

Mapear as relações históricas entre as palavras e as coisas e o modo como a linguagem tece essas relações passa a ser novo horizonte de preocupações analíticas do autor em direção à produção de uma arqueologia dos saberes que possa explicitar os estratos da formação histórica.

Há, pois, o reconhecimento de que tais saberes organizam-se como uma ordenação discursiva e que a linguagem atua por procedimentos, sugerindo uma conexão entre regimes de saber e linhas do poder. Assim, a ordem do discurso vai organizando a episteme e, ao mesmo tempo, vai escancarando o elemento do poder que dinamiza e movimenta essa ordenação.

Num primeiro olhar, os estudos sobre a experiência literária parecem atravessar de modo dissonante a obra foucaultiana. Entretanto, ao percorrermos o fio condutor das inquietações desse autor em relação à literatura, podemos fazer deslizar um ponto de

articulação que também se encontra presente nos seus estudos sobre a loucura: a questão da tragicidade.

A experiência da loucura e a experiência literária radical convergem, cada qual a seu modo, para o mesmo núcleo de problematização, qual seja, a dimensão trágica da existência. Herança dos gregos e de Nietzsche, sabemos que a potência da tragédia encontra-se na travessia do limite entre vida e morte. A condição de potencialização da vida está implicada num ato deliberado de morte. Mas a que morte nos referimos aqui?

Ao postular a morte do homem e de Deus, a crítica nietzscheana à modernidade problematiza o império da linguagem como verdade. Por meio da linguagem, o homem inventa Deus e a si mesmo como sujeito. Daí que a morte de Deus implica a morte da linguagem.

Nas críticas nietzscheana e foucaultiana à modernidade, afirma-se que, por meio da linguagem, a vida tornou-se impotente. Isso ocorre porque todo lastro da produção da obra da vida encontra-se nessa soberania da linguagem, a qual inventa valores transcendentais à própria vida para legitimar o sujeito e o mundo (Veiga-Neto, 1995, 2002); (Larrosa, 2004).

Indispor-se com essa ordem de valoração pressupõe a morte – no sentido da tragicidade grega – da linguagem e do sujeito.

Da conversação com o legado nietzscheano, Foucault dialoga com a loucura e com uma certa literatura. Em ambas as experiências, a linguagem parece forjar uma experiência radical: força sobre si mesma uma curvatura e se reinventa como vacuidade.

Na condição da loucura, a razão não vê linguagem e postula a impossibilidade e a ausência de obra. Desse lugar, vácuo de linguagem, espaço de ausência de representação e de colapso do “eu” cartesiano, a “não-linguagem” forja sua própria “obra”.

Na experiência da linguagem literária, os nocautes à representação e à interioridade e centralidade do sujeito produzem o apagamento do autor e conduzem enfim à emergência da obra.

Ambas são experiências radicais da linguagem, na medida em que inventam, no interior da própria linguagem, um espaço descontínuo, transgressivo.

Podemos aproximar a experiência da loucura à experiência da linguagem literária, porque, em ambas, a experiência da morte – do sujeito e da própria linguagem – parece anunciar espaços vazios, os quais, no jogo discursivo, operam como lugares de transgressão.

Se os estudos sobre a loucura anunciam a emergência do vazio da linguagem e a condição de ausência de obra, e se os estudos sobre literatura anunciam o desaparecimento do autor e a emergência da obra, em ambos, as problematizações evocam a questão da dimensão trágica da morte como condição de radicalização, de transgressão e de liberdade.

Em nosso entendimento, numa leitura genealógica, poderíamos afirmar que as próprias experiências da morte do sujeito e da linguagem estavam presentes, como linhas de problematização adormecidas, nos estudos de Foucault sobre a história da loucura. Os estudos sobre literatura, por sua vez, alimentam-se dessa experiência do vazio de linguagem, presente na experiência da loucura, e qualificam-no a partir das idéias da morte do sujeito-autor e da representação, as quais se evidenciam e se materializam nos procedimentos da linguagem literária, fundamentalmente. As questões dialogam internamente na obra foucaultiana, como linhas de problematização que se arrastam e saltam de uma territorialidade a outra, engendrando outras problemáticas e fazendo emergir outras configurações.

É na dissolução da ontologia do sujeito e do objeto-mundo e, conseqüentemente, na implosão da idéia de que a linguagem representa o “si mesmo” e o mundo, que se abre a possibilidade de criação da vida. Nesse sentido, a experiência radical da linguagem é um ato de transgressão.

Num movimento paradoxal, é na condição simultânea de dissolução do sujeito e da linguagem que se instaura o campo das possibilidades de potencialização da vida. Isso ocorre por meio de um duplo movimento que faz emergir o “ser da linguagem”.

Nesse contexto, a linguagem, em sua soberania, “dobra-se” sobre si mesma e objetiva-se, ou funda-se como objeto de conhecimento, inventando-se como “ser”.

Se nos alinharmos a uma referência tão somente arqueológica, podemos afirmar que o “ser da linguagem” confunde-se com o murmúrio do discurso. Ainda não é essa condição de “ser da linguagem” que possibilitará a abertura da linguagem à liberdade.

Essa “dobra” ou objetivação da linguagem não lhe confere o caráter transgressor e criador. Será necessário, pois, percorrer essa linha de problematização traçada por Foucault, acerca do ser da linguagem, para fisgá-la num outro lugar, engendrando outras problematizações.

São os estudos literários de Foucault que possibilitarão pensar esse movimento do ser da linguagem numa perspectiva de criação. Daí a defesa da literatura como lugar de resistência.

Quando a linguagem quebra sua relação de correspondência entre o sujeito e os objetos do mundo, rompendo sua clássica disposição representacional, instaura entre ambos a possibilidade de que um vazio infinito possa se abrir à multiplicidade dos sentidos.

Entretanto, somente a inflexão da linguagem sobre si não é condição de criação ou de liberdade, pois o vazio que se instaura pode tão somente fechar-se sobre si mesmo e ser capturado pelo “grande murmúrio”, como lugar de reclusão.

Faz-se necessário, pois, um segundo movimento, flagrado por Foucault na radicalidade da experiência literária, em que a linguagem possa desdobrar-se transgressivamente, a fim de abrir esse vazio ao infinito. Não se trataria de mero recurso retórico afirmar que o lugar da liberdade parece estar no desaparecimento do sujeito e da linguagem e que, como efeito, a condição da produção da obra está no lugar da “não-linguagem”, e não da linguagem. Obra como criação da vida humana.

Perseguir os movimentos de “dobra” e “desdobra” da linguagem, bem como as possibilidades ali anunciadas, são os objetivos de nosso terceiro capítulo.

3 - O SER DA LINGUAGEM, O PODER E O PENSAMENTO DO FORA

Afirmamos que a emergência do ser da linguagem não conduz diretamente à condição da liberdade. Podemos dizer que se trata de situação necessária, mas não suficiente. A radicalidade da experiência da linguagem não pode converter-se e reduzir-se a uma ontologização, a uma cristalização, como se a condição desse ser-linguagem se mantivesse imaculada, a salvo das linhas do poder. Faz-se necessário um duplo movimento de dobra da linguagem para que esse “ser” se reinvente como espaço de criação. Percorrer as dinâmicas desse movimento é o objetivo do presente capítulo.

Os usos dos termos “dobra” e “desdobra” da linguagem podem parecer meras figuras retóricas evasivas. Entretanto, supomos que tais terminologias evocam, além de uma perspectiva espacial, uma dimensão temporal. Isso significa que os movimentos de dobra e desdobra ocorrem necessariamente em temporalidades distintas e, portanto, sugerem a presença de certas “forças” que os ativem, retirando-lhes de sua inércia e lançando-os a novas configurações.

Assim, das aproximações e imbricações entre as questões da loucura e da linguagem literária, pinçamos uma linha de problematização que nos arremessa à questão da linguagem, de modo geral. Guardadas as metamorfoses genealógicas, haveria um fio contínuo resgatado dos estudos circunscritos de Foucault sobre loucura e literatura e que agora se lançaria em outros espaços para a problematização das questões da linguagem. É a continuidade genealógica desse fio – a qual desejamos perseguir nesse trabalho – que permitirá expandir tais problematizações para o território da linguagem em geral, a fim de que possamos discutir questões relacionadas ao campo educacional.

Do traçado das discussões anteriores, vimos que a produção da vacuidade da linguagem presente tanto na experiência da loucura quanto numa certa experiência literária são a expressão política de uma dura contestação aos valores humanistas e metafísicos que sustentam a vida contemporânea.

A radicalidade de ambas as experiências reside na condição de desaparecimento do sujeito. É nesse ato da morte do sujeito que o ser da linguagem se anuncia como possibilidade. Em outras palavras, nesse movimento em que a linguagem dobra-se sobre si mesma – rasgando um espaço político em que afirma sua potência na mesma medida

em que pulveriza o sujeito – emerge um espaço vazio cavado no interior da própria linguagem, ao qual Foucault qualifica como o “ser da linguagem”.

Entretanto, em nosso entendimento, a invenção desse espaço vazio forjado pela própria linguagem em movimento, embora se afirme como contestatório em relação à ordem humanista e metafísica vigentes, ainda não se configura, necessariamente, como um espaço de transgressão.

Desse modo, poderíamos afirmar que o “ser da linguagem” é um vácuo virtual ou potencialmente transgressivo, na medida em que rompe com o imperativo da razão, procedendo tragicamente à morte de si como linguagem – esse lastro do cartesianismo e da moral. Porém, a invenção dessa vacuidade não equivale *per se* à materialização da transgressividade, à ruptura contra essa ordem. Esse espaço vazio pode tornar-se endógeno, capturável, ainda que pelo avesso – como clausura, exclusão – pelas malhas da linguagem originária contra a qual se indispôs.

Se concordarmos que a questão central da obra foucaultiana remete, invariavelmente, às possibilidades de resistência em relação ao poder, então, argumentamos no sentido de que é preciso, numa leitura genealógica, fazer incidir as questões do ser da linguagem com as problematizações sobre o poder.

Parece ser da articulação entre as condições de emergência do ser da linguagem e as questões do poder que se instauram as possibilidades para pensar a resistência.

Parece-nos que as questões acerca da linguagem são mais do que meros tópicos temáticos na obra de Foucault, gestados em sua fase arqueológica. Defendemos a idéia de que as discussões e modelações da concepção de linguagem perpassam a própria epistemologia foucaultiana e se efetivam como pressupostos para se pensar a questão da resistência em suas múltiplas configurações históricas.

Se as questões sobre linguagem são indissociáveis das discussões sobre o poder, não seria profícuo procedermos a um congelamento das discussões sobre linguagem numa malha epistemológica fundamentada e cristalizada na arqueologia (Dreyfus; Rabinow, 1995).

Se quisermos ser, ao mesmo tempo, fiéis e transgressores em relação ao legado foucaultiano, é preciso que façamos girar suas próprias formulações numa concepção de história que não privilegie o sequenciamento linear (pautado na datação dos problemas), mas que rastreie e persiga linhas de problematização do tempo presente que convocam problematizações do passado. Agora, é como se evocássemos e fizéssemos girar a arqueologia no contexto das demandas do tempo presente instauradas pela genealogia.

Desse modo, é preciso explodir certas leituras arqueológicas, fazendo-as estilhaçar e arremessar seus fragmentos em outros territórios de análise. Sugerimos que os desdobramentos das análises dos textos literários e da experiência da loucura devem ser lidos nesse contexto.

Se a arqueologia mapeia os estratos de saberes e fotografa a linguagem em seus movimentos de dobra e desdobra, a genealogia postula a necessidade de qualificar e delinear as intensidades das forças que atuam nessas dobraduras da linguagem.

O pensamento do exterior, a transgressão e a experiência do fora

Em nosso entendimento, as relações entre o ser da linguagem e as discussões sobre poder encontram-se virtualmente articuladas na concepção foucaultiana de pensamento do exterior.

Evidentemente, tal afirmativa pode parecer um contra-senso histórico, na medida em que a formulação foucaultiana da idéia do “pensamento do exterior” – construída em sua fase arqueológica - é anterior às suas preocupações sobre o poder, formulada em sua fase genealógica. Entretanto, supomos que a questão do “pensamento do exterior” guarda princípios latentes que serão evocados e redimensionados nas fases da genealogia e da ética do cuidado de si. Essa é uma hipótese analítica fundamental que organiza o trajeto de nossa pesquisa.

Se a criação da vacuidade da linguagem é a produção de um espaço contestatório e virtualmente de *resistência*, então tal espaço encontra-se inelutavelmente implicado às questões do poder. Faz-se necessário pensar, de saída, a questão do limite e da transgressão a fim de compreender de que modo a idéia do pensamento do exterior se refaz no contexto de novas problematizações.

A concepção de pensamento do exterior ou “Fora” em Foucault advém de sua interlocução com os escritos de Maurice Blanchot.

Levy realiza um estudo no qual estabelece as relações entre os escritos de Blanchot e as implicações no pensamento de Michel Foucault e Gilles Deleuze. De acordo com a autora, “em oposição à idéia de que de que a literatura seria um meio de se chegar ao mundo exterior e de nele se engajar, Blanchot defendia que a palavra literária é fundadora de sua própria realidade” (2003, p.18-19).

Isso significa que Blanchot contesta a idéia de que a literatura seria uma linguagem representativa do real, espelhando-o a partir da suposta soberania de interioridade de um sujeito. Ao contrário, na contramão das perspectivas tradicionais em relação aos modos de concepção da linguagem, Blanchot postula que a literatura inventa seu próprio real. O mundo, portanto, não é o ponto de partida para a produção literária. Consequentemente, esta linguagem não é uma tradução conformativa do mundo.

O engajamento de um escritor estaria ligado não à sua disposição em operar uma correspondência entre o mundo e a obra, mas, para fundar uma realidade própria, na obra, que não expressaria o mundo tal como ele é ou como deveria ser. Expressaria aquilo que Blanchot qualifica como “o outro” do mundo. Nos termos de Levy: “A literatura não é uma explicação do mundo, mas a possibilidade de se *vivenciar* o outro do mundo.(...) a literatura não deixa de falar do mundo, mas fala sempre de sua outra versão” (ibid., p. 27-28).

A experiência da linguagem literária é transgressiva na medida em que ultrapassa os limites do mundo, instituindo afirmativamente suas outras versões. Não se trataria aqui de uma reedição dos princípios da utopia, os quais postulavam um novo mundo como contra-face reativa deste. A utopia ainda estava inscrita no mundo, pelo avesso. Não é esse o sentido aqui proposto: o “outro” do mundo não estaria em diálogo com o mundo, no sentido de reagir com ele, conformando-o ou contestando-o. O “outro” do mundo afirmaria uma outra versão do mundo sem pedir “licença” ou autorização discursiva em relação aos parâmetros representacionais.

A literatura não seria denunciativa ou prescritiva. O “outro” do mundo não estaria num movimento reativo em relação ao mundo, mas afirmativo, à revelia de quaisquer limites. É nesse sentido que a literatura fundaria sua própria realidade.

Poderíamos afirmar que a linguagem literária não é da ordem do conhecimento, mas da afetação. Ela não pretende uma iluminação do mundo, mas sua permanente convocação. A afirmação de Blanchot é impecável: para o autor, a literatura pode constituir “uma experiência que, ilusória ou não, aparece como meio de descoberta e de um esforço, não para expressar o que sabemos, mas para sentir o que não sabemos” (apud Levy, p.21, grifos nossos).

A realidade da literatura está ligada à sua emergência nesse espaço vazio da “não-linguagem”. Devemos compreender essa vacuidade como o “ser da linguagem” no sentido de que se trata de uma contestação a uma concepção representacional (expressa na idéia de “não-linguagem”) e da defesa de uma concepção auto-referencial (expressa na idéia de “ser da linguagem”) da linguagem. Oportunamente, Levy arremata: “essa não-linguagem funciona como um aviso à linguagem de sua insuficiência” (ibid., p.22).

A pedra de toque do pensamento de Blanchot está na formulação de que a experiência literária arremessa-nos para um lugar do “Fora” da linguagem, um lugar em que não há uma interioridade de um sujeito a ser reverenciada ou um mundo a ser

referenciado, mas um campo de atravessamento de limites no interior do qual habita o impensável, o inédito como possibilidade, o campo do (im)possível do pensamento.

É como se a linguagem possibilitasse uma experiência de explosão de si e do mundo, para, paradoxalmente, recriá-los numa outra versão, num outro do mundo, nesse espaço transgressivo reservado ao pensamento e que se localiza no “Fora” da linguagem. A essa experiência da linguagem Foucault denomina “experiência do exterior”.

A potência da experiência literária encontra-se exata e paradoxalmente nesse abandono do pensamento do interior e na conseqüente dissolução da primeira pessoa do discurso. Nesse lançar-se para fora de si em direção ao “outro” do mundo, a experiência literária constitui-se como “experiência do fora” e o pensamento agora se afirma como “pensamento do exterior”.

O “Fora” é o lugar do pensamento não conformado aos princípios de uma vida aprisionada nas malhas da linguagem representacional. Trata-se do lugar de um pensamento errante, nômade, instável, arredo, incapturável. Nesse sentido, o pensamento do “Fora” – ou a experiência do “Fora” da linguagem – é ato transgressivo, porque jamais formatável pela tirania da linguagem.

Foucault (2001g) dedica seu ensaio de 1966, intitulado “O pensamento do exterior” para analisar as questões propostas por Blanchot. O foco da análise foucaultiana incide na questão da dissolução do sujeito como condição de emergência para a experiência do “Fora”. É no movimento de desaparecimento do sujeito que o ser da linguagem pode aparecer. E é nessa emergência que o “Fora” pode instaurar-se como possibilidade.

As análises de Foucault em relação experiência do exterior fundamentam o lugar que o autor confere à experiência literária moderna. Para ele, a literatura moderna não seria um discurso da ordem da interiorização, mas uma passagem para “fora”. Isso pressupõe a pulverização do “eu”, essa primeira pessoa do discurso, em nome da afirmação de um “fora” no qual a linguagem fale por si mesma. A literatura moderna, numa espécie de realização do ideal nietzscheano, nos conduziria a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala. Nesse sentido, Foucault afirma que “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’” (ibid., p.221).

Paradoxalmente, é no ato mesmo em que o sujeito se enuncia, que sua “confissão” evanesce e cede lugar à própria linguagem enunciando sua condição de existência. Portanto, ao falar, o sujeito não afirmaria uma interioridade soberana, mas apenas corroboraria a existência de uma linguagem que lhe antecede como murmúrio, como lugar de ocorrências de outras falas.

Essa inversão de perspectivas analíticas que esvazia o lugar da interioridade do sujeito e convoca à exterioridade da linguagem, seria o pressuposto para o desenvolvimento da idéia de pensamento do exterior.

Para Foucault, “a abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade” são as condições de emergência da experiência do exterior (ibid.p, 222).

Isso significa que tal experiência é incompatível à afirmação da identidade do sujeito cartesiano da consciência. É essa negatividade que arremessa o pensamento para um “fora” da linguagem, instaurando-se a possibilidade de rompimento com os impérios da razão e da metafísica os quais esfacelam a vida humana contemporânea.

Assim, “esse pensamento *que se mantém fora de qualquer subjetividade (...)* em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar ‘o pensamento do exterior’” (ibid., p.222, grifos nossos).

O pensamento do exterior define-se pela adversidade em relação à prática filosófica constitutiva da modernidade marcada pelas idéias de reflexão – no sentido de um pensamento interiorizado que se volta sobre si mesmo – e de conhecimento – no sentido de afirmação da soberania do saber.

Nesse movimento em que o sujeito se retira em nome da maioria de algo que o ultrapassa, forja-se a possibilidade da “experiência do exterior”.

Esse pensamento se afirma como uma ácida experiência de crítica em relação à modernidade. Nos termos de Foucault:

experiência que deveria permanecer (...) flutuante, estranha, como exterior à nossa interioridade durante todo o tempo em que se formulou, da maneira mais imperiosa, a exigência de interiorizar o mundo, apagar as alienações, (...) de humanizar a natureza,

naturalizar o homem e recuperar na terra os tesouros que tinham sido gastos nos céus (ibid, p. 223).

A crítica que Foucault dirige à filosofia moderna fundamenta-se na problematização da interioridade e da representação como condições de valor de verdade. Tais princípios modernos se realizam por meio da linguagem reflexiva. Segundo Foucault

todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade; a reflexão tende, irresistivelmente, a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o “exterior” seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro (ibid., p, 224).

A reflexão obedece a um movimento antagônico em relação ao pensamento do exterior. Enquanto a reflexão – como pilar da modernidade – pressupõe a centralidade, soberania e interioridade do sujeito pensante, fundadas na interioridade do pensamento, o pensamento do exterior, por sua vez, é o arremesso para fora dessa subjetividade.

Mas a afirmativa de Foucault acima citada chama-nos atenção para um outro ponto crucial: a reflexão tem uma tarefa reconciliadora do homem para consigo mesmo e para com as coisas do mundo. Assim, o pensamento em sua interioridade é mera conformação ou contestação em relação a referenciais já conhecidos, seja no tocante ao mundo, seja em referência a si mesmo.

A interioridade do pensamento seria uma espécie de “jogo de cartas marcadas” por meio do qual o direito e o avesso da verdade já seriam previsíveis e pensáveis no interior da própria organização discursiva que os produz. O pensamento do exterior, por sua vez, ao arremessar a condição do pensamento para o “fora” da linguagem, evocaria o impensável.

Nesse contexto, as discussões sobre o pensamento do exterior deveriam ser conduzidas em articulação com as questões sobre o limite e a transgressão.

Em ensaio produzido em 1963, intitulado *Prefácio à transgressão* sobre a linguagem literária do escritor Bataille, Foucault (2001h) discute privilegiadamente a questão do limite e da transgressão.

Nesse ensaio, Foucault refere-se ao “pensamento do limite”. Embora esse ensaio tenha sido publicado três anos antes do texto anteriormente discutido – *O pensamento exterior* – parece-nos possível encontrar pontos de articulação que densificam as discussões sobre a experiência do “Fora” ou a experiência do pensamento (Revel, 2004).

Por meio de uma elaboração lapidar, Foucault, tomando como referência seus estudos sobre a literatura de Bataille, assim formula uma idéia sobre transgressão:

A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos. (...) ela toma no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. *Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser ilimitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência.* Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que por definição nenhum limite pode retê-la. *Talvez ela não passe da afirmação da divisão.* Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas *o que nela pode designar o ser da diferença* (2001h, p.33, grifos nossos). .

Em nosso entendimento, essa formulação é fundamental para entender as articulações entre a experiência da transgressão e a experiência do fora. Aqui, há vários pressupostos que organizam o argumento foucaultiano.

Primeiramente, a transgressão não pode ser tomada no mesmo registro da idéia de contestação, tal como presente na modernidade. Portanto, a transgressão não pode ser qualificada como oposição ou negação em relação a algo. Se assim for, a transgressão será tomada, necessariamente, como reação a uma determinada configuração que se impõe como referencial *a priori*. Para Foucault, a transgressão não é reativa, não é negatividade em relação a algo. Ao contrário – e aqui parece concentrar-se a potência dessas formulações foucaultianas, inspiradas, indubitavelmente, no legado nietzscheano –, a transgressão define-se pela sua condição afirmativa.

O filósofo defende a posição de que a transgressão afirma o espaço ilimitado, lançando-o a existência. Rasgar o espaço da vacuidade da linguagem, afirmando-a em

seu ser – ao preço civilizatório da morte do sujeito cartesiano, humanista, antropologizado – é condição para que se produza a incursão por esse espaço ilimitado da transgressão.

Todas as discussões até aqui encaminhadas sobre a loucura, a morte e o “ser da linguagem” agora parecem convergir nesse único ponto que se refere à questão do limite e de sua ultrapassagem.

Parece haver um interessante giro genealógico em que os elementos anteriormente discutidos (loucura, morte e ser da linguagem) expressam suas articulações internas não sob a luz de um *flash* fotográfico, mas no sequenciamento de uma cena cinematográfica.

Em outras palavras isso significa que, embora as discussões de Foucault acerca da loucura, da morte, da emergência do ser da linguagem, do pensamento do exterior e do limite sejam produzidas numa perspectiva de pesquisa arqueológica, os desdobramentos dessas discussões (as relações entre as questões do limite e da transgressão) parecem ser, ao mesmo tempo, ponto de chegada dessa arqueologia e ponto de partida para uma perspectiva genealógica que contemple problematizações acerca da questão do poder.

É como se dos estudos sobre a experiência literária emergissem linhas genealogicamente constitutivas das questões acerca das possibilidades de ultrapassagem dos limites, da transgressão, da resistência.

Sabemos que a produção posterior de Foucault seqüestra da experiência literária sua condição privilegiada para pensar a questão da resistência. De acordo com Machado no registro do pensamento genealógico de Foucault, “a literatura não é algo destinado, por sua natureza, a dismantelar os dispositivos de poder. Deixando de ser pensada como um saber localizado nas margens, ela é agora situada ao lado da educação, da medicina, da psiquiatria, da jurisprudência, da psicanálise” (2000, p.127).

Na argumentação do comentador, a genealogia de Foucault não separa discursos de conformação ao poder dos discursos contra o poder. Ao contrário, todos os discursos formam campos estratégicos de correlações de forças que podem tanto reforçar o controle quanto fomentar resistências (Dreyfus; Rabinow, 1995).

Em nosso traçado da genealogia da linguagem em Foucault, podemos afirmar que, por um lado, seus estudos sobre a experiência literária conduziram à desconstrução da idéia de que a literatura moderna guardaria o lugar da resistência *per se*; por outro lado, são desdobramentos no interior desses mesmos estudos que permitiram pensar a necessidade de articulações entre ser da linguagem, pensamento do exterior e transgressão a partir de uma outra linha de atravessamento.

É como se disséssemos que, na cena cinematográfica, as experiências da loucura, da morte e da emergência do ser da linguagem, agora internamente implicadas, encontram-se em movimento porque são atravessadas pelas linhas do poder. Nesse sentido, as experiências do limite e da transgressão só podem ser pensadas plenamente a partir da consideração de que são linhas do poder que atravessam e constituem tais experiências.

Em síntese, podemos afirmar que as pesquisas de Foucault acerca da literatura moderna (sobretudo ao pensar as questões do infinito da linguagem, do ser da linguagem, do pensamento do exterior e da transgressão) convergem – do ponto de vista epistemológico e não meramente temático – com suas problematizações sobre o poder.

Para pensar genealogicamente faz-se necessário traçar um diagrama que não se reduza a uma descrição congelada ou cristalizada de uma ordem discursiva, mas que leve em conta as forças e suas respectivas intensidades que conduzem à configuração do tal diagrama. Essas forças são as linhas do poder (Dreyfus; Rabinow, 1995).

Em nosso entendimento, enquanto o “ser da linguagem” e o “pensamento do exterior” emergem no registro da descrição arqueológica, os desdobramentos que permitirão pensar a transgressão demandam um tratamento genealógico. Isso significa que para traçar a genealogia se faz necessário explicitar as intensificações das forças que conduziram ao corpo discursivo descrito pela arqueologia.

Uma configuração de forças não pode ser congelada, cristalizada e assim descrita. É preciso sempre recuperar a intensão, a intensidade das forças que lhe são constitutivas e que armam o diagrama discursivo.

Em nosso entendimento, a emergência do ser da linguagem não se confunde com a transgressão; esta última seria um desses efeitos dessas forças em movimento que provocam todo o tempo o ser da linguagem, lançando-o para a condição do “Fora”. E tal dinamização, tal movimento só ocorre por meio das linhas de forças do poder.

É nesse sentido que o ser da linguagem não é uma entidade ontológica, mas efeito de uma configuração de forças singulares que se condensa naquele dado espaço-tempo.

A emergência do ser da linguagem “guardaria” em suas nervuras os elementos das lutas do poder. Poderíamos pensar que transgredir implica a constante invenção desse “ser da linguagem”, desse espaço de não conformação ou de não cristalização de forças, uma vez que estas estão em constante condição de litígio.

Por isso a transgressão não é ato formatável ou formatado a partir dos parâmetros de um mundo dado como referencial. Por isso a transgressão não é reativa, é afirmativa do ser ilimitado.

Poderíamos afirmar que a transgressão seria sempre a instauração de uma ultrapassagem, que se faria por meio da e na linguagem. O termo transgressão parece ser o ápice desses movimentos da linguagem na intensidade absoluta de seu ser, na sua radicalidade afirmativa. Seria na transgressão que se inventariam as condições para a emergência da experiência do “Fora”, ou seja, para a emergência do pensamento do exterior.

Assim sendo, esse “fora” da linguagem, esse lugar do pensamento do exterior não seria mera vacuidade sacralizada que se encontraria imune, intocável em relação às linhas do poder. Ao contrário, cada cristalização ou condensação de forças armaria um tabuleiro sempre instável.

Constituída em sua envergadura afirmativa, a transgressão seria arredia a qualquer vontade de verdade que lhe imprima formatação ou pré-configuração.

Em relação à perspectiva foucaultiana podemos inferir que toda questão da transgressão e do pensamento do exterior estaria ligada à questão da linguagem. Os estudos sobre a radicalidade da experiência literária parecem inaugurar, de certa forma, essa linha genealógica que confere a esse lugar da linguagem – e não mais especificamente à linguagem literária – a condição de espaço de lutas políticas.

Ao referir-se à radicalidade e soberania da experiência literária em autores como Bataille, Blanchot, entre outros, a elaboração de Foucault é excepcional: “Não que se trate de liberar sua verdade [das experiências] (...) mas de libertar, por fim, a partir delas, nossa linguagem” (2001h, p. 35 final).

Assim, a experiência-limite da linguagem não falaria de um conteúdo verdadeiro a ser libertado. É a própria experiência literária que transgrediria a linguagem e a libertaria de seus limites representacionais.

O aprisionamento da linguagem estaria ligado ao imperialismo discursivo da modernidade. “Libertar nossa linguagem” pressupõe a dissolução de si como sujeito e a desmontagem do império da razão e da moralidade. São, portanto, lutas epistemológicas; são, sobretudo, lutas políticas travadas no campo da epistemologia (Popkewitz, 1994).

Afirmamos que a linguagem é o campo de luta, por excelência e, portanto, indissociável das problematizações sobre o poder. Consequentemente, o pensamento do exterior, essa experiência do pensamento que o lança para o “Fora” da linguagem, é um ato político, porque transgressivo em relação ao imperialismo discursivo moderno.

Há ainda um último ponto que gostaríamos de destacar em relação à citação de Foucault sobre a transgressão: a idéia de que esta seria “afirmação da divisão”, ou seja, “afirmação do ser da diferença”.

Uma vez que a transgressão não é tomada como ato reativo ou de negatividade em relação a uma dada configuração política, seu lugar encontra-se “para além da linha do limite”. Entretanto, Foucault nos chama a atenção de que essa linha não pode ser entendida como corte ou separação entre um e outro mundo, como se a transgressão habitasse “o outro mundo”, numa reedição das lógicas das velhas utopias modernas.

Ao definir transgressão como “afirmação da divisão” Foucault evoca uma idéia salutar: “o ser da diferença”. Afirmar o ser da diferença significa postular a existência de uma dada condição de força a despeito, ou apesar de quaisquer outras linhas de forças. Nesse caso, a diferença se afirmaria porque se instalaria como dissonância no moto contínuo da repetição. A diferença não se contrapor à repetição. Ela emergiria da repetição e afirmar-se-ia como “outra coisa”. A diferença não manteria com a repetição uma relação de dualidade ou de antagonismo, como se falássemos do verso e reverso, do direito e do avesso da mesma coisa. De modo muito singular, a diferença estabeleceria com a repetição uma relação de alteridade (Silva, 2000b); (Peters, 2000); (Larrosa, 2001, 2004).

Nesse contexto podemos posicionar as relações entre a transgressão e o pensamento do exterior ou a experiência do “Fora”. Para articularmos tais idéias, faz-se necessário que nos voltemos novamente à influência de Blanchot no pensamento foucaultiano.

Ao referir-se ao modo como Blanchot toma a experiência literária, Levy afirma:

O Fora, como experiência estética, funda-se sobretudo no estremecimento do *cogito* cartesiano. Desdobrar-se, sair do interior, é antes de mais colocar-se para Fora de si, desmoronar a unidade do *eu* e provocar um trânsito ao *ele*. (...) É no movimento de sairmos de nós mesmos que alcançamos a experiência do que é inteiramente fora de nós e alteridade absoluta: o próprio Fora. Como trânsito ao fora da linguagem, a subjetividade do escritor passa para fora de si, tornando-se estrangeira a ela mesma. (...) É como se a questão que leva o escritor a escrever o interpelasse sem lhe dizer respeito (2003, p.38-40).

A idéia de alteridade se formula aqui de maneira peculiar. O desmoronamento do *eu* – ou de dissolução do sujeito – seria condição para ir em direção ao *ele*, ao outro. Entretanto, esse “ele” não seria um outro sujeito construído a imagem e do velho “eu”. O “ele” habitaria o lugar do “Fora”, seria a alteridade plena; é a diferença plena e singular que não se afirmaria pelas congruências ou incongruências de sua relação com o antigo “eu” desmoronado. Afirmar-se-ia porque instauraria uma condição que ultrapassaria as categorias de sujeito e objeto, arremessando o pensamento para o “Fora” da linguagem, um lugar de neutralidade, de impessoalidade, de alteridade, de afirmação da diferença.

Essa alteridade estaria ligada à idéia de alteridade de mundo, de modo geral. Portanto, a experiência do Fora instauraria um mundo que não seria o avesso, o reverso, a contra-face desse mundo, mas uma outra versão do mundo. Nesse sentido esse “outro” não se definiria por um “avesso do eu mesmo” ou avesso do mundo. A transgressão não seria o avesso do mundo. Seria o outro do mundo. Essa condição soberana da afirmação da singularidade seria a própria idéia da diferença.

Poderíamos afirmar, portanto, que o pensamento do exterior ou a experiência do “Fora” seria condição de transgressão porque implicaria a invenção da diferença, o encontro radical com a alteridade, condição esta que só se realizaria ao custo do desaparecimento do sujeito antropológico, humanista, refém de uma certa linguagem. Eis então a experiência do “Fora”, esse lançar-se para fora de si e do mundo em direção ao impessoal, à experiência do pensamento do exterior.

É nesse sentido que Foucault define o pensamento do exterior como “esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade” (2001g, p. 222).

Recuperando as discussões foucaultianas sobre linguagem literária e a literatura moderna, Machado articula a formulação anteriormente citada pelo pensador do seguinte modo:

mas o ser da linguagem da literatura moderna é também elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido, da reflexão, da dialética, do tempo, da memória. No momento em que a linguagem escapa da representação clássica e é tematizada como significação na modernidade, *a palavra literária se desenvolve, se desdobra, se reduplica a partir de si própria não como interiorização, psicologização, mas como exteriorização, passagem para fora, afastamento, distanciamento, diferenciação, fratura, dispersão com relação ao sujeito, que ela apaga, anula, exclui, despossui, fazendo aparecer um espaço vazio: o espaço de uma linguagem neutra, anônima*. O aparecimento ou reaparecimento do ser da linguagem é o desaparecimento do sujeito (2000, p. 115, grifos nossos).

Na sistematização de Machado, vê-se explicitada a forte implicação entre as condições de desaparecimento do sujeito, de emergência do ser da linguagem e de pensamento do exterior.

Assim, o pensamento do exterior não seria atributo de uma suposta interioridade do sujeito, mas se realizaria na exterioridade da subjetividade. Em outras palavras, a palavra não seria expressão de um pensamento interiorizado no sujeito, mas seria ocasião de instauração de um espaço vazio, estrangeiro, o qual se abriria à circulação da própria experiência anônima do pensar.

Nesse sentido, ao remeter às reflexões de Blanchot acerca da linguagem literária, Levy afirma que “a universalidade da literatura está associada ao desaparecimento da primeira pessoa. O escritor é aquele que pertence ao exílio, não apenas por estar fora do mundo, mas também por se colocar fora de si” (2003, p.40-41).

Essa condição estrangeira do escritor, tanto em relação a si mesmo quanto em relação ao leitor e ao mundo seria a condição da experiência do “Fora”. Tanto o escritor quanto o leitor buscariam uma palavra estrangeira, a qual não remeteria a nenhuma interioridade, nenhuma subjetividade, mas arremessaria ambos ao campo da radicalidade da experiência do pensamento.

Dobra da linguagem, dobra da força

Seria equivocado, entretanto, tomar o pensamento do exterior como espacialidade congelada, mero “lugar” de exílio, estrangeiro, imune às conformações imperialistas da linguagem.

Argumentamos no sentido de que o pensamento do exterior quando articulado com a questão da transgressão não pode ser plenamente configurado se nos retivermos à questão do ser da linguagem. Faz-se necessário que à engrenagem foucaultiana seja injetada uma força de vivificação ou de dinamização que atravesse tais espacialidades, conferindo-lhes movimentos inéditos, incapturáveis.

Sabemos que em relação à trajetória de seus estudos literários, Foucault produz uma inflexão epistemológica quando inicia suas problematizações sobre o poder. Ao transitar da arqueologia para a genealogia, a literatura passa a ser descaracterizada como lugar por excelência da potencialidade transgressiva e é lançada ao território mundano, atravessada, portanto, por correlações de forças do poder.

O forte argumento foucaultiano para produzir tal reversão refere-se à idéia de que a literatura teria sido capturada pela instituição literária, construindo um espaço no qual se dá a circulação de algo como uma “transgressividade autorizada”.

Entretanto, em nosso entendimento, esse deslocamento da literatura do lugar de transgressão para o do controle não despotencializaria ou invalidaria as elaborações foucaultianas sobre a questão da linguagem. Ao contrário. Faz-se necessário que o arcabouço analítico seja agora reatualizado com as questões das linhas de forças do poder que perpassam a linguagem.

É nesse sentido, portanto, que, nas análises do pensador, ocorre um deslizamento do termo “linguagem” para o termo “discurso”, na medida em que este se define pelo conjunto de práticas que formam os objetos de que falam. É como se o termo “discurso” incorporasse, agora, as linhas do poder que dinamizam a linguagem.

O pensamento do exterior não pode ser entendido, de modo restrito, arqueologicamente, como um estrato ou um território estrangeiro da linguagem, congelado no “não-lugar”, na “não-linguagem”. Se assim o procedermos, estaremos no nível descritivo da linguagem.

Em uma de suas entrevistas Foucault assim formula essa problemática:

parece-me que se o que se quer é fazer a história de certos tipos de discursos, portadores de saber, não se pode não levar em conta as relações de poder que existem na sociedade na qual esse discurso funciona. Eu lhe dizia, há pouco, [o livro] *As palavras e as coisas* se situa em um nível puramente descritivo que deixa inteiramente de lado toda análise das relações de poder que subtendem e tornam possível um aparecimento do discurso (2003a, p.52-53).

O pensador assinala os problemas da epistemologia arqueológica e traça a linha de inflexão que marca as necessidades de condução de suas análises num registro genealógico, a fim de que sejam contempladas questões sobre o poder.

Podemos afirmar que, num giro genealógico, o pensamento do exterior deve ser entendido como uma experiência que não se produz fora do campo da luta, que não se constitui de modo alheio em relação às forças de controle da própria linguagem.

De alguma forma, podemos inferir que há elementos dispostos na arqueologia foucaultiana que engendrariam condições de possibilidade para se pensar as questões do poder.

Em nosso entendimento, a idéia de “dobra” da linguagem – termo utilizado por Foucault ainda em sua fase analítica arqueológica – guardaria pressupostos tanto da espacialidade (a linguagem inventa um “lugar vazio”, configurando o “ser da linguagem”) quanto do movimento (a linguagem move-se, envergando-se, voltando-se sobre si mesma).

É essa condição móvel que nos permitiria pensar as questões relativas ao poder com suas forças e suas intensidades, as quais conduziriam o movimento que faria a linguagem “dobrar”.

Essa idéia de “dobra” da linguagem parece ser o ponto de articulação que produziria o deslizamento da matriz arqueológica para a genealógica, especificamente em se tratando de entender as questões do pensamento do exterior como uma experiência do pensamento.

Na argumentação de Foucault a experiência do exterior expõe aquilo que precede qualquer palavra e qualquer silêncio: o fluxo contínuo da linguagem. “Linguagem que não é falada por ninguém: qualquer sujeito delineia aí apenas uma

dobra gramatical. (...) Ela abre um espaço neutro onde nenhuma existência pode se enraizar” (2001g, p.240).

A idéia de “dobra” não pressupõe um sujeito ontológico, soberano, enraizado nesse lugar confortável da vacuidade. Ao contrário, se a linguagem é fluxo permanente, o sujeito nada mais seria do que uma “dobra” na linguagem, um evento, um acontecimento dessa e nessa linguagem.

A contribuição de Gilles Deleuze em relação à leitura do legado foucaultiano parece-nos, nesse ponto, fundamental para o traçado dessa genealogia da linguagem. Deleuze argumenta que no pensamento de Foucault há três “ontologias”, “três dimensões irreduzíveis, mas em implicação constante, saber, poder e si” (1988, p.121).

Afirmar “ontologias” foucaultianas não equivale pressupor uma raiz metafísica no pensamento do filósofo. Ao contrário, a constituição dessas “ontologias” é histórica, não se apresentando aos olhares como uma tipologia generalista a ser universalmente utilizada nas análises da vida humana.

Do ponto de vista genealógico nos interessa perseguir, exatamente, os modos por meio dos quais essas três dimensões produzem-se mutuamente, numa perspectiva histórica.

Fundamentalmente, tais dimensões estão vinculadas a três interpelações propostas pelo tempo histórico: o domínio do saber, em sua característica de estratificação, convoca-nos a perguntar: o que podemos saber, ou seja, o que podemos ver e enunciar num dado tempo? O domínio do poder, em seu caráter estratégico propõe-nos perguntar: O que podemos fazer? A qual poder visar? Contra qual poder se opor? E, por fim, o domínio do si, com sua visada ética impõe-nos questionar: quem somos? O que podemos ser? Como nos produzirmos como sujeitos? (Deleuze, *ibid.*).

Seriam as condições históricas que apresentariam o modo como os problemas se colocariam numa dada formação. Nesse sentido, *saber, poder e si* seriam três dimensões implicadas porque guardariam entre si derivações genealógicas.

Como vimos anteriormente, essa dimensão de estratificação do saber, privilégio dos estudos arqueológicos, ainda não inclui a problematização do poder. São as condições de um outro tempo presente que instauram a problemática do poder.

Tal problematização demanda, analiticamente, que tomemos a disposição dos estratos de saber não como blocos congelados, mas como materialidades dinamizadas por forças. É assim que a categoria analítica do poder emerge nos interstícios dos

saberes, dinamizando-os, energizando-os, dispondo-os em condição de permanente combate.

Poderíamos afirmar que é o efeito da dinamização dos saberes a partir das configurações de forças do poder que constitui aquilo que Foucault qualifica como discurso.

O deslizamento de uma análise focalizada no mapeamento dos estratos de saberes para uma análise voltada à diagramação das estratégias presentes numa dada configuração discursiva é o próprio ponto de inflexão que nos conduz à análise genealógica (Dreyfus; Rabinow, 1995).

O elemento privilegiado para proceder às análises não se localiza no lugar do saber ou do poder. Encontra-se no domínio das relações que a ambos perpassa. É desse lugar relacional, e portanto sempre instável e arredo a quaisquer pretensões de congelamento, que se configura o diagrama discursivo, qual seja, saberes em combate, potencializados ou despotencializados por forças.

Os estudos finais de Foucault sobre o mundo grego clássico produzem, entretanto, uma nova inflexão nessas problematizações acerca do saber e do poder. De acordo com os comentários de Deleuze (ibid.), a novidade dos gregos foi a produção de um duplo descolamento: os exercícios de governar a si mesmo se descolam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, como “código” da virtude.

Isso significa que as pesquisas finais de Foucault instauradas a partir de suas problematizações em relação ao tempo presente apontaram a emergência de uma outra força no mundo grego. Deleuze afirma que as idéias de dobra, de reduplicação obcecaram Foucault e perpassam toda sua obra, porém se formalizam tardiamente, porque “ele exigia uma nova dimensão que devia se distinguir ao mesmo tempo das relações de forças ou de poder e das formas estratificadas do saber” (ibid., p.106).

Assim, a análise das práticas gregas levou Foucault à necessidade de pressupor uma outra dimensão relacional além do saber e do poder: o fora.

Há, pois um campo relacional que se refere aos saberes entre si; há também uma dimensão de relações que dispõe combativamente as forças no diagrama. Há, agora, analiticamente, uma relação com o lado de fora (ou uma não-relação), denominada *pensamento*. Nessa exterioridade, nesse lado de fora o que reside é a força. De acordo com Deleuze, Foucault afirma que os gregos vergaram o lado de fora com exercícios práticos.

Na formulação de Deleuze

eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, eles inventaram o sujeito mas como uma derivada, como o produto de uma “subjetivação”. Descobriram a “existência estética”, isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre (ibid., p. 108).

A imagem da “dobra” presente na arqueologia de Foucault retorna agora em suas últimas pesquisas em torno do mundo grego numa configuração outra, a fim de pensar as dimensões da ética e da estética nos modos de subjetivação.

Na arqueologia, a linguagem curva-se sobre si mesma e produz o ser da linguagem, instaurando um espaço oco, vazio, *lócus* da “não-linguagem”, lugar no qual o sujeito é dragado, desaparecendo. Ali, a “não-linguagem”, agora soberana, inventa a potencialidade do espaço transgressivo. Esse “não-lugar” assim inventado, essa exterioridade da linguagem não mais acolhe um suposto sujeito. A exterioridade é o lugar do pensamento.

Esse pensamento não é mais um atributo do sujeito, mas é a própria condição do pensar, é a própria experiência do pensamento, ou seja, a experiência do fora.

Entretanto, vimos que a idéia originária sobre o pensamento do exterior em Foucault ainda se encontra matriciada numa tomada arqueológica. Nessa dimensão, o fora se afirma, sobretudo pela sua condição de “espacialidade”. Com as preocupações genealógicas sobre o poder, entretanto, essa espacialidade demanda um traçado das linhas de força que a atravessam e que, portanto, a constituem e a produzem como tal.

Agora, o diagrama não se reduz ao mapeamento dos vácuos de linguagem. O giro analítico que aqui se opera está nessa espécie de “fiscalização” das forças discursivas que impregnam esses vácuos, produzindo-os como “exterioridade” e como possibilidades de instauração do “impensado”.

Se tomássemos agora esse lugar do pensamento do exterior numa dimensão analítica genealógica e não arqueológica, precisaríamos levar em conta não apenas a espacialidade ali forjada, mas as forças que conduziram às condições de emergência e de formação das “dobras” que se delineiam na exterioridade.

Segundo Deleuze, “em toda sua obra, um tema parece perseguir Foucault – o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar” (ibid., p.104).

A imagem deleuziana parece contemplar a idéia de “dobra” sugerida por Foucault, sobretudo por colocar em evidência as relações entre interioridade e exterioridade. De acordo com essa imagem, “o navio”, ao emergir dessa ocasião da dobra do mar, inventa-se como um espaço endógeno, uma interioridade na exterioridade. E Deleuze continua: “É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo [que adquire independência], constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria” (ibid, p.107).

Nas últimas pesquisas de Foucault conduzidas a partir dos gregos, a temática do fora está ligada à questão dos modos de subjetivação, aos modos de condução da relação de si para consigo que poderiam produzir uma existência ético-estética.

Pensar essa idéia do “forro”, ou a emergência dessa interioridade que surge da “dobra” ou ainda os modos de subjetivação não implica uma operação analítica de ressurreição do sujeito. Nesse sentido, Deleuze esclarece:

a idéia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles. [Foucault] descobre a relação consigo como uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e às relações de saber que constituíam o objeto dos livros precedentes (ibid, p. 109).

Pensar a “relação consigo” foi uma problematização que se instaurou a partir de desdobramentos das problemáticas do poder. Isso significa que as análises sobre o poder e suas estratégias aguçaram uma convocação político-analítica no pensamento foucaultiano no sentido de instaurar uma indagação quanto às possibilidades de resistência, de luta, de combate nesse jogo do poder.

A questão dos modos de subjetivação suscitados a partir da relação consigo emerge como um desses “lugares” nos quais se efetiva o enfrentamento do poder. Essa condição da “relação consigo” será, pois, um dos pontos de resistência.

Assim, a “dobra” do lado de fora, essa envergadura da força, é a condição da subjetivação. Na leitura deleuziana entende-se por “relação consigo” algo que não é mais saber nem poder, mas afeto: o afeto de si para consigo, ou seja, fazer a força dobrar, vergar sobre si. É nesse sentido que Deleuze afirma que “a subjetivação se faz por dobra” (ibid., p. 111).

A interioridade da “dobra” não institui um espaço de enraizamento de um “sujeito” revivido, mas sim, as condições ou os modos de subjetivação fundados na relação consigo. É nesse sentido que Deleuze afirma que os gregos “dobraram a força, descobriram a força como alguma coisa que poderia ser dobrada, e isso unicamente por estratégia. (...) Mas, força entre as forças, o homem não dobra as forças que o compõem sem que o próprio lado de fora se dobre e escave um Si no homem” (ibid., p.121).

Há uma relação agonística – isto é, uma disposição ao enfrentamento de si – entre os homens livres gregos que parece ser a condição para a envergadura das forças. A estratégia encontra-se nessa situação permanente de luta agônica, uma luta de si para consigo. A relação agonística atua no sentido de “inverter” – ou fazer vergar – códigos e regras socialmente partilhados, fazendo-os incidir sobre si não como vetores de saber-poder, mas como vetores afirmativos, de reconversão, de produção de subjetividade (Ortega, 1999, 2000); (Paiva, 2000); (Fonseca,1995).

Em nosso entendimento, vergar a força a partir dessa luta agônica de si para consigo é fazer a força voltar-se em direção a si mesma, afetando-se a si mesma, de modo a produzir um efeito vetorial imprevisível, incapturável, não-formatável. Este efeito não é de reação ou de oposição em relação à força, mas de produção de diferenciação, de invenção da diferença, a partir da força e na força.

Poderíamos afirmar que a dimensão ético-política da luta pela subjetividade encontra-se aí, nessa envergadura, nessa ocasião da “dobra” da subjetivação.

Argumenta Deleuze (ibid.) que os movimentos de “dobra” que emergem como condições de possibilidade da relação consigo não permanecem descolados do sistema institucional e social; ao contrário, a relação consigo se reintegra e passa a derivar dessa diagramação do poder-saber.

Para entendermos esse movimento da “dobra” como ocasião da subjetivação faz-se necessária uma breve incursão nos estudos finais de Foucault sobre a ética dos prazeres no mundo grego clássico.

Foucault (1998a, 1985) busca traçar uma genealogia da ética, a partir das formas de problematização do sujeito. Sua análise visa apontar “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam” (1998a, p.15). Por um lado, sua pesquisa visa ao mapeamento arqueológico, no sentido de analisar as próprias formas da problematização do sujeito; por outro lado, busca uma construção genealógica no sentido de diagramar a formação dessas problematizações a partir das chamadas práticas de si e de suas modificações.

De acordo com o pensador, havia no mundo grego um modo de problematização de si e um conjunto de práticas ou técnicas de si que visavam à produção de uma forma de existência esteticizada. A condução estética da vida implica o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo “cuidado de si”.

Podemos definir como “cuidado de si” os modos da relação consigo. Foucault concentra sua análise nas formas de problematização que o sujeito estabelece com os prazeres, e na consequentemente produção de uma certa moral que emerge de tais problematizações.

De acordo com suas análises, Foucault afirma que

não é a acentuação das formas de interdição que está na origem dessas modificações na moral sexual, é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e se deve estabelecer com outros, *dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania de si* (1985, p.234, grifos nossos).

Há entre os gregos uma forte correlação entre o “si” e o “outro”, na construção dessa arte da existência. E a produção dessa arte não é fundada em modos de interdição, mas no “controle sobre si próprio” e na “maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania de si”.

Desse modo, Foucault identifica nos gregos um modo de condução da vida marcado por um processo combativo, de luta, de domínio de si. Nesse processo, os códigos sociais não atuam por interdição, mas por práticas de controle sobre si, visando a uma existência estética.

Nesse contexto, gostaríamos de destacar um dos principais eixos da análise foucaultiana que remete à idéia de *enkrateia*, no sentido de estabelecer correlações com as questões discutidas nessa pesquisa.

Segundo Foucault “a *enkrateia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres” (1998a, p.61).

Na argumentação do autor, a *enkrateia* se define como uma forma de trabalho e de controle que o indivíduo exerce sobre si mesmo. Há, pois, nesse movimento, uma relação agonística na qual o sujeito se auto-confronta e assim se produz, subjetivando-se esteticamente.

Nesse sentido Foucault demarca:

Essa relação de combate com adversários [prazeres e desejos] é também uma relação agonística consigo mesmo. A batalha a ser travada, a vitória a ser conseguida e a derrota que se corre o risco de sofrer são processos e acontecimentos que ocorrem de si para consigo. Os adversários que o indivíduo deve combater não estão simplesmente nele ou perto dele. São parte dele mesmo (ibid., p.64).

Assim, na existência estética grega há o reconhecimento de forças (“adversários”) que “vêm de fora”, porém cujo duelo se trava nos modos da relação consigo.

Na esteticização da vida, faz-se necessário reconverter a força, vergá-la, fazê-la voltar-se noutra direção, de modo a utilizar-se dela. Fundamentalmente, utilizar-se da força pressupõe reconhecê-la, legitimá-la e convertê-la numa outra forma de produtividade; por exemplo, conduzir a vida a partir do “uso dos prazeres” e não de sua interdição, tal como definido nas práticas do cristianismo.

Por meio dessa luta agônica, a justa medida – expressão da moderação – se faz nesse jogo entre a resistência e a “dobra” da força inscrita na relação consigo.

Não há, entretanto, no mundo grego, uma visão individualizante dessa elaboração estética da existência. Foucault afirma que

o domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma.(...) assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo. (...) O mestre de si e dos outros se forma ao mesmo tempo (ibid., p.71).

Isso significa que os modos de estabelecer a relação consigo se encontram implicados na vida pública, e portanto na vida política. No mundo grego, não há descontinuidade ou dissonância entre a elaboração da ética dos prazeres e a dimensão política da vida na cidade, na *pólis*. E Foucault conclui:

a mesma aprendizagem deve tornar capaz de *virtude e de poder*. A exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas antes de tudo como um *princípio de estilização da conduta* para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível (1998a, p. 218).

A formulação foucaultiana explicita que no mundo grego, o exercício do poder encontra-se articulado com a dimensão estética, sendo que o princípio de estilização da conduta – fundamentado nas formas do cuidado de si – é a condição dessa articulação.

A relação consigo é expressão metonímica da relação com o mundo público. Essa condição imprime singularidade no modo como o mundo grego lida com aquilo que qualificamos contemporaneamente como sujeito e subjetividade.

Em resumo, no mundo grego, a forma de construção do “si” fundamenta-se nesse exercício ascético dos prazeres cujos efeitos conduzem a uma conduta ético-política tanto na relação consigo quanto na relação com o outro do mundo. Essa condição não equivale ao modo como a modernidade, num matriciamento humanista, antropológico e ontológico, constrói o “si” e define subjetividade.

Ao estudar a austeridade da moral sexual grega, Foucault está pinçando uma questão do presente, fundamentada na pergunta: quais os modos por meio dos quais os

sujeitos se reconhecem como tais num dado recorte histórico? Sua questão não pretende um estudo exaustivo e descritivo da sexualidade grega; esse mapeamento arqueológico é condição de distensão da pergunta. Sua questão de fundo remete ao sujeito, ou melhor, aos modos de subjetivação, aos modos pelos quais o sujeito se produz e se afirma como sujeito, a partir das problematizações de si e técnicas de si que o conformam, subjetivando-o.

As análises de Foucault demonstram que no mundo grego a produção de subjetivação não diz respeito à produção da individualidade, do indivíduo, tal como encontramos presente no sentido moderno: indivisibilidade, unidade, condição do ser uno.

Seria incongruente nos voltarmos ao mundo grego buscando resgatar um sujeito demarcado pela condição de interioridade de seu pensamento, tal como a modernidade assim o postula.

Nesse sentido faz-se necessário entender singularmente as expressões que remetem à idéia de “si” e à “relação consigo”, sob risco de transferirmos para a Grécia clássica o mesmo modo de leitura das problematizações e das tecnologias de si presentes na modernidade.

Na modernidade a condição de “ser sujeito” está vinculada às possibilidades deste em relação à capacidade de apropriação de seu próprio pensamento, um “pensamento do interior”, ontológico, essencializado, intransferível.

No mundo grego, o “si” é uma condição, uma emergência, um efeito da “dobra”, dos modos de subjetivação. Em outras palavras, o “si” não é a interioridade de um sujeito ontológico, mas um efeito de subjetivação. É um desdobramento, uma ocorrência nas zonas de subjetivação as quais são fundadas, materializadas e diagramadas pelas redes de poder-saber. Tais redes definem-se como um diagrama complexo de relações estratificadas de saber articuladas às relações estratégicas de poder.

Poderíamos pensar que a modernidade, ao fundar-se na soberania do sujeito, postula uma espécie de substância constitutiva desse sujeito definida por “pensamento do interior” – parafraseando de forma invertida Foucault e seu “pensamento do exterior”. Assim, o sujeito moderno é o indivíduo, senhor de seu pensar e legislador de seu pensamento como “propriedade privada”.

O sujeito grego não é um indivíduo. Poderíamos afirmar que no mundo grego a construção de “si” não passa pela interioridade, mas pela exterioridade do pensamento.

E assim poderíamos retomar a afirmativa de Deleuze: “Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força sem que ela deixasse de ser força” (1988, p.108).

Essa afirmativa nos coloca frente a um dos pontos de inflexão do pensamento de Foucault, quando sua concepção de linguagem assegura o trânsito da problematização arqueológica para a genealógica. Em outras palavras: quando o ser-da-linguagem torna-se inseparável das relações de poder e, portanto, das condições de possibilidade de experiência do pensamento do exterior e dos efeitos das “dobras” de subjetivação.

Em sua leitura da obra foucaultiana, Deleuze (ibid.) ao afirmar que “os gregos dobraram a força”, evoca uma fecunda articulação entre a concepção de “dobra” (que atravessa a obra foucaultiana desde a arqueologia e que parece encontrar na concepção de “pensamento do exterior” uma certa demarcação conceitual nesse período arqueológico) e de subjetivação estética da existência.

A “dobra” da força, esse esforço de subjetivação, implica mais do que mero movimento dos saberes: demanda estratégias de redimensionamento da distribuição do poder. Deleuze expressa de forma precisa esse deslocamento da arqueologia para a genealogia foucaultiana quando afirma: “Não há experiência ‘selvagem’, pois batalhas implicam uma estratégia e toda experiência está presa em relações de poder” (ibid.,p.120).

Se percorrermos a leitura da obra foucaultiana buscando pinçar o fio relativo ao modo como o pensador vai construindo a concepção de linguagem necessária para dizer de suas problematizações, podemos perceber um ponto de articulação em que as discussões arqueológicas acerca do pensamento do exterior parecem ser capturadas e redimensionadas numa rota genealógica.

Aqui nos interessa flagrar particularmente esse giro em relação à idéia de “pensamento do exterior”. Seguindo os rastros da proposta deleuziana de leitura de Foucault, poderíamos indagar: *de que modo podemos pensar as relações entre a experiência do pensamento do fora e as “dobras” de subjetivação presentes na estética da existência grega, fundada numa conduta ético-política?*

A pergunta acima nos parece salutar para entender o modo como a questão do “pensamento” parece se configurar como um dos núcleos fundamentais para a problematização das questões da resistência e da criação na obra de Foucault.

Se concordarmos com Deleuze de que não há “batalhas selvagens”, então o “pensamento do exterior” não pode definir-se pela sua condição de espacialidade, ou seja, como *locus* de ocorrência de um pensamento isento de relações de poder. Portanto, o pensamento do exterior não poderia ser tomado tão somente como objeto de uma cartografia, de uma arqueologia.

Na medida em que, na genealogia, estão supostas as diagramações do poder como injetoras dos saberes, o pensamento do exterior – ou o pensamento do fora – como efeito da “dobra” da linguagem, guardaria as linhas de forças que lhe são constitutivas. Assim, a exterioridade ou o “fora” seria ocasião dessa “dobra” a qual, na leitura deleuziana se qualificaria como “zona de subjetivação”.

Com o estudo sobre os gregos acerca da produção da existência estética, Foucault nos ensina que a construção de “si” passaria por essas “dobras”, por essas zonas de subjetivação. A “relação consigo” não implicaria uma relação reflexiva de interioridade, mas de exterioridade. Essa afirmativa pode parecer paradoxal, na medida em que a modernidade lida com o pensamento como uma experiência interior do sujeito.

Foucault, ao desestabilizar essa noção usual com a idéia de exterioridade do pensamento ou de “pensamento do exterior” ou do “fora”, lançaria a própria experiência do pensar para um lugar exterior ao sujeito. É nesse sentido que o pensamento do exterior seria uma experiência, ou seja, a “experiência do fora”.

Podemos afirmar que as zonas de subjetivação são “soberanas” em relação aos sujeitos que nela se subjetivam, pois nelas circula a totalidade das linhas de forças. Isso significa que o pensamento, na medida em que é uma experiência do fora, “pertenceria” antes ao exterior, à zona de subjetivação, do que ao sujeito. Pensar seria partilhar a experiência do pensamento vivida nessas zonas, como um campo inédito de possibilidades.

É na experiência do “fora” que emergiria a possibilidade do impensado. Em outras palavras: o impensado não seria um pensamento gestado num sujeito específico, mas efeito das forças do exterior. Numa leitura deleuziana, seria a zona de exterioridade que sustentaria as condições do pensamento, do pensar o possível e o impossível.

Nessa perspectiva podemos afirmar que o pensamento não seria um atributo ou uma faculdade geneticamente constitutiva da suposta interioridade de um sujeito dado *a priori*: seria uma zona anônima de experiência partilhável. O pensamento “pertenceria”

a esse território, à zona de subjetivação; podemos dizer que seria uma experiência que remeteria aos efeitos das correlações de forças e não aos sujeitos ali subjetivados.

A articulação entre a experiência do pensamento do exterior e os modos de subjetivação como produção estética só se torna possível porque estamos trafegando sobre a genealogia da linguagem na obra de Foucault. Isso significa dizer que a experiência do pensamento do exterior possui forte correlação com a “dobra” ético-estética dos gregos. Seria possível afirmar que o pensamento é uma experiência potencialmente estética que, no limite e na transgressão, remeteria a uma relação de si para consigo e não a uma interioridade substancializada.

A experiência do exterior e a existência estética grega somente se tocam numa linhagem genealógica. Em outros termos, no percurso da genealogia da linguagem podemos afirmar que as problematizações de Foucault em suas duas produções finais – “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si” evocam a condição da exterioridade do pensamento como ocasião da “dobra” de subjetivação.

Em nosso entendimento, o “pensamento” como experiência do fora (e não como interioridade substantivada) permitiria e encontrar no Foucault arqueológico um ponto de desdobramento que dialogaria com o último Foucault e suas problematizações acerca dos modos de subjetivação e da esteticização da vida.

Não se trata de um retorno à arqueologia, mas de reconhecer nas questões suscitadas pelo “pensamento do exterior” os pontos arqueológicos que permitiriam os desdobramentos genealógicos, quando tomamos a questão das “dobras” de subjetivação numa problematização estética. Isso significa que ao retornarmos ao pensamento do exterior após as problematizações acerca da subjetivação, deslocamo-nos da concepção de exterioridade como espacialidade e passamos a tomá-la como diagrama vetorial de forças.

Portanto, podemos afirmar que aquilo que instaura o pensamento do exterior e a possibilidade de uma produção estética da existência explica-se por uma teoria das forças que conduz a uma produção de “dobras”.

Seria na ocasião da “dobra” da linguagem, e portanto na exterioridade, que o pensamento se faria como experiência e se produziria a subjetivação. É nesse sentido que sustentamos, nessa pesquisa, a aproximação da questão do pensamento com a questão da experiência estética. Em outros termos, é possível que tomemos o pensamento como uma possibilidade de experiência estética de “si”, considerando-se esse “si” no sentido presente no mundo grego: de uma relação consigo que não passaria

pela interioridade de um sujeito ontológico, mas pela partilha da experiência da linguagem do exterior, a qual possibilitaria pensar o impensado.

Se tomarmos a leitura deleuziana de Foucault, poderíamos afirmar que a experiência do fora seria o lugar do pensamento, das forças, mas também da “dobra”, da prega de subjetivação. Haveria uma dupla produção na exterioridade: produzir-se-ia pensamento, produzir-se-ia subjetividade. Ambos não coincidiriam: ao contrário, a subjetividade seria uma ocorrência da experiência do pensamento e não vice-versa.

A afirmativa acima parece incongruente se nos mantivermos numa concepção de linguagem afeita aos pressupostos da modernidade. Entretanto, o percurso genealógico da linguagem em Foucault nos lança para a territorialidade das forças e não para a endogenia do sujeito. Consequentemente, o pensamento não pode ser tomado como experiência vivida por um sujeito, mas como a experiência da própria linguagem, no seu exterior. A condição do sujeito seria efeito dessa experiência da linguagem.

Em nosso entendimento, embora as questões sobre o pensamento do exterior tivessem se instalado sob uma problematização arqueológica, somente a analítica do poder conduziu à idéia da “dobra da força” e às possibilidades de emergência das dobras de subjetivação. Seriam as disposições estratégicas do poder e a experiência da exterioridade do pensamento que viabilizariam a emergência de si.

Embora as discussões sobre o pensamento do exterior conduzam, genealogicamente, às questões da esteticização dos modos de subjetivação, faz-se necessário destacar que é a questão do pensamento e da linguagem – e não exatamente da subjetividade – o foco dessa pesquisa. Na medida em que a subjetivação é efeito da “dobra”, interessa-nos nesse estudo, pensar, antes, a linguagem como condição dessa “dobra”, da prega de subjetivação. Em outras palavras, interessa-nos pensar sobre o lugar do pensamento nesses movimentos das “dobras” de subjetivação.

No percurso proposto até aqui, visamos à produção da genealogia da linguagem no pensamento de Foucault de modo a entender de que modo suas problematizações foram tecidas, culminando com a questão da estética da subjetivação. Ao procedermos a tal genealogia, parece-nos que é a própria condição do pensamento que se encontraria em cena de problematização, e não diretamente a questão do sujeito.

Na medida em que os pressupostos de interioridade do pensamento são demolidos, rompe-se a concepção de que o pensamento seria uma linguagem reflexiva. As consequências desse deslocamento da concepção de “pensamento” do campo da interioridade para o campo da exterioridade nos parecem fundamentais para nos lançarmos novamente às idéias de resistência e de criação.

Em nosso trajeto analítico, buscamos articular a emergência do ser da linguagem (resgatada de um *lócus* arqueológico) com as questões do limite e da transgressão. É no contexto analítico da arqueologia que o pensamento do exterior instala-se como uma espécie de espacialidade transgressiva da linguagem.

Entretanto, o pensamento do fora é indissociável das questões do ser da linguagem e do poder como vivificação. Pensar o pensamento do exterior como experiência de transgressão implicaria considerar esse ser da linguagem dinamizado, mobilizado, implicado com o poder.

No contexto analítico da genealogia, na medida em que as questões do poder atravessam o ser da linguagem, podemos fazer deslocar a experiência transgressiva do pensamento para o “fora”, *lócus* de resistência e criação. Com os gregos, Foucault evidencia que seriam as possibilidades de “dobras” nessa exterioridade que fundariam as subjetivações.

Tais deslocamentos inventam um outro modo de pensar acerca do pensamento, forçando-nos ao escape das dimensões reflexivas da linguagem. É, pois, na contracorrente de uma concepção reflexiva do pensamento que buscamos prosseguir em nosso quarto capítulo.

4 – SUBJETIVAÇÃO, PENSAMENTO E RESISTÊNCIA

Em seu ensaio *O sujeito e o poder*, Foucault afirma: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (1995, p.232). A citação parece causar estranhamento considerando-se que toda a análise genealógica de Foucault pressupõe a questão do poder como organizador analítico. Cabe-nos, pois, indagar: que sujeito é esse ao qual Foucault se refere, após sua implosão ontológica?

A resposta demanda necessariamente considerar os estudos de Foucault sobre a genealogia da ética. De forma mais precisa, o sujeito que aqui se enuncia remete aos efeitos dos “modos de subjetivação” que implicam uma relação tríplice com o saber, com o poder e consigo, no horizonte de uma produção estética da vida (Paiva, 2000); (Fonseca, 1995); (Ortega, 1999, 2000).

A possibilidade de produção de uma existência estética está ligada às especificidades das relações do sujeito com o poder. Nesses estudos, ao problematizar modos de subjetivação e afirmar formas ético-estéticas de existência, Foucault pressupõe uma condição de *resistência* do sujeito em relação ao poder.

Uma vez que, na abordagem foucaultiana, não há ontologização nem do sujeito nem do poder, essa resistência não pode ser tomada como uma relação de oposição entre estruturas pré-configuradas: de um lado, os sujeitos sociais; de outro, as instituições.

Há na obra foucaultiana uma concepção de resistência outra que remete à singularidade por meio da qual o pensador considera a questão dos modos de subjetivação. Observamos uma implicação entre as questões dos modos de subjetivação e as questões de resistência ao poder.

Os estudos sobre a genealogia da ética poderiam ser pensados como uma espécie de coroamento dessa idéia de resistência. De que modo? Se o poder não é substância, mas intensidade; se sua forma não é estrutural, mas diagramática; se remete a uma microfísica, então resistir não seria contrapor-se a um poder sólido, mas, por meio de uma relação consigo, fazer a força dobrar contra si mesma. Ora, esse movimento somente se completaria no processo de subjetivação.

De acordo com Deleuze (2000) os estudos de Foucault sobre os modos de subjetivação buscavam uma nova linha, uma linha de ruptura que modificava as relações precedentes entre o saber e o poder. A subjetivação emerge como algo distinto

tanto do saber quanto do poder. É como se Foucault sentisse necessidade de transpor a linha do saber-poder, passando para o outro lado, como se buscasse algo que pudesse existir para “além” do poder.

É então que Foucault depara com os processos ou modos de subjetivação, os quais não remeteriam à constituição de um sujeito revivido, mas sim à criação de modos ou estilos de existência. Subjetivação seria então esse efeito da produção dos modos da vida. Nos termos de Deleuze “segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se de inventar modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida” (ibid., p.116).

A subjetivação remeteria, portanto, às maneiras por meio das quais estabelecemos nossas relações conosco, constituindo-nos como sujeitos. Portanto, estaria ligada às relações com as forças.

Deleuze formula de maneira precisa essa articulação entre as forças e os modos de subjetivação quando afirma:

As forças estão sempre em relação com outras forças. Sendo dadas as forças do homem (por exemplo, ter um entendimento, uma vontade...) com que outras forças elas entram em relação, e qual a forma que daí decorre como “composto”? Em *As palavras e as coisas* Foucault mostra que o homem, na idade clássica, não é pensado como tal, mas à “imagem” de Deus, precisamente porque suas forças se compõem com forças de infinito. (...) Mas quando as forças do homem se compõem com a do silêncio, o que acontece e quais novas formas estão em vias de nascer? (...) Quais as novas lutas com o Poder? (ibid., p.125).

A força seria o elemento que viria do lado de fora (um lugar não formável e não-formado), com poder de afetar outras forças e de ser por elas afetada. Por exemplo: as “forças do infinito” ou as “forças do silêncio” não seriam determinantes na constituição do homem, pois ao entrar em contato com outras forças produziriam composições singulares, modos e efeitos de subjetivação. Nessa leitura deleuziana, a subjetivação seria um efeito das correlações de forças, cujo embate se faria por meio da relação consigo.

As possibilidades de subjetivação, no sentido de invenção de novas possibilidades ou modos de vida, se daria na dobra da força, na exterioridade do saber-poder, no Fora.

Inspirado em Blanchot, Foucault pensa o Fora como um lugar mais longínquo que todo mundo exterior e, por isso, mais próximo que todo mundo interior. Para Deleuze “a conversão do próximo e do longínquo sobre a linha do Fora, (...) será enfim a base do processo de subjetivação” (ibid.p, 122). Essa conversão é a chamada “dobra” de subjetivação.

Do ponto de vista de uma física das forças, a subjetivação seria esse movimento que confere uma curvatura à linha do Fora, fazendo com que ela retorne sobre si mesma, isto é, fazendo com que a força afete a si mesma.

Se o poder implica uma relação das forças com outras forças, a subjetivação remeteria a uma relação da força consigo, por isso essa imagem de “dobra” da força.

Pensar “subjetivação” não equivaleria a pensar “o sujeito” como forma de pessoa, identidade ou interioridade ontológica. Nesse sentido, Deleuze afirma que “a subjetivação não foi para Foucault um retorno teórico ao sujeito, mas a busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo” (2000, p.132).

Refazer esse trajeto de Foucault acerca dos modos de subjetivação parece-nos fundamental para o encaminhamento da articulação entre pensamento e resistência.

Pensar é resistir

A negação da interioridade do sujeito lança-nos, no mesmo movimento, para a problematização da concepção de pensamento definido como uma linguagem do interior.

Quando Foucault articula a idéia de “pensamento do exterior”, o efeito dessa noção não se restringe apenas ao esvaziamento da consciência do sujeito, mas estende-se ao redimensionamento da própria concepção de pensamento.

Foucault busca configurar “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’” (2001g, p.222). Um pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade.

Em nosso entendimento, a singularidade com a qual Foucault talha a idéia de pensamento parece ser um dos pontos fundamentais de articulação com a questão da resistência. O princípio analítico fundamental que organiza essa pesquisa sustenta-se na idéia de que para Foucault, o pensamento seria um dos lugares de resistência. A fim de desdobrarmos essa assertiva, faz-se necessário problematizar a concepção de resistência que perpassa a produção foucaultiana.

Para o pensador, essa condição de resistência não pressupõe um estado de isenção em relação a uma substância denominada poder. Ao contrário, na medida em que o poder é força, é arranjo microfísico, a resistência se faria no próprio jogo do poder, no reconhecimento, no enfrentamento e na envergadura das forças.

As discussões sobre o Fora não pressupõem a instauração de uma zona de assepsia em relação ao poder. Ao contrário, a condição da “dobra” pressupõe fazer o poder dialogar com o Fora. O Fora seria o lugar do pensamento.

Haveria uma dimensão de acaso no Fora, nesse espaço do pensamento. Numa analogia, Deleuze afirma que “pensar é emitir um lance de dados” (1988, p.94). Esse Fora evocaria a possibilidade de mudança. Isso ocorreria porque das forças do Fora derivariam os diagramas, mas também as possibilidades do devir, da mutação. Na explicação de Deleuze “é sempre do lado de fora que uma força é afetada por outras ou

afeta outras. (...) O diagrama vem de fora, mas o lado de fora não se confunde com nenhum diagrama, não cessando de fazer outros ‘lances’” (ibid., p.96). De acordo com esse autor, as possibilidades de mudança remeteriam às forças componentes do Fora e não às forças compostas do diagrama de poder.

Haveria uma implicação genealógica entre as condições de resistência e o Fora. Resistir seria fazer dobrar as forças por meio da relação consigo, dos modos de subjetivação. O pensamento seria uma das forças privilegiados do Fora por meio das quais a resistência se faria, se produziria. A experiência do pensar possibilitaria resistir, mas também, num só golpe, conduziria ao subjetivar-se.

Atrelam-se, assim, três categorias analíticas que sustentam a argumentação do presente trabalho: os modos de *subjetivação*, *o pensamento do Fora* e *a resistência*.

Na tríplice articulação, os modos de subjetivação encontram-se implicados com o Fora. A construção da subjetividade estaria ligada às “dobras” das forças do fora.

Haveria, além disso, uma articulação que alocaria o pensamento no lado de Fora, na zona de subjetivação, apesar do claro pressuposto de que esse pensamento não se define como uma linguagem interior de um suposto sujeito.

No percurso anterior, acompanhamos de que maneira o pensamento do exterior está vinculado às questões do limite e da transgressão. Vimos de que modo, numa leitura genealógica, faz-se necessário vincular o pensamento do exterior à questão das forças e do diagrama do poder.

Quando tomamos o pensamento e a subjetivação como exterioridade, como linguagem do Fora, estamos forjando novos modos de resistência e de possibilidades de criação.

Tomemos a questão do pensamento. Nas discussões sobre a linguagem, em sua obra “As palavras e as coisas”, ao problematizar a emergência do homem como objeto das ciências humanas, Foucault estabelece instigantes correlações entre o “cogito” cartesiano e o impensado. Vejamos:

Não fora também a partir do erro, da ilusão, do sonho e da loucura, de todas as experiências do pensamento não-fundado que Descartes descobrira a impossibilidade de elas não serem pensamentos – de tal modo que o pensamento do mal-pensado, do não verdadeiro, do quimérico, do puramente imaginário, aparecesse como lugar de possibilidade de todas essas experiências e primeira evidência irrecusável? (1999b, p.446).

Na singularidade da argumentação foucaultiana, a emergência do “cogito” procederia exatamente das condições de possibilidade do pensamento errante. A condição da evidência irrecusável do “eu penso” seria uma consequência da errância do pensar e não de uma suposta racionalidade dada *a priori*. É da turbulência do pensar errante que se produziria, como desdobramento quase residual, a certeza da pontualidade da razão.

Tal formulação instigante nos sugere a existência de um espaço imponderável do pensamento como articulador das próprias condições do pensar. A esse imponderável, a esse acaso do pensamento Foucault qualifica como “o impensado”. Há, pois, uma relação do ser com o impensado que Foucault expressa da seguinte forma:

O homem não pôde desenhar-se como uma configuração na *epistème*, sem que o pensamento simultaneamente descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzados com sua própria trama, uma parte da noite, (...) um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso. *O impensado (...) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro* (ibid., p. 450, grifos nossos).

A noite do pensamento seria sua própria condição de produção. Desse modo, Foucault nos chama atenção para o fato de que o pensamento traria em si o impensado, isto é, guardaria o impossível do próprio pensamento.

Essa assertiva nos parece paradoxal. Seu entendimento demanda que alojemos o impensado no lado de fora do homem. O impensado não seria linguagem do interior, não seria emergência da interioridade do sujeito, não se alocaria em seu interior. Ao contrário.

O ser do homem estabeleceria com o impensado uma relação de exterioridade, de alteridade. O impensado, o impossível do pensamento, seria o Outro do homem, seu duplo. Portanto, o impensado não se afirmaria pelo movimento de contraposição ao pensamento, mas pela condição afirmativa de um “pensamento impossível” que se afirmaria e se imporia pela intensidade de sua *diferença* em relação ao previsível jogo de repetição do pensar.

Tais articulações abrem na obra foucaultiana, um dos canais mais fecundos, em nosso entendimento, para lidar com a questão da resistência. Diz Foucault:

O *cogito* não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações em que o ser está em questão: que é preciso eu ser, eu que penso, que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou? Que é pois esse ser que cintila e, por assim tremeluz na abertura do *cogito*, mas não é dado soberanamente nele e por ele? (ibid.,p.448).

O cogito não é o fechamento da certeza do ser, mas ao contrário, é ocasião de abertura às interrogações do pensamento, abrindo-o, pois, ao território do impensável, do impossível. Poderíamos afirmar que o cogito convoca o impensado.

O exercício do pensamento encontrar-se-ia exatamente nesse escape da previsibilidade, da segurança cartesiana. O impensado constituir-se-ia exatamente por esse ato de pensar diferentemente do que se pensa e por meio do qual o ser, em sua historicidade, se colocaria radicalmente em questão.

É nesse sentido que Foucault afirma que o pensamento “é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso” (ibid., p.453). Nesse contexto, tomar o pensamento como ação, como ato, qualificando-o, ainda, como perigoso, parece-nos uma importante circunscrição analítica para configurar a questão da resistência. Resistir, por sua vez, coloca em causa os valores de verdade lastreados pela razão.

Podemos afirmar que, aqui, o pensamento é um lugar de resistência. O autor formula, entretanto, uma clara distinção entre as idéias de pensamento e de conhecimento, tal como a modernidade nos propõe. Foucault nos apresenta o problema:

Toda filosofia do Ocidente consiste em mostrar ou reinscrever o saber em uma espécie de esfera ideal, de modo que jamais é atingido pelas peripécias históricas do poder. (...) No Ocidente, desde Platão, toda filosofia consistiu em conhecer o máximo de distâncias entre um e outro. Isso, de um lado, deu os temas da idealidade do saber, isso deu também esta muito curiosa e muito hipócrita divisão do trabalho entre os homens do poder e os homens do saber, isso deu esta muito curiosa personagem do sensato e do sábio quer deve renunciar a todo poder, renunciar a toda participação na grande cidade para adquirir a verdade (2003a, p.58).

Pressupõe-se que o ato de conhecer demanda uma apropriação dos saberes, em regime de isenção em relação aos valores de verdade implicitamente dispostos nesses saberes. A apropriação de si e do mundo por meio do conhecimento seriam os pré-requisitos para a libertação do homem de seu estado de menoridade, como nos propõe Kant em suas formulações sobre o Iluminismo.

É exatamente essa articulação entre o conhecimento e o poder, que será a tônica da crítica foucaultiana da razão, crítica esta inspirada em Nietzsche.

A crítica dirige-se a dois núcleos fundamentais. Primeiramente, o conhecimento é tomado como idealidade isenta de historicidade e, portanto, de arranjos singulares de poder. Em seguida, o conhecimento é entendido como instrumento de apropriação das coisas de si e do mundo, por meio de uma ordem representacional. Tais condições demonstram que, na modernidade, o conhecimento é fiel a uma concepção representacional da linguagem.

Argumentamos no sentido de que é o deslocamento dessa visão representacional para uma visão referencial da linguagem (ou seja, para uma linguagem que não dispõe de modo dicotômico e complementar as palavras e as coisas, mas que as toma, pragmaticamente, numa mesma materialidade ou superfície) que possibilita a distinção entre as idéias de conhecimento e de pensamento.

A citação demonstra que também a idéia de verdade é aqui demolida. O pensamento persegue questões que não rumam à verdade, no sentido posto pela modernidade. Parece-nos que, de um outro e inédito modo, o pensamento se encontraria implicado, plenamente, com as dimensões estéticas e ético-políticas da existência.

Numa livre incursão, poderíamos afirmar que rasgar no universo do conhecimento a condição do impensado é o próprio lugar do pensamento. Instauram-se assim a ultrapassagem do limite do pensável, a transgressividade e a resistência do pensamento como ação ético-política.

Na última fase intelectual de sua vida, Foucault volta-se novamente sobre as problematizações de Kant sobre a modernidade e nos propõe uma interessante torção filosófica. Foucault referindo-se às indagações de Kant sobre o Iluminismo, pergunta-se “se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história” (2005c, p.342). Essa atitude se refere a um certo modo de se relacionar com a atualidade, uma certa maneira de pensar, de sentir, de agir e conduzir-se no tempo presente.

Nessa leitura de Kant, Foucault nos sugere que haveria na modernidade, a emergência de uma certa disposição crítica permanente em relação ao nosso ser histórico. A inauguração da pergunta kantiana no século XVIII “o que somos nesse tempo presente?” não conduziria a uma dedução acerca de um conhecimento de nós mesmos, no sentido de nos apropriarmos de nossas formas e mapearmos nosso campo do possível; ao contrário, a pergunta “deduzirá 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, 2005c, p. 348).

Ao fazer a genealogia da questão kantiana, Foucault sugere que Kant, ainda que inscrito na modernidade, instaura virtualmente uma problematização inédita que reposiciona a tarefa da filosofia tal como historicamente delineada, lançando-a inelutavelmente na implicação ético-política.

A chave desse salto se encontraria na idéia de pensamento. Assim, podemos afirmar que a leitura foucaultiana sobre a pergunta de Kant traria à tona a questão do lugar do pensamento para Foucault, em contraposição ao lugar do conhecimento tal como historicamente configurado nos rastros da filosofia ocidental socrático-platônica.

Para os herdeiros dessa tal linhagem, uma certa concepção de linguagem do conhecer pressupõe a reflexão como condição do conhecimento e, portanto, como condição de formação e de apropriação de si e do mundo.

Foucault nos sugere que a apropriação reflexiva volta-se para a conformação e para o limite das coisas, para a definição dos territórios do possível e do impossível, do pensável e do impensado. Na visada crítica de Foucault, o conhecimento, em vez de

aplacar a condição humana, implicar-se-ia, isto sim, com o imperialismo da linguagem, com a supremacia dos saberes e com as redes de investimentos do poder.

O pensamento, de outro modo, não guardaria pré-configurações ou promessas organizadoras e apaziguadoras de conformidade do homem consigo mesmo e com seu mundo. O pensamento não conformaria as coisas do mundo; caberia a ele transgredi-las, recriá-las.

Ao se referir à questão da tarefa da filosofia e a dinâmica de suas problematizações, Foucault propõe a retomada do trabalho de reflexão filosófica e histórica “no campo de trabalho do pensamento com a condição de que se compreenda a problematização não como um ajustamento de representações, mas como um trabalho do pensamento” (2004, p.233).

Nascido não mais no seio de uma suposta reflexão de um sujeito soberano, mas na condição da dobra da linguagem, o pensamento – agora tomado como uma das forças do fora – seria genealogicamente transgressivo. Na tomada foucaultiana, o pensamento, numa investida estética, ética e política, seria sempre ultrapassagem do pensável.

A tarefa da filosofia não se encontraria no compromisso com o domínio do conhecimento como um “ajustamento das representações”, mas no ato do pensamento.

Não haveria complacência harmônica e pacífica nessa condição do pensar. Na medida em que se instauraria como dobra transgressiva, o pensamento evocaria as articulações de poder que o perpassam bem como os rasgos e as fissuras que o constituem como o impensado, como ultrapassagem de si.

Esse ato de ultrapassagem é evocado numa bela passagem de Foucault, quando remete à atividade filosófica a partir da idéia de curiosidade:

(...) em todo o caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, os descaminhos daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de

preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é a filosofia hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho (1998a, p.13).

Faz-se necessário que aportemos nessa longa citação, pois, em nosso entendimento, aqui Foucault dispõe com precisão uma articulação fundamental que organiza e conduz toda a ética de sua obra.

Em nosso entendimento, nossas discussões anteriores de recuperação do traçado genealógico da linguagem na obra foucaultiana apresentam-se, agora como condição para a tomada dessa articulação fundamental.

Depreende-se da citação o princípio de que as idéias de pensamento, poder/resistência e subjetivação encontram-se genealogicamente e radicalmente implicadas.

A tarefa da filosofia em sua tradição histórica tem se tornado evanescente, uma vez que, se o conhecimento é uma invenção, o lastro de legitimação da verdade também o é.

Desse modo, Foucault problematiza o lugar da atividade filosófica em sua dimensão ético-política, isto é, em relação à sua potencialidade no sentido de instaurar perguntas e sugerir respostas às inquietações do homem no tempo presente, considerando-se as condições de contingência histórica (Ribeiro, 1985).

O desafio está, portanto, no desalojamento das apropriações e aquisições dos saberes, dado pelo movimento do conhecer. Daí a provocação foucaultiana ao demandar dos atos de “conhecer” os “descaminhos daquele que conhece”. Essa provocação problematiza a concepção da idéia de conhecimento e do próprio ato de conhecer.

O estranhamento de si e das coisas do mundo, o próprio estranhamento em relação ao imperialismo da linguagem que conforma esse mundo, parece ser, para Foucault, a condição de reposicionamento do ato de filosofar.

Ora, esse estranhamento nada mais é do que efeito do próprio ato do pensamento, o qual faz transgredir o próprio ato do conhecer. Essa articulação nos parece fundamental porque instaura, por meio do pensamento como ato, a possibilidade de um movimento transgressivo e de resistência em relação ao império da linguagem e de suas formatações da verdade.

A resistência não se daria pela iluminação por meio do ato do conhecer, uma vez que este ato se encontraria alojado no próprio império da linguagem que pretende questionar.

A resistência agora demandaria um movimento de dobra da própria linguagem, instituindo-a não como mais um sistema de significação, mas como vacuidade, como uma fissura que “deixaria passar” sentidos. A linguagem seria entendida como um espaço vazio, como uma lacuna, como um intervalo de ausências; enfim, como a própria condição do oco, capaz de viabilizar o fluxo do impensado.

O próprio pensamento, na medida em que se instaura como ato transgressivo, é indissociável das redes de poder que o provocam. Portanto, não é possível desarticular as idéias de pensamento, de poder e de resistência.

Entretanto, a condição do pensamento como transgressividade, como resistência, não pode se confundir com a idéia de pensamento como reflexão. Como anteriormente afirmamos, uma vez demolido o sujeito, não haveria uma instância de interioridade na qual o pensamento encontraria sua gênese ontológica.

O pensamento, para Foucault, seria o campo da exterioridade da linguagem, do fora; portanto, não se definiria pelo matriciamento da subjetividade psicológica, mas sim da configuração lingüística.

Poderíamos afirmar que o pensamento não é da ordem da materialidade das substâncias, mas da intensidade das forças.

Atado, pois, o engate fundamental: é no horizonte da subjetivação (nos modos da relação consigo) que a questão do pensamento encontra-se implicada com o poder e a resistência.

Ao falar desses jogos de pensamento consigo, Foucault nos sugere que aquilo que supostamente deveria permanecer nos bastidores da reflexão, é, por excelência, a expressão do “trabalho do pensamento sobre o próprio pensamento”. Para Foucault, seria esta, pois, a atividade filosófica por excelência: um exercício de si para consigo no pensamento, uma ascese de si no próprio pensamento.

É assim que num dado momento Foucault indiretamente indaga “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (1998a, p.14).

O autor sugere a articulação do seguinte modo: o pensamento pensa-se a si mesmo. Não se trata de um sujeito *a priori* que investe e reveste de pensamento os objetos do mundo; trata-se de tomar o trabalho do pensamento como experiência. Entretanto, não se trata de uma experiência de si no sentido fenomenológico de uma vivência existencial; trata-se de uma experiência do pensamento como uma experiência da própria linguagem, como ato de curvatura ou de envergadura da própria linguagem forjando suas possibilidades de criação.

O pensamento define-se pela condição soberana e afirmativa de uma diferença que se instalaria na repetição do conhecer; ser estrangeiro, dirige-se ao constante estranhamento de si mesmo, como ato de confronto em relação às próprias ações de legitimação do que já se sabe ou se conhece. O pensamento não remeteria à endogenia da reflexão, mas à exterioridade da criação.

O pensamento mover-se-ia no exercício de um saber estranho, nômade, abrindo fissuras no ato de conhecer e forjando a ultrapassagem do limite do pensável – ou daquilo que Foucault qualifica como o impensado.

Na tradição filosófica, o impensado seria aquilo que escaparia à possibilidade do pensamento; seria da ordem da impossibilidade do pensar, daquilo que é impossível, impensável.

Parece-nos que toda essa incursão de Foucault acerca do modo como toma a tarefa da filosofia dirige-se a esse espaço aparentemente paradoxal para pensar o impensável, para pensar aquilo que é impossível de ser pensado. Somente aí, nessa lacuna do improvável do pensamento se encontraria a possibilidade de resistência e de criação frente à placidez da ordenação do mundo formatado pelo império da linguagem. Por isso o pensamento nos parece um lugar privilegiado para a luta, para o confronto com o poder, para a instauração das condições de resistência, para a dobra da criação.

O pensamento remeteria antes à violência do que ao consenso pacífico. A radicalidade da experiência do pensar se encontraria no deslocamento de seu eixo de indagação: não se problematizariam os objetos do mundo como um fim em si mesmo, mas as condições linguísticas de produção desse mundo e, sobretudo, de produção de nós mesmos nesse mundo. Como diz Foucault “somos prisioneiros de algumas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos libertar nossa subjetividade, nossa relação a nós mesmos” (2003c, p.318).

É nesse sentido que o pensamento emerge como resistência no sentido de forjar condições de possibilidade de problematização do conhecimento como linguagem de apropriação e de legitimação do mundo. Deleuze afirma que para Foucault, “o próprio pensamento lhe aparece como máquina de guerra” (2000, p.122).

A longa citação de Foucault nos alerta, ainda, que, embora o pensamento não seja da ordem da interioridade, mas da exterioridade; embora a experiência do pensamento não seja de ordem existencial, mas lingüística, o trabalho do pensamento sobre o pensamento se dá na dobra da subjetivação, na relação de si para consigo.

Deleuze sintetiza essa idéia na seguinte afirmação:

No momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensado, quando se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um “ato arriscado”, *uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo* (ibid., p.128, grifos nossos).

A afirmativa pode parecer estranha, na medida em que evoca um “si”. Entretanto já vimos que, na tomada foucaultiana o sentido do “si” não se confunde com interioridade ou subjetividade no sentido clássico de uma ontologia do sujeito. “Si” é tomado no sentido de uma “relação a si”, como efeito de um processo de subjetivação, como des-dobramento desse processo.

Seria nesse ato de violência de si para consigo, nessa luta agônica travada no sujeito, que o pensamento abriria o espaço do impensado. Faz-se necessário pontuar, portanto, que o impensado não se alojaria no interior de um suposto sujeito. Isso significa que o ato de pensar o impensado não remeteria à centralidade da consciência, mas às condições de (im)possibilidade configuradas na linguagem e no seu fora. Pensar

estaria ligado à descontinuidade da linguagem. Pensar seria ato radical que se instalaria no fosso, no “entre” da linguagem, como uma força disruptiva e de criação.

Radicalmente afirmando, poderíamos dizer que o pensar é uma ação da linguagem, do discurso e não do sujeito. Ao dobrar-se na linha de subjetivação, o sujeito chama para si a radicalidade dessa experiência do pensar, envergando essa força na direção de si mesmo, apropriando-se, pois dos seus efeitos, por meio da relação consigo. A subjetivação seria o efeito de singularidade alcançado nas dobras dessas forças.

Se considerarmos a leitura deleuziana, concordamos que há as forças componentes que se situam no Fora e as forças compostas que compõem os diagramas. O pensar se dirigiria ao Fora, pois remeteria às forças componentes e não às forças compostas (Deleuze, 1988).

Comparativamente poderíamos afirmar que enquanto o conhecimento – conjunto de saberes – remete às forças compostas dos diagramas, o pensamento remeteria às forças componentes da exterioridade, do Fora.

Embora a batalha do pensamento sobre o próprio pensamento seja uma experiência da linguagem, o confronto é travado no sujeito por meio de uma relação consigo, de uma luta agônica que faz dobrar a força do Fora. Portanto, o trabalho do pensamento, na medida em que supõe a dobra no Fora da linguagem estaria ligado aos modos de subjetivação.

A citação deleuziana sugere que nesse ato de violência de si para consigo o pensamento arriscar-se-ia ao impensado. A esse passo que conduziria a um só tempo ao impensado e à subjetivação, poderíamos qualificar como ato de resistência.

Considerando os pressupostos das discussões sobre a dobra da linguagem, sobre o Fora, poderíamos afirmar que a produção de “si”, no sentido de uma subjetivação estética e ético-política estaria implicada à experiência do pensamento.

A experiência do pensamento como uma possibilidade de experiência estética de “si”.

Seja como estratégia, seja como modo de subjetivação, poderíamos afirmar que a experiência do pensamento em Foucault sempre é enunciada como lugar de confronto com o poder, como resistência.

Para Foucault, a resistência não é considerada uma condição externa, marginal ou excepcional em relação ao poder. Ao contrário, ela é uma condição pressuposta do poder. Uma vez que o poder se faz ato, a resistência se instaura como possibilidade. Foucault argumenta quanto a essa implicação poder/resistência do seguinte modo:

Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. (...) Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência (2003d, p.232).

O termo resistência pode sugerir equívocos epistemológicos, como se houvesse um poder e um contra-poder que lhe ofereceria impedimento ou obstáculo. Não é essa idéia que se evidencia na citação. Aqui, a medida do poder e do controle é, paradoxalmente, expressão de sua condição de impotência frente aos esgarçamentos inéditos que se abrem nas redes dos diagramas.

Em outras palavras, numa apropriação deleuziana, podemos afirmar que seriam as forças componentes do Fora – tal como o pensamento – que interceptariam as forças compostas e forçam o rearranjo de intensidades no conjunto das forças. A essas modificações no equilíbrio de forças, a essa maior intensidade no exercício do controle sobre o poder, denominamos *resistência*.

Deleuze articula de modo preciso essa conjunção entre as idéias de força, de pensamento e de resistência quando afirma:

A última palavra do poder é que *a resistência tem o primado*, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram. (...) O pensamento do lado de fora é um pensamento de resistência (1988, p.96).

A condição de resistência não se alojaria na metafísica das forças: residiria no lugar mesmo em que o poder se faz. Além disso, o pensamento, ao remeter ao lado de fora – e, portanto às forças componentes não formatadas, - seria a expressão da condição de resistência. Assim sendo, poderíamos novamente confirmar que o pensamento aparece na obra foucaultiana como um lugar privilegiado da resistência.

Tais inflexões nos sugerem que, se na obra foucaultiana a idéia de pensamento se desloca de uma concepção de “estratégia” para “modo de subjetivação” a própria concepção de resistência demandaria novas incursões.

Em nosso entendimento podemos afirmar que a resistência é uma experiência na medida em que pressupõe a condição de confronto no fogo cruzado do atravessamento das forças.

Agora, considerando nossas discussões sobre o pensamento, podemos sugerir que se a resistência é uma experiência com as forças, não pode ser tomada como caráter único de confronto com o poder; resistência seria também produção estética de si e do mundo. Portanto, a resistência encontrar-se-ia duplamente no campo do confronto (ou seja, da estratégia) e da criação (isto é, da estética).

Poderíamos afirmar que a idéia de resistência está ligada à idéia de experiência, desde que não situemos esta última no registro fenomenológico ou existencial. Foucault entende por experiência “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (1998a, p.10). Esse conjunto articulado institui certos modos de conduta ou de relações consigo que produzem formas de sujeitos.

Assim, para Foucault o sujeito não é condição de possibilidade de uma experiência, mas ao contrário:

é a experiência, que é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redunde em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu

chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si (2004b, p. 262).

Notemos a inversão radical: o sujeito – no sentido de algo condensado como organização de uma consciência de si – seria uma das possibilidades da experiência. Desse modo, poderíamos tomar a experiência não com um atributo de vivência do sujeito pré-existente, mas como um campo anônimo e não fomatado de atravessamento de forças. O próprio pensamento seria uma dessas forças anônimas componentes que transversalizariam os diagramas das forças compostas.

Tomar a experiência do pensamento como experiência de resistência pressupõe considerar ambas as experiências em seu duplo caráter: estratégico e estético.

É nesse sentido que podemos afirmar que a experiência do pensamento, na medida em que remeteria a uma experiência de resistência, pressuporia, de um lado, uma luta no diagrama saber-poder, por outro, uma luta agonística do sujeito a partir de certos modos de relação consigo. Portanto, o pensamento, por situar-se como resistência, remeteria a uma experiência ao mesmo tempo estratégica de confronto com o poder e de produção estética.

Tais inflexões sugerem que a experiência do pensamento pode ser uma das experiências de radicalidade da vida, na qual se produziria a dobra da subjetivação. Sabemos que essa dobra se faz na experiência porque esta organiza e estabelece certos modos de relações consigo. Nesse caso em que a subjetivação se faria esteticamente na experiência do pensamento, instaurar-se-ia a ultrapassagem de si mesmo na radicalidade da relação consigo, ou seja, na luta agônica travada no pensamento.

Seriam as condições de confronto máximo com o poder que disparariam as possibilidades de radicalidade da experiência da resistência, seja no sentido de estratégia, seja de produção estética.

Em uma bela passagem, ao tratar das vidas de homens infames, de suas existências fugidias e de suas relações confrontativas com o poder, Foucault expressa essa evidência:

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 ali para lembrar seu fugidio trajeto. (...) *o ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder*, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas (2003b, p.207-208, grifos nossos).

Poderíamos pensar que a experiência da resistência parece evocar, necessariamente, a experiência do pensamento em sua radicalidade. Isso porque as condições de choque com o poder parecem não ser indissociáveis das relações consigo, uma vez que tais condições se constituem como “o ponto mais intenso das vidas”. Ora, poderíamos nos indagar: *provocado pelo choque com o poder, que ponto mais intenso das vidas seria esse senão a experiência radical de torção de si, ou seja, senão a própria experiência do pensamento?*

É nesse sentido que Foucault tomará o pensamento como máquina de guerra. Como afirmamos, há uma violência na experiência do pensamento. Não há placidez, nem complacência, nem reflexos cristalinos, nem arranjos dialéticos de equilíbrio entre domínios ativos e reativos.

A condição do pensamento seria radicalmente afirmativa. Pensar não seria introduzir o contraponto, mas instaurar a diferença na repetição da linguagem. Pensar seria fazer diferir.

Portanto, a experiência do pensamento evocaria num só movimento, por um lado, o redimensionamento estratégico das forças, na medida em que instauraria o impensado; de outro, uma esculturação estética, por meio da luta agônica que dispararia a relação consigo.

Pensar o impensável

De acordo com a leitura de Deleuze após os estudos sobre a genealogia do poder, Foucault “descobriu o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida *quanto em nosso pensamento*” (1988, p. 103, grifos nossos). O que significa esse impasse em relação ao pensamento?

Poderíamos supor que, no limite, o impasse conduziria à paralisação das próprias condições do pensar como possibilidade de resistência ao poder. Daí a necessidade de uma conduta de problematização do pensamento como tarefa da filosofia no sentido de problematização do tempo presente.

Ao remeter ao Fora, o pensamento fundir-se-ia com seu impensado, com o impossível do próprio pensamento. Seria essa condição de ultrapassagem do limite daquilo que poderia ser pensado, ou seja, daquilo que seria autorizado a pensar num certo espaço-tempo histórico que poderíamos qualificar como resistência. Seria essa a experiência radical do pensamento: flagrar e ultrapassar sua própria condição limite.

Assim, o que aticaria a experiência do pensamento seria uma condição de limite, quando nos confrontamos ou nos chocamos com o poder. Nesse sentido, foi o impasse deflagrado pelas análises do poder que arremessaram Foucault para a explicitação da necessidade de problematização do pensamento. Daí a retomada da questão kantiana acerca de quem somos no tempo presente.

Pelbart numa inspiração deleuziana, discute essa questão do impensado, formulando-a com singularidade do seguinte modo:

assim como cabe à linguagem dizer o indizível que no entanto só ela pode dizer, assim como compete à memória roçar o imemorial que no entanto só ela pode lembrar, assim como cada faculdade deve atingir o seu limite (sentir o insensível, imaginar o inimaginável etc), também cabe ao pensamento pensar o impensável que no entanto só ele pode pensar (2004, p.64).

Na argumentação do autor, caberia ao pensamento o exercício de sua própria ultrapassagem. Daí a experiência do pensamento ser uma experiência de radicalidade. A possibilidade de pensar o impensável seria a própria condição de saída do impasse no

qual o poder nos coloca. Daí a preocupação de Foucault com a questão do pensamento como uma força do Fora que, ao provocar as forças compostas dos diagramas de poder, afetaria o arranjo da articulação saber, poder e si.

Em outras palavras, esse rearranjo nas intensidades das forças componentes e compostas produziria, no limite os efeitos de subjetivação. Assim, Deleuze sintetiza:

As três instâncias da topologia [foucaultiana] são relativamente independentes e estão constantemente em troca mútua. Cabe aos estratos produzir, incessantemente, camadas que fazem ver ou dizer algo de novo. Mas também cabe à relação com o fora colocar novamente em questão as forças estabelecidas e, finalmente, cabe à relação consigo chamar e produzir novos modos de subjetivação. A obra de Foucault entra na corrente das grandes obras que alteraram para nós o que significa pensar (1988, p.128).

Pensar seria uma experiência de exterioridade em relação à articulação do jogo entre três domínios: o saber, o poder e a subjetivação. A citação sugere que há possibilidades de problematização nas três tópicas foucaultianas apontadas por Deleuze. É por meio das forças componentes do fora que tais problematizações seriam forjadas.

Na abordagem de Foucault, o pensamento se refere às forças do Fora. Em relação a essa idéia, Pelbart sintetiza: “o pensamento está numa relação necessária com as forças que o forçam a pensar, e que vêm de fora” (2004, p.178).

A citação expressa a relação constitutiva entre as idéias de pensamento e de Fora. O pensamento não remeteria à interioridade de um sujeito mas à exterioridade da linguagem. Pelbart comenta ainda que nos estudos sobre Foucault, “Deleuze retoma uma idéia já esboçada em seu estudo sobre Nietzsche, a saber, que pensar não é exercício natural de uma faculdade, que *pensar depende das forças que nos forçam a pensar*, e que enquanto formos presas das forças reativas, ‘é preciso confessar que não pensamos ainda’” (ibid., p.177, grifos nossos).

A concepção de pensamento é desalojada de um lugar ontológico, como algo inerente a um sujeito centrado, e passa a ser tomada como campo de exterioridade, como lugar de atravessamento de forças não formatadas.

O que instaura, dispara e mobiliza a experiência do pensamento não é uma suposta ontologia da vontade inscrita num sujeito pensante. Isso significa que a experiência do pensamento não é, classicamente, uma experiência do sujeito, mas seria uma experiência da própria linguagem em seu próprio arremesso para o Fora.

Aquilo que tomamos como condição de “sujeito” será nessa perspectiva melhor qualificada como possível modo ou efeito de subjetivação. A experiência da subjetivação seria um efeito da dobra da linguagem, na área do Fora. Portanto, a experiência da subjetivação encontrar-se-ia implicada com a experiência do pensamento, nesse lugar do Fora. Ora, se afirmamos que o pensamento se define pela sua condição de auto-ultrapassagem, a experiência do pensamento seria necessariamente transgressiva. Portanto, pensar seria dispor-se em condição de resistência.

Afirmamos que a experiência da resistência pressupõe a instauração de um certo modo de relação consigo e conseqüentemente, de uma operação de “dobra” das forças. Assim, a experiência da resistência institui um efeito de subjetivação.

Uma vez que a operação da dobra das forças seria um ato de enfrentamento em relação à triangulação do saber-poder-si, poderíamos afirmar que a subjetivação talhada nessa experiência do pensamento constituir-se-ia numa experiência estética e ético-política.

A provocação nietzscheana expressa na citação nos faz lembrar que o pensamento se define pela sua condição de implicação com forças ativas, não formatadas, criadoras. A captura do pensamento por forças reativas, formatadas na armadilha saber-poder e desdobradas no si, seqüestra do pensamento sua própria condição de ultrapassagem, de experiência do pensar, lançando-o à mera condição de conhecimento. Isso porque o pensamento não é da ordem da reflexão, tal como o conhecer, mas do acaso, da criação.

O atrelamento às forças reativas, ao denotar que “não pensamos ainda”, expressa uma condição de distanciamento em relação ao impensado.

Vimos que o pensamento atrela-se, de modo aparentemente paradoxal, ao impensado. Daí a distinção entre a idéia de conhecimento (como linguagem de acomodação das coisas do mundo), distinguir-se da idéia de pensamento como condição do impensável, como condição de criação, enfim.

Deleuze utiliza-se da idéia de afetação para formular esse movimento: “o pensamento se afeta a si próprio, descobrindo o lado de fora como seu próprio impensado” (1988, p.126).

Lançar-se ao Fora, ao impensado seria a própria experiência do pensamento. Na medida em que se situa no intempestivo jogo de forças do Fora, articulando combativamente a triangulação saber-poder-si, poderíamos afirmar que o pensamento não é da ordem metafísica da reflexão, mas ato político.

Nessa perspectiva, a condição política do pensamento se faria em seu caráter de afirmação e não de contraposição ou de oposição. Seguindo a inspiração nietzscheana, Pelbart afirma que é preciso confessar que ainda não pensamos quando “o pensamento não difere de si o suficiente, não pensa ainda o bastante ‘de outra forma’” (ibid., p.179). Portanto, pensar seria instaurar uma diferença que não se alojaria no pensável.

Considerando as discussões foucaultianas, podemos dilatar essa assertiva e afirmar que a experiência do pensamento seria uma experiência limite de envergadura estética e ético-política. Tal como o Fora da linguagem, o pensamento não é formatável. Na condição de vacuidade, de fluidez, deixaria passar o impossível, o impensável refratário a quaisquer diagramas de saber-poder.

Pensamento: experiência estética e ético-política

Nesse trabalho, argumentamos no sentido de que a experiência do pensamento seria uma possibilidade de experiência estética de “si”. O uso do termo “si” remete a uma concepção inspirada na experiência grega, qual seja, a implicação constitutiva entre as dimensões da vida individual e pública. Ao tomarmos a questão da estética de si, implicamos necessariamente a dimensão ético-política dessa produção (Ortega, 1999, 2000).

Ao longo dessa pesquisa afirmamos que foram as problematizações acerca da linguagem e sobretudo as inflexões de Foucault sobre a experiência da linguagem literária (com as questões da tragicidade da loucura e da morte, do limite, da transgressão e da “dobra” do ser da linguagem) que conduziram às elaborações analíticas sobre o pensamento do exterior e a experiência do Fora.

No desdobramento, buscamos sustentar que os estudos genealógicos acerca do poder e da ética reinscreveram a questão do Fora na lógica do poder e da relação consigo, evocando as questões de estética e de ética, no horizonte político.

O modo como Foucault articula o lugar do pensamento em sua obra expressaria sua própria envergadura política.

De modo geral, as passagens nas quais Foucault se refere ao ato do pensamento estão vinculadas às suas problematizações acerca da tarefa da filosofia. Se, para o autor, a filosofia não é o engessamento da linguagem do conhecer, mas uma atitude de problematização de nossa existência no tempo presente, então a questão do pensamento como ato torna-se crucial.

Foucault e Deleuze, em uma clássica conversação intitulada *Os intelectuais e o poder*, fazem emergir tal problemática, propondo novas modalidades da clássica relação entre teoria e prática. Em uma das passagens, Deleuze afirma:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa de quem fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação,

só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede (1998b, p. 70, grifos nossos).

O autor faz da implosão da idéia de representação e de representatividade o fio condutor de sua argumentação. Nesse caso, tanto a teoria, como representação do real, quanto “o sujeito”, como representatividade dessa instância legítima de representação, são colocados em causa quanto à sua suposta condição de enunciação da “verdade”.

Temos aqui o nocaute ao sujeito da racionalidade moderna, então personificado na imagem do intelectual teórico que, supostamente, seria o detentor de uma capacidade de ultraclarividência do real.

A argumentação deleuziana instaura também o nocaute à própria concepção de teoria pressuposta – epistemológica e politicamente – na tradição crítica, qual seja, a de iluminação do real.

Deleuze lança o campo teórico para o lugar do pensamento, tomando-o como ação: “ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede”, conforme as palavras do autor.

O pensamento seria ação porque na condição de uma das forças componentes do Fora, atravessaria e redimensionaria as lutas travadas nas práticas discursivas. Se a modernidade, em sua tradição crítica, dispõe o conhecimento como condição de acesso à verdade e como fundamento do agir, Foucault e Deleuze buscariam instaurar a condição do pensar como atos de resistência e de criação em si mesmos.

Evocar o pensamento pressupõe mudar a maneira de lidar com a questão da verdade. Desse modo, na provocação dos autores, a própria figura do intelectual teórico perderia sua suposta condição de supremacia do saber, de iluminação, na medida em que o seu fazer – materializado na idéia de teorização – não mais se disporia de maneira descolada em relação ao jogo do poder constitutivo das práticas discursivas.

Ainda na conversação acima referida, Foucault resume esse reposicionamento do trabalho do intelectual:

O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra todas as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da

“consciência”, do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática: ela é uma prática (1998a, p. 71).

Necessário atentar para o alerta: a condição do conhecimento, ainda que inscrita numa matriz crítica, não se encontraria isenta das configurações do poder. O intelectual não falaria de um meta-lugar, uma espécie de território de isenção, para além do poder. Ao contrário, a própria concepção do intelectual como porta-voz de uma linguagem teórico-epistemológica de representação legítima do “real” e, conseqüentemente, como agente de iluminação da “verdade” constituir-se-ia como uma das formas de distribuição do poder e, portanto, um dos vetores de diagramação desse poder.

Para Foucault caberia a luta, a resistência, em quaisquer espaços discursivos em que se produzem verdades. Nesse sentido, a teoria também se disporia como vetor de força nos jogos de verdades e, portanto, seria uma prática, pois seria ação, atuação no campo de luta.

É nesse sentido que a formulação foucaultiana finaliza o comentário sobre o papel do intelectual com a equalização da concepção de teoria como prática: a teoria é uma prática. Considerando o pensar como tarefa radical da filosofia, poderíamos afirmar que o pensamento – cuja materialidade se expressaria na teoria – seria uma prática estética e ético-política.

Em outra passagem sobre questões de precisão em relação ao poder, Foucault afirma em relação ao seu próprio trabalho:

na realidade, o que quero fazer, e aí reside a dificuldade da tentativa, consiste em operar uma interpretação, uma leitura de um certo real, de tal modo que, de um lado, essa interpretação possa produzir efeitos de verdade e que, do outro, esses efeitos de verdade possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis. Dizer a verdade para que ela seja atacável. Decifrar uma camada de realidade de maneira tal que dela surjam as linhas de força e de fragilidade, os pontos de resistência e os pontos de ataque possíveis, as vias traçadas e os atalhos. É uma realidade de lutas possíveis que tento fazer aparecer. (...). O efeito de verdade que procuro produzir reside na maneira de mostrar que o real é polêmico (2003e, p. 278-279).

A citação é impecável porque expressa com precisão a condição afirmativa do pensamento. Produzir efeitos de verdade e fazer com que outros efeitos possam aparecer, sobretudo as fissuras, as vacuidades, os esgarçamentos das redes: eis a tarefa do pensamento, eis sua implicação nas lutas.

Pensar não seria iluminar a verdade, mas fazer aparecer os efeitos de verdade e ao mesmo tempo fazer atravessar, nesses diagramas desenhados, o impensado do próprio diagrama. Pensar seria perseguir as fissuras do impensado.

Parece ser essa condição de acaso do pensamento que lhe conferiria a qualidade de potência na resistência e na criação.

No início desse capítulo sinalizamos que para Foucault não seria o poder, mas o sujeito, o tema geral de suas pesquisas. Considerando seus estudos finais, tal afirmativa torna-se evidente porque, ainda que no registro da arqueologia da linguagem ou da genealogia do poder, uma linha interrogativa parece perseguir todas as problematizações de Foucault, qual seja, a questão da liberdade. Em nosso entendimento, a temática do pensamento inscreve-se nessa dimensão, daí suas implicações com as questões de poder, resistência e subjetivação.

Nosso percurso analítico buscou apontar de que modo as questões iniciais do pensador acerca da linguagem constituíram um fio de atravessamento genealógico ao longo de toda sua obra, a partir de diferentes matizes temáticos.

Buscamos expressar de que modo a questão do pensamento estava genealogicamente inscrita nas problematizações iniciais sobre a linguagem; buscamos também apontar de que modo os estudos genealógicos acerca do poder encontram-se visceralmente implicados com as questões da linguagem e, portanto do pensamento.

Os trabalhos acerca do poder e da relação consigo instauram uma curvatura final no arranjo epistemológico do autor: agora, seriam as especificidades dos modos de subjetivação que conduziriam a uma produção estética e ético política da existência. Nesse contexto, o contínuo fio genealógico da linguagem instauraria o pensamento como uma das experiências possíveis de esteticização do sujeito.

Em todo percurso, ao mesmo tempo em que Foucault “faz aparecer” os diagramas, os efeitos de verdade, ele também parece perseguir suas linhas de trincamento, suas rachaduras, seus vazamentos.

Por essa razão a questão do sujeito parece sempre indissociável da questão do poder e conseqüentemente, da resistência. Ao tomar essa perspectiva, a preocupação radical de Foucault parece ter sido sempre a questão da liberdade e das condições históricas em que nos situamos no tempo presente para que possamos nos produzir como nós mesmos, de outro modo. Nesse sentido, a questão do sujeito está invariavelmente implicada à questão da liberdade (Larrosa, 2000, 2002).

E então poderíamos afirmar que não se trataria de uma liberdade subjetivada ou individualizada. Tratar-se-ia da liberdade como experiência do pensamento.

Se o pensamento remete a uma experiência do fora da linguagem, poderíamos afirmar que a liberdade em Foucault remeteria à experiência da linguagem como condição *a priori* da experiência de si.

Essa concepção de pensamento trilhada por Foucault só se efetiva porque pressupõe uma concepção de linguagem fundamentada nos princípios de fluidez e de fruição estética.

Haveria fluidez na linguagem porque ela instauraria sua própria vacuidade, sua transgressividade, sua “não-linguagem”, seu Fora. Haveria fruição estética porque seria exatamente nesse Fora da linguagem que as forças se dobrariam e produziriam modos de subjetivação a partir de certas maneiras de conduta ou de relações consigo.

O trabalho do pensamento – como tarefa da filosofia ou como atividade do intelectual – buscaria criar esse espaço de vacuidade da linguagem que sustentaria a condição da liberdade.

Em outra passagem na qual se refere ao seu trabalho intelectual Foucault afirma:

gostaria de produzir efeitos de verdade, de tal modo que eles possam ser utilizados para uma possível batalha, conduzida por aqueles que o desejam, nas formas a serem inventadas e em organizações a serem definidas, *essa liberdade deixada por mim ao final de meu discurso, para qualquer um que queira ou não fazer alguma coisa* (2003e, p.280, grifos nossos).

Foucault dispõe a resistência a partir do trabalho do pensamento. Não se trata de produzir um conhecimento sobre o mundo, de forma a explicá-lo para dominá-lo ou transformá-lo. Trata-se de mobilizar a experiência do pensamento no sentido de uma

produção contínua de efeitos de verdade de modo a deflagrar uma luta permanente no jogo da verdade.

Em outras palavras, caberia ao intelectual o trabalho com o pensamento no sentido de produzir efeitos de verdades outros que não funcionariam como oposição, como contraposição, ou ainda como complementariedade. Tratar-se-ia de produzir o *pensamento como diferença*, instaurando efeitos de verdades de modo afirmativo, de forma a reconfigurar as intensidades das forças compostas do diagrama.

Considerando a linguagem em sua dimensão de fluidez e de fruição estética, poderíamos afirmar que caberia ao pensamento “deixar passar” seu próprio impensado, seu impossível. A esse movimento de resistência frente à ordenação do pensável, poderíamos qualificar como criação. Essa resistência-criação manifesta na abertura ao impensado seria efeito do caráter de fruição estética da linguagem.

Assim, a citação sugere que Foucault toma a enunciação de seu discurso como instauração de uma experiência do pensamento, publicamente partilhada. Isso significa que o ato do discurso não seria a enunciação de um saber ou de uma forma de conhecimento filosófico destinado ao enquadramento epistemológico do mundo. Para o autor, seu discurso, como atividade do intelectual, funcionaria como criação de um espaço intervalar de linguagem o qual, ao abrir-se à condição de liberdade, possibilitaria a criação do impensado e consequentemente, da esteticização do mundo e de si.

Assim sendo, em uma outra bela passagem acerca de sua própria obra, Foucault diz:

gostaria de escrever livros-bombas, quer dizer, livros que sejam úteis precisamente no momento em que alguém os escreve ou os lê. Em seguida eles desapareceriam. Esses livros seriam de tal forma que desapareceriam pouco depois de lidos ou utilizados. Os livros deveriam ser espécies de bombas e nada mais (2003f, p.266).

O pensamento, força componente do Fora, arredio a quaisquer movimentos de captura pelas forças componentes do diagrama, manter-se-ia refratário a quaisquer formatações.

Ao produzir livros-bombas, Foucault afirma sua posição estética e ético-política de resistência frente às pré-figurações do conhecimento como lastro da verdade. Nesse movimento, a experiência do pensamento, materializada e explodida nos livros,

mantém-se arredia às lógicas das reproduções de modelos ou da institucionalização de fórmulas de libertação. Tomar o livro a um só tempo como produção e explosão implica tomar a obra como uma experiência do pensamento cujo propósito é o cuidado com as condições da liberdade e de criação em relação à existência.

Considerando essas incursões acerca da questão do pensamento em Foucault, bem como de seus desdobramentos como os efeitos de esteticização da vida, interessamos, na seqüência, retomar algumas interlocuções entre tais idéias e o campo educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa proposição educacional pós-crítica, o trabalho do pensamento evocaria a experiência de afetação pelo impacto da diferença em vez da experiência da iluminação pelo ato de reflexão. Tal deslocamento implica num só movimento uma reorientação epistemológica e um reposicionamento ético-político.

A pergunta kantiana “quem somos?”, a qual, segundo Foucault (2005c), inauguraria a crítica do presente poderia fazer-se incidir aqui também, no domínio educacional.

Se aproximarmos a tarefa da filosofia ao trabalho do pensamento em educação, caberia a esta última a incansável tarefa de problematização do tempo presente, seja quanto aos modos de subjetivação que nos produzem, seja em relação à produção do mundo comum.

Fundamentalmente, tal questão, ao ser conduzida a partir de nossas discussões sobre o pensamento da diferença, evocaria a articulação das seguintes temáticas educacionais contemporâneas: verdade, subjetividade, resistência e mudança.

Pensem inicialmente sobre as relações entre a educação e a questão da verdade. Poderíamos afirmar que a pedagogia moderna tem sido um dos vetores de produção e de legitimação de metanarrativas sustentadas pelo lastro do conhecimento como condição de acesso à verdade.

Ao deslocarmos a tarefa pedagógica para o trabalho do pensamento da diferença, evocamos a experiência do impensado, abalando a lógica de definição da verdade pressuposta nessas metanarrativas.

O impensado não se contrapõe ao pensável, mas se afirma em relação a este, de modo independente. O caráter afirmativo desse pensamento não lhe conferiria a condição última de lastro da verdade, inaugurando uma outra metanarrativa mestra concorrente com as metanarrativas clássicas do conhecimento. Ao contrário, o pensamento da diferença, ao afirmar-se à revelia de quaisquer ordenações do conhecer, buscaria produzir outros efeitos de verdade na conhecida composição do diagrama saber-poder.

As metanarrativas do conhecimento têm sido organizadoras da pedagogia moderna. Pensar uma educação voltada à problematização das metanarrativas parece-nos um nocaute à própria concepção clássica de educação.

Uma das metanarrativas mais presentes no domínio pedagógico remete ao discurso humanista. Tal discurso funda-se numa concepção ontológica de sujeito do conhecimento. No campo pedagógico, o humanismo qualifica esse sujeito do conhecimento como sujeito da educação.

Paradoxalmente, quanto mais o humanismo tem argumentado em favor de uma relação constitutiva entre educação e o processo de humanização, historicamente, maior tem sido a negligência e a desqualificação para com os modos de vida num mundo comum. É como se a focalização nesse suposto sujeito nublassem a problematização quanto aos modos de relação consigo ou com o mundo.

Tomar o trabalho pedagógico no horizonte do pensamento da diferença implica um redimensionamento da própria idéia de sujeito da educação. Tal sujeito não mais se caracterizaria pelo desenvolvimento de um pensamento reflexivo, mas pela experiência de um pensar aberto ao impacto da diferença.

Essa linha de trabalho modificaria os modos de relação do sujeito consigo mesmo e com a vida no espaço comum. Subjetividade e vida pública seriam, pois, acionadas nesse movimento pedagógico. Isso significa que, numa proposição educacional pós-crítica, o trabalho do pensamento da diferença ativado no registro pedagógico ultrapassaria o mero redimensionamento epistemológico, evocando uma dimensão ético-política.

Por essa razão, a pergunta “quem somos?”, ao ser tomada como uma espécie de norte filosófico educacional, parece dar continência, num só movimento, a essa implicação ético-política. Isso ocorre porque, conforme nossas discussões anteriores, a experiência do pensamento da diferença se faz tanto no nível estratégico das relações de forças do diagrama saber-poder quanto no domínio da luta agônica travada na relação consigo.

Em relação à questão da subjetividade, essa produção de si – no horizonte estético e ético-político – também conduziria a uma redefinição do sujeito da educação.

Num paralelo à proposição foucaultiana em relação à tarefa da filosofia, poderíamos pensar que caberia à educação o trabalho do pensamento no sentido de fomentar o exercício ascético de produção estética de si e do mundo.

Nesse sentido o pensamento da diferença evocado no domínio educacional seria considerado uma espécie de atitude, uma prática que remeteria ao cuidado de si e ao cuidado com o mundo comum.

Trata-se de problematizar os modos de constituição de subjetividade que organizam uma determinada época, os quais nos fazem ser o que somos. A situação nos lança, ao mesmo tempo, frente à problematização do tempo presente e à convocação de novas possibilidades de pensarmos sobre o impensado, forjando novos modos de subjetivação. É nessa atitude que se produziria a experiência do cuidado com o mundo comum.

Poderíamos qualificar como resistência essa experiência do pensamento que buscaria forjar o limite do pensável e problematizar as relações de forças, seja em relação a si, seja em relação ao mundo.

Nessa perspectiva, o foco educacional não seria o investimento na dimensão reflexiva do sujeito do humanismo, tendo em vista a apropriação do mundo, a fim de que o mesmo possa ser conhecido e dominado – para conservá-lo ou transformá-lo. Os princípios de uma proposição educacional pós-crítica evocariam o caráter de problematização e de cuidado com o mundo, situação que pressupõe a problematização e o cuidado de si.

Uma vez que a ação educacional se faria no fomento à experiência do trabalho do pensamento, caberia à educação o cuidado em relação ao espaço do pensar. Cuidar da experiência do pensamento como lugar de resistência, de criação, de comprometimento consigo mesmo e com o mundo comum – tais seriam os princípios pedagógicos voltados a um sujeito da educação cuja vida seria orientada pelas dimensões estética e ético-política.

Se considerarmos que a experiência do pensamento excede, ultrapassa o sujeito, pois remete a uma experiência da própria linguagem, poderíamos tomar tal situação como uma experiência anônima, sem autoria (2001a).

Portanto, no horizonte educacional pós-crítico seria incoerente substituímos o clássico sujeito do conhecimento por um sujeito do pensamento. Isso porque o pensamento não seria uma propriedade de um sujeito a qual incidiria sobre um objeto. Ao contrário, aqui haveria uma dissociação entre a concepção de pensamento e essas prévias categorias de sujeito ou de objeto. Foucault esclarece:

o pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma do que ele pensa. (...) o pensamento diz o que ele é. (...) Que o pensado forme o pensamento implica, pelo contrário, uma dupla dissociação: a de um sujeito central e fundador, ao qual ocorreriam de uma vez por todas os

acontecimentos, enquanto ele desdobraria em torno dele significações; e a de um objeto que seria o foco e o lugar de convergência das formas que se reconhecem e dos atributos que se afirmam (2005a, p.240).

A elaboração foucaultiana nos parece crucial no horizonte de uma perspectiva educacional pós-crítica. Pensar não seria manifestação de uma subjetividade no mundo, nem a matéria-prima de representação do mundo. Pensar seria experiência de instauração de um espaço de partilha daquilo que é inédito.

Arredio às malhas do conhecimento, o pensamento não se destinaria à conformação de uma subjetividade ou de um mundo capturáveis. De modo radicalmente distinto, buscaria afirmar-se como ato diferencial, resistindo à soberania dos enquadramentos da linguagem, recriando outros modos de relação consigo e um outro mundo.

O pensamento, na perspectiva foucaultiana, seria da ordem da afetação e não da reflexão. Se retomarmos a idéia de que a experiência estaria ligada a um certo modo de passividade e de receptividade de uma forma-sujeito que se ofertaria como território de passagem, então, pensar remeteria a esse estado de afetação pelo impensado.

Considerando nossas discussões anteriores, o impensado não habitaria o interior do homem, mas o fora da linguagem. O caráter transgressivo e criativo da experiência do pensamento residiria aí, na preservação ou nesse cuidado em relação ao fora da linguagem, território de articulação das forças não formatadas e não formatáveis.

Numa proposição pós-crítica, se tomarmos a tarefa da educação como problematização do tempo presente, poderíamos afirmar que caberia à educação o cuidado para com esse espaço de vacuidade destinado à experiência anônima do pensar – esse espaço de afetação, aberto à fluidez do impensado.

Da luta agônica consigo no movimento das práticas ou do cuidado de si produz-se uma subjetividade estética e ético-política. Da luta nos diagramas de poder produz-se o cuidado com o mundo comum. Nesse duplo horizonte de lutas residiriam as experiências de enfrentamento ao poder, produzindo resistência e mudança.

No pensamento da diferença – no qual prevalecem relações de diferenciação entre categorias em vez de relações de polarização ou de oposição entre elas –, a forma de tomar a mudança distingue-se do registro educacional proposto pela tradição crítica.

Poderíamos afirmar que aqui a idéia de mudança remete a movimentos de contraposição ou de ruptura em relação às dadas condições históricas ou institucionais.

Na perspectiva pós-crítica, se tomássemos as discussões acerca do pensamento da diferença, poderíamos afirmar que a idéia de mudança remete à idéia de criação.

A criação não é refém das pré-configurações da linguagem. Criar não pressupõe o rearranjo no interior da própria linguagem, não se realiza no diálogo com essa linguagem, seja na convergência, seja na divergência.

Considerando o deslocamento epistemológico da tradição crítica, entendemos que o termo “criação” seria mais afeito à idéia de resistência, na medida em que este último ainda parece guardar em sua raiz histórica a idéia de polarização entre forças previamente qualificadas como ativas e passivas. Criação é da ordem da afirmação da condição da diferença. O pensamento da diferença é da ordem da criação.

No cotidiano educacional orientado por uma perspectiva crítica, as utopias sociais aparecem como um exemplo radical dessa idéia de resistência e de mudança. Entretanto, a construção da idéia de utopia se faz no mesmo registro lingüístico do mundo, estabelecendo com este uma relação antagônica, polarizada, especular, de oposição, de dicotomia.

A proposição educacional pós-crítica rearticula a idéia de mudança. O pensamento da diferença coloca em questão os modelos críticos de invenção das utopias sociais alimentadas no campo pedagógico por meio do cultivo ao conhecimento e à iluminação.

Nesse contexto, caberia à educação um trabalho não mais voltado à apropriação de si e do mundo, mas sim à afetação e à criação acerca desse mundo. Uma educação que não se voltasse à reflexão pelo conhecimento conduzindo à iluminação do mundo, mas à sua experimentação, à constante possibilidade de criação do “fora” do mundo, no sentido de instaurar o outro do mundo, a diferença do mundo.

Pensar pressupõe instalar uma espécie de ruído, de dissonância, mudando a maneira de lidar com a questão da verdade, abalando os efeitos das metanarrativas e produzindo outros efeitos de verdade. Daí a configuração das possibilidades de resistência e de criação estética conduzindo aos movimentos de mutação.

Pelbart resgata a versão de Walter Benjamin sobre certa parábola que traduz exatamente essa idéia:

Os hassidim contam uma história sobre o mundo por vir, que diz: ali tudo será precisamente como aqui. Nosso quarto permanecerá no mundo por vir tal como ele é agora; onde agora dorme nosso filho, é

ali que ele dormirá igualmente no outro mundo. E as roupas que vestimos hoje nesse mundo, nós aportaremos igualmente naquele. Tudo permanecerá como agora, *apenas modificado* (2003, p. 195).

Trata-se de uma concepção de mudança articulada à idéia da diferença. A mudança não implicaria a alteração pontual dos elementos do mundo ou, radicalmente, sua versão em avesso. A mudança se instalaria na ocasião mesma dessa repetição de mundo seguida pelo impacto da diferença. Esse movimento se expressa na idéia aparentemente paradoxal: “tudo permanecerá como agora, apenas modificado”. Há uma permanência, uma repetição cujo corte se faz abruptamente por um elemento imprevisto e estrangeiro que, ao tornar o conjunto “apenas modificado”, efetivamente o modifica por completo.

De acordo com os comentários de Giorgio Agamben, Pelbart explica que

este ínfimo deslocamento não alude ao estado de coisas, mas a sua significação e a seus limites. Não se refere às coisas mesmas, mas ao jogo entre elas, à sua periferia. A parábola introduz uma possibilidade ali onde tudo é perfeito, ela introduz uma diferença ali onde tudo parece acabado, e é essa precisamente a aporia. Como pensar uma diferença, uma maneira outra de estar, ali onde tudo parecia definitivamente consumado? (ibid., ibidem).

Pensar a diferença, uma maneira outra de estar ali. Uma mudança no jogo das coisas e não exatamente no estado dessas coisas. Por isso, o pensamento da diferença introduz uma possibilidade outra no jogo; daí o efeito de mudança.

Mudança seria o efeito de um elemento diferencial que se instalaria como inédito numa configuração repetitiva, alterando as intensidades das forças no diagrama saber-poder. Em outras palavras, a idéia de mudança diz respeito ao modo de organização e reorganização das forças compostas.

O pensamento da diferença não opera por uma lógica de intervenção sobre dado evento. Ao instalar-se e afirmar-se como diferença, instaura uma mudança no jogo de correlação de forças que configura tal evento, provocando outros efeitos de sentidos ou de verdades. A mudança acontece nesse efeito inédito que se faz quando se produz a diferença.

Esse movimento, por não se manifestar ou se ostentar como reativo, pode aparentemente ofuscar a condição de conflito e sugerir uma espécie de placidez política em relação aos acontecimentos. Entretanto, a condição de um pensamento afirmativo toma o conflito de outro modo. A chave para essa rearticulação se encontra no modo de lidar com a questão do poder.

A tensão entre conservação e transformação e, conseqüentemente, o modo de lidar com essa condição de conflito são os principais pilares da perspectiva educacional crítica. Por essa razão, as temáticas do poder, da resistência e da mudança nos parecem cruciais como objetos de problematização da abordagem pós-crítica.

Nessa perspectiva, conservação ou transformação não remetem às perguntas sobre *o que* conservar ou *o que* modificar em relação aos regimes de saber. Essa idéia sugere uma visão estática dos saberes, como se os mesmos se constituíssem em blocos a serem congelados, miscigenados ou descartados pelo movimento histórico.

Numa perspectiva pós-crítica de orientação foucaultiana – na qual os regimes de saber se encontram implicados com o poder –, as idéias de conservação e transformação poderiam ser analisadas numa ordem dinâmica, como um diagrama vetorial de forças em constante tensão e mutação. Isso significa analisar o modo como os regimes de saber se organizam e se reorganizam todo o tempo a partir de uma espécie de “jogo da verdade” que se faz na história.

As discussões sobre o poder evocam invariavelmente a temática das modalidades de luta. A obra de Foucault nos ensina que há vários lugares de enfrentamento. O pensamento seria um desses lugares privilegiados de luta e resistência, de confronto com o poder e de garantias da liberdade.

A luta se faz na experiência do fora da linguagem, porque a aposta é que a resistência e a produção estética se produzem nesse “entre” da linguagem, nesse espaço intervalar de ausência de controle onde a linguagem cessa as capturas e “deixar passar” o ainda não dito, o inédito.

Por meio dessas lutas, a experiência do pensamento da diferença, ao mesmo tempo em que problematiza e modifica os diagramas saber-poder, produz outros modos de subjetivação. Relembrando Foucault (2003b), é nesse movimento no qual o pensamento se confronta com o poder e consigo mesmo que se encontra a intensidade da vida.

A experiência do pensamento da diferença pode ser uma das experiências de radicalidade da vida, um dos pontos de choque ou confronto com o poder no qual a vida se exerce em sua potência máxima. Daí sua uma envergadura estética e ético-política.

Resistir não é apropriar-se do poder, mas confrontar-se permanentemente com ele. Resistência aqui deve ser entendida como reconversão ética, como ato de enfrentamento de si e do mundo.

Os atos do pensamento da diferença produzem efeitos de verdade de múltiplas intensidades que afetam e reorganizam o diagrama saber-poder, provocando uma redistribuição nas relações de forças. A conservação ou a transformação seriam respostas dinâmicas, resultados da tensão entre os efeitos de verdade produzidos a partir dos impactos desse pensamento.

No limite, as discussões foucaultianas acerca do poder e da resistência buscam responder às inquietações contemporâneas sobre o sujeito a liberdade no mundo público. Um outro modo de pensar a subjetivação se faz, mais afeito ao campo inédito de possibilidades de produção da própria vida e da vida comum.

Por isso, como nos apontou Foucault, pensar é um ato perigoso, uma máquina de guerra. Pensar, no sentido de deixar-se impactar pela diferença, altera as intensidades das forças no jogo dos efeitos de verdade. Por isso, pensar é resistência, é criação.

Numa perspectiva pós-crítica, a tarefa da educação, por remeter ao trabalho do pensamento, se encontraria inevitavelmente implicada à produção estética do sujeito e do mundo.

Se à educação caberia a experiência do pensamento; se esta última não é de ordem metafísica, mas ato político – isto é, experiência publicamente partilhada –, seu horizonte seria necessariamente estético e ético e se expressaria na produção do cuidado de si e do mundo comum.

Desse modo, numa perspectiva pós-crítica de orientação foucaultiana a educação poderia se fazer pelo princípio do zelo, pela garantia, sustentação e cuidado para com esse espaço de vacuidade da linguagem no qual acontece a experiência do fora, a experiência do pensamento da diferença. Sua dinâmica se faria no cuidado para com a produção de efeitos de verdade inéditos que possam repercutir nos diagramas viciados da linguagem, transgredindo-os, ultrapassando-os.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade: 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____; FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, Roberto. (org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998b. p.69-98
- _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ. 1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III – O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *História da Sexualidade I - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- _____. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998a
- _____; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, R. (org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998b. p.69-98
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 1999a.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- _____. *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999c.
- _____. A loucura, a ausência de obra. In: _____. *Ditos & escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999d.
- _____. Loucura, literatura e sociedade. In: _____. *Ditos & escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999e.

_____. A loucura só existe em uma sociedade. In: _____. *Ditos & escritos I* – Problemática do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999f.

_____. O que é um autor? In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001a.

_____. O Mallarmé de J.-P. Richard. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001b.

_____. A linguagem ao infinito. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001c.

_____. Dizer e ver em Raymond Roussel. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001d.

_____. Distância, aspecto, origem. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001e.

_____. Por que se reedita a obra de Raymond Roussel? Um precursor de nossa literatura moderna. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001f.

_____. O Pensamento do exterior. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001g.

_____. Prefácio à transgressão. In: _____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001h.

_____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001i.

_____. Da arqueologia à dinástica. In: _____. *Ditos & escritos IV* – Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003a

_____. A vida dos homens infames. In: _____. *Ditos & escritos IV* – Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003b

_____. Foucault estuda a razão de Estado. In: _____. *Ditos & escritos IV* – Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003c

_____. Poder e saber. . In: _____. *Ditos & escritos IV* – Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003d

_____. Precisoões sobre o poder. In: _____. *Ditos & escritos IV – Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003e

_____. Diálogos sobre o poder. . In: _____. *Ditos & escritos IV – Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003f

_____. Polêmica, política e problematizações. In: _____. *Ditos & escritos V – Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a

_____. O retorno da moral. In: _____. *Ditos & escritos V – Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b

_____. *Theatrum Philosophicum*. In: _____. *Ditos & Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Ditos & Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

_____. O que são as Luzes? In: _____. *Ditos & Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.

FREIRE, P. Simpósio Internacional para alfabetização – Persépolis, Irã, 1975 (discurso) In: GADOTTI, M. *História das idéias pedagógicas*. São Paulo: Ática, 2002.

GARCIA, Maria Manuela Alves. *Pedagogias críticas e subjetivação: uma perspectiva foucaultiana*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. Folha Explica. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *Nietzsche & para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GUIRALDELLI JR., Paulo (org.). *O que é filosofia da educação?* Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

_____. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Nietzsche & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. *Estudar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. *Linguagem e educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

- LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do Fora* – Blanchot, Foucault, Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2000.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa. A crise da teoria curricular crítica. In: COSTA, Marisa Vorraber (org) *O currículo nos limiares do contemporâneo*. Rio de Janeiro: DPA, 2003.
- MOTTA, Manoel Barros. Apresentação. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III - Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001.
- MUCHAIL, Salma Tanus. A trajetória de Michel Foucault. In: _____. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PAIVA, Antonio Crístian Saraiva Paiva. *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PELBART, Peter Pal. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. Literatura loucura. In: RAGO, M.; ORLANDI, L.B.L.; VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. O tempo do acontecimento. In: _____. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- POPKEWITZ, Thomas S. História do currículo, regulação social e poder. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (org.) *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (org). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: _____. (org.) *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROUANET, Sérgio Paulo. Foucault e a Modernidade. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SILVA, Tomaz Tadeu. *O que produz e o que reproduz em educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

SILVA, T. T. ; MOREIRA, A F.B.. (orgs.) *Territórios contestados: o currículo e os novos mapas políticos e culturais*. Petrópolis, Vozes, 1999.

SILVA, T.T.. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000a.

_____. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000b.

_____. *O currículo como fetiche*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.

_____. *Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.

_____. O adeus às metanarrativas educacionais”. In: _____. (org) *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. (Org). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

VEIGA NETO, Alfredo. Michel Foucault e Educação: há algo de novo sob o sol? In: _____. (org). *Crítica pós estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

_____. Olhares... . In COSTA, Marisa V. (org.) *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.

_____. Paradigmas? Cuidado com eles! In: COSTA, M.V. (org.) *Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b.

_____. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. Nietzsche e Wittgenstein: alavancas para pensar a diferença e a pedagogia. In: GALLO, Silvio; SOUZA, R. M. (orgs) *Educação do preconceito: ensaios sobre poder e resistência*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2004. p.131-146

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história*. Brasília: UNB, 1998.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Julio G. *Confrontos na sala de aula: uma leitura institucional da relação professor-aluno*. São Paulo: Summus, 1996.
- AQUINO, Julio G. *Do cotidiano escolar: ensaios sobre a ética e seus avessos*. São Paulo: Summus, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- AZANHA, José Mário Pires. *Uma idéia de pesquisa educacional*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 1992.
- BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. A metafísica. In: _____. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1998. p. 206-246.
- CORAZZA, Sandra Mara. *O que quer um currículo?* Pesquisas pós-críticas em educação. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Para uma filosofia do inferno na educação: Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins*. Autêntica: Belo Horizonte, 2002.
- _____. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, Marisa V. (org.) *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- COSTA, Marisa Vorraber. (org.) *A escola tem futuro?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DELACAMPAGNE, Christian. As filosofias do fim. In: _____. *História da Filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997. p. 69-134.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DUCROT, O.; TODOROV, T. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Rio de Janeiro: Vozes. 1977
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a

_____. *Resumo dos cursos do College de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998

_____. *Ditos & escritos I* – Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Ditos & escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2001.

_____. *Ditos & escritos IV* – Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003.

_____. *Ditos & escritos V* – Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b

_____. *Ditos & Escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: _____. *Ditos & escritos II* – Arqueogenealogia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

_____. Nietzsche, Freud, Marx. In: _____. *Ditos & escritos II* – Arqueogenealogia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c

GALLO, Silvio. *Deleuze & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOPES, A. C.; MACEDO, E. *Currículo: debates contemporâneos*. São Paulo: Cortez, 2002.

MAIA, Antonio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. *Tempo Social* – *Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: Departamento de Sociologia da USP, v.7, n. 1/2, 1995, p. 83-103.

MOREIRA, A. F.B ; SILVA, T. T. *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 2002.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; PACHECO, J.A.; GARCIA, R. (orgs.) *Currículo: pensar, sentir, diferir*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

OGIBA, Sonia M. M. A produção do conhecimento didático e o pós-estruturalismo: potencialidades didáticas. In: VEIGA-NETO, A. (org.) *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 231-244.

RIBEIRO, Cintya Regina. *Uma narrativa foucaultiano-institucional dos processos de Exclusão escolar*. 207p. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2001.

ROSE, Nikolas. Governando a alma: a formação do eu privado. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (org.) *Liberdades Reguladas*. Petrópolis: Vozes, 1998.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.