

## FOUCAULT E A HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Marcela Castanheira<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-7311-5835>

**Resumo:** O presente trabalho tem o propósito de apresentar alguns desenvolvimentos teóricos e metodológicos operados na formulação do projeto intelectual de Michel Foucault denominado História do Pensamento. Perfazemos em linhas gerais os deslocamentos operados por Foucault para estabelecer uma determinação recíproca entre experiência e pensamento.

**Palavras-chave:** experiência, pensamento, acontecimento, transgressão, erro, Foucault.

### FOUCAULT AND HISTORY OF THOUGHT

**Abstract:** This work has the purpose of presenting some theoretical and methodological developments operated in the intellectual project of Michel Foucault called "History of Thought". We show in general terms the displacements operated by Foucault to establish the reciprocal determination between experience and thought.

**Keywords:** experience, thought, event, transgression, mistake, Foucault.

---

<sup>1</sup> Graduada e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutora em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG).

## Introdução

Não é novidade que o quadro teórico em que Foucault se mobiliza é completamente mutável. Isso é claramente perceptível nos inúmeros deslocamentos que são operados durante seu percurso filosófico, seja em relação às ferramentas teóricas, aos domínios ou procedimentos de análise. Ele mesmo nos oferece várias formulações dessas modificações, reinterpretando seu próprio trabalho à luz dos problemas que lhe são atuais. Muito embora consideremos que essas autointerpretações não sirvam de baliza ou de orientação para a compreensão de sua trajetória, pensamos que a sugestão, oferecida na década de 1980, de que seu trabalho sempre esteve às voltas com a questão do sujeito é bastante atrativa (FOUCAULT, M. 1994d, p. 223). Para nós a apreciação desse tema torna-se mais propícia se o considerarmos à luz da noção de experiência. De tal modo, nossa proposta consiste em apresentar uma leitura de Foucault dando centralidade à noção de experiência. Essa tarefa, todavia, depara-se logo de saída com um aparente obstáculo. Vejamos.

Em um texto publicado como *Introdução* (FOUCAULT, 1994c, pp. 429-442) à edição inglesa da obra de Canguilhem, *O normal e o patológico*, Foucault faz uma exposição da cena filosófica francesa que lhe é contemporânea e nela posiciona seu próprio trabalho. Ele estabelece uma distinção entre duas vias, ambas derivadas da leitura das conferências proferidas por Husserl em 1929, publicadas posteriormente como *Meditações Cartesianas*: uma denominada “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430) e outra referente à “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430). A primeira delas, desenvolvida pelas correntes fenomenológica e existencialista e representada pelas figuras de Sartre e de Merleau-Ponty, se orienta na “direção de uma filosofia do sujeito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430), retomando o papel fundador do *Cogito*. A segunda, associada à história e à filosofia da ciência, vincula-se às figuras de Canguilhem e de Bachelard e “remonta aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, aqueles do formalismo e do intuicionismo” (FOUCAULT, 1994c, p. 430). Foucault sugere assim que da fenomenologia de Husserl derivaram duas tramas filosóficas profundamente heterogêneas (SABOT, 2006/2, 285-303).

Segundo Sabot, essas duas vias se constituíram a partir da insuficiência da empresa fenomenológica em relação a dois principais temas: o primado da experiência e a fundação da ciência. De um lado, a insuficiência quanto à radicalidade do questionamento sobre a experiência conduziu Merleau-Ponty à formulação da ontologia da carne<sup>2</sup>; de outro, a insuficiência quanto à reflexão sobre o estatuto do conhecimento conduziu Canguilhem à via de uma revolução teórica das relações entre sujeito e objeto nas ciências da vida. Merleau-Ponty e Canguilhem são colocados em posições simetricamente inversas: o primeiro, falando do interior da fenomenologia, propõe fazer valer os direitos da experiência contra a empresa objetivista de uma ciência que desnaturaliza seu sentido. A *Fenomenologia da percepção* sugere, nesse sentido, um retorno à experiência vivida, ao mundo da vida, ao mundo fenomenal purificado de tudo que proceda de uma atitude objetificante. O segundo, colocando-se fora da fenomenologia, assume uma atitude epistemológica, que tem no cerne de suas preocupações as relações entre vida e conhecimento. Coloca-se, de um lado, a experiência do vivido e de outro, a ciência biológica (ou o pensamento crítico).

As questões colocadas pela filosofia das ciências não apenas se desenvolveram como uma alternativa à fenomenologia do mundo da vida, mas também remontaram ao pensamento crítico, à medida que interrogaram as condições de possibilidade do conhecimento da vida. Essa linhagem crítica manteve-se ligada às questões da sua atualidade e se desenvolveu, segundo Foucault, a partir de uma reativação do tema da *Aufklärung*, “introduzido sub-repticiamente” na agenda filosófica pelos textos de Kant e de Mendelssohn, ambos publicados em 1784 como respostas à questão lançada pelo jornal *Berlinische Monatschrift*: “O que é *Aufklärung*?” (FOUCAULT, 1994c, p.430). Essa tradição que abriu à filosofia uma dimensão histórico-crítica

<sup>2</sup>Sobre isso, Cf. BARBARAS, R. *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

procura, por um lado, “qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento em que o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade: Reforma luterana, revolução copernicana, filosofia de Descartes, matematização galileana da natureza, física newtoniana?” (FOUCAULT, 1994c, p.431); por outro, “analisa o momento presente e procura, em função do que foi a história dessa razão, em função também do que pode ser seu balanço atual, que relação estabelecer com esse gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, acabamento, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc” (FOUCAULT, 1994c, p.431). Foucault inscreve seu “jornalismo filosófico” nessa via<sup>3</sup> denominada por ele mesmo como “filosofia do conceito”, oposta à “filosofia da experiência”.

Chegamos, assim, ao nosso problema: como admitir que a experiência seja central em seu pensamento, se ele mesmo se afasta do que denomina “filosofia da experiência”? Para colocar a pergunta de um outro modo, podemos recorrer ao desafio que Trombadori lança a Foucault na entrevista concedida em 1978: “Você – pergunta o entrevistador – fala de fenomenologia, mas todo o pensamento fenomenológico repousa sobre o problema da experiência e se apoia sobre ela para traçar seu próprio horizonte teórico. Então, em que sentido você se distingue?” (FOUCAULT, 1994d, p.43).

Nossa sugestão é a de que a contraposição feita por Foucault entre duas formas de experiência possa responder a essa pergunta, o que apresentaremos de agora em diante.

## EXPERIÊNCIA DO VIVIDO E EXPERIÊNCIA DE DESSUBJETIVAÇÃO

O primeiro ponto que merece atenção refere-se à distinção entre experiência do vivido, definida pela fenomenologia, e experiência de dessubjetivação, elaborada por Foucault a partir dos literatos franceses dentre os quais destacamos Bataille, Blanchot e Mallarmé, e de Nietzsche.

Das descobertas de Foucault acerca da literatura, as quais não podem ser dissociadas da figura de Nietzsche, recordamos três datadas na década de 1960: o texto redigido em 1963, em homenagem a Bataille, *Préface à la transgression* (FOUCAULT, 1994a, pp.233-250); o texto escrito em homenagem a Blanchot, *La pensée du dehors* (FOUCAULT, 1994a, pp.518-540), e a célebre publicação de 1966, *Les*

3 A oposição entre jornalismo filosófico e ensino universitário aparece em diferentes momentos e ela é simétrica à separação feita entre as duas vias filosóficas francesas: fenomenologia e existencialismo permanecem mais próximos do ensino universitário, enquanto a filosofia da ciência estaria vinculada ao jornalismo filosófico (esse mesmo tributário de Nietzsche). Ele define, em 1972, seu próprio trabalho como um jornalismo filosófico: “eu me considero um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que se passa conosco, o que nós somos, o que acontece no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia. Antes, a filosofia conhecia o tempo e a eternidade. Mas Nietzsche tinha a obsessão com a atualidade. Penso que o futuro, somos nós que fazemos. O futuro é a maneira pela qual nós reagimos ao que se passa, é a maneira pela qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se nós queremos ser mestres de nosso futuro, nós devemos colocar fundamentalmente a questão do hoje. É porque, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical”. FOUCAULT, M. *Le monde est un grand asile*. DE II, nº 126, p. 434, grifos nossos.

O jornalismo filosófico refere-se ao trabalho com o acontecimento e com a atualidade. Sua questão é saber “o que nós somos hoje?”. Essa pergunta contrapõe-se à interrogação cartesiana “quem sou eu?”. Enquanto essa última se refere a qualquer espaço e qualquer tempo, a primeira considera a geografia e o calendário. Indo um pouco além, mas na mesma direção, se nos voltarmos para o texto de 1984 sobre a *Aufklärung*, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault contrapõe-se mais uma vez à interrogação cartesiana. Ao invés de perguntar “quem sou eu hoje?”, ele interroga “qual é o presente a que pertenço?”. Essa última pergunta é importante para nós, porque ela coloca em seu centro o modo como Foucault entende a possibilidade do sujeito de se posicionar diante das condições em que se encontra. Como afirma Macherey, no sentido explorado por Foucault nesse texto, “‘ser sujeito’ é então ‘pertencer’, isto é, intervir ao mesmo tempo como elemento e como ator em um processo global, em que o desdobramento define o campo atual das experiências possíveis, no interior do qual somente pode ser situado o fato de ‘ser-sujeito’”. MACHEREY, P. *Pour une histoire naturelles des normes*. In : MACHEREY, P. *De Canguilhem à Foucault, La force des normes*. Paris : La Fabrique éditions, 2015. Formato Epub, pp. 15-41.

*mots et les choses* (FOUCAULT, 1966). Muito embora os textos tenham propósitos diferenciados<sup>4</sup>, há uma convergência entre eles, quando se trata de pensar o lugar que a literatura e a figura de Nietzsche ocupam no pensamento de Foucault: ambos se referem a uma nova forma de pensamento, distinta do pensamento clássico<sup>5</sup>.

Na conhecida entrevista concedida, em 1978, a Duccio Trombadori, Foucault menciona os nomes de Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski, que apesar de “não serem filósofos no sentido institucional do termo” (FOUCAULT, 1994d, p.43) foram influências importantes para ele, na medida em que ofereceram uma nova forma de experiência de pensamento que lhe permitiu modificar sua formação universitária fortemente marcada “pelas grandes maquinarias filosóficas que se chamam hegelianismo, fenomenologia” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Na sequência, distingue dois tipos de experiência: de um lado, descreve a experiência do fenomenólogo como “um determinado modo de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido [*du vécu*], sobre o cotidiano na sua forma transitória para apreender suas significações” (FOUCAULT, 1994d, p.43); de outro, considera que para Nietzsche, Bataille e Blanchot, a experiência consiste em “tentar chegar a um determinado ponto de vida que seja o mais próximo possível do insuportável [*invivable*] – o que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Enquanto a fenomenologia busca, nesse sentido, “apreender a significação da experiência cotidiana para encontrar em que o sujeito que eu sou é efetivamente fundador, em suas funções transcedentais, dessa experiência e de suas significações” (FOUCAULT, 1994d, p.43), a experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função “arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de um modo que ele não seja mais o mesmo ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É uma empresa de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Essa formulação talvez seja a mais explícita para indicar o contraste estabelecido entre a experiência fenomenológica do vivido e a experiência-limite de dessubjetivação.

Em *O prefácio à transgressão*, Foucault havia distinguido a linguagem da transgressão, própria de uma experiência-limite de dessubjetivação, da linguagem dialética. A linguagem da transgressão é entendida, e só pode ser entendida assim, correlacionada ao limite. Transgressão e limite devem “um ao outro a densidade de seu ser” (FOUCAULT, 1994a, p.237). Não se trata de uma oposição em que um termo anularia o outro, mas de uma reciprocidade em que os próprios limites só são visualizados ou constituídos à medida que são transgredidos. A transgressão é o gesto que faz, ao mesmo tempo, o limite aparecer e coloca-o à prova ao extrapolarlo por um excesso, abrindo um novo espaço ainda vazio (SARDINHA, 2010, pp. 177-192). A transgressão, diz Foucault, “não está (...) para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da memória” (FOUCAULT, 1994a, p.237). Para ele, é preciso pensar a transgressão em relação “ao espaço que ela abarca” e desafogá-

<sup>4</sup> Sobre a distinção entre os textos, podemos dizer que *Prefácio à transgressão*, escrito na ocasião da morte do autor francês, considera a experiência de pensamento no jogo entre transgressão e limite. La pensée du dehors refere-se, entre outras coisas, à contraposição entre interioridade e exterioridade do pensamento. Já As palavras e as coisas, faz uma arqueologia das ciências humanas e pensa espaços distintos da experiência. Nesse sentido, o propósito da última é muito mais amplo.

<sup>5</sup> Sabot defende que o encontro com Nietzsche, na década de 1960, foi profícuo não apenas pelo conteúdo encontrado nos textos do filósofo alemão, mas sobretudo porque Foucault se deparou com “um modo de pensar totalmente diferente do que caracterizava a filosofia desde então: um modo de pensar que sinalizava uma renovação completa das maneiras de fazer filosofia, orientando esse fazer em direção a formas de escritura e formas de experiência inéditas”. Para Sabot, há um “efeito-Nietzsche” determinado por esse “pensamento-experiência” que leva “o pensamento filosófico a seus próprios limites, ou seja, ao seu exterior, onde pode estar ao lado de outras grandes experiências, como a experiência literária, e também a experiência da doença e da loucura”. Sabot faz, em seguida, uma exposição de como Nietzsche é uma figura fundamental nos escritos da década de 1960, por oferecer o modelo de uma experiência de dessubjetivação, tanto para os escritos literários quanto para as investigações arqueológicas e para a formulação do método em *Arqueologia do saber*. Cf. SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Tradução de Mauricio Pelegrini. *Revista Ipseitas*: UFSCAR, 2020. Nietzsche e Foucault, vol. 6, nº 1, pp. 264-278

la das suas afinidades com a ética. Libertá-la do que é escandaloso ou subversivo, daquilo que é animado pela potência do negativo" (FOUCAULT, 1994a, pp.237-238).

A transgressão não tem a mesma forma que a exclusão<sup>6</sup>. Ela tem a ver com o ser da diferença. Todo o esforço de Foucault parece conduzir-se para a defesa de que a linguagem da transgressão não é uma negação do limite, mas a linguagem própria da experiência do limite. Ela afirma o "ser limitado, afirma o ilimitado ao qual ele se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência" (FOUCAULT, 1994a, p.238). Embora não tenha nada de negativo, a transgressão também não tem nada de positivo, uma vez que, por definição, "nenhum limite pode apreendê-la" (FOUCAULT, 1994a, p.238).

Foucault afirma que essa natureza paradoxal da transgressão caracteriza a filosofia contemporânea como uma "afirmação não positiva" (FOUCAULT, 1994a, p.238), como a prova de um limite que tem a mesma forma do princípio de contestação recolhido por ele em Blanchot. A contestação "não é uma negação generalizada", mas "uma afirmação que não afirma nada" (FOUCAULT, 1994a, p.238). Ela, nos diz Foucault:

não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite em que se cumpre uma decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio em que o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o *sim da contestação*, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano (FOUCAULT, 1994a, p.238).

Foucault opõe o "sim" da contestação ao I-A do asno anunciado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. A expressão I-A refere-se, no livro de Nietzsche, tanto ao relincho do asno quanto à fonética da palavra "sim" em alemão, *Ja*. O "sim" do asno designa um sim que é dito para tudo. Uma passagem do livro esclarece o sentido desse sim: "[...] mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer 'I-A' – isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! –" (NIETZSCHE, 2011). O "sim" do asno é uma forma de aceitação impensada, ao passo que a "afirmação negativa" definida por Blanchot como contestação é um sim que nada aceita, mas que experimenta o limite. A experiência-limite é caracterizada por essa relação paradoxal.

A expressão mais nítida dessa experiência é recolhida por Foucault na imagem do Olho desenhada por Bataille. O Olho é a figura por meio da qual o próprio Bataille faz a experiência da perda da sua própria linguagem. Levada ao seu extremo, a linguagem transgride seu próprio limite, conduzindo o filósofo soberano para fora de si mesmo, onde aniquila-se. É o "aprofundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la" (FOUCAULT, 1994a, p.249). Nesse jogo, a linguagem faz a experiência da morte: "lá onde a linguagem descobre seu ser na transposição dos seus limites: a forma de uma linguagem não dialética da filosofia" (FOUCAULT, 1994a, p.247). Bataille é para Foucault uma referência para a caracterização do "espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir, se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido à sua própria morte" (FOUCAULT, 1994a, p.249), experimentando a transgressão de sua finitude.

Em síntese, a literatura erótica de Bataille desloca a sexualidade e a morte para a experiência da linguagem, por meio da qual a sexualidade pode fazer a experiência de si mesma e dos seus limites pelo suplício do sujeito falante. O "eu" que fala lança-se à incerteza de si mesmo; ele não é um sujeito responsável pelos fundamentos do discurso, mas é apenas quem fala. O que se pode ver ali é o "esquartejamento daquele que fala na linguagem filosófica" (FOUCAULT, 1994a, p.39). Foucault reconhece em Bataille o desaparecimento

<sup>6</sup>Para Sardinha, "o terreno sobre o qual se coloca a questão da natureza da transgressão se encontra radicalmente transformado. Ele não é mais o terreno dos valores [como era na História da loucura], mas o do ser, enquanto esse se oferece a nós como limitado. (...) A fronteira que é preciso constatar (...) é exterior, ela é o limite que informa o ser." (SARDINHA, D. 2010, p. 185). Vale mencionar que a linguagem da exclusão é própria da linguagem clássica.

do sujeito filosófico a partir do modo como o pronome “eu” se apresenta nos textos. O “eu” se desliga do tempo, se distancia da palavra que fala e se desata da soberania daquele que pensa e escreve. Desse modo, a linguagem “avança como em um labirinto (...) para experimentar (na própria linguagem) a perda do sujeito até o limite” (FOUCAULT, 1994a, p.39).

Essa experiência-limite é incompatível com a continuidade e a unidade do sujeito transcendental postuladas pelos filósofos de Descartes a Hegel (GUTTING, 2002, p.76). A forma dialética da linguagem, a análise da constituição e o solo transcendental não podem servir de suporte para pensar essa experiência, nem para dar acesso a ela. A linguagem da transgressão é

o inverso do que sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental: a essa sabedoria a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaría nela, sendo por ela e por meio dela inteiramente constituída. Mas se a linguagem filosófica é aquela em que se repete incansavelmente o suplício do filósofo e vê lançada ao vento sua subjetividade, então não somente a sabedoria não pode mais valer como figura da composição e da recompensa: mas uma possibilidade se abre fatalmente, no vencimento da linguagem filosófica: a possibilidade do filósofo louco. Isto é, encontrando não o exterior de sua linguagem, mas nela, no núcleo de suas possibilidades, a transgressão do seu ser de filósofo. Linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que fala. O jogo da transgressão e do ser é constitutivo da linguagem filosófica que a reproduz e sem dúvida a produz (FOUCAULT, 1994a, p.243).

Nada que remeta à versão cartesiana da interioridade ou à unidade subjetiva é retomado, reativado ou considerado nessa experiência. Ao contrário, essa experiência incorpora a dispersão da subjetividade filosófica. No ensaio, *La pensée du dehors*, dedicado a Blanchot, Foucault a define como “pensamento do fora” ou “experiência do fora”<sup>7</sup>.

Trata-se de uma experiência que se dá na linguagem falada: o sujeito que fala não corresponde a uma subjetividade soberana e única, mas a “um vazio onde atá e se desata, se combina e se exclui uma multiplicidade de sujeitos falantes” (FOUCAULT, 1994a, p. 244). O filósofo fala, mas com uma linguagem “da qual ele não é dono: uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso” (FOUCAULT, 1994a, p. 244).

No essencial, tanto Bataille quanto Blanchot substituem a figura do sujeito pela linguagem. Segundo Gutting, “não a linguagem como instrumento ou expressão de consciência, mas linguagem em seu ser atento e esquecido, com seu poder de dissimulação que apaga todo significado determinado e até mesmo a existência do falante” (GUTTING, 2002, p.76). O sujeito que fala fragiliza a forma clássica da subjetividade filosófica caracterizada pela interioridade do “eu penso”.

O “eu falo” funciona como contrapé do “eu penso”. Este conduzia à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, ao contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e a deixa aparecer somente em um espaço vazio. O pensamento do pensamento, toda uma tradição ainda mais ampla que a filosofia nos ensinou que nos levou à interioridade mais profunda. A fala da fala nos conduz pela literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior em que desaparece o sujeito que fala (FOUCAULT, 1994b, p. 548).

A sugestão de Foucault é a de que, tanto para Nietzsche quanto para os literatos franceses, é na exterioridade da linguagem que se encontra o pensamento. Nesse sentido, eles oferecem a possibilidade “de um pensamento alternativo que não será mais submetido ao dogma antropológico, mas que será entregue à inquietude do que resta pensar quando o homem cessa de se impor como a fonte e o termo

<sup>7</sup>Sobre a leitura que Foucault faz de Blanchot, Deleuze afirma que “o apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior.” Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. Revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 94.

de toda verdade” (SABOT, 2006, p. 185). O pensamento não seria mais a representação da interioridade do sujeito, mas seria a exterioridade de uma linguagem que, por sua vez, permite o apagamento daquele mesmo que fala. Em síntese, para a tradição de matriz fenomenológica, o pensamento corresponde à interioridade do sujeito; para Nietzsche e os literatos, à exterioridade da linguagem.

Em *As palavras e as coisas*, esse movimento de retirada do pensamento da interioridade do sujeito para a exterioridade da fala é explicado por Foucault a partir da relação entre a filosofia de Nietzsche e a literatura de Mallarmé. Foucault comprehende que a filosofia de Nietzsche associada à literatura de Mallarmé levam ao limite o pensamento moderno. Para Nietzsche, a linguagem deve ser procurada ao lado daquele que fala e que é suscetível de interrogar de maneira reflexiva sua própria posição de sujeito que fala: quem fala quando eu digo “eu”? Para Mallarmé, trata-se de radicalizar o questionamento nietzscheano: “apagar a si mesmo em sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que os discursos se comporiam por si mesmos” (FOUCAULT, 1966, 241). Nietzsche reintroduz um questionamento crítico sobre os fundamentos da linguagem e da significação com o questionamento “quem fala?”; e Mallarmé opera uma torção dessa crítica nietzscheana que a conduz a uma interrogação radical sobre a relação fundamental entre ser e linguagem (SABOT, 2006, p. 154). Essa relação entre a filosofia nietzscheana e a literatura mallarmiana se esforça para reconstituir a unidade perdida da linguagem. Nesse sentido, estaria aí a condição para uma nova forma de pensamento em que a figura do homem que coordena as filosofias contemporâneas estaria ausente.

A partir desse momento, nos diz Foucault, o pensamento saiu de si mesmo, deixou de ser teoria e passou a ser uma ação que “pensa, fere, reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata” (FOUCAULT, 1966, p. 453). De tal modo, “o pensamento moderno jamais pôde propor uma moral: mas a razão disso não está em ele ser pura especulação; muito ao contrário, desde o início na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação” (FOUCAULT, 1966, p. 453). O pensamento é uma forma de ação que se dirige para o exterior do sujeito, acontecendo na materialidade da linguagem.

Em resumo, Foucault encontra nos autores já mencionados uma reflexão o pensamento que não teoriza sobre a experiência, mas que se dá na forma mesma de uma experiência radical da linguagem. Podemos falar em uma determinação recíproca entre pensamento e experiência, ou apenas usar a expressão pensamento-experiência. Nossa sugestão é a de que Foucault extraí dessas descobertas literárias-nietzscheanas um postulado fundamental para a formulação de seu método arqueológico: a ausência de um sujeito como núcleo de significação e sentido da experiência. Foucault encontra nas práticas discursivas e não-discursivas a materialidade que o permite estudar o pensamento.

## ACONTECIMENTOS DISCURSIVOS

Em 1969, Foucault publicou sua *Arqueologia do saber*, que segundo Gutting, seria (ironicamente) uma espécie de *Discurso do método foucaultiano* (GUTTING, 1989). Nela estabeleceu os postulados de um método capaz de analisar o campo autônomo dos discursos.

Partindo da especificidade das práticas discursivas e não discursivas, ele encontra um modo de contornar a teoria do sujeito de conhecimento. As práticas são pensadas por Foucault sempre no plural e são sempre heterogêneas (DARDOT, 2015), o que demonstra a impossibilidade de unificá-las em uma instância primeira ou fundamental. As práticas discursivas dizem respeito à análise dos discursos em suas estruturas próprias. As práticas não discursivas, por sua vez, consideram os discursos em relação às organizações institucionais e as transformações sociais e políticas. As práticas discursivas e não discursivas orientam-se ao mesmo tempo em duas direções: de um lado, à busca das regras que permitem a emergência de determinado objeto; de outro, às posições diversas de subjetividade que podem ser ocupadas nas

modalidades de enunciação. Nesse sentido, o objeto não é correlato nem das palavras nem das coisas, mas de práticas discursivas<sup>8</sup>. De igual modo, o sujeito não é uma unidade fixa, mas uma posição variável ocupada nos enunciados. Nos diz Foucault,

o discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. (...) é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental, nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de enunciação (FOUCAULT, 2008, p. 61).

A singularidade da leitura de Foucault reside no modo como é estabelecida uma relação entre as posições do sujeito e aquilo que enuncia. Essa relação coordena as séries dos enunciados e comprehende o discurso não como uma unidade dada pelo autor, pelo tema ou pelos conceitos trabalhados no texto, mas como uma série de acontecimentos que se relacionam no espaço em que encontram: eles se justapõem, são sucessivos, se excluem. O que produz um acontecimento discursivo não é uma consciência imaculada e idêntica a si mesma, mas um conjunto de relações delimitadas. Tratar o discurso dessa maneira desestabiliza a tradicional relação sujeito-objeto que considera, de um lado, o sujeito cognoscente e de outro, o objeto a ser conhecido. Tem-se de um lado a emergência dos objetos, a partir de um conjunto de relações, e de outro, a mobilidade dos sujeitos que ocupam posições diversas. Isso permite que a análise histórica da categoria de pensamento não seja restrita à experiência do sujeito pensante, ou à manifestação subjetiva em textos teóricos acadêmicos, mas que seja acessível por meio de uma prática particular. Tratar os discursos como acontecimentos significa encontrar seu sentido não nas intenções obscuras da palavra, mas pela diferença “que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo” (FOUCAULT, 2014b, p. 15). A arqueologia seria essa história dos discursos que “estuda o espaço no qual se desloca o pensamento, bem como as condições desse pensamento, seu modo de constituição” (FOUCAULT, 1994a, pp. 549-552). Devemos entender por pensamento “o âmbito no qual são desenvolvidas práticas históricas raras, jamais repetíveis, entre as quais são construídas ou modificadas relações entre sujeito e objeto” (CANDIOTTO, 2006). Não há sujeito e objeto como unidades universais, mas como efeitos de práticas.

Na aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, Foucault associa suas formulações arqueológicas às suas descobertas genealógicas, formuladas no texto *Nietzsche, a genealogia e a história. Grosso modo*, esse último texto trata a diferença entre dois modos de se relacionar com a história: um herdado das tradições metafísicas e ainda vinculados à busca da origem e às universalizações e outro, referente às análises genealógicas que ligam a história ao corpo. Essas formulações são retomadas por Foucault na aula inaugural, quando as inscreve na dimensão dos discursos. Como nos sugere Dosse, “seu programa genealógico está situado sempre no terreno da história, que será objeto privilegiado de sua análise crítica. É exclusivamente no interior da esfera discursiva que Foucault se situa então com total clareza; para ele, cumpre restituir ao discurso seu caráter de acontecimento, voltar a questionar a busca acidental da verdade e renunciar à soberania do significante” (DOSSE, 1994, p. 282).

Associando arqueologia e genealogia, Foucault estabelece quatro princípios que orientam seu projeto de uma História do Pensamento. O primeiro deles é o da *inversão*: a tradição reconhece a fonte e a continuidade dos discursos; é preciso reconhecer a rarefação como oposta a uma instância fundamental. O segundo princípio é o de *descontinuidade*: os discursos devem ser tratados como “práticas descontínuas

<sup>8</sup> Vale a pena conferir a interpretação de Paul Veyne a esse respeito. No texto “Foucault revoluciona a história” ele nos sugere que os objetos além de serem modificáveis pela conjuntura histórica e pela liberdade humana, eles se constituem, ou se preferirem, adquirem sua efetividade, à medida que se correlacionam com práticas humanas contingentes. Em suas palavras, “o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história: enganamo-nos quando pensamos que o fazer se explica a partir do que é feito” (VEYNE, 1992, p. 257).

que se cruzam, se ignoram, se excluem" (FOUCAULT, 1996, p. 52). O terceiro princípio é a *especificidade*: "deve-se considerar os discursos como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhe impomos" (FOUCAULT, 1996, p. 53) e que confere regularidade aos acontecimentos do discurso. O quarto princípio é o da *exterioridade*: não passar ao interior do próprio discurso, mas a partir dele passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série de acontecimentos (FOUCAULT, 1996, p. 53). Foucault afirma que seu trabalho é composto por dois conjuntos: um crítico, que coloca em prática o princípio da inversão, e outro genealógico, que coloca em prática os outros três princípios.

O que está em questão é uma análise histórica da categoria de pensamento que não se restrinja à experiência interna do sujeito pensante, ou à manifestação subjetiva em textos teóricos, mas que seja acessível por uma prática particular. Voltando-se aos "acontecimentos discursivos" Foucault pode estudar o espaço em que o pensamento se materializa, as suas condições e seu modo de constituição. Nesse sentido, por acontecimentos discursivos devemos entender não uma

substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo. O acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo, produz-se como efeito de uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo incorporal (FOUCAULT, 1996, p. 58).

Uma série de acontecimentos é descontínua na medida em que dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis. Essas séries descontínuas não são da ordem da sucessão em uma consciência, mas das relações entre enunciados. Elas retiram o caráter de causalidade como categoria que produz os acontecimentos e pensa as relações entre o acaso e o pensamento.

Desse ponto de vista, o pensamento não é compreendido como autorreferencialidade ou como consciência de si, mas como *acontecimento singular*. O pensamento, lido nessa chave, não é abstração ou teorização, não tem a forma da consciência, não se refere a uma unidade subjetiva, não é o espírito de uma época, não é um diálogo interno consigo mesmo, mas o efeito da disposição de uma base material que se manifesta nos discursos, nos conceitos, nas instituições e nas práticas. Ele possui condições reais de existência e uma historicidade que lhe é própria. Um sistema de pensamento descrito e analisado do ponto de vista acentamental organiza um conjunto heterogêneo de elementos históricos, os quais podem ser características culturais, práticas sociais, experiências comuns, instituições, documentos, textos filosóficos.

## O FILOSÓFICO E O NÃO-FILOSÓFICO

Para Foucault, a história do pensamento relaciona o filosófico com o não filosófico. E ele faz uma leitura de Descartes nesse contexto. Vejamos.

Em sua tese de doutorado, publicada em 1961, *História da Loucura*, Foucault apresentou uma leitura das *Meditações Metafísicas* em que sugeria que o procedimento cartesiano da dúvida excluía a loucura do domínio da razão (FOUCAULT, 2012, pp. 45-47). Essa leitura inscrevia-se no contexto mais geral de reconstituição do que Foucault entendia à época como estruturas da experiência da loucura, cujo intuito maior era mostrar o lado da razão ocidental esquecido pela história. Essa história percorria três espaços distintos: Renascimento, Idade Clássica e Modernidade. A análise do texto de Descartes situa-se precisamente na abertura ao segundo capítulo, intitulado "A grande internação", em que Foucault se ocupa com a passagem do Renascimento para a Idade Clássica. Foucault vê aí um acontecimento importante: a transformação do "olhar" dirigido à loucura que a tornou um objeto de uma prática de exclusão. Essa exclusão da loucura manifesta-se, de um lado, com o texto de Descartes; de outro, com o decreto de criação do Hospital Geral em 1656. Foucault coloca lado a lado a filosofia cartesiana e a criação da instituição que servirá de modelo para as práticas de internamento instauradas na Idade Clássica. De um lado, ele

considera as formulações de Descartes em que a loucura deve ser desqualificada para que a razão afirme sua dominação e de outro, a criação de espaços institucionais de internamento e a consolidação dessa prática.

Segundo Foucault, as *Meditações* diferenciam o modo como os loucos se enganam do modo daquele que sonha ou que erra. Em suas palavras: “Descartes não evita o perigo da loucura como ele contorna a eventualidade do sonho ou do erro” (FOUCAULT, 2012, p. 48). A interpretação de Macherey (MACHEREY, 2014, p. 34) sugere que devemos levar esse trecho ao pé da letra: a loucura é um perigo que Descartes evita, ao passo que o sonho e o erro são uma eventualidade que se contorna. O erro e o sonho são contornáveis, porque não atacam a razão em seu princípio, mas alteram o seu funcionamento. Errando ou sonhando, o sujeito permanece como uma coisa que pensa, mesmo que pense mal ou equivocadamente. Mas com a loucura não ocorre o mesmo, pois ela coloca a existência da razão em perigo. Para Foucault, “uma certa decisão foi tomada” (FOUCAULT, 2012, p. 46) por Descartes, fazendo-o excluir a loucura do caminho da dúvida, compreendendo-a como uma condição de impossibilidade para o pensamento. “Não se pode supor, – diz Foucault – mesmo pelo pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 2012, p. 46). Ora, continua ele, “se um homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato” (FOUCAULT, 2012, p. 47). A loucura é, portanto, excluída da ordem do pensamento. Correlata a essa formulação teórica da exclusão da loucura, há, na prática, a consolidação das instituições de internamento.

Ao colocar teoria e prática, texto filosófico e decreto no mesmo plano, Foucault provoca um mal-estar que se manifesta dois anos depois da publicação da *História da loucura*, em 4 de março de 1963, na conferência proferida por Derrida intitulada *Cogito e História da Loucura*, publicada posteriormente em *A escritura e a diferença*. Nela, critica a interpretação das *Meditações* proposta por Foucault. Ele considera que Foucault está mais atento à decisão tomada por Descartes que àquilo que realmente está escrito em seu texto. Contrapondo-se ao que Foucault apresenta em sua tese, Derrida não admite que a loucura seja excluída do procedimento da dúvida. Sua leitura compreende que o argumento da loucura é uma objeção feita por um “não filósofo” imaginário, que não estaria pronto para aceitar a radicalidade da hipótese cartesiana de colocar em dúvida as coisas próximas. Para ele, Descartes reintroduz a loucura no procedimento da dúvida com o exemplo dos sonhos e a radicaliza com o exemplo do “Gênio Maligno”. Derrida questiona o fato de Foucault colocar no mesmo plano discursivo a filosofia racionalista e a instituição social como dois lados do mesmo acontecimento. Não seria muito arriscado conjugar o discurso racionalista com a repressão social? Não seria trair a própria filosofia? Em síntese, Derrida coloca-se completamente contrário à leitura foucaultiana, na medida em que essa relaciona o discurso filosófico a aspectos concretos que extrapolam seus próprios limites.

Em resposta a essas críticas, Foucault escreve 9 anos depois, em 1972, os textos *Meu corpo, esse papel, esse fogo* e *Resposta a Derrida*. Neles, dedica-se a uma leitura meticulosa das *Meditações*, a partir da qual retoma e acentua suas críticas às filosofias do sujeito e à correlata compreensão totalizante da história. Publicados onze anos depois da tese de doutorado, os textos em questão apresentam uma leitura deslocada do contexto mais geral da *História da Loucura*. Apesar de fixar-se na polêmica sobre a exclusão da loucura, Foucault extrapola a discussão inicial ao apresentar uma concepção específica da atividade filosófica. Como nos sugere Sabot, para além das polêmicas pessoais e circunstanciais entre os dois filósofos, o que estava em questão era o próprio pensamento, ou “a natureza das operações do pensamento filosófico considerado não apenas em relação a si mesmo ou em sua autorreferencialidade, mas em sua relação com o exterior – ou ao menos com seus próprios limites” (SABOT, 2016). Sabot nos diz que a questão nesse momento gira em torno da natureza da atividade filosófica: trata-se de saber como a filosofia “articula em si mesma, em seu próprio discurso, a tentação do interior (que é aquela de um desdobramento sobre seus próprios

poderes especulativos) e a força do exterior (que trata de outros pensamentos e do outro do pensamento em suas formas espontâneas ou instituídas)" (SABOT, 2016).

No texto *Resposta a Derrida*, Foucault nos diz que seu trabalho filosófico se contrapõe à velha tradição que "forma a armadura do ensino na França" (FOUCAULT, 1994b, p. 283), da qual Derrida é apenas um dos representantes. Essa tradição manifesta uma pedagogia que ensina ao aluno que não há nada fora do texto, mas que em seus não ditos está uma origem merecedora de ser desvelada. Ela se ancora em três postulados: I. o apagamento da relação da filosofia com a historicidade e com o real; II. o desdobramento sobre sua própria discursividade; III. o reforço da ilusão de sua autonomia e de seu valor crítico intrínseco (SABOT, 2016).

O primeiro postulado desse ensino universitário comprehende que todo conhecimento e todo discurso racional mantêm com a filosofia uma relação fundamental e que é nesta relação que a racionalidade ou o saber se funda. De tal modo, a filosofia se apresenta como "crítica universal de todo saber, sem análise real dos conteúdos e das formas desse saber" (FOUCAULT, 1994b, p. 283). Sabot nos sugere que no lugar de inscrever os argumentos de Descartes em uma história do saber, tratando-os como material histórico, Derrida os considera a partir de sua filosofia implícita, isto é, "segundo sua relação com uma verdade filosófica que fornece a norma de sua interpretação" (SABOT, 2016). Decorre daí o segundo postulado dessa pedagogia francesa: a filosofia, e não a história, detém a lei de todo discurso, sendo ela a salvaguarda dos enunciados que se pode elaborar. Trata-se de relacionar a filosofia apenas com ela mesma, de avaliá-la apenas a partir de seu próprio discurso, considerando que ela basta a si mesma, sendo sua própria luz e sua própria lei. Essa autonomia da verdade filosófica em relação à história nos leva ao terceiro postulado: a forma da análise é a do comentário infinito, sem qualquer relação dos textos com a exterioridade.

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault já havia nos alertado do perigo do comentário. Para ele, o comentário duplica a palavra: tem-se a palavra dita e o que ela quis dizer, mas não disse. Essa prática oculta uma "estranha atitude em relação à linguagem" (FOUCAULT, 2014b, p. XV): comentar é admitir que existe um excesso de pensamento que não foi formulado em linguagem; mas é também supor que o não dito da palavra "dorme" na palavra e que se pode, portanto, "fazer falar um conteúdo que não estava explicitamente significado" (FOUCAULT, 2014b, p. XV). O comentário tem como postulado que a palavra é ato de tradução do pensamento e baseia-a numa interpretação exegética da linguagem.

Assim, a filosofia pode se autentificar como a repetição de sua origem e manter -se aquém e além de todo acontecimento. Precisamente por ser repetição de sua própria origem, todo discurso filosófico excede tudo o que pode chegar na ordem do saber, das instituições, da sociedade. Essa tradição, entendida como hegemônica na França, comprehende que é necessário preservar a filosofia de toda relação com o acontecimento, para permitir a ela que exerça plenamente seus poderes de polícia no campo em que ela mesma se limita (SABOT, 2016). Em resumo, com esses três postulados, a filosofia se apresenta como crítica universal de todo saber, como injunção moral recolhida em si mesma e como perpétua reduplicação de si mesma, isto é, um comentário infinito de seus próprios textos sem relação alguma com a história ou com a realidade (FOUCAULT, M. 1994b, pp. 139-142)<sup>9</sup>.

Foucault, de sua parte, procurava inscrever a leitura das *Meditações* no movimento das coisas ditas e no conjunto das práticas e realidades sociais, em que formas de discurso, conceitos, instituições e práticas se articulam em um sistema de pensamento (GUTTING, 2002, p. 78). O discurso cartesiano, como qualquer outro, está submetido às regras do saber de sua época e se articula a instituições e práticas.

<sup>9</sup> Esses três postulados são simétricos aos três postulados da pesquisa histórica tradicional apresentados no texto de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*. São eles: a recusa à "solenidade das origens"; recusa em considerar a verdade como o ponto "totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo"; recusa a buscar uma causa única.

Segundo Sabot, Foucault procura, em *Resposta a Derrida*, definir e afirmar um estilo de pensamento que no lugar de se deixar constranger pela lei da identidade que rege a crítica intrafilosófica e é feita na forma do comentário, valorizar o acontecimento discursivo – matéria para o trabalho de sistematização da história, mas também fonte para um pensamento aberto sobre as condições de sua própria modificação, de sua acontencimentalização (SABOT, 2016). Esse ponto é fundamental: trata-se de retirar a relação de causa e efeito que pode estruturar a análise do pensamento, buscando outra forma que se ancore na efetividade dos discursos, das práticas e das instituições e que consiga apreender de alguma forma a irrupção de uma singularidade. Trata-se de recusar que o discurso filosófico tenha uma *pudenda origo*<sup>10</sup>.

Em síntese, Foucault postula que a filosofia não deve ser considerada como o discurso primeiro e fundador de todos os outros discursos. Como qualquer outro discurso que tenha pretensões racionais, encontra-se submetido a condições e a regras. Em segundo lugar, a sistematicidade que liga as formas de discurso, os conceitos, as instituições e as práticas são da ordem de um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas. Em terceiro lugar, o essencial da análise está nos acontecimentos discursivos que puderam se produzir na ordem do saber e que não puderam se reduzir nem à lei geral de um progresso nem à repetição de uma origem. Sua história do pensamento considera esses postulados<sup>11</sup>.

## TRAMA DEMONSTRATIVA E TRAMA ASCÉTICA

Dirigimo-nos agora para o texto “Meu corpo, esse papel, esse fogo” em que Foucault faz uma leitura sob a chave arqueológica das *Meditações Metafísicas*. Nele o texto cartesiano é analisado como um sistema definido que segue regras determinadas e variáveis passíveis de serem apreendidas, mostrando as posições-sujeito ocupadas ao longo do texto.

---

10 Esse termo aparece em dois lugares: no texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* e em *Mon corps, ce papier, ce feu*. No primeiro texto, Foucault cita o § 102 de *Aurora*, de Nietzsche, de onde recolheu a expressão. Em *Aurora*, o termo aparece duas vezes. No § 42, intitulado “Origem da *vita contemplativa*”, e no § 102, citado por Foucault. Esse último diz o seguinte: “Os mais velhos juízos morais – Qual nosso comportamento ante a ação de alguém à nossa volta? – Primeiro atentamos para o que dela resulta *para nós* – observámo-la apenas sob esse ponto de vista. Tomamos este efeito como o *propósito* da ação – e finalmente atribuímos a esta pessoa, como característica permanente, a posse de tais intenções, e desde então a chamamos de ‘indivíduo danoso’; por exemplo. Um triplô engano! Triplô erro imemorial! Talvez uma nossa herança dos animais e de sua faculdade de juízo! A *origem de toda moral* deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: ‘O que me prejudica é algo *ruim* (prejudicial em si); o que me ajuda é algo *bom* (benefício e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez ou algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si.’ *O pudenda origo* [Oh, vergonhosa origem]! Não significa isso imaginar que a reles, ocasional, muitas vezes casual *relação* de um outro para conosco é sua *essência* e o que tem de mais seu, e afirmar que ele é capaz de ter, com todo o mundo e consigo mesmo, apenas relações como a que vivenciamos uma ou algumas vezes com ele? E por trás dessa verdadeira tolice não se acha o mais imodesto dos pensamentos ocultos, o de que nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme a nossa medida? – ” NIETZSCHE, F. *Aurora, Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 91, § 102. No contexto citado por Foucault, a expressão aparece para indicar que Nietzsche utiliza a expressão *pudenda origo* para se referir ao fundamento originário (*Ursprung*). Um dos pontos nevrálgicos do texto consiste em estabelecer uma oposição entre a pesquisa da *Ursprung* e o procedimento genealógico que se volta para a investigação da *Herkunft*. Enquanto a primeira dedica-se à busca da origem, a segunda volta-se para a busca da proveniência, designada pelo pertencimento a um grupo, seja de sangue ou de tradição. Cf. FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. DE IV, nº 84, pp. 136-141. No segundo lugar em que essa expressão aparece é para caracterizar a crítica feita por Derrida à sua leitura das *Meditações*. Ele afirma que “a argumentação de Derrida é notável. Por sua profundidade, e mais ainda talvez por sua franqueza. Claramente, a aposta do debate foi indicada: poderia haver algo de anterior ou de exterior ao discurso filosófico? Pode ele ter sua condição em uma exclusão, em uma recusa, em um risco adiado, e, por que não um medo? Suspeita que Derrida rejeita com paixão. *Pudenda origo*, dizia Nietzsche, a respeito dos religiosos e de sua religião” (FOUCAULT, M. 1994b, p. 247).

11 Sobre a relação entre o filosófico e o não-filosófico vale a pena conferir o texto *La poussière et le nuage* (FOUCAULT, 1994d, pp. 10-19) publicado por Foucault em resposta às críticas feitas pelo historiador Jacques Léonard ao conhecido livro publicado em 1975, *Surveiller et punir*. Nele, Foucault articula três tópicos concernentes ao seu modo de trabalhar, são eles: a diferença de procedimento entre a análise de um problema e o estudo de um período; o uso do princípio de realidade em história; e a distinção que deve ser feita entre tese e objeto de uma análise.

O problema colocado pelas *Meditações* é o da qualificação do sujeito da verdade. Descartes queria encontrar um fundamento sólido sobre o qual pudesse construir um método que levaria a razão à certeza de um conhecimento seguro, matemático e científico do mundo. Esse texto, segundo o próprio Descartes, foi feito quando ele se deu conta de que havia recebido falsas opiniões como verdadeiras, sobre as quais fundou princípios incertos e duvidosos (DESCARTES, 1973, p. 93). Percebendo que não tem certeza sobre seu acesso à verdade, ou melhor, que o que ele pensa ou acredita seja realmente verdadeiro, considera necessário desfazer-se de todas as opiniões e “começar novamente desde os fundamentos” (DESCARTES, 1973, p. 93). De tal modo, as *Meditações* são escritas para resolver o problema da ausência de um critério sólido para separar o verdadeiro do falso.

Segundo Foucault, as *Meditações* articulam dois regimes de enunciação. Nas palavras de Macherey, de um lado, “o procedimento demonstrativo em que o rigor depende da observação de um determinado número de regras formais, como se tratasse de qualquer tipo de raciocínio para aquele que busca a certeza” (MACHEREY, 2014, p. 48); de outro lado, há um nível prático “que busca o objetivo não de produzir verdades, mas de induzir do lado do sujeito a que essas verdades são destinadas um determinado número de transformações” (MACHEREY, 2014, p. 48). A sugestão do texto é a de percorrer as meditações seguindo essa trama denominada por ele de *prática* (ou *ascética*), para perceber as modificações pelas quais o sujeito passa para constituir-se como sujeito que duvida racionalmente. Essa trama é constituída pelos acontecimentos discursivos, isto é, pelas descontinuidades/diferenças introduzidas em uma série que

produz enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciador: por meio do que se passa na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luz, da impureza à pureza, da obrigação das paixões ao desapego, da incerteza dos movimentos desordenados à serenidade da sabedoria etc (FOUCAULT, 2014a, p. 100).

Para dizer de outro modo, Foucault propõe-se a percorrer a série de acontecimentos presente no texto, para encontrar as diferenças que são estabelecidas no discurso e que indicam o exercício de pensamento realizado, ou melhor, as diferentes posições que os sujeitos aí ocupam. Vejamos como ele faz isso.

No texto de Descartes, podemos ler que ele decide “dedicar-se seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as antigas opiniões” (DESCARTES, 1973, p. 93). Para “alcançar esse desígnio”, não será necessário “provar que todas elas são falsas”, pois “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para *me* levar a rejeitar todas” (DESCARTES, 1973, p. 93). Também não é necessário examinar uma a uma, pois “a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (DESCARTES, 1973, p. 93). Sendo assim, é suficiente interrogar os princípios sobre os quais se apoiam essas opiniões. Decide, com isso, submeter à dúvida tudo o que é incerto. Já que as percepções sensíveis são o princípio fundamental que está na base de suas opiniões, considera prudente não confiar nelas.

Segundo Foucault, a modulação da dúvida cartesiana é feita na forma de um “silogismo prático”, descrito do seguinte modo:

Devo desconfiar daquilo que me enganou uma vez;  
Os sentidos, de que mantendo tudo que recebo de mais verdadeiro e mais seguro, me enganaram, e mais de uma vez;  
Logo, não devo mais confiar neles (FOUCAULT, 2014a, p. 101).

Por mais que os sentidos possam nos enganar, eles não o fazem a propósito de todas as coisas, mas apenas para aquelas que são fracas e distantes. O silogismo prático “duvide” encontra assim um ponto de resistência que não se apresenta no nível lógico ou demonstrativo, mas no nível prático. Não é possível ao sujeito das meditações realmente duvidar de coisas próximas, vívidas, fortes e, ainda assim, manter-se razoável. Como duvidar do lugar em que se encontra, do próprio corpo, do papel que se tem em mãos?

Como duvidar do que é próximo, vivo, atual? O desafio que Descartes enfrenta é o de provocar efetivamente essa dúvida no sujeito que medita (FOUCAULT, 2014a, p. 101). Os exemplos da loucura e do sonho são chamados no texto para cumprir essa função.

Foucault considera que os dois exemplos – do sonho e da loucura – não são apresentados por Descartes do mesmo modo. O primeiro ponto que considera para fazer essa distinção refere-se a dois privilégios concedidos ao sonho em relação à loucura. Na ordem demonstrativa, os sonhos têm a mesma capacidade que a loucura de promover extravagâncias, e pode até mesmo ultrapassá-las. O sonho pode fazer duvidar das mesmas coisas que a loucura; sua força demonstrativa é capaz de convencer aquele que medita a colocar tudo em dúvida. Na ordem prática, o sonho é um exercício que pode ser feito pelo sujeito meditante. Por acontecerem de forma habitual e corriqueira, podem ser acessados pela memória pelo sujeito que medita, isto é, o sujeito que medita pode pensar, sempre que assim quiser, sobre seus sonhos. Eles permitem que o sujeito meditante faça “um exercício de lembrar de um pensamento, de um estado, em um movimento mesmo da meditação” (FOUCAULT, 2014a, p. 101). Em suma, o caso do sonho é privilegiado em relação ao da loucura, porque ele é uma experiência de pensamento possível, imediatamente acessível àquele que se propõe a realizar a meditação.

O que é importante reter da sugestão de Foucault é que o sonho não é introduzido nas *Meditações* para ser um tema de reflexão, mas para ser o próprio exercício meditativo que permite ao sujeito transformar-se em sujeito que duvida. Pensar no sonho é um “risco ao qual nos expomos. Risco para o sujeito de ser modificado; risco de não estar absolutamente mais seguro de estar acordado; risco de ficar estupefato” (FOUCAULT, 2014a, p. 92). O exercício de pensar no sonho modifica o sujeito e o qualifica como um sujeito que pode efetivamente duvidar. Daí seu maior privilégio em relação à loucura.

Foucault faz uma minuciosa análise dos parágrafos do texto cartesiano que tratam da loucura e dos sonhos. Ele estabelece a diferença entre eles, a partir de quatro elementos: I. as diferenças literais das palavras; II. as diferenças temáticas das imagens oferecidas pelo sujeito que se propõe a meditar; III. as diferenças textuais que se manifestam no modo como os parágrafos estão dispostos e como são colocados em oposição um ao outro; IV. a diferença fundamental dos atos efetuados pelo sujeito que medita. Vamos a cada uma delas, com o intuito de mostrar como essas diferenças indicam a exclusão do louco das posições que o sujeito meditante pode ocupar (FOUCAULT, 2014a, p. 91).

Primeiramente, Foucault analisa o vocabulário empregado em cada um dos parágrafos. No parágrafo sobre a loucura, Descartes empregou termos de comparação: “A não ser, talvez, que **eu me compare** a esses insensatos [*insani*]. (...) **São** loucos [*amentes*] e **eu não seria** menos extravagante [*demens*] se me guiasse por seus exemplos” (DESCARTES, 1973, p. 93). Nota-se que, nessa passagem, o sujeito que enuncia fala dos loucos em terceira pessoa, “são eles”. Para o sujeito da meditação, o louco é o termo exterior com o qual ele se compara. Não há nenhuma identificação entre o sujeito que medita e os que estão ofuscados pelos vapores da bile, mas apenas uma diferenciação. O louco é o outro, é aquilo que eu me dispus a meditar que não sou. No parágrafo do sonho, por sua vez, o vocabulário empregado é o da memória: “**devo** considerar que sou homem e, por conseguinte, que **tenho** o costume de dormir (...) Quantas vezes **ocorreu-me sonhar**, (...) **lembro-me** de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões” (DESCARTES, 1973, p. 93). Nesse caso, os verbos são empregados em primeira pessoa e o sujeito que enuncia fala da lembrança de seus próprios sonhos, ele se coloca no lugar daquele sonha. Existe ao sujeito do enunciado essa possibilidade. A primeira diferença entre os exemplos da loucura e do sonho refere-se à posição que o sujeito do enunciado ocupa em cada um dos argumentos: ele se identifica com o sonhador e mantém uma posição exterior ao louco. O louco é o outro, sempre referido em terceira pessoa; o sonhador é o que medita, marcado no texto pelo uso da primeira pessoa.

O segundo ponto analisado, para traçar a diferença estabelecida entre os dois parágrafos, volta-se para as imagens evocadas em cada um dos exemplos. Devemos ter em mente que esses exemplos são dados pelo próprio sujeito que medita/enuncia. No parágrafo da loucura, o sujeito que medita afirma que o louco é aquele que se *considera rei quando é pobre*, crê-se vestido quando está nu, imagina que tem um corpo de vidro e que é uma bilha. Esses exemplos suscitam uma outra cena que não corresponde à atualidade do sujeito meditante. Todo o sistema de atualidade do louco é completamente destoante da realidade em que ele se encontra. No parágrafo dos sonhos, os temas evocados correspondem à cena em que o sujeito que medita se encontra: estar sentado (como estou agora); sentir o calor do fogo (como eu o sinto agora); estender a mão (como eu decidi fazer agora). Mais uma vez o sujeito que enuncia se identifica com a cena do sonho e estranha a cena da loucura. Temos, portanto, uma segunda diferença: enquanto os loucos se atêm a um mundo completamente imaginário, os sonhadores fixam-se na atualidade do sujeito que medita.

O terceiro ponto analisado por Foucault, para indicar como a loucura é excluída, diz respeito aos distintos termos usados por Descartes para designar a loucura, são eles: *insani* e *demens*. Utilizado no vocabulário comum e na terminologia médica, o termo *insani* caracteriza os sujeitos que acreditam em ilusões e quimeras, por terem o cérebro entupido de vapores da bile. No entanto, quando Descartes quer não mais caracterizar a loucura, mas afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, ele emprega os termos *demens* e *amens*. Estes, diferentemente do uso médico dos *insani*, têm conotação jurídica, designando uma categoria de pessoas incapazes de alguns atos religiosos, civis e judiciários e que por isso não “dispõem da totalidade de seus direitos quando se trata de falar, de prometer, de se engajar, de assinar, de cometer uma ação, etc” (FOUCAULT, 2014a, p. 96). São termos que desqualificam o sujeito quanto às suas capacidades. Assim, o sujeito que medita perderia a qualificação de sujeito racional se se colocasse no lugar dos *demens*. Segundo McGushin, “a meditação deve ser realizada por um tipo de sujeito jurídico que tem o direito de controlar e de julgar o que acontece na e através da meditação” (McGUSHING, 2007, p. 181). Para qualificar-se como sujeito que duvida, é preciso excluir a loucura e a desqualificação jurídica que ela acarreta. Uma terceira diferença é então demarcada entre o louco e o sujeito que medita: enquanto o sujeito que medita deve qualificar-se juridicamente para racionalmente duvidar, o louco é desqualificado no caminho da busca pela verdade, uma vez que não pode mais permanecer razoável. Essa desqualificação jurídica do louco é o acontecimento fundamental para a exclusão da loucura. A exclusão da loucura é condição para a qualificação de uma subjetividade universalmente válida capaz de conhecer a verdade.

O quarto ponto concerne às propriedades efetuadas pelo sujeito que medita, de modo que o permite colocar a atualidade (que havia resistido) em dúvida. Sonhar faz parte das virtualidades do sujeito que medita e pode ser atualizado pela recordação, o que o possibilita colocar as impressões fortes que têm em sua atualidade com as que teve em sonho. O sonho cumpre a dupla qualificação exigida para a meditação: ele permite duvidar do que vem dos sentidos e meditar de forma racionalmente válida.

A análise de Foucault subverte as leituras tradicionais ao indicar os acontecimentos discursivos das *Meditações Metafísicas*. Ele sugere que as *Meditações* são compostas por duas tramas entrecruzadas: uma que seria demonstrativa – e teria a função inicial de convencer o sujeito a fazer a meditação – e uma prática ou ascética – que teria a função de realizar o exercício da dúvida. Ele nos explica que quando o discurso é puramente demonstrativo, os enunciados “podem ser lidos como uma série de acontecimentos ligados uns aos outros segundo certo número de regras formais; quanto ao sujeito do discurso, ele não é implicado na demonstração: ele fica, em relação a ela, fixo, invariável e como neutralizado” (FOUCAULT, 1994b, p. 257). Quando o discurso é meditativo, há a produção

de acontecimentos discursivos, enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciador. (...) Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele fica preso; ele o expõe a riscos, fá-lo passar por provas ou tentações, produz nele estados e lhe confere um *status* ou uma qualificação de que ele não era detentor no momento inicial. Em

resumo, a meditação implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que acontecem (FOUCAULT, 1994b, p. 257).

Segundo Foucault, o discurso cartesiano é uma “meditação demonstrativa” que conjuga as duas formas discursivas. Nesse sentido, ela possui um conjunto de acontecimentos discursivos que

constituem, ao mesmo tempo, grupos de enunciados ligados uns aos outros por regras formais de dedução, e séries de modificações do sujeito enunciador, modificações que se encadeiam continuamente umas às outras; (...) enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito à medida que eles se desenvolvem, liberam-no de suas convicções ou induzem, ao contrário, dúvidas sistemáticas, provocam iluminações ou resoluções, liberando-o de seus apegos ou de suas certezas imediatas, induzem estados novos; mas, inversamente, as decisões, as flutuações, os deslocamentos, as qualificações primeiras ou adquiridas do sujeito tornam possíveis conjuntos de enunciados novos, que, por sua vez, se deduzem regularmente uns dos outros (FOUCAULT, 1994b, p. 257-258).

As *Meditações* conjugam uma trama demonstrativa, que deve ser percorrida pelo leitor se ele quiser comprovar sua verdade, e uma trama ascética, do exercício, que o leitor deve realizar se quiser ser o sujeito enunciador dessa verdade. O problema que Foucault parece identificar nesse momento concerne ao modo como a tradição francesa, historicamente, supervalorizou a trama demonstrativa sobrepondo-a à trama prática ou ascética, estabelecendo assim, de modo hierárquico, uma relação de poder<sup>12</sup>. Enquanto Foucault quer contornar o *Cogito* cartesiano e os postulados dessa filosofia que marcaram o destino da cena intelectual francesa, a velha tradição representada por Derrida acredita que desde que a filosofia começou com Descartes, ela deveria avançar cartesianamente; o que significa dizer que se excluiu da ordem dos discursos a possibilidade de modificação do sujeito, fixando-o em uma posição invariante. Mais que isso, essa posição-sujeito de enunciação é universal, na medida em que qualquer um, em qualquer época e em qualquer lugar, pode ocupá-la. Ao ler as *Meditações* como uma série de acontecimentos, Foucault retira a pretensa necessidade e evidência desse sujeito universal, mostrando que ele nada mais é que efeitos das práticas discursivas.

## FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA E FILOSOFIA DO CONCEITO

Voltamos agora para nosso problema colocado a partir da *Introdução* à obra de *O normal e o patológico*, referida neste capítulo. Nossa propósito consiste em indicar como Foucault encontra em Canguilhem uma nova reflexão a partir da qual pôde reformular a noção de experiência e repensar a teoria do sujeito, afastando-se cada vez mais da noção fenomenológica de experiência do vivido.

Como nos sugere nessa *Introdução*, a história das ciências de Canguilhem diferencia-se das formas tradicionais de fazer história das ciências<sup>13</sup>. Como nos sugere Gutting, não se trata de uma história dos

12 Essa tecnologia demonstrativa coincide com a prática científica. “O saber científico é um tipo de saber que supõe a verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo. Para o saber científico, sempre há verdade; a verdade está presente em toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade. Isso significa que para o saber científico não há nada que seja tênue, fútil, passageiro ou ocasional para não concernir à questão da verdade”. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 302.

13 Estamos de acordo com Paltrinieri ao afirmar que “para apreender a especificidade do método arqueológico, é melhor concentrar naquilo que o distancia da fenomenologia e do estruturalismo. É necessário compreender a arqueologia e sua evolução menos como um prolongamento mais ou menos bem sucedido da fenomenologia ou como uma aplicação de princípios estruturalistas à história que como uma tentativa de se desprender dessa alternativa: fazer valer a lição estruturalista contra a fenomenologia e, a partir do fim dos anos 60, criticar essa mesma lição na medida em que ela realiza um projeto de objetivação integral do conhecimento antropológico e da desessencialização da natureza humana. É nesta via que Foucault pode encontrar

termos, não é uma história dos fenômenos, nem uma história das teorias, é uma história dos conceitos. Canguilhem postula que os conceitos estruturam o meio em que o ser humano vive. A partir de Canguilhem, Foucault elabora que o conceito

é um dos modos de informação que todo vivente coleta sobre seu meio e pelo qual inversamente ele estrutura seu meio. Que o homem vive em um meio conceitualmente arquitetado não prova que ele contornou a vida por algum tipo de esquecimento ou que um drama histórico o separou dela; mas apenas que vive de um determinado modo, que ele tem com seu meio uma relação tal que ele não pode assumir sobre ele um ponto de vista fixo, que ele é móvel sobre um terreno indefinido, que ele tem de se deslocar para recolher informações, que ele tem de mover as coisas umas em relação às outras para torná-las úteis (FOUCAULT, 2004c, p.440).

Como nos sugere Gutting, os seres humanos interagem com seu meio, no entanto não constituem o contexto em que essa interação acontece (GUTTING, 1989, p. 79). O ser humano estrutura e interpreta seu meio com conceitos. Essa é a resposta que a vida mesma dá aos perigos que encontra na estruturação de seu meio. Ele [o conceito] é um dos modos pelos quais se coleta informações sobre seu meio e, inversamente, o modo pelo qual o meio se estrutura.

Estabelece-se aí uma relação entre experiência e conceito inversa à estabelecida pela fenomenologia. Os conceitos não são “abstrações que derivam seu significado e poder da clareza da experiência do vivido” (GUTTING, 1989, p. 79), como entendem os fenomenólogos. Não se trata de dizer que a ciência se funda na experiência concreta e vivida, muito menos na ideia de que é uma ruptura com a experiência cotidiana. O que atribui tanto à experiência quanto à ciência formas específicas são as configurações dos espaços em que eles se encontram ou o meio conceitualmente estruturado<sup>14</sup>.

Enquanto a fenomenologia postula que há uma unidade subjetiva da experiência que seria anterior – do ponto de vista ontológico – em relação ao pensamento conceitual, entendendo este como resultado de uma forma universal da experiência, obtida posteriormente à teorização, Canguilhem estabelece que a conceituação, ou o pensamento conceitual, entendido como uma forma de adaptar-se ao meio, é o primeiro nível da vida. Nesse sentido, a experiência seria resultado dos conceitos usados para a adaptação ao meio. Ao invés de partir da experiência em direção à sua teorização, parte-se do próprio meio estruturado conceitualmente como condição de possibilidade para a experiência. Conhecer é uma forma de adaptação mais primordial que a experiência do vivido.

Já dissemos que o ser humano possui uma relação indeterminada, ou melhor, aberta com o meio, mas é ainda preciso entender que isso o obriga a estruturá-lo em seus próprios termos conceituais. Essa estruturação corre o risco de errar. Segundo Stahl, o erro é a forma do ser humano lutar para se adaptar a seu meio. O erro é a forma de se adaptar ao meio e de agir usando conceitos que não estão pré-estabelecidos no mundo (STAHL, 2018).

Segundo Gutting, essa formulação do erro como forma humana de adaptação ao meio permite a Foucault encontrar uma alternativa ao “ato fenomenológico de constituição” (GUTTING, 1989, p. 79). Este refere-se “ao ato de consciência de criatividade epistêmica pelo qual um objeto torna-se um objeto para a consciência. Em termos normativos, o que é constituída é a verdade da experiência: a

---

um outro projeto de historização do transcendental onde a experiência não é mais concebida nos termos de um retorno à origem e de uma liberação que é ao mesmo tempo fundação do conhecimento objetivo: na história epistemológica de Canguilhem.” Cf. PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012. p. 83.

14 É possível estabelecer uma simetria entre o que Canguilhem comprehende como meio conceitualmente estruturado e o que Foucault entende como épistème, entendida como o campo de possibilidades epistêmicas que governam as formas de pensamento. Sobre isso, Cf. STAHL, W. *To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault*. May 2018. *Contemporary Political Theory* 17(2):1-21.

validade da descrição proposicional do objeto” (GUTTING, 1989, p. 79). Essa abordagem tradicional do conhecimento, que começa com Platão, passa por Descartes e chega a Husserl, comprehende o erro em termos completamente negativos, destituído de qualquer função epistêmica. Para Canguilhem, ao contrário, o erro é o acontecimento fundamental da vida, na medida em que está na raiz daquilo que faz o pensamento humano e sua história. Segundo Gutting, Foucault encontra uma abordagem biológica, e não jurídica, do conhecimento, em que um organismo é entendido como “epistemologicamente criativo precisamente por estar em erro” (GUTTING, 1989, p. 79). Nesse sentido, a “originalidade do pensamento é uma questão de se desviar das normas definidas pelas estruturas ambientais que definem nosso campo de conhecimento” (GUTTING, 1989, p. 79); ou seja, nossas concepções de verdadeiro e de falso surgiram de desvios em um meio que não possuía lugar para esses pensamentos.

Segundo Gutting, esse “erro epistemologicamente criativo” permite Foucault completar sua alternativa à concepção fenomenológica da experiência. Com sua arqueologia, ele havia demonstrado o espaço conceitualmente estruturado das experiências, mas não havia ainda explorado como esse próprio espaço poderia modificar-se, de modo que novas formas de experiência poderiam ter início. Em outros termos, a arqueologia não oferecia nenhum substituto para a atividade constitutiva do sujeito transcendental. A teoria do erro de Canguilhem preenche esse vazio (GUTTING, 1989, p. 79). A reflexão de Canguilhem mostra que se a vida forma conceitos, os conceitos, em retorno, reestruturam e reformulam o campo da experiência: não há heterogeneidade entre conceito e experiência, mas um debate permanente fundado sobre a noção de erro.

Essa tese permite a modulação de uma outra versão da experiência-limite, distinta daquela encontrada nos literatos franceses e em Nietzsche. Segundo Gutting, o erro é um “tipo de transgressão, a violação de limites estabelecidos pelo meio conceitual” (GUTTING, 1989, p. 79), sendo a versão localizada e mundana do que Foucault havia encontrado em Bataille, Blanchot, Nietzsche, mas que escapa à saída estética. O erro representa um desvio específico de normas particulares, e não uma revolta contra a ideia de normatividade. Ele provoca uma mudança prática do mundo em que vivemos (GUTTING, 1989, p. 79). É nesse sentido que interpretamos a sugestão na parte final da Introdução em que Foucault nos diz que “toda teoria do sujeito não deve ser reformulada do lado do conhecimento, mas abrir-se à verdade do mundo, se enraizar nos erros da vida” (FOUCAULT, 1994c, p. 442). Daí sua filiação a uma “filosofia do conceito”.

Em *De Foucault à Macherey, penser les normes*, (SABOT, 2016a) Sabot oferece uma argumentação simétrica a de Gutting. Sabot nos explica que um dos elementos fundamentais de aproximação entre Canguilhem e Foucault é a ruptura com uma representação comum das normas. Tradicionalmente, a norma é compreendida como algo negativo. Nesse caso, trata-se de um modelo jurídico que remete à lei e que parece ser muito restritivo para dar conta da função das normas na ordem material da vida e da ação humana (SABOT, 2016a, p.3). A compreensão jurídica da norma remete à ideia de uma normalidade que se aplica do exterior a algo previamente dado. Canguilhem enfatiza a ideia de que a vida não está submetida às normas que se impõem do exterior, mas as normas são imanentes ao movimento próprio da vida. A leitura de Sabot, convergente com a de Gutting, comprehende que a passagem de um modelo jurídico a um modelo biológico da norma possibilita uma dinâmica criativa da normatividade em que há espaço para contestação (SABOT, 2016a, p.3). Nesse sentido, a questão do normal e do patológico pode ser pensada não como dois elementos que se excluem a partir de um critério de verdade exterior, mas como um estado de adaptação (ou não) ao meio.

Em síntese, com Canguilhem, Foucault encontra a possibilidade de pensar outra relação com a norma, não mais concebida como um padrão previamente estabelecido que exclui do campo da experiência determinadas formas como fizera Descartes em suas *Meditações*, mas como uma relação que o sujeito estabelece com seu meio e se reconhece (ou não) nele.

Essa questão das normas coloca-se como fundamental na História do Pensamento. Macherey, em *Pour une histoire naturelle des normes*, ajuda-nos a compreender a importância que as normas assumem para a constituição da experiência. Segundo ele, Foucault propõe que as normas são imanentes à experiência, isto é, a norma não é exterior ao seu campo de aplicação; não age sobre um conteúdo que subsistiria independentemente e fora dela. Há uma simultaneidade, ou uma coincidência, entre a ação da norma e a constituição do sujeito. Desse ponto de vista, não é possível pensar a norma antes, depois ou independentemente das consequências de sua ação. De igual modo, não é possível pensar o sujeito fora das normas. Nesses termos, a experiência é, de um lado, a norma sob a qual o sujeito encontra a condição de seu assujeitamento e de sua produção; de outro, a possibilidade de desvio (erro) em que o sujeito encontra a possibilidade de uma subjetivação inédita (BOLMAIN 2010, p.5). A singularidade do sujeito não está em subtrair-se da norma – o que nos levaria de volta ao *Cogito* cartesiano –, mas aparece no modo como se posiciona no campo (discursivo e/ou histórico) a que ele mesmo pertence e onde está em relação com outros. A experiência é entendida por Foucault em relação às normas epistêmicas e políticas, o que não significa que ela está sob uma determinação incontornável, mas que ela está aberta ao desvio, ao erro, ao imprevisto, ao inédito.

Como nos sugere Sabot, Foucault não admite um sujeito que possui uma autonomia substancial, mas comprehende que ele está exposto a um jogo em que lhe é possível um movimento ativo e em desvios em relação às normas. É assim que se constituem os sujeitos loucos, delinquentes, perversos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ocupamo-nos em apresentar alguns elementos da História do Pensamento empreendida por Foucault. Em dezembro de 1970, na conhecida aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, encontramos a primeira exposição desse projeto intelectual. Prospectivamente, ela indicava os pressupostos gerais do trabalho que seria realizado ao longo de seus anos como pesquisador na instituição. Na década de 1980 encontramos, sob um olhar retrospectivo, a sistematização *a posteriori* do percurso feito. Por uma série de deslocamentos, Foucault define a experiência como uma forma de pensamento articulada pelas relações estabelecidas entre saberes, normatividade e modos de subjetividade, como podemos ler nos textos tardios, *Préface à 'L'Histoire de la sexualité'* (FOUCAULT, 1994d, pp. 578-584) e no penúltimo curso proferido no *Collège de France*, *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010). De uma ponta a outra, interessava a Foucault “pensar a historicidade das formas de experiências” (FOUCAULT, 1994d, p.579) ou, o que dá no mesmo, estudar as transformações nas formas de experiências.

Na primeira aula do curso mencionado, Foucault argumenta que sua história do pensamento se afasta da história das mentalidades e da história das representações (FOUCAULT, 2010, p.4). Ele afirma que “por pensamento queria dizer uma análise do que poderia ser chamado de focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, 2010, p.4). Afirma ainda que esse trabalho se inscreve na linhagem da tradição crítica de uma ontologia do presente<sup>15</sup> aberta pelo texto de Kant sobre *Aufklärung*, em oposição à linhagem de uma analítica da verdade. Enquanto essa última se ocupa com “as condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”, a ontologia do presente coloca a questão: “o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências possíveis? (...) Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p.21).

<sup>15</sup>Sobre a formulação da ontologia do presente Cf. ADVERSE, H. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, nº.6, pp. 129-152, dez., 2010

Ao final desse mesmo curso, na aula de 2 de março, Foucault afirma ainda que “a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares” (FOUCAULT, 2010, p. 281) e complementa nos dizendo que

a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria um função de um índice de verdade, se quisermos distingui-la de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer – deverá ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer (FOUCAULT, 2010, p. 281).

Como apresentamos, a concepção de experiência em questão na História do Pensamento contorna a clássica ideia de que a experiência é uma relação entre um sujeito constituído *a priori* e um objeto já dado, pronto para ser conhecido, perspectiva que faz das experiências fundamentais da vida – como loucura, morte, crime e sexualidade – objetos de conhecimento. A solução que ele nos oferece para que essas experiências não se resumam a teorizações – que as submete a um olhar e a uma categorização objetivos, fazendo-as aparecer como um objeto de saber, como um campo de análise, como um tema de reflexão conduzido externamente por outras pessoas – é a de conduzir seus estudos a partir das práticas discursivas e não discursivas. Essas práticas não são instâncias fundamentais de onde emanam a experiência, mas são maneiras [ou *uma capacidade*] de fazer, de dizer e de se conduzir “habitadas pelo pensamento” (FOUCAULT, 1994d, p. 580).

A História do Pensamento de Foucault levava em conta um pressuposto fundamental: o de que há uma determinação recíproca entre pensamento e experiência (FOUCAULT, 1994d, p. 579). Ideia essa que já se fazia presente nos elogiosos textos da década de 1960 às figuras de Nietzsche, Bataille e Blanchot, em que uma experiência de dessubjetivação – que nada mais é que uma forma de pensamento capaz de destituir a soberania do sujeito filosófico, tradicionalmente considerado como a instância única e originária para todo e qualquer conhecimento – encantava Foucault. Parece-nos que a grande virtude dos textos de Nietzsche e dos literatos mencionados estava no modo como eles ao invés de formularem teoricamente a morte do sujeito, colocaram em curso, ou melhor, realizaram em seus textos a experiência dessa morte por meio da linguagem da transgressão. A paradoxal relação entre transgressão e limite, exposta em nossa argumentação, não apenas abre a possibilidade de conduzir uma análise histórica sem a figura do sujeito filosófico soberano, como também permite encontrar uma equivalência entre pensamento e experiência. Equivalência que se estende aos trabalhos posteriores de Foucault e lhe permite referir aos domínios da existência como experiências-limite, e não como objetos teóricos.

No mencionado *Préface à 'L'Histoire de la sexualité'* Foucault estabelece três princípios que orientam a sua História do Pensamento. Primeiramente, ela estabelece uma “irredutibilidade do pensamento”, o que significa que “não há experiência que não seja uma maneira de pensar e não possa ser analisada do ponto de vista de uma história do pensamento” (FOUCAULT, 1994d, p.580). Ele observa que não devemos procurar o pensamento apenas nas formulações teóricas, filosóficas ou científicas, mas “em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros” (FOUCAULT, 1994d, p.580). Retomando a formulação que ele já havia apontado em *As palavras e as coisas*, a partir das indicações nietzscheanas-literárias, ele afirma que o pensamento “é considerado como a forma mesma da ação, como a ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação e a recusa da regra, a relação consigo e com os outros” (FOUCAULT, 1994d, p.580). E continua afirmando, o que já havia dito no começo da década de 1970, que o estudo do pensamento ou das formas de experiências deve ser feito a partir da análise das práticas discursivas ou não discursivas.

O segundo princípio dessa história do pensamento admite que ele tem uma historicidade própria, o que não significa que ele seja independente de outras determinações históricas de ordem econômica, social e política, mas que mantém relações complexas que deixam aberta a possibilidade para acontecimentos de pensamento.

O terceiro princípio, crítico, refere-se à análise das condições históricas segundo as quais se constituem as experiências, fazendo aparecer singularidades transformáveis. Esse trabalho é, nos diz ele, um exercício de pensar sobre o próprio pensamento. Esse projeto faz referência à filosofia, na medida em que interroga como é possível que o pensamento tenha uma história e à história a qual pergunta os aspectos concretos que diversas formas de pensamento podem admitir.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, H. 2010. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, nº.6, pp. 129-152, dez.
- BOLMAIN, T. 2010. *Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault*. Aspirant F.R.S.-FNRS / Univ. De Liège, abril. Disponível em: <https://orbi.uliege.be/handle/2268/108907>.
- CANDIOTTO, C. 2017. O pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias. *Revista DoisPontos*: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos, v. 4, nº 1, pp. 169-179, abril.
- CANDIOTTO, C. 2006. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 29, nº 2.
- DARDOT, P. 2015. *De la praxis aux pratiques*. In: *LAVAL*, C. *PALTRINIERI*, L.; *TAYLAN*, F. (Org.). *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte.
- DELEUZE, G. 2013. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.
- DOSSE, F. 1994. *História do estruturalismo: O canto do cisne*, Volume II: *O canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora ensaio.
- NIETZSCHE, F. 2011. *Do espírito de gravidade*. In: *NIETZSCHE*, F. *Assim falou Zaratustra, Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- FOUCAULT, M. 1996. *A ordem dos discursos. Aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. 2008. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 1994a. *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994b. *Dits et Écrits II, 1970-1975*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994c. *Dits et Écrits III, 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994d. *Dits et Écrits IV, 1980-1984*. Paris: Gallimard.

- FOUCAULT, M. 2014a. *Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2012. *História da loucura na Idade Clássica.* Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva.
- FOUCAULT, M. 2014b. *Nascimento da clínica.* Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2010. *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983).* Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2006. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974).* Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.
- GUTTING, G. 2002. *Foucault's Philosophie of experience.* Duke University Press, Boundary 2 29:2. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/boundary-2/article/29/2/69/6133/Foucault-s-Philosophy-of-Experience>.
- GUTTING, G. 1989. *Michel Foucault's Archaeology os Scientific Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHEREY, P. 2014. *Querelles cartésiennes.* Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- McGUSHIN, E. 2007. *Foucault's askesis: an introduction to the philosophical life.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- PALTRINIERI, L. 2012. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire.* Paris: Publications de la Sorbonne.
- SARDINHA, D. 2010. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, nº 2, pp. 177-192.
- SABOT, P. 2016. *De Foucault à Macherey, penser les normes.* Methodos, nº 16. Disponível em: <http://journals.openedition.org/methodos/4652>. Último acesso: 04/12/2020.
- SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Tradução de Mauricio Pelegrini. *Revista Ipseitas*, UFSCAR, 2020. *Nietzsche e Foucault*, vol. 6, nº 1, pp. 264-278.
- SABOT, P. 2006. *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault.* Centre Sèvres, Archives de Philosophie, Tome 69, p. 285-303.
- STAHL, W. 2018. To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault. *May. Contemporary Political Theory* 17(2):1-21.
- VEYNE, P. 1992. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*, pp. 149-182. Brasília: Universidade de Brasília.